



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**BRUNO AMARAL ANDRADE**

**CIDADANIA CULTURAL E PATRIMONIALIZAÇÃO:**  
**A POTÊNCIA EMANCIPATÓRIA DO RECONHECIMENTO DE**  
**TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

**Salvador - BA**

**2020**

**BRUNO AMARAL ANDRADE**

**CIDADANIA CULTURAL E PATRIMONIALIZAÇÃO:  
A POTÊNCIA EMANCIPATÓRIA DO RECONHECIMENTO DE  
TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Aurivaldo Sacchetta Ramos Mendes

**Salvador - BA**

**2020**

A553

Andrade, Bruno Amaral

Cidadania cultural e patrimonialização: a potência emancipatória do reconhecimento de terreiros de candomblé como patrimônio cultural / por Bruno Amaral Andrade. – 2020.  
203 f.

Orientador: Prof. Dr. José Aurivaldo Sacchetta Ramos Mendes.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Salvador, 2020.

1. Candomblé. 2. Patrimônio cultural. 3. Cultura afro-brasileira. I. Mendes, José Aurivaldo Sacchetta Ramos. II. Universidade Federal da Bahia – Faculdade de Direito. III. Título.

CDD – 344.094

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

### **CIDADANIA CULTURAL E PATRIMONIALIZAÇÃO:**

#### **A POTÊNCIA EMANCIPATÓRIA DO RECONHECIMENTO DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Direito

Salvador, 04 de setembro de 2020

Banca Examinadora

José Aurivaldo Sacchetta Ramos Mendes – Orientador  
Doutor em História Social – Universidade de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Ordep José Trindade Serra  
Doutor em Antropologia – Universidade de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Camila Magalhães Carvalho  
Doutora em Direitos Humanos – Universidade de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Júlio César de Sá Rocha  
Doutor em Direito – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Michel Fernandes da Rosa  
Doutor em Sociologia – Universidade de Coimbra, Portugal  
Universidade Federal do Recôncavo Baiano

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 - REPENSANDO OS DIREITOS CULTURAIS PARA AS COMUNIDADES DE TERREIRO.....	16
1.1 Perspectiva intercultural e descolonização dos direitos culturais.....	16
1.1.1 Cosmopolitismo como potência emancipatória.....	22
1.1.2 Direitos culturais no entrelaçamento entre justiça social e justiça cognitiva .....	31
1.2 Contextualização epistemológica: situando essa produção de conhecimento.....	33
1.2.1 A relevância das Epistemologias do Sul.....	33
1.2.2 A pesquisa sociojurídica como alternativa para qualificar a pesquisa em direito	37
1.2.3 Estudo de caso alargado: estratégia metodológica para abordar a problemática	38
1.3 Cidadania e democracia cultural: possibilidades emancipatórias da arquitetura jurídico-institucional de promoção dos direitos culturais.....	40
1.3.1 A juridicização dos direitos culturais no contexto brasileiro .....	44
1.3.2 Direitos culturais e legalidade cosmopolita subalterna: patrimonialização de terreiros como mobilização emancipatória do direito .....	48
2 - INSTITUTO DO TOMBAMENTO: USOS HISTÓRICOS E POTENCIALIDADES SOCIOJURÍDICAS PARA A PROTEÇÃO DOS TERREIROS .....	65
2.1 Institucionalização histórica do tombamento .....	66
2.2 Tombamento de terreiros e contra-hegemonia na política patrimonial.....	74
2.2.1 O caso paradigmático da patrimonialização do Terreiro da Casa Branca.....	76
2.2.2 O caso do tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe.....	84
2.2.3 Patrimonialização e descolonização dos discursos hegemônicos sobre a memória afro-brasileira.....	87
2.3 Colonialidades e mobilizações sociais emancipatórias envolvendo o tombamento....	94
2.3.1 Sinergia e milonga: tecnologias políticas atuando na patrimonialização do Terreiro Tumba Junsara.....	104
2.3.2 Outras consequências do tombamento: o caso do Ilê Axé Opô Afonjá .....	110
3 - REGISTRO DE LUGAR: INSTRUMENTO EMANCIPATÓRIO OU MAIS UM MECANISMO DE SUBALTERNIZAÇÃO JURÍDICA?.....	111

3.1	Possibilidades do registro se apresentar como uma alternativa à política patrimonial eurocêntrica .....	111
3.1.1	A tutela dos processos culturais no direito internacional .....	112
3.1.2	O registro no sistema jurídico nacional .....	116
3.1.3	Registro como garantia de direitos para os terreiros de candomblé .....	118
3.2	Eficácia jurídica do registro de lugar para a concretização de cidadania cultural: o caso do registro de dez terreiros de Cachoeira e São Félix .....	123
3.2.1	A fragilidade do registro nas demandas fundiárias .....	129
3.2.2	Relutância do IPAC em efetuar o tombamento de terreiros de candomblé e mobilização social envolvendo o registro .....	136
3.2.3	Proteção de autoria e proposta de um novo instrumento de patrimonialização para os terreiros .....	143
3.2.4	Combate à intolerância religiosa e educação patrimonial: elementos fundamentais à salvaguarda .....	147
4	- TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO MÁQUINAS DE TERRITORIALIZAÇÃO AFRO-DIASPÓRICAS .....	154
4.1	Território como abrigo: existências e resistências socioambientais .....	156
4.1.1	O socioambientalismo contra-hegemônico do candomblé .....	158
4.1.2	Crítica à sacralização de animais como expressão do racismo estrutural .....	169
4.2	Territorialidade afro-diaspórica: identificações e diferenças .....	175
4.2.1	Terreiros de candomblé como territórios afro-diaspóricos .....	177
4.2.2	Saberes estético-corpóreos e cidadania cultural .....	181
	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	186
	BIBLIOGRAFIA .....	192

## AGRADECIMENTOS

Sou grato, em primeiro lugar, ao esforço de minha família para me oportunizar o acesso à educação de qualidade que me permitiu concluir este projeto. Meu pai e minha mãe, Augusto José Campos Andrade e Jussara de Fátima Chaves Amaral, meus avós maternos, Renato Amaral e Maria Aniselina Chaves Amaral, foram essenciais para que o sonho de concluir esta pesquisa se realizasse. Tive o privilégio de contar com o estímulo amoroso desses e outros familiares queridos que me motivaram a enfrentar desafios e conquistar meus objetivos. O estímulo que recebi de minha mãe a nunca abrir mão de seguir em frente, a não me acovardar com a possibilidade do insucesso, é um exemplo de como fui agraciado nesta vida com a inspiração de ter ao meu redor pessoas corajosas e realizadoras.

Agradeço também a minha companheira Roberta, mais um exemplo de pessoa destemida e laboriosa com a qual tenho o privilégio de conviver e que me serve de inspiração. Aos estímulos constantes e aos sonhos compartilhados, fundamentais para superar o desafio de concluir esta tese, se somaram a sua colaboração imprescindível na revisão criteriosa realizada e na interlocução constante em todo o processo de realização da pesquisa. Além do meu imenso amor, a ela tenho também uma inestimável gratidão.

Tenho muita gratidão a meu orientador, o professor José Aurivaldo Sacchetta Mendes. O seu empenho em me conduzir na realização deste trabalho se soma às demais valorosas experiências de orientação que tive ao longo de minha trajetória acadêmica, me legando uma grande responsabilidade de realizar um trabalho sério quando estiver desempenhando o papel de orientador. Sua postura fraterna, comprometida e de respeito à minha autonomia intelectual se apresenta como mais uma importante referência do profissional que busco me tornar.

Sou imensamente grato também ao professor Ordep Serra. Outro exemplo de professor e de intelectual que me inspira a ser melhor. Além de ser um importante exemplo de seriedade, compromisso e generosidade na atuação docente, devo ao professor Ordep Serra a oportunidade de ser confrontado com a temática desta pesquisa. Quando era seu orientando em outra pesquisa – uma relação que me sinto feliz em pensar que nunca foi encerrada – fui convidado por ele para compor uma equipe de pesquisadores que atuou voluntariamente para a elaboração do laudo antropológico que fundamentou o tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe. Foi a partir desta experiência que me vi desafiado pela problemática das consequências sociojurídicas da patrimonialização dos terreiros de candomblé.

Agradeço também a todos os demais sujeitos dessa pesquisa, pessoas que generosamente concederam seu tempo e atuaram como interlocutores fundamentais, me permitindo o acesso à sua visão sobre os fenômenos abordados. Destaco dentre elas Desirée Tózi e Roberta Nascimento, integrantes da comunidade do Terreiro Icimimó, e Doté Amilton de Sogbo, líder religioso do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, suas posturas generosas e acolhedoras contribuíram muito para me recordar continuamente da relevância da temática abordada na investigação, representando também um importante incentivo para a realização desta pesquisa.

Gostaria também de expressar minha gratidão a Mestre Faísca e aos meus camaradas do Centro Cultural Dança da Zebra – Academia João Pequeno de Pastinha – Centro Esportivo de Capoeira Angola, um centro de produção de conhecimento e formação cidadã que me despertou para a riqueza epistemológica da cultura afro-brasileira, que me ensina continuamente sobre as injustiças estruturais e que me fornece importantes ferramentas e oportunidades de atuar para enfrentá-las.

Finalizo os agradecimentos expressando minha gratidão a um irmão que a vida me proporcionou, Tangre Paranhos Leite Oliveira. Seu companheirismo nos debates acadêmicos e nas disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia foram fundamentais para que eu encarasse o desafio de concluir este projeto. Que ele no outro plano da existência onde atualmente se encontra e sua família maravilhosa sintam a minha intensa gratidão.

## LISTA DE SIGLAS

- (ACBANTU) Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu
- (AFA) Associação pela Preservação da Cultura Afro-Ameríndia
- (CAPES) Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior
- (CEPAIA) Centro Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos
- (CONSEA) Conselho Nacional de Segurança Alimentar
- (CNPq) Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- (ECTs) Expressões Culturais Tradicionais
- (FENACAB) Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro
- (FCP) Fundação Cultural Palmares
- (FNPM) Fundação Nacional Pró-Memória
- (GTIT) Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros
- (IPAC) Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia
- (IPHAN) Instituto do Patrimônio Artístico Nacional
- (ICAR) Igreja Católica Apostólica Romana
- (IURD) Igreja Universal do Reino de Deus
- (MAFRO) Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia
- (MAMNBA) Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia
- (PMAF) Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
- (PPA) Plano Plurianual
- (OMPI) Organização Mundial da Propriedade Intelectual
- (OMS) Organização Mundial da Saúde
- (ONU) Organização das Nações Unidas
- (RESEX) Reservas Extrativistas
- (SMC) Secretaria Municipal de Cultural da cidade de São Paulo
- (SPHAN) Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- (STJ) Superior Tribunal de Justiça
- (UFBA) Universidade Federal da Bahia
- (UNEB) Universidade do Estado da Bahia
- (UNESCO) Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## RESUMO

O reconhecimento de terreiros de candomblé como patrimônio cultural afirma-se como uma das possibilidades mobilizadas pelas comunidades religiosas afro-brasileiras com o objetivo de acessar direitos que lhes foram historicamente negados. Por reconhecer a relevância desta demanda sociojurídica, esta pesquisa se voltou para a análise de casos de patrimonialização com o objetivo de investigar as consequências destes fenômenos em face das reivindicações por cidadania dos protagonistas dos processos culturais afro-religiosos. Analisam-se neste trabalho casos de tombamento, enfocando aspectos da patrimonialização do Ilê Axé Ya Nassô Oká, do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe e do Tumba Junsara, momento em que são identificadas as potencialidades emancipatórias e os limites do padrão eurocêntrico do qual o instituto é tributário. Outro instrumento utilizado para patrimonializar terreiros abordado na pesquisa é o registro de lugar, via escolhida pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (IPAC), para salvaguardar dez templos afro-brasileiros localizados nas cidades de Cachoeira e São Félix. Dentre as experiências dos terreiros registrados, estuda-se o caso do Terreiro Icimimó, instituição religiosa que se encontra envolvida em uma disputa territorial, algo recorrentemente vivido pelo povo de santo e que tem motivado a busca das comunidades pela proteção jurídica por meio da patrimonialização. Os desdobramentos da disputa territorial envolvendo o Terreiro Icimimó evidenciam os limites do registro no que se refere à garantia de segurança territorial imprescindível para a efetivação da cidadania cultural prevista na ordem constitucional. A partir da problematização dos casos estudados, conclui-se que a patrimonialização dos terreiros deve resguardar o direito à permanência no território e envolver em todo o processo de reconhecimento e de salvaguarda a promoção de instâncias participativas horizontais. Há que se reconhecer nesses processos as concepções de legitimidade política e de construção dialógica próprias às comunidades religiosas afro-brasileiras, o que demanda a realização de processos de tradução intercultural.

Palavras-chave: Patrimonialização; Tombamento; Registro; Cidadania Cultural; Cultura Afro-brasileira; Terreiros de Candomblé

## RESUMEN

El reconocimiento del Terreros de Candomblé como patrimonio cultural se afirma como una de las posibilidades movilizadas por las comunidades religiosas afrobrasileñas para acceder a derechos que históricamente les han sido negados. Al reconocer la relevancia de esta demanda sociojurídica, esta investigación se dirigió al análisis de casos de patrimonialización con el objetivo de indagar en las consecuencias de estos fenómenos frente a los reclamos de ciudadanía de los protagonistas de los procesos culturales afro-religiosos. En este trabajo se analizan casos de tombamento, centrándose en aspectos de la patrimonialización de Ilê Axé Ya Nassô Oká, Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe y Tumba Junsara, cuando se identifican las potencialidades emancipatorias y los límites del estándar eurocéntrico del que se identifica el instituto. Otro instrumento utilizado para patrimonializar terreros abordado en la investigación es el registro de lugares, ruta elegida por el Instituto de Patrimonio Artístico y Cultural del Estado de Bahía (IPAC), para salvaguardar diez templos afrobrasileños ubicados en las ciudades de Cachoeira y São Félix. Entre las experiencias de los terreros registrados, estudiamos el caso de Terrero Icimimó, una institución religiosa que se encuentra involucrada en una disputa territorial, algo vivido de forma recurrente por el pueblo de santo y que ha motivado la búsqueda de comunidades de amparo legal a través de la patrimonialización. Las consecuencias de la disputa territorial que involucra al Terreiro Icimimó muestran los límites del registro en términos de garantía de la seguridad territorial, que es fundamental para la realización de la ciudadanía cultural prevista en el orden constitucional. De la problematización de los casos estudiados, se concluye que la patrimonialización de los terreiros debe salvaguardar el derecho a la permanencia en el territorio e implicar la promoción de instancias participativas horizontales en todo el proceso de reconocimiento y salvaguarda. Es necesario reconocer en estos procesos las concepciones de legitimidad política y construcción dialógica propias de las comunidades religiosas afrobrasileñas, que demandan la realización de procesos de traducción intercultural.

Palabras-clave: Patrimonialización; Declaración de Patrimonio Histórico; Ciudadanía Cultural; Cultura Afrobrasileña; Terreros de Candomblé

## ABSTRACT

The public recognition of Candomblé yards as cultural heritage is affirmed as one of the possibilities mobilized by African-Brazilian religious communities in order to access rights that have been historically denied. By recognizing the relevance of this socio-legal demand, this research turned to the analysis of cases of patrimonialization with the objective of investigating the consequences of these phenomena in the face of the claims for citizenship of the protagonists of the Afro-religious cultural processes. In this work, cases of *tombamento* are analyzed, focusing on aspects of the heritage of Ilê Axé Ya Nassô Oká, Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe and Tumba Junsara, when the emancipatory potentialities and the limits of the Eurocentric standard of which the institute is tributary are identified. Another instrument used to patrimonialize terreiros addressed in the research is the registration of places, chosen by the Institute of Artistic and Cultural Heritage of the State of Bahia (IPAC), to safeguard ten African-Brazilian temples located in the cities of Cachoeira and São Félix. Among the experiences of registered terreiros, we study the case of Terreiro Icimimó, a religious institution that is involved in a territorial dispute, something recurrently experienced by the people of saint and that has motivated the search of communities for legal protection through patrimonialization. The consequences of the territorial dispute involving the Terreiro Icimimó show the limits of registration in terms of guaranteeing territorial security, which is essential for the realization of cultural citizenship provided for in the constitutional order. From the problematization of the cases studied, it is concluded that the patrimonialization of the terreiros must safeguard the right to remain in the territory and involve the promotion of horizontal participatory instances in the whole process of recognition and safeguarding. It is necessary to recognize in these processes the conceptions of political legitimacy and dialogical construction that are typical of African-Brazilian religious communities, which demands the realization of intercultural translation processes.

Keywords: Patrimonialization; *Tombamento*; Registration; Cultural Citizenship; African-Brazilian Culture; Candomblé Yards

## INTRODUÇÃO

A patrimonialização de terreiros de candomblé apresenta-se como um dos instrumentos mobilizados pelas comunidades religiosas afro-brasileiras com o objetivo de efetivar cidadania cultural. A tutela jurídica do patrimônio cultural nacional deriva do projeto constitucional de assegurar o acesso aos direitos culturais. Uma pretensão que decorre de uma perspectiva de direitos humanos tida como universal pelas instituições e estruturas de poder dominantes, universalismo construído em conexão com a idealização de certo contributo cultural europeu e concebido como um paradigma epistemológico e civilizatório dotado do privilégio da racionalidade. Deste processo emerge uma configuração hegemônica de modernidade estruturada pelo eurocentrismo. A perspectiva eurocêntrica se vale de uma filosofia da história linear, quando há a mitificação de um modelo de civilização como o único racional e eticamente aceitável. Esse olhar gera exclusões ou subalternizações de conhecimentos e arranjos societários diversos.

A ideia de direitos culturais, especificamente em sua dimensão coletiva ligada à garantia de acesso à memória social através da patrimonialização, tensiona a configuração liberal-individualista que confere primazia aos direitos civis e políticos no âmbito da perspectiva hegemônica dos direitos humanos. A dimensão coletiva, difusa ou transindividual dos direitos culturais lhes assegura um lugar acessório quando se analisa a sistemática jurídica que elege o indivíduo como o sujeito de direitos por excelência. Problematizar o caráter do reconhecimento de sujeitos coletivos de direito é essencial quando se aborda a problemática da efetivação de cidadania cultural em relação à cultura afro-brasileira e aos grupos sociais que a produzem.

É com o objetivo de investigar as consequências da patrimonialização de terreiros de candomblé, com foco em sua relação com a promoção de cidadania cultural, que esta pesquisa foi desenvolvida. A pergunta sobre o potencial emancipatório do reconhecimento patrimonial dos templos afro-brasileiros guiou uma pesquisa que se localiza no campo jurídico, ou mais propriamente sociojurídico, porém com declarado teor interdisciplinar. Contribuições das mais diversas áreas das humanidades foram convocadas para o debate quando se fizeram adequadas para uma melhor análise da temática abordada.

Como estratégia metodológica, foi utilizado o estudo de casos exemplificativos da problemática enfocada, com ênfase em experiências que envolvem a mobilização dos instrumentos de proteção patrimonial nas lutas sociais das comunidades religiosas afro-brasileiras. Esses segmentos sociais envolvem além dos adeptos do candomblé, religião

enfocada nesta produção, grupos que integram outras denominações, tais como: o tambor de mina, o terecô, o xangô, o batuque, a umbanda, a quimbanda, dentre outras variantes da diversidade religiosa afro-brasileira. Apesar da pesquisa tratar da patrimonialização de terreiros de candomblé, as análises empreendidas podem vir a contribuir para qualificar a promoção de cidadania cultural em relação às demais variantes da religiosidade decorrente da experiência africana no Brasil.

Para analisar o papel da patrimonialização na construção de cidadania cultural, mostrou-se essencial o exame dos modos como os instrumentos do tombamento e do registro de terreiros de candomblé foram apropriados por sujeitos sociais comprometidos com a promoção de direitos culturais. Os casos dos tombamentos do Ilê Axé Yá Nassô Oká, do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe e do Tumba Junsara foram observados com mais cuidado. Estes fenômenos sinalizam experiências de diferentes usos dos institutos jurídicos conectados com o debate patrimonial, com a afinidade de terem resultado de mobilizações voltadas para a construção de espaços sociais de cidadania.

Também foi focado o fenômeno do registro de lugar promovido pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (IPAC) como o meio mais apropriado para salvaguardar o patrimônio cultural dos terreiros. Diante disto, mostrou-se fundamental a análise das consequências sociojurídicas do registro de dez templos afro-brasileiros, localizados nas cidades baianas de Cachoeira e São Félix. Esta investigação possibilitou identificar os desafios postos à superação de padrões de poder, estruturas que impõem barreiras que impedem o atendimento das demandas sociais ligadas à patrimonialização. Apesar de ser apontado pelo IPAC como o instrumento mais bem adaptado à realidade dinâmica dos terreiros, a eficácia do instituto para atuar no enfrentamento dos conflitos precisa ser problematizada. O caso das demandas fundiárias envolvendo o Terreiro Icimimó, um dos templos registrados, exemplifica a carência de força jurídica do instrumento, ao não atuar decisivamente para assegurar o direito de permanência na terra historicamente ocupada pela instituição religiosa.

Antes de analisar cuidadosamente as características fundamentais dos casos escolhidos, é necessário situar a compreensão de direitos culturais que guia esta investigação. Para isto, é promovido no primeiro capítulo um debate com perspectivas críticas do pressuposto idealista de universalidade atribuído à configuração hegemônica de direitos humanos. Uma análise que evidencia a vinculação do alegado universalismo com relações de poder ocultadas pela narrativa matricial que o legitima, um discurso que atrela os direitos humanos ao compromisso jurídico com uma ideia de dignidade essencial do ser humano. Os

pressupostos epistemológicos da concepção de dignidade humana vigentes silenciam os processos de desumanização que estruturam a modernidade – uma perspectiva que se afirma como a única visão dotada de racionalidade ética capaz de gerar emancipação social.

Esta crítica permite visibilizar os limites da concepção hegemônica dos direitos humanos, e, mais especificamente, dos direitos culturais. Não se trata de uma apologia da impossibilidade de uma construção cosmopolita voltada para a garantia de bem-estar humano e social em dimensão global. A discussão se mostra profícua na medida em que contribui para a construção de um efetivo universalismo, viável apenas a partir de um diálogo intercultural. A mobilização de processos de tradução intercultural, tendo-se em conta as desigualdades que se verificam entre as diferentes visões de mundo, se anuncia como uma alternativa para a dicotomia redutora entre o universalismo e o relativismo. Relativismo aqui entendido como a absolutização das diferenças culturais com o objetivo de legitimar a impossibilidade de um combate global às diferentes formas de opressão. A interculturalidade surge, portanto, como um projeto cosmopolita comprometido com uma versão aberta de emancipação social, considerando diferentes entendimentos e práticas sociais relacionados a conquistas humanistas diversas.

Um debate que convoca para uma problematização da ideia de cidadania cultural implicada no compromisso jurídico com o acesso a direitos culturais. Neste momento é suscitado o debate sobre reconhecimento, entendido como o resultado da superação dos modos de subalternização epistemológica e social. A indissociabilidade da relação entre a promoção de justiça social e de justiça cognitiva é então percebida como condição essencial para que se efetive a cidadania cultural. Tendo isso como pressuposto, os conhecimentos das comunidades de terreiro sobre produção e preservação cultural são evidenciados como fundamentais para que se promova uma descolonização das políticas culturais relacionadas à área do patrimônio. Por descolonização se pretende o enfrentamento dos padrões sociais e epistemológicos coloniais que estruturam a configuração hegemônica da modernidade ocidental.

Após esse debate conceitual e delimitação epistemológica, é promovido no capítulo dois um exame cuidadoso da mobilização do instituto do tombamento para a preservação de terreiros de candomblé. Os aportes empíricos e analíticos convocados na investigação sinalizaram para usos estratégicos do instrumento com significativas conquistas, tais como a proteção do território e a garantia de algum acesso a políticas públicas. Verificam-se, porém, entraves decorrentes do racismo estrutural com implicações políticas e epistemológicas. A ideia de monumentalidade de inspiração europeia, por exemplo, cria obstáculos relevantes

para que se construam intervenções estatais voltadas para a preservação da cultura material afro-brasileira. A ideia de imobilismo, da imutabilidade do conjunto monumental, associado a uma visão arquitetônica colonial se apresenta como um dos limitadores para que o tombamento cumpra sua promessa emancipatória.

Em seguida, no capítulo três, analisa-se o modo como o instituto do registro foi mobilizado para reconhecer o valor cultural de dez terreiros de candomblé localizados no Recôncavo Baiano. Esse instrumento, que tem por objetivo atuar para salvaguardar os processos culturais, foi eleito pelo IPAC como o mais adequado para atender à especificidade dos terreiros de candomblé. O que se deveu ao fato do registro ser tido pela instituição como mais afinado com o dinamismo cultural da religiosidade afro-brasileira, vindo também a reconhecer o protagonismo das comunidades na gestão das relações sociais que constituem suas referências culturais. Teria, assim, o registro o benefício de vir, em teoria, necessariamente acompanhado de um processo participativo no sentido de elaborar medidas de salvaguarda indispensáveis à valorização do repertório simbólico que caracteriza o bem cultural registrado. Além disso, é argumentado que a força jurídica do instituto equivale à do tombamento, podendo também o registro gerar limitações no direito de propriedade voltadas para a manutenção dos aspectos materiais indissociados da imaterialidade reconhecida. Esta convicção, no entanto, precisa ser problematizada, tendo em vista a postura do poder público em face das demandas sociais das comunidades dos terreiros registrados.

A análise dos processos de patrimonialização requer também um olhar qualificado para a territorialidade associada aos terreiros de candomblé. Este é o debate enfrentado no capítulo quatro, quando a ideia de território como abrigo é suscitada com o objetivo de situar a produção territorial que caracteriza os templos afro-brasileiros. Entendidos aqui como máquinas de territorialização – centros geradores de territorialidade –, os terreiros abrigam divindades em conexão com a natureza humana e não-humana. Um fenômeno social que dá vazão a um ambientalismo não sustentado nas dicotomias ocidentais, tal como a divisão: ser humano/natureza. O território afro-diaspórico construído pelos terreiros é então entendido como um espaço de produção de conhecimentos associados à experiência social da população negra no contexto brasileiro. Saberes estes derivados de cosmovisões que guiam práticas de cidadania e que precisam se fazer efetivamente presentes nos processos de reconhecimento patrimonial, assim como na elaboração de políticas públicas voltadas para a sua salvaguarda.

## 1 - REPENSANDO OS DIREITOS CULTURAIS PARA AS COMUNIDADES DE TERREIRO

Os direitos culturais se apresentam como um ambiente de mobilização estratégica para grupos sociais subalternizados pelas relações coloniais que subsistem nas diversas configurações da modernidade, mesmo sendo usualmente relegados a um lugar periférico pelo pensamento hegemônico em torno dos direitos humanos. As diversas demandas sociais relacionadas com o grande guarda-chuva teórico dos direitos humanos têm necessariamente, mesmo que implicitamente, uma concepção de cultura que lhes é subjacente. A estas compreensões se encontram entrelaçados conhecimentos sobre o que significa produzir e propagar determinada manifestação cultural.

Ou seja, os mais diversos grupos sociais que historicamente mobilizam esforços para existir em determinado contexto social fazem-no afirmando a necessidade de igualdade de oportunidades na esfera da legitimação do conteúdo cultural socialmente valorizado. Isso se dá acompanhado da busca pelo respeito às diferenças, algo especificamente determinante nas mobilizações associadas à produção da contra-hegemonia no que se refere às políticas culturais. Um contexto que suscita o debate acerca do substrato epistemológico e, conseqüentemente, cultural subjacente à concepção universalista hegemônica de direitos humanos.

### 1.1 Perspectiva intercultural e descolonização dos direitos culturais

A hegemonia prevalente no Direito Internacional Público afirma uma ideia de dignidade humana como pressuposto derivado do racionalismo ético kantiano. Esta retórica influencia determinantemente a concepção vigente na atual carta constitucional brasileira acerca do que é concebido como direitos fundamentais da pessoa humana. A vinculação à concepção hegemônica que se afirma universal pela arquitetura jurídica brasileira se dá com a aceitação acrítica da narrativa histórica linear que situa o Ocidente como a vanguarda epistemológica e, portanto, civilizacional mundial. Trata-se de um fenômeno que demarca a busca por inserção do Brasil na modernidade, aqui entendida como um paradigma cuja principal característica é o eurocentrismo. Acerca da diferença entre a perspectiva eurocêntrica e os demais etnocentrismos, Enrique Dussel afirma que:

Se entende que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua “periferia”, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como “centro” (DUSSEL, 2005, p. 30).

Tal centralidade da metanarrativa eurocêntrica, matriz dos demais discursos fundadores da legitimidade de certa concepção tida como universal, demarca internacionalmente uma concepção de direitos humanos abstrata, individualista e liberal, algo formalizado em documentos que compõem o Direito Internacional Público e que se afirmam como a única possibilidade de uma regulação jurídica emancipatória em escala global. Esta concepção, no entanto, é conformada a partir de silenciamentos ativamente produzidos acerca do que se entende como conteúdo jurídico internacional voltado para enfrentar as mais diversas formas de injustiças sociais. Esta conformação universalista desigual, estruturada a partir de práticas políticas e epistemológicas coloniais, deve ser analisada e desconstruída, caso se pretenda pensar efetivamente as condições para uma configuração jurídica e uma política emancipatória ligada à concretização ao que no Ocidente é referido como dignidade humana. Acerca do reducionismo implicado no universalismo ocidental, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

A hegemonia de uma concepção universal de dignidade humana subjacente aos direitos humanos, baseada em pressupostos ocidentais, reduz o mundo ao entendimento que o ocidente tem dele, ignorando ou trivializando deste modo experiências culturais e políticas decisivas em países do Sul global (SANTOS, 2019, p. 41).

A desumanização que caracteriza o colonialismo europeu como projeto civilizacional se encontra manifesta na diferenciação racial que a estrutura. Esta desigualdade ontológica é central para a configuração da ideia iluminista de ser humano que dá legitimidade ética à configuração de modernidade que se afirma universal. Paul Gilroy indica caminhos para a compreensão desta vinculação estreita entre a desumanização e o humanismo moderno ao buscar o que se encontra oculto na narrativa universalista exposta como a vanguarda ética do pensamento racional:

Ao contrário, o ponto de partida deste capítulo é ainda a noção herética de que os novos códigos políticos da modernidade devem ser reconhecidos como tendo sido comprometidos pelos impulsos raciológicos que em parte os formaram, tecendo uma força mortífera e exclusivista em suas brilhantes promessas universais. Espero que não seja óbvio em demasia, frisar e repetir o ponto central de Césaire. O ideal de humanidade, definido em termos por demais restritivos, emergiu disso tudo a conta-gotas. Não era apenas algo a ser monopolizado pela Europa; podia tão somente existir nas unidades territoriais habilmente confinadas onde a cultura autêntica e verdadeira poderia plantar raízes sob o olhar duro de um governo eugênico e sem compaixão” (GILROY, 2007, p. 86).

A crítica a esta construção é fundamental para investigar possibilidades contra-hegemônicas de compreensão dos direitos humanos, especificamente dos direitos culturais, tal como objetiva esta análise. Ao pensar a ideia de crítica Michel Foucault lhe confere um caráter instrumental, um "meio para um devir" ou "um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei" (FOUCAULT, 2004, p. 145). Trata-se de uma ação que põe em causa os discursos de verdade ligados às relações de poder, mas que não reivindica um novo lugar de verdade.

Segundo Foucault, nos séculos XV e XVI emerge uma pluralidade de questões ligadas a possibilidades alternativas de governação. Algo que pode ser sintetizado a partir de uma interrogação sobre como não ser governado pelos pressupostos vigentes, ou, como não ser governado de uma determinada forma específica. Não se trata de negar a possibilidade da governação e sim de questionar estabelecido no sentido de criar espaços para formas alternativas. É esta análise que faz emergir o que o autor denomina de atitude crítica. Um processo histórico que marca decisivamente o ocidente colocando em relação o poder, a verdade e o sujeito, o que permite observar a governação como mecanismos de poder que atuam sob o sujeito reivindicando certos domínios de verdade.

Este contexto remete à concepção foucaultiana da crítica como o lugar da desconstrução, no sentido de ler o discurso noutras bases, visibilizando as relações de poder indissociáveis dos discursos de verdade:

(...) eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (FOUCAULT, 2004, p. 148).

Investigar criticamente para esta produção de conhecimento implica, portanto, em identificar as presenças e ausências produzidas acerca do que se concebe como ser humano no discurso hegemônico na modernidade. A partir dessa postura epistemológica é possível analisar a “política da verdade” associada ao discurso universalista em torno dos direitos humanos. Ou seja, é possível analisar como modos de não-existência são construídos a partir do regime de verdade instituído por estruturas discursivas desdobradas em práticas sociais. Ao analisar como são instituídas ausências pela racionalidade moderna hegemônica, Boaventura de Sousa Santos afirma:

Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional (SANTOS, 2002, p. 247).

As ausências produzidas a partir do padrão colonial estruturante da modernidade e seu perfil monocultural racional, afirmado como universal, são construídas a partir de exclusões radicais, motivo pelo qual Boaventura de Sousa Santos utiliza a metáfora da linha abissal para caracterizar o que denomina de “pensamento moderno ocidental”:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro (SANTOS, 2009, p. 3-4).

Essa lógica abissal vale-se historicamente de violências epistêmicas, ou de epistemicídios (SANTOS, 2009), para estruturar o padrão universal que institui o campo do visível no contexto epistêmico. Epistemicídios que foram cometidos ora através da tentativa de exterminar conhecimentos oriundos dos territórios conquistados, ora através de um regime de verdade que os relega ao exotismo, ou seja, que os subalterniza. Tais exclusões radicais modernas se encontram alicerçadas na associação entre os pressupostos universalistas iluministas e a desumanização de parcelas da humanidade.

Esta é uma outra maneira de dizer que as pretensões do Iluminismo com relação à universalidade foram punccionadas no momento mesmo da sua concepção no ventre do espaço colonial. Seus próprios fundamentos foram desestabilizados por sua configuração exclusivista inicial: pelo endosso consistente da “raça” como um conceito político e histórico central e pela grave violência infligida à imagem central do homem devido às exigências do poder colonial, abrindo-se caminho para a prisão do status exótico como a única rota de escape do terror (GILROY, 2007, p. 90).

Ao analisar o modo como Kant, em suas “Observações sobre o Sentimento da Beleza e do Sublime”, publicado originalmente em 1764, desumaniza “os negros da África”, que para ele “não têm por natureza nenhum sentimento acima do trivial”, Gilroy expõe o fato do discurso ético kantiano se encontrar atravessado pela diferenciação racial (GILROY, 2007, p. 82). Ou seja, o autor que é celebrado como referencial de substrato ético em defesa do valor absoluto da pessoa humana em grande parte do discurso hegemônico dos direitos humanos expõe, ao comparar brancos e negros, a ideia eugenista corrente de que “a diferença entre estas duas raças de homem é tão fundamental quanto parece ser grande a diferença em matéria de capacidades mentais e de cor” (KANT *apud* GILROY, 2007, p. 82). Ao analisar o caráter estruturalmente desumanizante oculto na narrativa hegemônica sobre os direitos humanos, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Para reconhecermos o vínculo sentido entre as humanidades emergentes, as humanidades pós-abissais, e naturezas não humanas, temos de entender que a universalidade dos direitos humanos conviveu sempre com a ideia de uma “deficiência” originária da humanidade, a ideia de que nem todos os seres com um fenótipo humano são plenamente humanos e não devem por isso se beneficiar do estatuto da dignidade conferidos à humanidade. De outro modo, não poderíamos entender a ambiguidade de Voltaire sobre a questão da escravidão ou o facto de o grande teorizador dos direitos humanos da modernidade, John Locke, ter feito fortuna à custa do comércio de escravos (SANTOS, 2019, p. 51).

A constatação de que há uma universalidade construída a partir de uma metanarrativa hegemônica comprometida com padrões político-epistemológicos coloniais não leva, necessariamente, à conclusão de que o relativismo e o fechamento cultural sejam algo ao qual a humanidade esteja fadada. A naturalização do “choque das civilizações” (HUNTINGTON, 1997) entre o contexto ocidental e seus outros serve apenas ao propósito de perpetuação dos mitos universalizados e das injustiças a eles associadas. Problematizar o não dito no discurso universalista pode contribuir para o estímulo à construção de uma proposta de caráter universal, porém que tenha por base a interculturalidade. Isto implica, por exemplo, em reconhecer a legitimidade das diferentes experiências sociais e conhecimentos das

comunidades de terreiro no que se refere à promoção de direitos culturais relacionados à cultura afro-brasileira. Concepções atreladas a práticas de cidadania cultural que, quando parte de um diálogo intercultural, podem atuar para superar tanto uma visão abstrata descontextualizada, quanto uma perspectiva particularista sectária.

Ao analisar diferentes visões acerca dos direitos humanos, Joaquín Herrera Flores afirma haver uma visão “*abstrata*, vazia de conteúdo, referenciada nas circunstâncias reais das pessoas e centrada na concepção ocidental de direito e do valor da identidade”, já aquela que denomina de “localista” seria “centrada na ideia particular de cultura e de valor da diferença” (HERRERA FLORES, 2002, p. 13). A visão abstrata estaria ligada a uma “racionalidade jurídico/formal” e a localista a uma “racionalidade material/cultural” (idem, *ibidem*).

A visão que alicerça o arcabouço jurídico positivado e se propõe a única dotada de racionalidade e de ética humanista define outras concepções acerca dos direitos humanos como inexistentes, um sintoma do atraso civilizatório de quem não incorpora acriticamente o discurso universalista hegemônico. Um sinal desta perspectiva evolucionista que toma a história do ocidente como motor da história universal no campo dos direitos humanos é a teoria das gerações ou dimensões. Trata-se de uma teoria proposta pelo jurista tcheco-francês Karel Vasak em 1979, no contexto de uma conferência do Instituto Internacional de Direitos Humanos, em Estrasburgo, França. A conhecida classificação atribui uma linearidade histórica composta pelos direitos civis e políticos, seguida dos direitos econômicos sociais e culturais e sucedida pelos direitos transindividuais, a exemplo do direito ao meio ambiente equilibrado e ao patrimônio cultural, aqueles de indissociável dimensão coletiva e de titularidade indeterminada. Há desdobramentos deste pensamento na atualidade que não vem ao caso aqui abordar.

A evocação desta teoria celebrada em grande parte da literatura jurídica se justifica no fato dela dar vazão à consciência implícita do protagonismo ocidental no que é tido como relevante na história mundial em matéria de direitos humanos. Mesmo quando se problematiza o conceito de gerações, negando a ideia de uma sucessão excludente, dando-lhe, portanto, um caráter de complementariedade, reproduz-se a perspectiva linear evolucionista que confere ao ocidente o monopólio da definição da concepção legítima de civilização associada à ideia de direitos humanos. Algo que se verifica na citação de Flávia Piovesan transcrita abaixo.

Assim, partindo do critério metodológico que classifica os direitos humanos em gerações, compartilha-se do entendimento de que uma geração de direitos não substitui a outra, mas com ela interage. Isto é, afasta-se a equivocada visão da sucessão “geracional” de direitos, na medida em que se acolhe a ideia da expansão, cumulação e fortalecimento dos direitos humanos, todos essencialmente complementares e em constante dinâmica de interação. Logo, apresentando os direitos humanos uma unidade indivisível, revela-se esvaziado o direito à liberdade quando não assegurado o direito à igualdade; por sua vez, esvaziado, revela-se o direito à igualdade quando não assegurada a liberdade (PIOVESAN, 2013 p. 782).

Boaventura de Sousa Santos (2006) associa esta universalização da perspectiva abstrata, segundo o entendimento de Flores (2002), ao que denomina de localismo globalizado. Trata-se de um processo em que algo local é imposto unilateralmente através de um processo concebido por Santos como parte de uma globalização hegemônica. Segundo o autor, a globalização não é um fenômeno unívoco, uma vez que as trocas transnacionais se dão matizadas por diferentes propostas, hierarquias e conteúdos políticos. Os direitos humanos seriam, portanto, mobilizados por processos ligados à globalização hegemônica, a partir da perspectiva universalista analisada, e por demandas sociais associadas à globalização contra-hegemônica, aquela promovida pelo compartilhamento de experiências associadas às lutas sociais em escala mundial (SANTOS, 2006, p. 404).

### 1.1.1 Cosmopolitismo como potência emancipatória

Uma das manifestações da contra-hegemonia transnacional seria o que Boaventura de Sousa Santos denomina de cosmopolitismo subalterno insurgente:

O cosmopolitismo subalterno insurgente consiste na resistência transnacionalmente organizada contra os localismos globalizados e os globalismos localizados. Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão, a discriminação social e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação. (...) O cosmopolitismo subalterno e insurgente (...) refere-se à aspiração por parte dos grupos oprimidos de organizarem a sua resistência e consolidarem as suas coligações à mesma escala em que a opressão crescentemente ocorre, ou seja, à escala global (SANTOS, 2006, p. 406-407).

Este conceito reivindica a relevância de processos sociais complexos, mobilizando diferentes sentidos de emancipação social, para a construção de uma perspectiva cosmopolita contra-hegemônica acerca dos direitos humanos. Trata-se da formulação de uma proposta que

busque compatibilizar a igualdade de direitos com o respeito às diferenças, motivo pelo qual ela não é tributária de uma teoria geral que essencialize a ideia de emancipação social. Esta abertura epistemológica possibilita a manutenção do compromisso ético com o enfrentamento das mais diversas opressões, sem dar vazão ao apagamento da diversidade de conhecimentos e práticas sociais. Uma ideia de cosmopolitismo, portanto, que supera o debate dicotômico entre universalismo e relativismo ou particularismo. Não se trata de relativizar as opressões e as experiências de sofrimento a elas associadas, nem de tomar acriticamente o universalismo dominante nos direitos humanos como o ápice da compreensão sobre a condição humana e, conseqüentemente, sobre os direitos a ela associados.

Visibilizar o conteúdo epistemológico que sustenta diversas experiências concretas de efetivação de direitos é algo inescapável de um projeto de construção de conhecimento crítico acerca do tema. É com o intuito de construir uma nova arena teórica onde se pretende disputar novas concepções e gramáticas de direitos humanos que um conjunto relevante de análises têm se valido do conceito de interculturalidade. Joaquín Herrera Flores argumenta que para construir uma prática intercultural se faz necessária uma “visão complexa”, movida por uma “racionalidade de resistência” (HERRERA FLORES, 2002, p. 14). A complexidade é reconhecida ao se efetuar um deslocamento dos centros como referenciais para a interpretação da realidade:

Por essa razão, a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na periferia. Centro há somente um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade, tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado. Uma visão, a partir da periferia dos fenômenos, indica-nos que devemos abandonar a percepção de “estar no entorno”, como se fôssemos algo afastado do que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. “Somos o entorno”. Não podemos nos descrever a nós mesmos sem descrever e entender o que é e o que faz o entorno do qual formamos parte (HERRERA FLORES, 2002, p. 15).

A construção de um projeto a partir das periferias passa por enfrentar o eurocentrismo que institui diversos centros no contexto do debate. O conceito de eurocentrismo é aqui mobilizado para dar conta de processos que remetem à produção da história a partir de um sistema de representações diretamente relacionado a práticas políticas. Para isto é fundamental analisar o racismo estruturalmente imbricado com a perspectiva eurocêntrica. De acordo Marta Araújo e Silvia Maeso, trata-se de pensar a racialização como “produção racial de interpretações históricas, projectos políticos e governamentalidades rotineiras” (ARAÚJO e MAESO, 2016, p. 31).

Tais projetos e práticas políticas são marcados pelas continuidades coloniais identificadas na ideia de colonialidade. Um conceito que é aqui utilizado para dar conta de relações de dominação com múltiplas dimensões estruturadas a partir da existência de uma desigualdade de fundo racial. Trata-se da continuidade de algo instaurado com o colonialismo formal e que permanece nas diversas configurações de modernidade com ele fundadas. Elucidativa é a afirmação de Aníbal Quijano sobre o que define como padrão de poder colonial/moderno:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 1).

Trata-se de uma problematização que remonta ao trabalho do intelectual afro-trinitário Oliver Cox. Este autor inaugura um olhar sobre a centralidade do racismo na configuração de relações globais de poder associadas ao que foi depois desenvolvido por Immanuel Wallerstein a partir do conceito de sistema-mundo. Trata-se de uma perspectiva que concebe a centralidade de “processos e estruturas sociais cujas temporalidades e espacialidades são mais amplas que as dos ‘Estados-nações’” (GROSFOGUEL, 2019, p. 55). Nesta perspectiva o racismo se apresenta como:

princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc. acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano) (Idem, p. 59).

Oliver Cox analisa o racismo não como um epifenômeno superestrutural decorrente da infraestrutura capitalista. Para este o autor, o racismo, entendido como sistema de poder, é central para o desenvolvimento global do sistema capitalista, sem o qual ele não haveria consolidado seu caráter expansionista (COX *apud* MONTAÑEZ PICO, 2018). Este entendimento contraria o que Marta Araújo e Sílvia Maeso denominam de concepção eurocêntrica do racismo. Para as autoras tal perspectiva reduz o racismo a uma espécie de

preconceito racial, algo motivado por ignorância, que conduziria a uma rejeição do diferente, ou por uma espécie de deformação de caráter. Um olhar que despolitiza e impede que se reconheça, tal qual reivindicado historicamente por diversas lutas emancipatórias anticoloniais e antirracistas, o racismo como “um fenômeno político configurado historicamente”, vindo as atitudes discriminatórias a se apresentarem como um traço superficial de uma estrutura de poder institucionalizada (ARAÚJO e MAESO, 2019, p. 436).

Produzir, portanto, uma análise movida pela racionalidade de resistência afirmada por Herrera Flores (2002), com o objetivo de colaborar para a construção de outras semânticas e gramáticas relacionadas aos direitos humanos, dando centralidade epistemológica ao cosmopolitismo insurgente identificado por Boaventura de Sousa Santos (2006), é essencial para pensar a efetivação de direitos culturais em relação à contribuição cultural afro-brasileira. Esta concepção permite pensar a ideia de um diálogo intercultural sem despolitizar a institucionalização das diferenças sociais e epistemológicas. Ao sugerir um caminho para a interculturalidade, Raimon Panikkar (2004) propõe o que denomina de hermenêutica diatópica. Algo promovido a partir da identificação de “equivalentes homeomórficos” em diferentes referências culturais acerca de alternativas para enfrentar demandas sociais correspondentes. Estas equivalências são postas em diálogo a partir da mobilização de visões de mundo desdobradas nos *topoi* que caracterizam determinada cultura. Acerca desta construção dialógica, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Trata-se de um procedimento hermenêutico baseado na ideia de que todas as culturas são incompletas e de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem. Os *topoi* fortes são as principais premissas da argumentação dentro de uma dada cultura, as premissas que tornam possível a criação e a troca de argumentos. Esta função dos *topoi* cria uma ilusão de totalidade assente na indução *pars pro toto*. Por isso, a incompletude de uma dada cultura só é avaliável a partir dos *topoi* de outra cultura. Vistos de outra cultura, os *topoi* de uma dada cultura deixam de ser premissas da argumentação para passarem a ser meros argumentos. O objectivo da hermenêutica diatópica é maximizar a consciência da incompletude recíproca das culturas, através de um diálogo com um pé numa cultura e o outro pé noutra. Daí o seu carácter diatópico. A hermenêutica diatópica é um exercício de reciprocidade entre culturas que consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura (SANTOS, 1996, p. 27).

A hermenêutica diatópica foi considerada por Santos como “um procedimento difícil, pós-colonial e pós-imperial e, em certo sentido, pós-identitário” (idem, ibidem, p. 28). Uma proposta de perfil utópico que tem na imagem desestabilizadora do epistemicídio um

elemento catalisador. Boaventura de Sousa Santos pensa serem necessárias imagens desestabilizadoras para provocar a recuperação da capacidade histórica de indignação em face da perspectiva de uma ideia de futuro como progresso, uma eterna repetição do modelo civilizatório moderno, especificamente a configuração atrelada ao capitalismo neoliberal. Nesse contexto, a imagem do epistemicídio expressa o extermínio de conhecimentos que se manifesta no âmbito de trocas desiguais, em sua maioria associados a processos sistemáticos de violência material:

Nos casos mais extremos, como o da exclusão europeia, o epistemicídio foi uma das condições do genocídio. A perda de confiança epistemológica por que passa actualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemónica eurocêntrica. A imagem de tais epistemicídios será tanto mais desestabilizadora quanto mais consistência tiver a prática da hermenêutica diatópica (SANTOS, 1996, p. 28).

O conceito é também mobilizado por Mogobe Ramose com o objetivo de situar o não-lugar ao qual os discursos coloniais ocidentais confinaram os conhecimentos africanos. Acerca deste tema, no ensaio intitulado “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana”, o autor afirma:

Quem quer que seja que possua a autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido. Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (RAMOSE, 2011, p. 6).

Já Sueli Carneiro se vale da ideia de epistemicídio para dar conta do modo como o dispositivo de racialidade/biopoder produz processos de exclusão ou de integração dos Outros num lugar social de subalternidade. A autora se vale do conceito de dispositivo foucaultiano, um conceito que sinaliza a orquestração de significações por meio de um conjunto heterogêneo de instâncias sociais, tais como “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT *apud* CARNEIRO, 2005, p. 38).

Assim, é hipótese desta tese que um pressuposto dispositivo de racialidade/biopoder, do qual aqui propomos a existência, contém todos os atributos definidos por Foucault, para o termo dispositivo, consistindo num campo de significações que definem a especificidade das relações raciais e as relações de poder nelas imbricadas no Brasil, articulando-se e diferenciando-se de outros campos discursivos sobre esse tema em função das particularidades de nossa formação social e cultural (CARNEIRO, 2005, p. 30).

O epistemicídio é, portanto, empregado por Carneiro como um modo de produção de inexistências epistemológicas que se desdobram em um “processo persistente de produção da indigência cultural” (CARNEIRO, 2005, p. 97). Um padrão de poder que se manifesta através de práticas de exclusão que reverberam significativamente no campo educacional. O que ressalta a potência pedagógica transformadora do conceito, ou da imagem desestabilizadora conforme prefere Boaventura de Sousa Santos, para a construção de diálogos interculturais emancipatórios. Este movimento pode contribuir para a concretização de um universalismo efetivamente produzido de modo dialógico, um “universalismo de chegada” nas palavras de Joaquín Herrera Flores, algo diferente do “universalismo de saída” construído a partir da visão monocultural ocidental (HERRERA FLORES, 2002, p. 22). A ideia de preservação e de salvaguarda de bens culturais, por exemplo, implicadas na legislação referente à efetivação dos direitos culturais, precisa passar por um processo de descolonização caso assuma o compromisso de contemplar o legado cultural afro-brasileiro.

Confrontar a ideia de bem cultural subjacente à sistemática jurídica referente à esfera patrimonial com uma ideia de “ser ou viver a cultura” de modo dinâmico e inter-relacionado com as diversas dimensões que envolvem a religiosidade afro-brasileira, se mostra indispensável para a mobilização de uma política cultural emancipatória no contexto brasileiro. Antes de investigar empiricamente a potência epistemológica de um diálogo intercultural entre diferentes visões acerca da efetivação de direitos culturais, faz-se necessário situar as condições postas à realização de um ambiente intercultural a partir do reconhecimento dos terreiros de candomblé como parte do patrimônio cultural brasileiro.

João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos (2004) situam a genealogia do conceito de multiculturalismo em ligação com a análise sobre a diversidade cultural presente no âmbito das “sociedades modernas”. Com a contribuição do conceito antropológico de cultura, especificamente aquele mobilizado pela antropologia interpretativa de Clifford

Geertz, há uma ampliação no sentido de situar as manifestações culturais como fontes e emanações de signos:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície (GEERTZ, 2008, p. 4).

Essa abertura epistemológica leva à problematização do multiculturalismo pensado exclusivamente em referência ao debate que confronta liberais e comunitaristas. Debate que se encontra restrito aos modos como o Ocidente pensa a relação de um repertório cultural central com expressões periféricas. Quer se conceba a pluralidade cultural liberal individualista ou a intervenção estatal comprometida com o reconhecimento de culturas minoritárias, o eixo cultural central hegemônico permanece inabalado. Prevalece, portanto, a lógica da “tolerância” em oposição à busca por um efetivo diálogo intercultural. Conforme afirmam João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos, “o recurso central à noção de ‘tolerância’ não exige um envolvimento ativo com os ‘outros’ e reforça o sentimento de superioridade de quem fala de um autodesignado lugar de universalidade” (NUNES e SANTOS, 2004, p. 23).

Esta análise dialoga com a crítica de Catherine Walsh ao que denomina de interculturalidade funcional. Uma categoria conceitual que surge para dar conta do modo como a diversidade cultural é acomodada nas estruturas de poder vigentes. Um conjunto de políticas que se voltam para a gestão das diferenças, porém mantendo intactas as premissas tidas como universais e que perpetuam a subalternização de conhecimentos e de grupos sociais a eles associados:

É uma estratégia política funcional ao sistema/mundo moderno e ainda colonial; pretende “incluir” os anteriormente excluídos dentro de um modelo globalizado de sociedade, regido não pelas pessoas, mas pelos interesses do mercado. Tal estratégia e política não buscam transformar as estruturas sociais racializadas; pelo contrário, seu objetivo é administrar a diversidade diante do que está visto como o perigo da radicalização de imaginários e agenciamento étnicos. Ao posicionar a razão neoliberal – moderna, ocidental e (re)colonial – como racionalidade única, faz pensar que seu projeto e interesse apontam para o conjunto da sociedade e a um viver melhor. (WALSH, 2009, p. 20).

Este projeto que se constitui reconhecendo a diversidade cultural, se vale da retórica do multiculturalismo ocultando as desigualdades constitutivas da diferença colonial, ou seja, age como instrumento de controle social associado ao modelo econômico neoliberal. Nesta conformação, a “inclusão” se apresenta como um mecanismo de subalternização associado ao capitalismo transnacional e às relações coloniais que lhes são subjacentes. Walsh identifica este tipo de proposta em reformas ocorridas no contexto latino-americano nos anos 1990, cujo foco foi gerar políticas voltadas para indígenas e afrodescendentes dentro de uma lógica multicultural, com o caráter funcional acima referido.

Ao que parece, não é mera coincidência que, ao mesmo tempo em que os movimentos indígenas estavam despertando em vários países latino-americanos, uma nova força nacional e regional de sério questionamento das estruturas e instituições do Estado, os bancos multilaterais de desenvolvimento, começaram a se interessar pelo tema indígena, alentando e promovendo uma série de iniciativas que abriram caminho ao processo, projeto e racionalidade de caráter neoliberal (WALSH, 2009, p. 17).

Esta análise de certa perspectiva “integracionista”, que, no que se refere à dimensão cultural, reproduz processos de folclorização, exotizando contributos culturais afro-referenciados, se associa à lógica abissal identificada por Boaventura Santos antes referida. Segundo Santos (2009), a modernidade atua nas zonas coloniais – aqui considerados os diversos espaços sociais de negação de humanidade plena, seja nas metrópoles ou nas suas (ex) colônias – dando continuidade a relações coloniais, ora a partir de violências, ora se valendo de apropriações. As violências se pautam por negações de existência levadas a cabo por políticas de extermínio humano e cognitivo, já as apropriações envolvem “incorporação, cooptação e assimilação” (SANTOS, 2009, p. 29). Algo já previamente identificado por Frantz Fanon, quando afirma que:

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. (...) Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico (FANON, 2005, p. 54-56).

Catherine Walsh anuncia a existência de outro modo de produção de relações interculturais, algo que atuaria para superar a lógica abissal afirmada acima. A autora situa a existência de processos produzidos por grupos historicamente oprimidos que tencionam abalar as estruturas moderno-coloniais. Esta interculturalidade denominada de crítica surge quando reverberam nas relações sociais e nas práticas institucionais as intervenções e epistemologias políticas promovidas pelas práticas de resistência às conformações moderno-coloniais acima situadas:

Partir do problema estrutural-colonial-racial e dirigir-se para a transformação das estruturas, instituições e relações sociais e a construção de condições radicalmente distintas, a interculturalidade crítica – como prática política – desenha outro caminho muito distinto do que traça a interculturalidade funcional. Mas tal caminho não se limita às esferas políticas, sociais e culturais; também se cruza com as do saber e do ser. Ou seja, se preocupa também com a exclusão, negação e subalternização ontológica e epistêmico-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados; com as práticas – de desumanização e de subordinação de conhecimentos – que privilegiam alguns sobre outros, “naturalizando” a diferença e ocultando as desigualdades que se estruturam e se mantêm em seu interior. Mas, e adicionalmente, se preocupa com os seres de resistência, insurgência e oposição, os que persistem, apesar da desumanização e subordinação (WALSH, 2009, p. 23).

A mobilização indígena no contexto equatoriano se apresenta como um exemplo privilegiado para análise promovida por Catherine Walsh. A autora identifica neste movimento uma busca por apontar uma “transformação radical das estruturas, instituições e relações existentes” (WALSH, 2009, p. 22). As articulações promovidas por este movimento social com outros setores da sociedade comprometidos com o enfrentamento das desigualdades produzidas pela globalização neoliberal e pela racionalidade ocidental hegemônica sinalizam para a ideia de que a interculturalidade crítica nasce a partir da base. Uma mobilização de conhecimentos por parte dos estratos mais baixos da sociedade no sentido de um projeto social mais amplo.

A distinção entre interculturalidade funcional e crítica se apresenta profícua na medida em que permite identificar padrões de relações entre diferentes perspectivas civilizatórias no contexto global. Não se trata de tomar a dicotomia apresentada como algo estanque, como categorias excludentes que retirariam a complexidade de fenômenos que podem ser atravessados por dinâmicas não facilmente definíveis a partir destas formulações conceituais. Vale, no entanto, para esta produção, conceber a existência de processos hegemônicos e contra-hegemônicos nos projetos interculturais existentes. O que dá vazão a análises que não

tomam por pressuposto concepções mitificadas e tidas como universais no campo dos debates acerca dos direitos humanos e dos direitos culturais, mais especificamente.

### 1.1.2 Direitos culturais no entrelaçamento entre justiça social e justiça cognitiva

Assumir, portanto, o compromisso com uma construção intercultural crítica envolve uma prática descolonizadora, um esforço epistemológico no sentido de identificar os fundamentos suprimidos, subterrâneos, clandestinos e invisíveis. Algo como o que Boaventura Santos (2006) denomina de “ur-direitos”, uma construção decorrente da investigação acerca de direitos concebidos a partir da perspectiva do “Sul não imperial, saindo do colonialismo para a solidariedade” (SANTOS, 2006, p. 429). Os direitos culturais nesta análise se tornam uma derivação do “ur-direito” ao conhecimento, agindo para a promoção de autodeterminação, uma vez que voltados para eliminar toda a forma de epistemicídios instituídos. Trata-se de uma perspectiva que compreende a cultura interligada a conhecimentos e manifestações da expressividade que constituem a riqueza simbólica humana.

Nesta linha de raciocínio, pensar a concretização de direitos culturais se relaciona com a promoção de uma efetiva justiça cognitiva. O que implica em rever o modo como foram construídos os postulados universalistas assentes na ideia de dignidade humana que serve de suporte epistemológico para a concepção vigente de direitos humanos. Conceber, por exemplo, outros modos de pensar a titularidade de direitos, dando visibilidade a coletividades como sujeitos com protagonismo jurídico-político, permite instituir processos de revisão do conceito de justiça social comumente associado à ideia de direitos culturais. Isso permite reconhecer sujeitos e direitos coletivos excluídos ou reduzidos pela concepção hegemônica prevalente no Direito Internacional Público, tal como situa Carlos Frederico Marés:

O conceito de povo para a ONU e para o direito internacional, que se emprega nos Pactos e outros documentos oficiais, se limita à base humana de um Estado Nacional, sem qualquer diferenciação interna. Povo, então quer dizer a soma simples de todos os cidadãos individualmente tratados e que vivem sob um território nacional determinado, jurisdicionado por um Estado. a Constituição do Estado Nacional deve reconhecer direito a todos e a cada cidadão, por igual. Nesta perspectiva, as minorias, os excluídos, as populações locais organicamente estruturadas, os esquecidos, os anteriores e os distantes que não participam da direção do Estado têm seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais e ambientais escolhidos pelo Estado, ou pela classe dirigente do Estado, e não por sua organização própria. (MARÉS, 2004, p. 82).

Conceber os direitos culturais como parte de uma demanda por direitos coletivos permite, portanto, identificar os limites da epistemologia liberal-individualista hegemônica na concepção institucionalizada de direitos humanos. Esta ampliação permite intensificar a potência emancipatória dos direitos culturais, possibilitando que demandas sociais de grupos historicamente oprimidos reverberem, promovendo a descolonização do paradigma universalista dominante. Este esforço, mais uma vez, não implica na desconsideração da proposta cosmopolita implicada na ideia de direitos humanos e no seu pressuposto ético essencial atrelado à ideia da existência de uma dignidade essencial na pessoa humana. O que ele produz, sim, é uma ampliação no repertório de sentidos sobre a emancipação social, uma vez que não descarta experiências e conhecimentos envolvidos nas mais diversas lutas contra a opressão. Uma crítica voltada para o reconhecimento de diferentes modos de conceber a emancipação social e a promoção de bem-estar em nível global.

Dar centralidade a direitos coletivos nos processos de compreensão e de efetivação do compromisso com a dignidade humana pode potencializar processos de tradução intercultural entre esta construção ocidental e outros sentidos equivalentes associados a perspectivas civilizatórias diversas. Visões de mundo estas que motivam lutas sociais diversas, tal como Boaventura de Sousa Santos constata ao afirmar que:

... a tensão entre direitos individuais e direitos coletivos decorre da luta histórica dos grupos sociais que, por serem excluídos ou discriminados enquanto grupos, não podiam ser adequadamente protegidos por direitos humanos individuais. As lutas das mulheres, dos povos indígenas, dos povos afrodescendentes, dos grupos vitimizados pelo racismo, dos gays e das lésbicas marcaram os últimos cinquenta anos do processo de reconhecimento dos direitos coletivos, um reconhecimento sempre muito contestado e sempre em vias de ser revertido (SANTOS, 2019, p. 49).

Os direitos culturais seriam, portanto, uma outra denominação para o reconhecimento social de direitos cognitivos, o que requer a investigação sobre as condições efetivas de compromisso com o acesso a conhecimentos marginalizados, produzidos ativamente como inexistentes ou subalternizados.

## 1.2 Contextualização epistemológica: situando essa produção de conhecimento

### 1.2.1 A relevância das Epistemologias do Sul

Abordar a efetivação de direitos culturais passa por inserir esta discussão no espectro dos debates em torno do conceito de cidadania cultural. Trata-se de contextualizar a demanda por justiça social em articulação com a busca por justiça cognitiva. A assunção da indissociabilidade entre justiça social e cognitiva é afirmada no âmbito das Epistemologias do Sul (SANTOS e MENESES, 2009), uma proposta que relaciona a abertura que atribui ao conceito de emancipação social à necessária revisão do privilégio epistemológico da perspectiva eurocêntrica hegemônica no âmbito da produção científica. O conceito de colonialismo é mobilizado por esta perspectiva epistemológica como concernente a um padrão excludente de sociabilidade com repercussões epistemológicas.

A persistência numa leitura hegemônica, monocultural da diversidade do mundo revela que, para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica, fraturante. O impacto da dimensão fraturante instituído pela diferença colonial permanece nos dias de hoje, assinalando a persistência de relações e interpretações coloniais que limitam as leituras sobre o “Sul global”, quer a nível epistêmico (os “outros” não sabem pensar), quer a nível ontológico (os “outros” não contam). E a perda de uma autorreferência legítima não foi apenas uma perda gnosiológica; foi também, e, sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, dados ou informações (MENESES, 2014, p. 92).

A assunção da inesgotável diversidade epistemológica mundial gera a renúncia a uma epistemologia geral, presente na perspectiva hegemônica implicada na ciência moderna. Este posicionamento a “partir do Sul” decorre do pressuposto de que há uma hegemonia na ciência moderna de relações de poder que desconsideraram a pluralidade epistemológica existente. Uma injustiça cognitiva intimamente associada às mais diversas injustiças sociais. O Sul afirmado nesta proposta surge, portanto, como “um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS e MENESES, 2009, p. 12). O sentido metafórico atribuído ao Sul decorre das hierarquias postas nas representações cartográficas, porém não reduz o conceito a um lugar epistemológico vinculado estritamente à geografia. Trata-se de associar à ideia de Sul os grupos e conhecimentos submetidos pelos processos de dominação colonial

reeditados na modernidade.

A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS e MENESES, 2009, p. 13).

Em alternativa ao autoritarismo epistemológico eurocêntrico, as Epistemologias do Sul advogam a necessidade de uma ecologia de saberes. Esta proposta afirma a necessidade de “uma independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante da criação e renovação” (SANTOS, 2006, p. 145). Ou seja, trata-se de uma busca por reconhecer o caráter contextual de qualquer conhecimento válido e a indissociabilidade entre conhecimentos, experiências sociais e relações de poder a eles atreladas. O que não implica em rejeitar o conhecimento científico. Boaventura de Sousa Santos concebe esta proposta como o ato de explorar a pluralidade que compõe a ciência e “promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos” (SANTOS, 2009, p. 48).

No que se refere à mobilização do conhecimento científico aqui proposta, parte-se do pressuposto de que se faz necessário analisar criticamente a construção do conhecimento jurídico no Brasil. Ao realizar um diagnóstico das pesquisas em direito no Brasil, Marcos Nobre (2003) identifica a existência de uma defasagem qualitativa da pesquisa jurídica em relação às realizadas nas demais humanidades. O autor identifica duas razões para este desnivelamento acadêmico: “o isolamento em relação a outras disciplinas das ciências humanas e uma peculiar confusão entre prática profissional e pesquisa acadêmica” (NOBRE, 2003, p. 4).

O afastamento das pesquisas jurídicas daquelas empreendidas em campos correlatos é explicada por Nobre como derivado de um processo histórico que associou ao direito uma tradição conservadora. Uma prática a ser abandonada no projeto de universidade em marcha no século XX.

Dito de outra maneira, tal como praticado até a primeira metade do século XX, o direito era em larga medida identificado aos obstáculos a serem vencidos: a falta de rigor científico, o ecletismo teórico e uma inadmissível falta de independência em relação à política e à moral — independência que era a marca por excelência da ciência moderna defendida pela universidade nacional-desenvolvimentista (NOBRE, 2003, p. 5).

O comprometimento da pesquisa em direito com uma tradição política autoritária é identificado por José Sacchetta Mendes como uma marca do pensamento jurídico brasileiro. O autor analisa que até os anos 1980 a pesquisa jurídica brasileira “parece ter acompanhado, sem desvio de grande notoriedade, as trajetórias definidas pelos círculos de poder político, tanto federal quanto estadual” (MENDES, 2011, p. 14). Nesta análise, Mendes identifica um traço autoritário na pesquisa jurídica, corroborando o argumento de Nobre sobre a politização conservadora representar um dos fatores que conduziram ao afastamento da pesquisa em direito em relação àquelas empreendidas nas demais ciências sociais.

Ainda sobre o estado da pesquisa jurídica se comparada às realizadas pelas demais humanidades, Veronese e Fragale Filho (2004) buscam um maior suporte empírico no sentido de enfrentar a fragilidade que identificam na análise de Nobre. Os autores constatarem que a ideia de que há um atraso na pesquisa jurídica não se sustenta se considerado o crescimento na oferta de cursos de graduação e de pós-graduação em direito no final do século XX. A avaliação dos programas de pós-graduação em direito pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES), realizada em 2001, também não se diferencia da pontuação atribuída às demais ciências sociais aplicadas, o que enfraqueceria a tese do atraso atribuído por Nobre à pesquisa jurídica.

Na prática, a conclusão desse primeiro ponto de comparação seria que a área de Direito não possui uma grande diferença, quando comparada com outras áreas mais próximas, presentes na grande área. Com efeito, até mesmo uma área bastante estabelecida e internacionalmente relacionada como a Economia não possuía, até recentemente, um programa qualificado com a nota máxima. Nesse aspecto, portanto, evidencia-se uma certa fragilidade do argumento do “relativo atraso” da pesquisa em Direito, pois, ou as áreas “vizinhas” estariam igualmente atrasadas, ou a ausência do grau 7 não significa, necessariamente, atraso (VERONESE; FRAGALE FILHO, 2004, p. 59).

A despeito da crítica acerca da falta de suporte empírico da análise de Nobre, os autores referidos acima acabam por identificar uma defasagem de financiamento atribuído à pesquisa jurídica através do edital universal de 2003 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Esta constatação os faz concordar com

Nobre em relação à baixa qualificação epistemológica da pesquisa em direito. Veronese e Fragale Filho identificam na “primazia da dogmática” e no “‘magistério’ de professores” as principais razões para diagnosticar a pesquisa jurídica como um campo do conhecimento que “ainda não se habituou às lógicas do sistema nacional de pós-graduação” (VERONESE; FRAGALE FILHO, 2004, p. 62). Ou seja, restou comprovada a necessidade de qualificar a pesquisa jurídica, isso de modo a confrontar o que José Sacchetta Mendes (2011) denomina de “cultura do parecerismo”.

. A transposição da dinâmica da prática jurídica se expressa quando a produção científica se volta apenas para corroborar análises pré-formuladas, aqui associadas aos pareceres elaborados por muitos juristas em seu labor cotidiano. As diversas reflexões suscitadas confluem, portanto, no sentido da identificação da necessidade de um maior aprofundamento metodológico e epistemológico no âmbito das pesquisas em direito.

Parece-nos que o real “atraso”, não percebido por Nobre em sua reflexão, consiste na ausência de uma reflexão epistemológica e metodológica mais consistente na área jurídica. Esse nos parece ser o grande *handicap* da área e que necessita ser urgentemente enfrentado, sob pena (para usarmos uma lógica típica do direito positivo) de continuarmos à margem do sistema nacional de pós-graduação, ainda que respondendo por um importante contingente de seus programas e cursos e de suas populações docente e discente (VERONESE; FRAGALE FILHO, 2004, p. 67).

Em sua reflexão, Mendes propõe duas soluções para o enfrentamento desta problemática: a “adoção de parâmetros científicos comuns às outras áreas do conhecimento” e o “abandono pelos pesquisadores-juristas da cultura do ‘parecerismo’, enquanto noção de investigação científica” (MENDES, 2011, p. 16). Percebe-se, portanto, que a proposta de descolonizar a produção de conhecimento encontra condições particularmente desafiadoras quando se problematiza a pesquisa jurídica no Brasil. A configuração do paradigma científico hegemônico no campo jurídico brasileiro representa exemplarmente a força simbólica do positivismo “com a sua crença na neutralidade da ciência moderna, na sua indiferença à cultura, no seu monopólio do conhecimento válido, na sua capacidade excepcional para gerar o progresso da humanidade” (SANTOS, 2006, p. 134). Quanto mais diálogo existir entre a pesquisa em direito e aquelas desenvolvidas nas demais ciências humanas maior será a qualificação da produção de conhecimento e, conseqüentemente, uma maior abertura para considerar a validade epistemológica de conhecimentos não-científicos.

Ao analisar a heterogeneidade das práticas e narrativas científicas, as novas abordagens epistemológicas, sociológicas e históricas pulverizam a pretensa unidade epistemológica da ciência e transformaram a oposição entre as “duas culturas” – a científica e a humanística –, enquanto estruturante do campo dos saberes, numa pluralidade pouco estável de culturas científicas e de configurações de conhecimentos (SANTOS, 2006, p. 135).

Uma das alternativas ao padrão epistemológico reducionista hegemônico é uma proposta de produção de conhecimento em direito reconhecida como pesquisa sociojurídica. O enfoque sociojurídico possibilita ampliar as possibilidades epistemológicas e metodológicas, dando maior rigor e criticidade para a pesquisa em direito.

### 1.2.2 A pesquisa sociojurídica como alternativa para qualificar a pesquisa em direito

Ao refletir sobre o papel da pesquisa sociojurídica na pós-graduação em direito, Luciano Oliveira (2004) se vale de uma diferenciação. Atribui à sociologia jurídica o papel de investigar o direito envolto nas relações sociais a partir de um instrumental característico das ciências sociais, já em relação à investigação sociojurídica o autor afirma que:

De um modo geral, por ela se designa uma pesquisa de natureza sociológica, de base empírica, tendo o direito por objeto. Tanto pode ser algum aspecto do ordenamento jurídico já existente, quanto algum aspecto da realidade social com fins legislativos (OLIVEIRA, 2004, p. 158).

Nesta proposta a sociologia atua como uma “ciência auxiliar”, permitindo, principalmente, um alargamento metodológico no âmbito da pesquisa jurídica. Oliveira concebe, portanto, a pesquisa sociojurídica como uma “espécie de um gênero maior: a pesquisa jurídica *lato sensu*” (OLIVEIRA, 2004, p. 160). A especificidade da pesquisa sociojurídica em relação à investigação sociológica se manifesta no fato daquela necessariamente produzir um conhecimento sobre o direito com o intuito de agir para a solução efetiva dos problemas jurídicos. Em relação à pesquisa jurídica, em sua configuração hegemônica, caberia o papel de pesquisar acerca de fenômenos normativos e jurisprudenciais a partir do repertório e dos métodos associados à dogmática jurídica. Uma pesquisa que muitas vezes padece da falta da criticidade e do rigor científicos anteriormente descritos, além de ignorar aspectos fundamentais dos problemas investigados.

Esta ausência é muitas vezes identificada como uma alienação do pesquisador em relação a elementos essenciais da problemática jurídica enfocada. A consciência da

insuficiência da perspectiva dogmática tem levado à valorização do trabalho de campo como uma alternativa de qualificação da pesquisa jurídica, tradicionalmente de cunho eminentemente bibliográfico. A sociologia e a antropologia têm uma tradição de pesquisa empírica consolidada, tanto no que se refere às denominadas pesquisas quantitativas, quanto às qualitativas. Um dos expoentes da produção de pesquisa crítica em direito, Antônio Carlos Wolkmer afirma, em confluência com a proposta político-epistemológica assumida nesta produção, a necessidade de rever o padrão colonial hegemônico no campo dos estudos sociológicos sobre o Direito.

A Sociologia Jurídica que se almeja deve representar o horizonte pedagógico de descolonização de mudanças para paradigmas que, estando situado na territorialidade brasileira e latino-americana, e na temporalidade imperial do "sistema-mundo" global, seja capaz de conscientizar os atores sociais para se desprenderem de uma formação mitificada, formalista e dogmática, auxiliando a formar atores jurídicos "de transformação e de construção da cidadania"; tornando-os aptos, de igual forma, para desencadear uma cultura mais pluralista e participativa; bem como, desenvolver no operador do Direito um pensamento crítico para o melhor exercício de sua função social e, por último, formar um profissional mais consciente (WOLKMER, 2002, p.139; WALLERSTEIN, 2005) e comprometido com a Sociedade, contribuindo para a transformação mais democrática do Estado e de suas instituições (WOLKMER, 2017, p. 28).

Uma produção de conhecimento identificada com a descolonização epistemológica proposta pelas Epistemologias do Sul implica em pensar as condições efetivas de protagonismo dos diversos agentes cognitivos. Passa por dialogar com os atores sociais que produzem sentidos, conhecimentos associados a valores civilizatórios que orientam a vida de grupos em suas relações sociais. São essenciais, portanto, os significados produzidos pelas comunidades dos terreiros e relacionados à produção de conhecimento sobre a manutenção e difusão cultural do repertório simbólico reconhecido como patrimônio cultural pelo aparelho estatal.

### 1.2.3 Estudo de caso alargado: estratégia metodológica para abordar a problemática

A abordagem metodológica escolhida para tratar do problema de pesquisa foi o estudo de caso alargado de experiências de patrimonialização de terreiros que possibilitam o acesso a importantes informações acerca da complexidade sociojurídica enfocada. Ao tratar do estudo de caso alargado Boaventura de Sousa Santos afirma:

Este método foi desenvolvido pela antropologia cultural e social e as suas potencialidades no domínio da sociologia começam hoje a ser reconhecidas. Ele opõe à generalização positivista, pela quantidade e pela uniformização, a generalização pela qualidade e pela exemplaridade (...). Em vez de fixar a quantidade de casos (observações) adequada, o método de caso alargado escolhe um caso ou um número limitado de casos em que se condensam com particular incidência os vetores estruturais mais importantes das economias interacionais dos diferentes participantes numa dada prática social setorial. Em vez de reduzir os casos às variáveis que os normalizam e tornam mecanicamente semelhantes, procura analisar, com o máximo de detalhe descritivo, a complexidade do caso, com vista a captar o que há nele de generalizável, mas na amplitude das incidências estruturais que nele se denunciam pela multiplicidade e profundidade das interações que o constituem (SANTOS, 1983, p. 11-12) .

Ao tratar do estudo de caso, Robert Yin afirma que esta metodologia “permite uma investigação para se preservar as características holísticas e significativas dos eventos da vida real” (YIN, 2001, p. 21). Através da inserção dos fenômenos estudados em seu contexto sociojurídico é possível produzir uma análise qualificada acerca dos modos como os processos de patrimonialização de terreiros têm sido historicamente mobilizados para a promoção de direitos. Isso permitirá avaliar criteriosamente as possíveis aberturas e limites deste instituto jurídico em relação às demandas por cidadania das comunidades religiosas afro-brasileiras.

Os casos escolhidos são avaliados em razão de seu caráter exemplificativo, servindo, portanto, de referência para o estudo da problemática da historicidade das relações sociojurídicas envolvendo a preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro. Michael Burawoy (1998) define o estudo de caso alargado através quatro eixos principais: a intersubjetividade, o processo, a estruturação e a reconstrução teórica. A intersubjetividade se dá através da observação-participante, momento em que o pesquisador imerge no seu campo de pesquisa, entrando em contato direto com o universo dos demais sujeitos de sua pesquisa. O processo é afirmado através de uma perspectiva que interliga os eventos estudados em um contexto que envolve dinâmicas espaciais e temporais a eles conectadas. No que se refere à estruturação, busca-se situar os contextos locais a relações de poder que envolvem uma escala ampliada. Já a reconstrução teórica envolve a verificação da aderência do estudo de caso à produção teórica existente sobre o tema, o que se dá no sentido de efetuar a crítica e consequente revisão da literatura abordada (BURAWOY, 1998, p. 14-16).

Os casos abordados foram escolhidos em razão de sua exemplaridade no que se refere à pesquisa proposta. Não se pretendeu um estudo exaustivo das experiências selecionadas, o que se buscou, no entanto, foi abarcar elementos fundamentais de diferentes realidades

relacionadas à patrimonialização de terreiros de candomblé em Salvador e no Recôncavo da Bahia. A escolha das experiências abordadas se deu em função de sua relevância no sentido de fornecerem aportes empíricos que possibilitassem problematizar a relação entre a patrimonialização de terreiros de candomblé e a efetivação de cidadania cultural. A minha participação na equipe de trabalho que colaborou para a produção do laudo antropológico que fundamentou o tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, a convite do professor Ordep Serra, suscitou a curiosidade epistemológica de verificar as consequências sociojurídicas das patrimonializações tendo em vista as demandas sociais das comunidades de terreiro. Os demais elementos dos casos tratados na pesquisa foram escolhidos em razão do que sinalizam sobre como os dois principais instrumentos de patrimonialização, nomeadamente o tombamento e o registro, tem sido mobilizados e em que medida tais usos se desdobram na garantia de cidadania cultural.

A análise histórica das relações sociojurídicas envolvendo a patrimonialização de terreiros será, portanto, relacionada à investigação sobre o desenvolvimento das políticas e do aparato jurídico concernente à manutenção do que é concebido como patrimônio cultural no Brasil. Tendo isso em vista, foi empreendida uma análise cuidadosa da bibliografia, da legislação e dos principais documentos jurídicos históricos relacionados aos casos abordados. Antes de interrogar mais especificamente os casos e suas experiências de patrimonialização, é fundamental explorar o contexto sociojurídico que envolve a problemática dos direitos culturais no Brasil. Por este motivo é preciso dialogar com diferentes compreensões acerca do papel dos direitos culturais em relação a demandas sociais por cidadania e democracia cultural.

### 1.3 Cidadania e democracia cultural: possibilidades emancipatórias da arquitetura jurídico-institucional de promoção dos direitos culturais

Pensar a cidadania cultural agindo para a produção de interconhecimento implica em ponderar sobre a promoção de condições concretas de coautoria no que se refere às práticas e ao conjunto simbólico socialmente valorizado por uma comunidade política (HENS BROEK, 2010). Não se trata, portanto, de assegurar aspectos culturais da cidadania política. Pieter van Hensbroek dialoga com a perspectiva da cultura como uma rede de significados, exposta por Clifford Geertz, com o objetivo de problematizar as possibilidades de interferência na produção de sentido em uma dada sociedade (HENS BROEK, 2010, p. 321). Interessa-lhe analisar as consequências da cidadania no que se refere à condição de atuação na esfera

cultural. Ou seja, a essência de sua definição de cidadania cultural está relacionada ao fato da pessoa ser “*co-producer, or co-author, of cultural contexts (webs of meaning) in which one participates*” (HENS BROEK, 2010, p. 322).

Ter acesso à cidadania cultural requer reconhecimento social. Implica na superação dos mecanismos de subordinação social, algo não adstrito à visibilidade subalternizada dentro dos termos de referência moderno-coloniais conferidos hegemonicamente aos conhecimentos afro-brasileiros, por exemplo. Ao tratar do conceito de reconhecimento social, Nancy Fraser argumenta em favor da necessidade de transformações institucionais, com especial atenção para a dimensão político-jurídica:

*Redressing misrecognition now means changing social institutions—or, more specifically, changing the interaction-regulating values that impede parity of participation at all relevant institutional sites. Exactly how this should be done depends in each case on the mode in which misrecognition is institutionalized. Juridified forms require legal change, policy-entrenched forms require policy change, associational forms require associational change, and so on: the mode and agency of redress vary, as does the institutional site. But in every case, the goal is the same: redressing misrecognition means replacing institutionalized value patterns that impede parity of participation with ones that enable or foster it* (FRASER, 2010, p. 115).

Promover reconhecimento social passa por agir para uma democracia cultural, produzindo espaços de cidadania em que os valores civilizatórios implicados nas diversas perspectivas culturais possam ter a mesma força epistemológica e política no arcabouço jurídico e nas políticas públicas ligadas à esfera cultural.

Em sua reflexão sobre diferentes paradigmas de gestão cultural, Valmir de Souza (2018) diferencia a democratização da cultura da democracia cultural. A democratização da cultura está ligada ao acesso e à possibilidade de produção da “cultura estabelecida”, trata-se de um “conceito de cultura restrito ao campo das artes consagradas” (SOUZA, 2018, p. 99). Já o paradigma da democracia cultural proporciona o acesso aos meios necessários para que se desenvolva a produção cultural segundo a perspectiva do indivíduo ou grupo social envolvido em determinada manifestação cultural.

Nesta perspectiva, a população se apropriaria de meios necessários para desenvolver suas próprias práticas, dinamizando a cultura local a partir de suas referências e não tendo como horizonte somente as práticas artísticas consagradas. O centro desta concepção tem a ver com a cultura local e autônoma, enfatizando-se a cultura realizada por todos (SOUZA, 2018, p. 101).

Souza identifica nas tradições de fomento à cultura inglesa e francesa duas referências diferentes de democratização da cultura. No contexto francês há uma maior interferência direta do Estado na decisão dos investimentos na área da cultura. Já no modelo inglês haveria alguma descentralização das decisões sobre a destinação de recursos para o fomento cultural, ficando a cargo de comissões autônomas o processo decisório, porém sem interferir no referencial hegemônico de cultura a ser fomentado. A valorização da “alta cultura” ou das “belas artes” é o que impulsiona tais padrões de gestão cultural.

Já a perspectiva da democracia cultural proporciona uma revisão epistemológica do cânone ao empoderar indivíduos ou grupos sociais alijados do acesso às políticas culturais. Esta proposta permite uma democracia de maior intensidade, de caráter participativo, em sintonia com a promoção de oportunidade de coautoria na produção e nos processos de legitimação da cultura fomentada pelo poder público ao efetivar os direitos culturais. Acerca do conceito de democracia cultural, Valmir de Souza afirma que:

Nesta perspectiva, a população se apropriaria de meios necessários para desenvolver suas próprias práticas, dinamizando a cultura local a partir de suas referências e não tendo como horizonte somente as práticas artísticas consagradas. O centro desta concepção tem a ver com a cultura local e autônoma, enfatizando-se a cultura realizada por todos (SOUZA, 2018, p. 101).

Em uma produção intitulada “Cidadania Cultural: entre democratização da cultura e democracia cultural”, Valmir de Souza (2018) analisa o que denomina de política de cidadania cultural promovida pela gestão municipal da cidade de São Paulo, entre 1989 e 1992. Trata-se do período em que Luiza Erundina encabeçava o executivo municipal e Marilena Chauí atuava como secretária de cultura. Esta gestão se declarou um projeto voltado para a promoção de cidadania cultural desde seu início.

A política de cidadania cultural foi anunciada pela secretária Marilena Chauí, já em seu discurso de posse a 2 de janeiro de 1989, no saguão da Secretaria Municipal de Cultura – SMC, momento em que apresentou de forma sistemática as noções de cultura, de secretaria e de relação com os funcionários da cultura e com os cidadãos, bem como com o governo da Prefeita Luiza Erundina de Sousa e demais órgãos do governo municipal da cidade de São Paulo que norteariam suas ações (PEREIRA, 2006, p. 206).

A ideia de cidadania cultural esboçada pelo executivo municipal paulistano se apresentou como uma novidade em face das antigas perspectivas que hegemonizavam na gestão cultural local. Algo que representou um grande desafio para as pessoas envolvidas neste processo no campo burocrático. O pouco que havia de aparelhos culturais e da estrutura burocrática se encontrava adaptada à perspectiva da democratização da cultura. Esta reinvenção do aparelho estatal tinha que vir acompanhada da criação de caminhos para a participação democrática nos processos de produção cultural (SOUZA, 2018, p. 103).

A visão eurocentrada, canônica, de cultura institucionalizada foi uma das barreiras iniciais para a implementação de uma proposta de democracia cultural. Houve, inclusive, restrições sinalizadas pela procuradoria jurídica municipal de São Paulo acerca da necessária vinculação das ações a serem desenvolvidas pela secretaria à visão de cultura institucionalizada juridicamente.

Foi a partir de diferentes projetos e práticas culturais, ao longo desse tempo, que a Secretaria de Cultura percebeu a necessidade de modificar a noção de cultura que definia o campo funcional de sua atuação. Isso porque a lei de criação da Secretaria de Cultura, de 1975, restringia as atividades culturais ao campo, definido no século XVIII, das belas-artes e, por conseguinte, tudo que não pertencesse ao escopo dessas últimas não seria administrativa e legalmente cultural (PEREIRA, 2006, p. 209).

Um dos caminhos utilizados para a promoção de cidadania cultural pela prefeitura de São Paulo no período descrito acima foi a criação das Casas de Cultura – espaços pensados como locais não apenas de fruição de determinados bens culturais considerados culturalmente relevantes pelo poder público, mas, e acima de tudo, que funcionassem como espaços de produção cultural. Um projeto audacioso, tendo em vista a precariedade histórica da gestão cultural municipal em São Paulo e o paradigma hegemônico da democratização da cultura estruturante de toda a administração pública brasileira. A equipe gestora enfrentou o desafio de reinventar a gestão cultural através de uma atuação no campo desconhecido de experiências de democracia cultural, ambicionando que no contexto da discussão acerca do projeto das Casas de Cultura “pessoas, grupos culturais e movimentos sociais iriam ser incorporados, assumiriam ou responderiam pelas suas programações culturais” (PEREIRA, 2006, p. 224).

O processo participativo se deu em meio a tensões e conflitos no âmbito das Casas de Cultura, algo esperado em razão da quase total ausência histórica de espaços e processos participativos no campo da gestão pública brasileira. Isso levou à percepção por parte de Valmir de Souza (2018) de que predominaram processos de democratização da cultura em relação às almejadas políticas de democracia cultural. Em razão das condições estruturais que impediam uma maior conexão entre diversos setores públicos ligados às demandas por cidadania cultural, o que predominou foram políticas voltadas para a facilitação do acesso à produção cultural hegemonicamente reconhecida no campo das artes. A falta de institucionalização jurídico-política e de um processo de amadurecimento de mecanismos de participação que dessem suporte à execução da proposta participativa ocasionou na inefetividade da proposta de democracia cultural projetada.

Apesar dos esforços da SMC para quebrar barreiras administrativas e conceituais, junto com a política de democratização, e das propostas de criar mecanismos de participação, incentivando mudanças da cultura política; apesar de ampliar os direitos culturais como direito de cidadania, resultou disso uma política predominantemente difusionista (SOUZA, 2018, p. 106).

Esta experiência de busca por promoção de democracia cultural é suscitada nesta análise por se apresentar como uma tentativa de promoção de políticas públicas diretamente ligadas à ideia de efetivação de direitos culturais em conexão com a concepção de cidadania cultural acima exposta. Para atingir, no entanto, uma efetiva democracia cultural no sentido aqui analisado, é preciso reconhecer os padrões de poder estruturados que reduzem o repertório de participação política à gramática pensada e/ou institucionalizada em conexão com as experiências histórico-sociais que hegemonizam no imaginário ocidental.

### 1.3.1 A juridicização dos direitos culturais no contexto brasileiro

A carta constitucional de 1988 expressa claramente um compromisso com certa concepção de direitos culturais. Este compromisso se encontra mais claramente presente nos artigos 215 e 216:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o **pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional**, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

[...]

3º - A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

II - produção, promoção e difusão de bens culturais; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005).

III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

IV - democratização do acesso aos bens de cultura; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

V - valorização da diversidade étnica e regional. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005)

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;

[...]. (BRASIL, 1988, grifos meus).

No texto há uma referência expressa ao que ali é denominado de “culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” (Art. 215, §1º). A inclusão do compromisso estatal com referências culturais historicamente marginalizadas se deu motivada por pressões sociais históricas que reverberaram na Assembleia Nacional Constituinte, 1987-1988. O protagonismo dos movimentos sociais negros a partir dos anos 1978, quando se verifica o que é muitas vezes referido como um “ressurgimento” (SANTOS, 2005, p. 23), decorre do maior espaço social para demandas históricas que se encontravam recolhidas da arena política estatal em razão do autoritarismo da ditadura militar. A Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, ocorrida nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, formada por sessenta e três entidades do Movimento Negro, indicou a necessidade de um compromisso estatal com a promoção da cultura afro-brasileira no contexto educacional (SANTOS, 2005, p. 23).

Ao realizar uma análise sobre a incidência do termo cultura na carta constitucional de 1988, Aimée Schneider Duarte identifica que:

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (sem emendas) menciona a palavra “Cultura” 27 vezes, tendo, pela primeira vez, uma Seção inteira (II – Da Cultura), incluída no Capítulo III (Da Educação, da Cultura e do Desporto), voltada para o tema. O patrimônio também é tratado em 27 excertos. Até a EC nº 91/2016, esses números subiram para 59 (Cultura) e 31 (Patrimônio) (DUARTE, 2018, p. 64-65).

A constituição inova em relação às demais ao abarcar a ideia de que há uma dimensão material e outra imaterial no patrimônio cultural tutelado pelo aparelho estatal. A inclusão desta esfera imaterial gerou a necessidade de inclusão do instrumento do registro como meio para assegurar a preservação cultural destes bens reconhecidos em razão de sua relevante “imaterialidade”. Isso foi feito através da edição do Decreto nº 3.551/2000. Mais à frente o debate acerca destas categorias conceituais ligadas ao patrimônio cultural será retomado quando forem abordadas as experiências de terreiros registrados na região do Recôncavo da Bahia. A reverberação da militância social antirracista promovida pelas entidades negras fez com que suas demandas encontrassem um espaço inédito na carta de 1988.

Outra mudança significativa foi a inclusão, inédita na trajetória constitucional brasileira, de referências aos negros. São apenas três as passagens que os mencionam diretamente; de forma indireta, outros artigos acabam por abrangê-los, prevendo, por exemplo, a igualdade de raças e a criminalização do racismo (DUARTE, 2018, p. 65).

Na legislação constitucional anterior, a cultura é geralmente associada à escolarização, entendida como uma espécie de qualificação individual. Algo que confere a possibilidade de ocupar certos setores de poder na sociedade. A exemplo da investidura no cargo de juiz federal pela constituição de 1967 (idem, p. 66). Já os artigos 215 e 216 da carta de 1988 sinalizam para uma nova compreensão. Um entendimento que legitima juridicamente demandas sociais e políticas públicas voltadas para a promoção de cidadania e democracia cultural. Ao voltar uma atenção específica para as “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras”, assim denominadas no parágrafo primeiro do artigo 215 acima exposto, a constituição permite que espaços institucionais sejam disputados por grupos e conhecimentos historicamente subalternizados.

Com isso, não se está idealizando a constituição vigente. A colonialidade estruturante da gestão cultural não se encontra necessariamente superada pelo fato de haver um relativo

reconhecimento da histórica injustiça cognitiva manifesto na assunção do compromisso com bens e processos culturais subalternizados. É preciso analisar cuidadosamente a complexidade dos fenômenos sociojurídicos relacionados à efetivação de direitos culturais para que se consiga chegar a uma compreensão qualificada do assunto. Não mitificar a carta de 1988, como em geral acontece na literatura jurídica, implica em entender os limites que os compromissos constitucionais enfrentam para se concretizarem. Algo que passa também pela análise da epistemologia que sustenta os sentidos envolvidos na legislação e no aparelho estatal a partir da qual ela se desdobra.

A compreensão de direitos culturais atrelada a certos bens, especificamente aqueles relacionados ao padrão cultural hegemônico afirmado como universal, encontra-se sedimentada na Declaração Universal de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948. Neste texto, a aludida democratização da cultura se manifesta na medida em que se concebe o direito à cultura ora como acesso à instrução, aos direitos de autoria, ou à possibilidade de “fruir das artes” e “participar do progresso científico” (ONU, 1948). Já a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de 2001, promovida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), associa a diversidade ao direito de tomar parte em atividades culturais e de promover cultura, desde que de acordo com a concepção de direitos humanos e de liberdades fundamentais tida como universal pelas Nações Unidas.

Ao decodificar o que se encontra disposto nas fontes normativas que hegemonizam no contexto internacional e nos textos constitucionais, Francisco Humberto Cunha Filho identifica três características que dizem respeito aos direitos culturais:

Nada há de diferente no plano infraconstitucional: as codificações e compilações de normas sobre cultura contemplam as prescrições jurídicas atinentes **às artes, à memória coletiva e ao repasse de saberes**. Se forem observados os compêndios jurídicos oficiais sobre matéria cultural, aqui e alhures, há confirmação do que foi acima asseverado (CUNHA FILHO, 2004, p. 40, grifos do autor).

A leitura de Cunha Filho acima exposta é tributária da tradição de revisão dogmática tão cara à literatura jurídica. Ao se arvorar em traçar um padrão normativo geral, supostamente neutro e objetivo, o autor busca uma definição taxativa acerca do conteúdo jurídico associado aos direitos culturais. Algo que se espera de uma interpretação que afirma se distanciar de toda e qualquer ideologização, ou seja, uma postura muito cara à retórica positivista. Conceitos complexos como os expostos no trecho grifado são tomados como

produtos bem resolvidos, algo muito ao estilo do que se costuma denominar de “doutrina jurídica”. Ou seja, a ideia de “repasso de saberes”, por exemplo, oculta uma fronteira epistemológica há muito consolidada entre o conhecimento científico – o único dotado de universalidade –, e os demais. Resta invisibilizada uma retórica que subalterniza, folclorizando, conhecimentos não afinados com os critérios epistemológicos e de validade institucional derivados da academia. Abordar criticamente as possibilidades de produção de uma efetiva justiça cognitiva implica em, necessariamente, desconfiar de compilações interpretativas de cunho dogmático supostamente eivadas de neutralidade ideológica.

Ao insinuar uma outra possibilidade de pensar a produção jurídica Antônio Carlos Wolkmer afirma que:

Ora, o paradigma emergente e alternativo que vem sendo produzido desde o Sul, enquanto ruptura ao modelo científico universalista cartesiano de tradição iluminista e anglo(euro)cêntrico, introduz novas referências epistêmicas e metodológicas para repensar e reordenar a estrutura e as relações sociais (Sociedade), de modo geral, e, a dinâmica da processualidade normativa em sua pluralidade de fontes (Direito) (WOLKMER, 2017, p. 18).

Este movimento de produção epistemológica contra-hegemônica dá suporte à análise realizada nesta produção. Isso pressupõe explorar os limites do aparato normativo e das políticas públicas associadas à efetivação de direitos culturais. O que é feito tendo em conta a diversidade e complexidade das demandas sociais e das experiências de promoção de cidadania cultural invisibilizadas pela configuração jurídico-institucional hegemônica. Ainda segundo Wolkmer, trata-se de buscar uma outra episteme a “partir do ‘outro’, enquanto sujeito histórico subalterno, corporalizando novas sociabilidades – singulares e coletivas – de vítimas geradas por formas de institucionalidade e de racionalidade de dominação, hierarquização e exclusão” (2017, p. 31).

### 1.3.2 Direitos culturais e legalidade cosmopolita subalterna: patrimonialização de terreiros como mobilização emancipatória do direito

Buscar uma produção de conhecimento que apresente uma alternativa aos padrões historicamente consolidados de subalternização passa não somente por apresentar uma outra perspectiva, mas, principalmente, por desconstruir os pressupostos que produzem tais ausências. Uma definição de cultura como um bem, associada a certa concepção de direitos

humanos que se pretende universal, acima analisada, produz a ausência do entendimento da cultura como modo de vida relacionado a sistemas de conhecimento.

A análise cuidadosa dos modos como os institutos jurídicos historicamente ligados à efetivação da proteção do patrimônio cultural no contexto brasileiro têm sido aplicados aos terreiros de candomblé possibilitará um avanço na crítica epistemológica aqui anunciada. Algo que permitirá avaliar em que medida a patrimonialização dos terreiros é parte do que Boaventura de Sousa Santos e César Rodríguez Garavito (2007) denominam de legalidade cosmopolita subalterna. Ao interrogar sobre as possibilidades emancipatórias do direito, Santos e Rodríguez Garavito definem a legalidade cosmopolita subalterna como uma alternativa ao paradigma jurídico liberal positivista, marcado pelo individualismo formalista hegemônico. Acerca das características do liberal-individualismo, Wolkmer afirma:

O liberal-individualismo, enquanto “princípio fundamental” que surge das condições materiais emergentes e das novas relações sociais, tornou-se proposta ideológica adequada às necessidades de um novo mundo, bem como à legitimação das novas formas de produção da riqueza e à justificação racionalista da era que nascia. O individualismo como expressão da moralidade social burguesa enaltece o homem como centro autônomo das escolhas econômicas, políticas e racionais; faz do ser individual um “valor absoluto” (WOLKMER, 2015, p. 40).

Tal paradigma alicerçado na ideia de contrato social dá ao Estado exclusividade para conformar os limites da emancipação social. Um discurso cujas bases se encontram comprometidas com uma perspectiva temporal linear que retira do protagonismo histórico toda e qualquer proposta civilizacional não eurocêntrica.

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil. **O que silenciam é que, desta forma, se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil.** A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa **a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efectivamente como não-existente o estado de natureza** (SANTOS, 2009, p. 8, grifos do autor).

A metáfora da linha abissal surge para tornar inteligível a desumanização que se encontra na base do discurso emancipatório moderno. A ideia do contrato social institui uma fronteira civilizatória que produz ausências na medida em que relega ao lugar simbólico do primitivo, do representante do passado irracional superado pelo advento da ética racionalista universal alcançada pela filosofia política ocidental. A perspectiva jurídica neoliberal avança no alargamento dos abismos modernos reeditando exclusões e subalternizações através da promoção da globalização hegemônica acima referida. Trata-se da imposição de um modelo de sociedade civil baseada no mercado e comprometida com um paradigma de desenvolvimento cujas características são: “baixar os custos das transações, definir com clareza e defender os direitos de propriedade, fazer aplicar as obrigações contratuais e instituir um quadro jurídico minimalista” (SANTOS, 2003, p. 11).

A legalidade cosmopolita subalterna, por sua vez, consiste em um conceito mobilizado no sentido de pensar as condições para usos jurídicos associados a transformações sociais progressistas, compostas pelos mais diversos enfrentamentos a injustiças sociais. Esta formulação não ambiciona a constituição de uma teoria geral, afirmando-se como uma ferramenta de análise no sentido de identificar e situar as mobilizações em marcha no âmbito da globalização contra-hegemônica.

*En nuestra opinión, la pluralidad de esfuerzos por poner en marcha una globalización contrahegemónica no puede abarcarse mediante ninguna teoría general. En lugar de ello, nuestro trabajo académico consiste en proporcionar claridad analítica e instrumentos de traducción que permitan que esos esfuerzos sean mutuamente inteligibles. Es más, la contribución potencial de nuestra aproximación reside en su perspectiva definida desde abajo, como ya se explicó, antes que en un conjunto de postulados específicos (SANTOS e RODRÍGUEZ GARAVITO, 2007, p. 17-18).*

Entre as características da promoção da legalidade cosmopolita subalterna se encontra a utilização de um instrumento hegemônico, associado, portanto, ao direito estatal, no contexto de uma luta política mais ampla. Isso implica em contrapor a concepção dominante que se vale da ideia de autonomia jurídica associada às instituições estatais dotadas do monopólio para a produção legislativa e para a produção de enunciados jurisprudenciais. Tudo o que não se enquadra nesta configuração jurídica se encontra fora dos limites de juridicidade considerados válidos. Um reconhecimento que se sustenta na ideia de autonomia do direito instituído frente aos demais modos de regulação e de promoção de emancipação

social, associado a uma desconexão entre a formalização dos direitos e sua efetividade. Acerca desta configuração ou molde hegemônico, Boaventura de Sousa Santos afirma:

Esse molde, em essência, é a ideia de autonomia e a ideia de que os direitos são, ao mesmo tempo, meios e fins da prática social. Desta perspectiva, o direito e os direitos são autônomos porque a sua validade não depende das condições da respectiva eficácia social. São autônomos também porque operam através de conjuntos específicos de instituições estatais criadas para esse efeito – tribunais, legislaturas, etc. Além disso, acha-se que o direito e os direitos esvaziam, à partida, o uso de qualquer outra ferramenta social. As leis são padrões normativos de acção social dotados de autoridade e produzidos pelo Estado, ao passo que os direitos são regalias individuais dotadas de autoridade, garantidas pelo Estado e criadas a partir das leis. Concebidos desta maneira, o direito e os direitos determinam os seus próprios limites, para além dos quais nada pode ser reivindicado nem como lei nem como um direito (SANTOS, 2003, p. 36-37).

Para a proposta de construção de legalidades cosmopolitas não se trata de legitimar qualquer manifestação de juridicidade extra-estatal, mas sim aquelas vindas “*desde abajo*” e oriundas das lutas por emancipação social. Não basta o caráter não-hegemônico do direito para que ele seja considerado parte de uma prática de cosmopolitismo subalterno. Muitas das formas jurídicas não-hegemônicas não atuam para a produção de contra-hegemonia, a exemplo de regulações jurídicas internacionais no campo das relações comerciais – fora, portanto, do marco hegemônico do direito estatal. Esta manifestação de “legalidade global” não decorre de experiências emancipatórias provenientes “de baixo”, se afirmando como juridicidades que “se aliam ou articulam com a legalidade do Estado numa espécie de co-gestão jurídica que reforça a globalização neoliberal e aprofunda a exclusão social” (SANTOS, 2003, p. 38).

A ideia do monopólio do direito por parte do Estado tem sido confrontada por análises que identificam outros direitos coexistindo com o estatal, ou seja, situam a existência de um pluralismo jurídico. Antônio Carlos Wolkmer define pluralismo jurídico como a “multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, 2001, p. 219). Para Wolkmer, reconhecer o pluralismo jurídico permite ampliar o conhecimento sobre as diferentes juridicidades que incidem de diferentes formas nas relações sociais, a despeito de não serem visibilizadas pela epistemologia jurídica dominante.

Trata-se de extrair a constituição da normatividade não mais e apenas das fontes ou canais habituais clássicos representados pelo processo legislativo e jurisdicional do Estado, mas captar o conteúdo e a forma do fenômeno jurídico mediante a informalidade de ações concretas de atores coletivos, consensualizados pela identidade e autonomia de interesses do todo comunitário, num *locus* político, independentemente dos rituais formais de institucionalização. Quer-se com isso evidenciar que, num espaço público descentralizado, marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas do agir comunitário, mediante processos sociais auto-reguláveis advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais, corpos intermediários, organizações sociais etc. (WOLKMER, 2001, p. 119).

A existência de pluralismos jurídicos foi identificada em contextos históricos e sociais diversos. Sally Merry identifica dois tipos de pluralismo jurídico, o clássico e o novo. O clássico se refere à coexistência de diferentes juridicidades em sociedades coloniais: o direito colonial e os demais dos povos autóctones. O novo diz respeito à convivência de diferentes ordens jurídicas, ou de “legalidades entrelaçadas”, em sociedades industrializadas (MERRY *apud* SANTOS, 2011, p. 78).

Enquanto os estudos clássicos sobre o pluralismo jurídico puderam desfrutar de alguma facilidade analítica e de investigação, optando por um estrutura conceptual que isolasse as ordens jurídicas do colonizador e do colonizado, os novos estudos sobre pluralismo jurídico debruçam-se sobre uma teia de legalidades entrelaçadas. Num contexto pós-colonial, de democratização, ampliação das demandas populares e ativismo social por direitos, os estudos sobre o pluralismo jurídico passam a lidar com realidades mais complexas, afastando-se cada vez mais dos recursos analíticos do pluralismo jurídico clássico. Este novo contexto exige a reflexão sobre novas categorias de classificação para a teia normativa da regulação social (SANTOS, 2011, p. 78-79).

Boaventura de Sousa Santos acrescenta uma nova categoria à análise de Merry: o “novíssimo pluralismo jurídico”. Trata-se de experiências constitucionais impulsionadas por movimentos sociais e que reconhecem seus conhecimentos e visões de mundo.

O novíssimo pluralismo jurídico é dinamizado no âmbito do que denominei constitucionalismo transformador. A vontade constituinte das classes populares nas últimas décadas no continente latino-americano tem-se manifestado numa vasta mobilização social e política que configura um constitucionalismo a partir de baixo, protagonizado pelos excluídos e seus aliados, com o objetivo de expandir o campo do político para além horizonte liberal, através de uma nova institucionalidade (plurinacionalidade), uma nova territorialidade (autonomias assimétricas), uma nova legalidade (pluralismo jurídico), um novo regime político (democracia intercultural) e

novas subjetividades individuais e coletivas (indivíduos, comunidades, nações, povos, nacionalidades) (SANTOS, 2011, p. 79).

Santos situa nesta categoria experiências constitucionais latino-americanas, nomeadamente as do Equador e da Bolívia. Configurações jurídicas que reconhecem diferentes sistemas inter-relacionados, porém que mantêm um grau de autonomia. Projetos que buscam ampliar o espectro de reconhecimento estatal em relação a diferentes epistemologias e juridicidades que convivem no espaço-tempo do Estado de Direito Moderno. Uma transformação que encontra diversas barreiras para se consolidar.

Depois de dois séculos de uniformidade jurídica, não será fácil para os cidadãos, organizações sociais, decisores políticos, serviços públicos, advogados e juízes adotar um conceito de direito mais amplo que, ao reconhecer a pluralidade de ordens jurídicas, permita desconectar parcialmente o direito do Estado e reconectá-lo com a vida e a cultura dos povos. Estarão presentes e em conflito dois tipos de legalidade: a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita (SANTOS, 2011, p. 80).

Por legalidade demoliberal Santos compreende aquela que se afirma no marco do Estado Liberal: pautado, fundamentalmente, na ideia de democracia representativa e no compromisso com direitos individuais. As premissas epistemológicas que conferem exclusividade à racionalidade jurídica hegemônica pelo tecnicismo-formalista sustentam a prática e as instituições jurídicas modernas. No marco do Estado Liberal se verificam também legalidades demo-socialistas: experiências que atuam nos ditames da democracia representativa voltadas para a ideia de justiça social e, por consequência, para a efetivação de direitos econômicos, sociais e culturais. Ao analisar as consequências da atuação destas legalidades a partir da consolidação do liberalismo, ocorrida em 1848, Boaventura de Sousa Santos afirma:

A partir de então, os combates pela emancipação social passaram a exprimir-se na linguagem do contrato social, como combates contra a exclusão do contrato social e pela inclusão nele. As estratégias diferiram, havendo, por um lado, os que procuraram combater dentro dos limites do Estado liberal – os demoliberais e, mais tarde, os demo-socialistas – e, por outro lado, aqueles para quem tais limites pareciam frustrar qualquer combate emancipatório digno desse nome e tinham, portanto, que ser eliminados – o que foi o caso de vários tipos de socialistas radicais (SANTOS, 2003, p. 5).

A ideia da legalidade cosmopolita representa uma via alternativa ao reformismo, seja ele demoliberal ou demo-socialista, e à ação revolucionária, tal como concebida no repertório político ocidental. Não se trata de confrontar o monopólio da produção jurídica estatal com o objetivo de instituir um outro regime monolítico de perfil revolucionário, tal qual se deu nalgumas experiências de caráter socialista. Trata-se de uma ampliação da potência dialógica, uma prática de interculturalidade atuando para o reconhecimento de diversas experiências de promoção de emancipação social invisibilizadas. Uma proposta que se constitui em um projeto de descolonização na medida em que reconhece os abismos epistêmicos, que negam existência a grupos humanos e seus conhecimentos, construídos pela modernidade. A interculturalidade proposta na legalidade cosmopolita parte do pressuposto de que existem produções de ausências estruturantes – tal qual a interculturalidade crítica proposta por Walsh (2009), anteriormente citada – que precisam ser identificadas e analisadas, um processo necessário para o reconhecimento de outras juridicidades.

Um dos modos pelos quais se constrói a legalidade cosmopolita é através da mobilização de instrumentos jurídicos hegemônicos no contexto de lutas sociais mais amplas, dando-lhe um caráter contra-hegemônico. Outra manifestação da legalidade cosmopolita se dá com a mobilização de experiências sociojurídicas não-estatais – e, conseqüentemente, dos conhecimentos a elas associado –, na busca de promover emancipação social. Conforme afirma Boaventura Santos: “o cosmopolitismo faz duas asserções: primeiro, é possível utilizar estas ferramentas hegemônicas para objetivos não-hegemônicos; e, segundo, há concepções não-hegemônicas e alternativas destas ferramentas” (SANTOS, 2003, p. 37).

A integração aos mecanismos jurídicos hegemônicos é o critério exclusivo que atribui validade aos direitos regulados pelos padrões normativos vigentes. Pensar um uso contra-hegemônico das ferramentas hegemônicas no âmbito da construção de uma legalidade cosmopolita passa por associar esta utilização a uma mobilização social progressista mais ampla:

Existe, no entanto, a possibilidade de o direito e os direitos serem usados como não-autónomos e não-exclusivos. Tal possibilidade assenta no pressuposto da “integração” do direito e dos direitos em mobilizações políticas de âmbito mais vasto, que permitam que as lutas sejam politizadas antes de serem legalizadas. Havendo recurso ao direito e aos direitos, há também que intensificar a mobilização política, por forma a impedir a despolitização da luta – despolitização que o direito e os direitos, se abandonados a si próprios, serão propensos a causar. Uma política de direito e direitos forte é aquela que não fica dependente apenas do direito ou dos direitos (SANTOS, 2003, p. 37).

Um exemplo de um uso contra-hegemônico de um instrumento hegemônico, historicamente associado à efetivação de direitos culturais, foi a mobilização do instituto do tombamento para atribuir o caráter de patrimônio cultural material ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, em Salvador. Resultado de uma mobilização social voltada para enfrentar as mais diversas manifestações da colonialidade presentes na sociedade brasileira, esta patrimonialização foi demandada pela comunidade no sentido de assegurar a existência deste espaço religioso afro-brasileiro.

A fragilidade social da qual as comunidades afro-brasileiras se veem vítimas ao longo da história, as deixa vulneráveis às mais diversas formas de agressão. A permanência na terra tradicionalmente ocupada, num contexto urbano marcado por forte especulação imobiliária, é um dos maiores desafios enfrentados pelos povos de terreiro. O caso do Terreiro da Casa Branca é exemplar acerca disso. O terreiro se via ameaçado de ter a posse da terra, historicamente ocupada, destituída por parte de Hermógenes Príncipe de Oliveira, que alegava ser o proprietário legal do terreno.

Nessa altura, a situação do referido terreiro era de fato grave. Embora fosse indiscutível a ocupação secular do sítio pelo egbé, oficialmente este terreno era propriedade de uma família que detém vastas extensões de terra na cidade do Salvador. O Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira, de posse do título de proprietário, cobrava arrendamento dos tradicionais ocupantes da “roça” do Engenho Velho. Lotes da área do velho candomblé eram por ele vendidos ou arrendados a pessoas estranhas à comunidade, de maneira que lhe restringia cada vez mais o espaço. Até um posto de gasolina fora instalado em plena Praça de Oxum, na entrada do famoso Ilê Axé (SERRA, 2005, p. 175).

Com a valorização urbana da avenida Vasco da Gama, onde se localiza o templo religioso, sobrevieram investidas no sentido de destituir o terreiro de parte de sua área, o que levou Ordep Serra a afirmar que: “em 1981, já era claro que os planos do proprietário implicavam em irremediável mutilação do terreiro: envolviam a implantação de edifícios multirresidenciais na área” (SERRA, 2005, p. 176). Em razão da falta de informação acerca de seus direitos de propriedade relacionados à sua permanência histórica no terreno, a comunidade começou a pagar o arrendamento cobrado pelo alegado proprietário, o que criou um obstáculo para a concessão da propriedade através do instituto do usucapião.

Este caso, a ser recuperado mais à frente, sinaliza bem a mobilização contra-hegemônica de um instrumento hegemônico, historicamente comprometido com a

perpetuação do eurocentrismo no âmbito da política cultural brasileira. A demanda pela patrimonialização envolveu um esforço social mais amplo em favor da permanência do terreiro, uma articulação que contou com o apoio de personalidades da esfera política, artística e cultural.

O pedido recebeu imediato apoio de grande número de artistas e intelectuais de renome como Carybé, Jorge Amado, Pasqualino Magnavita, Vivaldo da Costa Lima, Ordep Serra, Pedro Agostinho, José Carlos Capinan, entre outros. Fizeram parte da Comissão de Defesa do Terreiro da Casa Branca que então se instalou e lutou em prol da preservação do templo nagô autoridades de diversos matizes ideológicos, como os deputados comunistas Haroldo Lima e Fernando Santana, como também o Abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio, do Mosteiro de São Bento (DOURADO, 2011, p. 14).

Tal mobilização agregou também o poder público municipal. O capital social angariado pela comunidade do terreiro conseguiu influir na adesão do prefeito Renan Baleeiro, que declarou em visita à instituição religiosa, realizada em 07 de agosto de 1983, que o terreiro se encontrava tombado pelo município de Salvador (SERRA, 2005, p. 177). Tal ato administrativo, efetivado a partir do Decreto Municipal nº 6.634 de 04/08/1982, não resultou em consequências jurídicas efetivas de preservação movidas pelo município, uma vez que a prefeitura não contava à época com um livro do tombo e nem com leis que instituíssem um aparato institucional de proteção. Este ato, porém, se inseriu no esforço político que resultou na patrimonialização do terreiro pelo IPHAN, em 30 de maio de 1984.

O direito, hegemonicamente comprometido com as estruturas escravistas da sociedade brasileira, em diversos momentos foi instrumentalizado por lutas emancipatórias envolvendo as comunidades de terreiro. Um episódio em que isso se verificou foi quando da agressão a um terreiro de candomblé em 1829, na cidade de Salvador. O Candomblé do Accú foi invadido por Antônio Guimarães, então juiz de paz da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, com auxílio de força policial.

Os policiais ocuparam o terreiro, destruíram ou apreenderam os objetos rituais, dispersaram e prenderam frequentadores. Cerca de 36 pessoas foram presas. Destas, onze lavadeiras foram logo liberadas para guardar as roupas de seus fregueses ou senhores. Foram levados à casa do juiz três homens apenas e 22 mulheres que, somadas às onze lavadeiras deixadas para trás, perfazem 33 mulheres detidas (REIS e SILVA, 1989, p. 36).

Essa agressão foi reportada ao presidente da província por Joaquim Baptista, um negro liberto e “certamente um morador de prestígio na comunidade do terreiro” (idem, ibidem, p.

36). Os setores dominantes da sociedade não adotavam uma postura uniforme com relação aos cultos religiosos ou às manifestações culturais afro-brasileiras em geral, havia uma linha tênue entre a repressão e a tolerância.

Tolerância e repressão se alternavam entre governantes mais altos e as autoridades policiais mais miúdas da província. Os comportamentos também variavam de um senhor para outro. Muitas vezes se opunham senhores, de um lado, e governantes e agentes da lei, do outro. Por trás das atitudes de força ou de concessão pairava sempre o fantasma da rebelião. Qual o melhor método de impedi-la? Responder acertadamente a essa pergunta tornou-se uma obsessão no século XIX, quando os levantes escravos se multiplicaram (REIS e SILVA, 1989, p. 37).

A colonialidade se apresenta como elemento central da invasão. Uma relação marcada pela violência que caracteriza um modo de produção de inexistência no contexto do abismo existencial, e por consequência, cognitivo promovido pelo escravismo enquanto projeto civilizacional. O escravismo, nesse sentido, não se resume a uma modo de configuração da relação laboral, trata-se de uma forma de organização social estruturada pela colonialidade como padrão de poder ideologicamente comprometido com a desumanização de grupos sociais. Tal desumanização se alimenta do eurocentrismo como metanarrativa constituinte de uma perspectiva evolucionista da história, contexto em que são constituídos universais afinados com o arcabouço epistemológico hegemônico.

No início do século XIX o governo colonial da Bahia passa a ser exercido pelo conde da Ponte, um representante autêntico do projeto civilizatório escravista. Segundo seu ponto de vista, ao negro, aqui incluídos os libertos e nascidos no Brasil, “cabia assimilar-se subordinadamente ao mundo colonial escravista comandado pelo branco” (REIS e SILVA, 1989, p. 38). Na gestão do conde da Ponte houve uma grande repressão aos terreiros e a qualquer espaço de produção de sentido e de organização social autônoma por parte das comunidades afro-brasileiras.

O conde considerava esses bolsões de independência negra inaceitáveis e se investiu da missão de moralizar o controle dos negros baianos, passando inclusive por cima da autoridade dos senhores. Estes, segundo o governante, deviam abandonar por completo a política de concessões e tolerância, causa da ousadia escrava tão difundida na província na época. O conde da Ponte governou a Bahia como um implacável capitão-do-mato (REIS e SILVA, 1989, p. 38).

Já o seu sucessor, o conde dos Arcos, afirmava um certo verniz liberal, manifestando-se contra os aspectos mais brutais do regime escravista, porém sua “tolerância” com relação às instituições sociais africanas e afro-brasileiras se dava na medida de sua eficiência como válvula de escape para que não ocorressem revoltas. Esta política contrariava a visão dos senhores mais afinados com os modos de exercício da violência colonial promovidos por seu antecessor, o conde da Ponte.

Ele continuava discordando dos senhores e insistia em que as celebrações e divertimentos africanos na verdade representavam sossego nas senzalas. Por um lado, permitiam que os escravos liberassem energias que, se contidas, podiam explodir em rebeliões; por outro, livre de excessiva pressão, cada grupo étnico ou cada nação africana terminaria fechando-se em torno de seus próprios deuses e costumes, evitando assim perigosas alianças interétnicas. Um pensamento perfeitamente esclarecido a serviço do bom e eficiente governo dos escravos (REIS e SILVA, 1989, p. 39).

Percebe-se com clareza as duas formas de expressão da modernidade no contexto colonial nas posturas políticas dos condes acima citados. O advento de certa ideia de direito natural de base racionalista, idealmente conectado com uma concepção de pessoa humana afirmada abstratamente, convive tranquilamente com a desumanização promovida pelo escravismo brasileiro. Esta convivência se faz possível em razão do abismo que atravessa o centro do paradigma civilizacional e epistemológico moderno. O liberalismo que fomenta o reconhecimento de direitos civis no contexto metropolitano, convive com a negação de tais direitos no âmbito colonial. Ao estado de natureza, a zona primitiva miticamente construída como o Outro do universo civilizado, não são garantidas as condições de exercício de cidadania asseguradas na metrópole.

A linha abissal moderna, recuperando a análise de Boaventura Santos (2009) acima citada, se vale ora da violência, ora da apropriação, como padrões de sociabilidade hegemonicamente verificados. Seria, portanto, esta versão de “liberalismo” em implantação no Brasil, durante o século XIX, uma expressão desta produção de inexistências que caracteriza a modernidade colonial, agora sob a face da “tolerância”. Uma espécie de apropriação subalternizada com a finalidade estratégica de produzir mecanismos de dominação mais eficientes num contexto de constantes revoltas populares. Uma consequência deste controle social é a folclorização, a exotização dos conhecimentos e espaços religiosos afro-brasileiros.

Segundo o juiz Antonio Guimarães, responsável pela agressão ao Candomblé do Accú, festas desta tradição religiosa seriam perigosas por estarem relacionadas à insubmissão.

De fato, é sabido que os terreiros de Candomblé se constituíram como espaços de resistência anticolonial:

Numa relação mais direta entre religião e revolta, em 1814, os escravos rebeldes das armações de pesca de Itapoã teriam sido liderados, segundo os autos da devassa, pelo “presidente das danças da sua nação, protetor e agente delas”. Anos depois, em 1826, africanos ligados ao levante do quilombo do Urubú se refugiaram numa “casa a que se chama de candomblé”. Esta é a primeira referência, aliás muito honrosa, que se conhece da palavra “candomblé” num documento histórico, e ela aparece num contexto de rebelião... A religião e a festa, a festa religiosa inclusive, sem dúvida funcionaram como elementos essenciais da política de rebeldia dos escravos (REIS e SILVA, 1989, p. 41).

Na fundamentação legal de sua intervenção, Guimarães interpretou o direito à liberdade religiosa de modo a considerá-lo válido apenas para os europeus não católicos. Aos africanos, mesmo os libertos, não se permitia o reconhecimento de uma personalidade política acompanhada de direitos individuais. Outra representação da lógica abissal acima referida acontece quando o liberalismo político em ascensão concede alguns direitos, tal como a liberdade religiosa aos integrantes da sociedade civil, ou seja, os europeus ou euro-descendentes, enquanto aos representantes do estado de natureza não é atribuída humanidade que justifique tal reconhecimento de cidadania. Ao tratar deste abismo entre a manifestação do liberalismo no contexto europeu e sua faceta colonial, Wolkmer afirma:

O que sobretudo importa ter em vista é esta clara distinção entre o liberalismo europeu, como ideologia revolucionária articulada por novos setores emergentes e forjados na luta contra os privilégios da nobreza, e o liberalismo brasileiro canalizado e adequado para servir de suporte aos interesses das oligarquias, dos grandes proprietários de terra e do clientelismo vinculado ao monarquismo imperial (WOLKMER, 2015, p. 89).

Trata-se, portanto, de um projeto ideológico que convive convenientemente bem com o patrimonialismo, um padrão de sociabilidade vinculado à apropriação privada das estruturas públicas por segmentos privilegiados socialmente, e com o escravismo. Há quem identifique na convivência entre princípios liberais e a propriedade escrava uma contradição. Haveria alguma incoerência caso o sujeito pressuposto no discurso liberal-iluminista fosse, de fato, o ser humano, porém, como exposto acima, o que há de subterrâneo neste discurso é a desumanização de grupos humanos ao tempo em que se elege um certo referencial ético racionalista para assegurar direitos ao padrão hegemônico de humanidade.

Os dois principais instrumentos legais pós independência, a Constituição Imperial de 1824 e o Código Criminal de 1830, apresentam influência deste verniz liberal, porém ocultando qualquer referência aos desdobramentos do escravismo e suas consequências para a população negra e indígena. É neste contexto que pessoas escravizadas se valem dos mecanismos paternalistas de controle social, motivados pelo temor das inúmeras rebeliões, para negociar com o sistema escravista. O direito surge, portanto, como um campo de disputa. Algo estruturado para perpetuar o escravismo, porém possível de ser instrumentalizado no contexto de lutas políticas mais amplas.

O episódio da invasão do candomblé do Accú revela alguns dos elementos básicos para a compreensão do desempenho do candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia. O candomblé participou da contestação violenta aos senhores mas foi principalmente atuando fora dela que ele desenvolveu e sistematizou um estilo de resistência que iria de alguma forma amortecer a queda dos africanos na escravidão. (...) Eles criaram canais de comunicação com os poderosos e incorporaram como membros de seus rituais os afro-baianos, enfraquecendo dessa maneira a ação dos escravocratas intolerantes e a divisão africano/crioulo tão cara ao sistema da escravidão (REIS e SILVA, 1989, p. 53).

Esta articulação jurídica promovida pela comunidade religiosa não resultou em um efeito concreto de devolução dos artefatos religiosos roubados a mando do juiz Antônio Guimarães, porém o incomodou demonstrando que a resistência à opressão poderia se dar também pelos mecanismos oficiais. A mobilização contra-hegemônica do direito feita por Joaquim Baptista, um africano liberto, em defesa da comunidade agredida pela invasão liderada por Guimarães, demonstra as diferentes estratégias de resistência mobilizadas no contexto escravista. A negociação com as estruturas de poder foram recursos importantes utilizados com “singular astúcia pessoal na exploração das brechas do poder escravocrata” (REIS e SILVA, 1989, p. 48).

Tais enfrentamentos de resistência à colonialidade juridicamente configurada se verificam como uma constante ao longo da história da religiosidade afro-brasileira.

Apesar de sua organização política particular e valores pautados em outras temporalidades e relações sociais que mantiveram os terreiros como espaços de resistência da população negra, essas comunidades sempre mantiveram diálogo com os poderes públicos, não apenas através do sistema de repressão da força policial, mas através de relações de favores e de reciprocidade com membros influentes da sociedade (TOZI, 2016, p. 17).

Processos de resistência que se valeram em suas lutas sociais de instrumentos hegemônicos, estruturados por relações de dominação. Este processo envolveu também envolvendo o campo jurídico, quando foram mobilizadas negociações sociais com as instituições juridico-políticas em favor de grupos subalternizados por relações coloniais que continuam estruturando o contexto pós-colonial. No período republicano, o padrão de poder eurocêntrico produtor de ausências através de práticas de violência se expressa com clareza no primeiro código penal da República.

O artigo 157 do Código Penal de 1890 proibia "praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios"; já a polícia perseguia seletivamente o que chamava de "falso (ou baixo) espiritismo", classificando assim os cultos afro-brasileiros. Para a leitura racista, tudo que se encontrava nos terreiros era magia, feitiçaria; todo ebó (ao pé da letra, oferenda) do povo de santo significava malefício. É indiscutível que no processo o racismo desempenhou um papel decisivo: na mesma altura, eram violentamente reprimidas outras manifestações culturais dos negros, de modo algum passíveis de enquadrar-se em qualquer artigo do Código Penal. Até o samba foi, por muito tempo, perseguido no Brasil. (SERRA, 2014, p. 117).

A estigmatização da religiosidade afro-brasileira remonta à doutrina e prática da Inquisição perpetrada pela Igreja Católica Apostólica Romana, pioneira na repressão sistemática e no enquadramento dos ritos como "magia negra" (MOTT *apud* SERRA, 2014, p. 111). A agressão estatal aos terreiros seguiu sendo uma constante, mesmo quando cientistas da área médico legal passaram a se "interessar" pela religiosidade afro-brasileira. Inspirados por uma psiquiatria forense interligada ao racionalismo, tais pesquisadores inauguraram o olhar patologizante, responsável pela hegemonia de um novo significado social subalterno para o candomblé.

De resto, o projeto de Nina Rodrigues de controle dos terreiros por psiquiatras e etnólogos, embora imaginado como alternativa à violência, mantinha a perspectiva do policiamento - de um tipo mais sutil e "tolerante", sem dúvida, temperado pela cortesia dos doutores, mas de qualquer modo injustificável.

Tanto quanto as intervenções brutais da cavalaria, essa proposta "humanitária" partia de um pressuposto espúrio: Nina Rodrigues e parte de seus seguidores consideravam os ritos afro-brasileiros manifestações de uma patologia social oriunda de inclinações suspeitas da raça inferior, segundo eles propensa também ao crime; achavam muito natural, e efetivamente preconizavam, um enfoque criminológico do candomblé (SERRA, 2014, p. 112).

Esta perspectiva de inspiração lombrosiana foi responsável pela legitimação científica do saque perpetrado por autoridades policiais aos terreiros. Ao recolher, atuando como receptor, o produto da agressão e organizá-lo em coleções de suposto teor médico-legal, Nina Rodrigues e seus seguidores chancelavam os roubos. Deste modo foi constituída a Coleção Nina Rodrigues, exposta no Instituto Médico Legal. Trata-se de um olhar confluyente com toda a tradição da constituição do campo que se convencionou denominar de etnopsiquiatria. Uma abordagem que situava em um dos pólos a racionalidade representada pela medicina, a psiquiatria e a etnologia, e, no outro, os fenômenos de cura produzidos pela religiosidade afro-brasileira por ele estudados.

Esta objetificação inspirada na tradição etnopsiquiátrica foi particularmente ampliada pela Escola Baiana de Medicina Legal, da qual Rodrigues era o principal expoente.

Os líderes da referida Escola levavam ainda mais longe essa oposição: faziam-no colocando num dos campos a sua tecnologia da saúde e no outro – no espaço correspondente aos ritos afro-brasileiros, seu objeto de estudo – a inclinação patológica da “raça inferior”. Nem mesmo admitiram que se falasse em “práticas terapêuticas do candomblé” – coisa que Bastide, Devereux & Cia. sem dúvida conceberiam, embora com reservas (SERRA, 2014, p. 115).

Em que medida a patrimonialização de terreiros atua como instrumento emancipatório, agindo para enfrentar a colonialidade estruturante do contexto pós-escravista? Esta indagação é fundamental para esta investigação e motiva a análise das consequências sociojurídicas do reconhecimento de instituições religiosas afro-brasileiras como patrimônio cultural. A alusão ao pós-escravismo se refere à busca de dar conta da continuidade do escravismo como padrão social e cognitivo estruturante da configuração hegemônica de modernidade brasileira. Conforme afirmado noutra oportunidade, em coautoria com Caetano de Carli e Bruno Diniz Fernandes:

O conceito de pós-escravismo é resgatado aqui a partir da carência historiográfica de se descolonizar a ideia do fim do escravismo enquanto instituição. Este termo já foi utilizado pela historiografia para denominar vaga e relativamente a sociedade brasileira após a escravidão. A retomada dessa categoria não se limita, contudo, a estabelecer o “pós” unicamente como “a superação de”, ou o “depois de”. E sim, de reafirmar o caráter dúbio de um processo abolicionista que ao mesmo tempo representou uma série de graduais conquistas materiais e simbólicas, mas, contudo, não surtiu efeito estrutural na superação do trauma social e cultural do escravismo (ANDRADE et al., 2015, p. 559-560).

Falar em pós-escravismo implica, portanto, em analisar as manifestações da colonialidade como continuidade do colonialismo “noutros termos”, ou a partir de mudanças nas relações sociais sem que se altere o padrão colonial abissal estruturante da realidade social. O contexto pós-escravista brasileiro possibilita a coexistência da formalidade democrática liberal com relações sociais fascistas, um fenômeno definido por Boaventura de Sousa Santos como fascismo social.

Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, ele trivializa a democracia a ponto de se tornar desnecessário, ou sequer vantajoso, sacrificá-la para promover o capitalismo. É um tipo de fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado. Este comporta-se, aqui, como mera testemunha complacente, se não mesmo como culpado activo. Estamos a entrar num período em que os Estados democráticos coexistem com sociedades fascizantes. Trata-se, por conseguinte, de uma forma inaudita de fascismo (SANTOS, 2003, p. 21).

Em sua análise, Santos verifica a disseminação do fascismo social a partir da ascensão do neoliberalismo, porém, como já extensamente debatido, a colonialidade é estruturante da modernidade ocidental como sua “outra face” (DUSSEL, 2005). Segundo Dussel, o paradigma universalista moderno ligado, principalmente, à ciência como conhecimento exclusivo, ao direito moderno como instrumento regulador oficial e à ideia de ser humano abstrato titular de direitos individuais, emerge nos séculos XVII e XVIII em ligação com relações coloniais presentes nos séculos XV e XVI (DUSSEL, 2005, p. 30).

Seguindo este caminho é possível identificar a harmonia entre a ascensão de direitos individuais, como o da liberdade religiosa, por exemplo, e a violência praticada pelo Estado em relação a espaços religiosos africanos e afro-brasileiros. O fascismo do apartheid social é fundante das relações coloniais continuadas na modernidade. Para Santos tal manifestação do fascismo social é produzido a partir do momento em que se constitui o abismo entre a face liberal-humanista, metropolitana, e a outra face colonial, estruturada a partir da violência ou da apropriação.

Quero com isto significar a segregação social dos excluídos mediante a divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens são as zonas do estado natural hobbesiano. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social, encontrando-se sob a ameaça permanente das zonas selvagens (SANTOS, 2005, p. 23).

Frantz Fanon identificou esta realidade de maneira magistral quando afirmou:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais (FANON, 2005, p. 55).

Este excedente de privilégios produz reedições de posturas coloniais no contexto pós-escravista brasileiro, a exemplo da invasão do terreiro Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, por parte da Polícia Militar do Estado da Bahia, no dia 17 de agosto de 2017. Nesta oportunidade, o terreiro teve uma de suas portas arrombada, espaços sagrados profanados e lideranças religiosas ameaçadas. A justificativa dada para a “intervenção” foi a de se estar em perseguição a supostos traficantes de drogas. Mesmo sem base legal para a invasão, em se tratando de uma “zona selvagem”, especificamente a região do Curuzu localizada no bairro da Liberdade, este tipo de agressão se produz cotidianamente, sem as consequências que tal ato traria para os agentes de segurança caso tivesse ocorrido nas “zonas civilizadas” da capital baiana. Este caso, a ser retomado detalhadamente mais à frente, ilustra a relevância de se investigar as expectativas de cidadania associadas às demandas pela patrimonialização de terreiros de candomblé.

## 2 - INSTITUTO DO TOMBAMENTO: USOS HISTÓRICOS E POTENCIALIDADES SOCIOJURÍDICAS PARA A PROTEÇÃO DOS TERREIROS

A ideia de patrimônio cultural remete a uma diversidade de sentidos e práticas institucionais relacionadas a determinado símbolo considerado estruturante pela concepção vigente de nacionalidade. Valendo-se do conceito de dispositivo foucaultiano, associado às articulações através das quais se expressa o poder no contexto do capitalismo industrial, Márcia Sant'Anna situa a emergência do conceito de patrimônio nacional em ligação com projetos e estratégias políticas diversas:

O dispositivo de patrimônio tem servido, desde sua instauração no século XIX, às mais diversas situações estratégicas. O objeto tornado patrimônio, monumento histórico, bem cultural ou bem de cultura, não importa o nome que se dê, está sempre funcionando como elemento de estratégias de poder e de resistência que, conforme o momento histórico, visam a construir nacionalidades ou identidades nacionais; conferir status a determinada produção artística, arquitetônica ou, genericamente, cultural; incentivar ou incitar a utilização de determinado repertório formal na produção arquitetônica ou urbanística; reforçar a afirmação e a resistência cultural de grupos étnicos minoritários ou dominados; regular a utilização e a ocupação do solo urbano pela limitação à propriedade privada, etc. O patrimônio é, então, o resultado de uma produção que envolve elementos muito heterogêneos e mobiliza os mais diversos saberes para, em última análise, produzir sentidos (SANT'ANNA, 2014, p. 33).

Em razão da diversidade de usos sociais acima identificados, faz-se necessário analisar a especificidade da concepção de patrimônio que emerge no contexto brasileiro e como esta perspectiva foi institucionalizada. Compreender a complexidade do que significou considerar algo como um bem representativo do patrimônio cultural ao longo da história é fundamental para situar a relação entre a política patrimonial e cultura religiosa afro-brasileira.

## 2.1 Institucionalização histórica do tombamento

A proteção ao que se convencionou denominar de patrimônio material é inserida no ordenamento jurídico nacional a partir da influência francesa. Foi no contexto da França pós-revolucionária que surgiu a limitação do direito de propriedade ligada à proteção de bens culturais com as características do tombamento. Em reação a uma tendência de destruição dos suportes de memória do período monárquico, emergiu uma voz em defesa da preservação dos monumentos representativos do período anterior e tidos como historicamente relevantes.

O abade Grégoire posicionou-se contra essa tendência e realizou vários discursos na Assembléia Nacional francesa contra a destruição do passado da França, afirmando que tais atos eram um ataque à nação. Ele usou, em defesa do patrimônio histórico e cultural, os próprios ideais da Revolução Francesa de liberdade, pois a destruição dos bens culturais seria uma afronta à liberdade de expressão e manifestação de intolerância (TOMASEVICIUS FILHO, 2004, p. 232).

Henri Grégoire teve participação ativa na ascensão do liberalismo político francês, derivado de uma demanda burguesa associada à formação de um projeto de identidade nacional para o Estado nascente. Esta cultura política francesa inspirou no Brasil um projeto de afirmação nacionalista, quando surgiu um discurso de intervenção social interligado à imposição de limitações ao direito de propriedade. Esta perspectiva emerge sob influência do pensamento positivista que via a necessidade de articulação da propriedade com um projeto de engenharia social, algo contrário à perspectiva que imperava no Brasil à época. O liberalismo individualista brasileiro, harmonizado com o escravismo como já argumentado, resistiu à implantação de restrições à propriedade.

Apesar da defesa da função social da propriedade feita pela elite positivista no Sul e no Rio de Janeiro, o sistema escravocrata e agroexportador favorecia a sedimentação de um conceito de propriedade em bases individualistas e liberais. Nenhuma iniciativa no sentido da codificação legal da preservação do patrimônio pôde, então, ser implementada antes de 1934,

embora tenha havido propostas nesse sentido. Entre 1917 e 1934, sete projetos de lei foram elaborados, e duas leis estaduais de proteção ao patrimônio foram promulgadas, sem que se conseguisse produzir os efeitos esperados em função da falta de dispositivo constitucional que os apoiasse (SANT'ANNA, 2014, p. 99).

Somente após a previsão constitucional estabelecida no art. 134, da Carta de 1937, de uma proteção a “monumentos históricos, artísticos e naturais” a ser assegurada pelas três esferas do poder executivo, foi possível a promulgação do texto legal que dá sustentação à proteção do que hoje se denomina de patrimônio material. Anteriormente, os decretos 22.928/33 e 24.735/34, o primeiro que considerou a cidade de Ouro Preto monumento nacional e o segundo que criou o Serviço de Proteção aos Monumentos no âmbito do Museu Histórico Nacional, não produziram consequências efetivas em razão da “falta de dispositivo legal que limitasse a ação particular em favor do patrimônio histórico e artístico” (SANT'ANNA, 2014, p. 100).

O decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, surgiu, então, a partir de um anteprojeto elaborado por Mário de Andrade, porém com reduções que o adaptassem ao projeto de identidade nacional hegemônico. O projeto de Andrade abrangia inicialmente um conjunto de contribuições culturais que iam além do referencial eurocêntrico subjacente à estrutura jurídica e institucional. Já no referido decreto-lei apenas conjuntos monumentais receberam o suporte legal para uma efetiva proteção do Estado brasileiro. O que era concebido como manifestações culturais folclóricas ou populares ficou de fora da tutela jurídica assegurada pela norma.

De posse do anteprojeto elaborado por Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade, diretor do recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)<sup>1</sup>, manteve no projeto apenas o concernente ao padrão europeu de preservação patrimonial:

O instituto do tombamento, criado a partir do *classement* francês, não daria conta do universo cultural abrangido por Mário de Andrade, e algo realmente novo em termos jurídicos teria de ser criado. O anteprojeto foi criticado como inviável – e de fato o era, porque sua ideia de patrimônio não atendia aos interesses políticos em jogo e porque não havia visão jurídica suficiente para traduzir sua ideia em lei” (SANT'ANNA, 2014, p. 102).

---

<sup>1</sup> O SPHAN foi criado pela lei federal nº 378, de 13 de janeiro de 1937.

Mário de Andrade ambicionava estabelecer um sistema de documentação conectado à divulgação. Isto envolveria a mobilização da estrutura de museus do antigo SPHAN, em associação à qual foram pensados os livros do tomo por ele projetados. No que se refere ao Livro Arqueológico e Etnográfico, as definições do que se compreende por arte arqueológica, ameríndia e popular abrangiam o “folclore”, o que demonstra certa aderência de Andrade à ideia de arte popular combinada à institucionalização de uma concepção de identidade nacional. A proposta andradiana, por sua vez, não encontrou ressonância jurídica capaz de viabilizar compromissos efetivos do poder público com a preservação das mais diversas categorias de patrimônio concebidas no anteprojeto. Com grande influência da proposta de lei federal elaborada por Jair Lins, em 1925, em 30 de novembro de 1937 é publicado o decreto-lei nº 25. O projeto de Lins, voltado para a proteção da arte sacra católica, apresentou-se como o “primeiro a enfrentar com argumentos jurídicos o problema da intervenção do Estado na propriedade privada em favor da preservação do patrimônio nacional” (SANT’ANNA, 2014, p. 105).

A limitação ao direito de propriedade só se fez possível na medida em que não adveio da institucionalização de um compromisso com a justiça social. Vale frisar aqui, portanto, que não se trata de um instrumento contra-hegemônico que enfrentaria determinantemente a concentração de propriedade e de riqueza, ou outra desigualdade estruturante da sociedade brasileira. A inspiração positivista, associada, portanto, a certo projeto de engenharia social, em confluência com a consagração de uma ideia de identidade nacional homogênea no âmbito de um projeto populista, é que deu os contornos práticos da concepção de função social subjacente à proteção patrimonial consagrada à época. Esta referência ideológica permitiu o surgimento de uma política de preservação que não implicou numa postura ativa, no sentido de interferir decisivamente para a efetivação de cidadania cultural – posicionamento este que levaria, necessariamente, a associar justiça social e justiça cognitiva, conforme argumentado anteriormente.

Ao se analisar o texto do Decreto-Lei nº 25/1937, vê-se que seu principal avanço com relação aos textos que o antecederam foi poder estabelecer a tutela do patrimônio histórico sem grande ônus para o Estado, repassando a obrigação da conservação do bem para o proprietário. Ao desvincular o tombamento da obrigação de desapropriação ou conservação do bem, o Decreto-Lei nº 25/1937 tornou possível uma ação estatal ampla e efetiva de inventariação e proteção, impensável anteriormente” (SANT’ANNA, 2014, p. 110).

As consequências do tombamento, previsto pelo decreto-lei nº 25/1937, que se encontram diretamente ligadas à temática aqui analisada são: o direito de preferência estatal no caso de alienação do bem, previsto no art. 22, e a impossibilidade de descaracterização ou alteração significativa de cunho estético sem a anuência do SPHAN, presente no art. 17. Apesar de em seu art. 1º haver uma definição de patrimônio que abarque bens de relevância etnográfica, em confluência com a proposta de Mário de Andrade, não há “respaldo legal à proteção das manifestações culturais folclóricas ou populares proposta pelo poeta modernista” (SANT’ANNA, 2014, p. 112).

Após o início de sua vigência o decreto precisou ser consolidado juridicamente, o que foi viabilizado em razão da adequação da política cultural do SPHAN à afirmação identitária que alicerça o projeto ditatorial do Estado Novo. Este projeto foi fundamentado na celebração de certa ideia de democracia racial associada à branquitude como paradigma racial hegemônico. A ideia da democracia racial se apresentou como um novo discurso legitimador da colonialidade brasileira, antes alicerçada ideologicamente no que se convencionou denominar de racismo científico. Um representante notório desta corrente de pensamento tributária do eugenismo no contexto brasileiro foi o já mencionado médico Nina Rodrigues. Ligado a teses lombrosianas sobre as características biológicas derivarem em padrões culturais, tais como a tendência à criminalidade, e do evolucionismo social de Spencer, Rodrigues argumentava em favor da incapacidade civilizatória da população negra.

Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negríticas, as outras podem sê-lo na natureza do habitat onde essas raças estão confinadas (RODRIGUES, 1957, p.114).

A citação destacada acima foi extraída da obra “As Raças Humanas e A Responsabilidade Penal no Brasil”, publicada originalmente em 1894. Nesta produção Nina Rodrigues aplica as teses de Cesare Lombroso, relacionadas à identificação de aptidões inatas para a criminalidade, à análise acerca da inferioridade racial de índios, negros e “mestiços”. A existência de raças superiores e inferiores é uma premissa básica de sua leitura da especificidade do tratamento a ser dado a diferentes grupos sociais por parte da legislação penal. Tal “constatação” é também estruturante dos trabalhos desenvolvidos pelo autor em relação à religiosidade afro-brasileira.

A partir de Rodrigues operou-se uma mudança ideológica na hegemonia do discurso que pautava a postura do poder público em relação ao candomblé, o que representou uma guinada em favor da já referida patologização do culto afro-brasileiro. Ordep Serra identifica neste movimento a emergência de um controle de novo tipo, ressaltando, inclusive, a carência de análises aprofundadas acerca desta nova estratégia de regulação social.

Menos estudado permanece o processo de mudança para um outro quadro, delineado no termo das grandes campanhas punitivas, quando cessaram as investidas policiais contra os templos afro-brasileiros, e ocorreu uma tentativa de modificar o tratamento dado a esses ritos pelo Estado, abrandando o modelo repressivo com um controle de outro tipo. De acordo com Gilberto Freyre, foi em Pernambuco que vingou plenamente (embora depois da morte do seu primeiro propugnador) a proposta de Nina Rodrigues de uma “medicalização” do assunto; mas isto também se teria verificado na Bahia (SERRA, 2005, p. 170).

Este contexto de apropriação da religiosidade afro-brasileira como objeto de estudo médico-legal associado à infra-humanidade da população negra foi substituído pela folclorização da cultura afro-brasileira. O mito da democracia racial brasileira representou, assim, o substrato simbólico dessa nova manifestação ideológica da colonialidade, conforme já acima identificado. Tal narrativa identitária situou o Brasil como “talvez a maior, e mais autêntica, a mais completa das democracias raciais que o mundo já viu” (FREYRE, 1963, p. 12). Gilberto Freyre é reconhecido como o principal protagonista na consolidação do luso-tropicalismo como aspecto central da identidade nacional portuguesa, característica que teria se desdobrado na formação da democracia racial que caracterizaria a sociedade brasileira.

A predisposição supostamente inata à mistura racial portuguesa desenvolvida por Freyre já se encontrava presente em narrativas constituintes da auto-representação identitária hegemônica em Portugal.

Mas o meu ponto é outro: todos aqueles elementos vão ser encontrados nas representações da identidade portuguesa, depois e antes de Freyre, feitas em Portugal pelas ciências sociais e pela literatura, discursos oficiais e pelo senso comum das auto-representações identitárias, com espantosa resiliência e adaptabilidade a conjunturas ideológicas e políticas diferentes. O que no Brasil viria a tornar-se numa construção de excepcionalidade (“democracia racial”, “cordialidade”, “contenção das explosões sociais” etc.), mesmo quando a contrário da realidade: o excepcionalismo português, como processo ideológico que é, cresce mesmo na conjuntura de agudização do conflito colonial (ALMEIDA, 2000, p. 3).

A obra de Teófilo Braga, de 1885, por exemplo, conferia à portugalidade uma série de características psicológicas que lhe davam um carácter excepcional, marcado pela postura aventureira, por um temperamento ameno e pela tendência à conquista marítima (ALMEIDA, 2000, p. 167). Gilberto Freyre dá seguimento a esta essencialização da lusitanidade sistematizando as bases do que passa a ser conhecido como luso-tropicalismo.

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarina quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio carácter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África (FREYRE, 2003, p. 33).

Este esforço discursivo, do qual a publicação de Casa-Grande e Senzala, em 1933, se apresenta como obra matricial, fez com que Freyre fosse o grande propagador dos “benefícios civilizatórios” gerados pela empresa colonial lusitana. A inclinação para a miscigenação é referida como uma derivação de certa genealogia racial híbrida associada à influência do ambiente tropical. Nesta construção narrativa há uma despolitização dos processos que envolveram a colonização lusitana e suas consequências.

Ao analisar a especificidade do colonialismo português, Boaventura de Sousa Santos chama a atenção para a condição periférica da máquina colonial lusitana. Algo que se manifesta concretamente ao se verificar a relação de dependência econômica de Portugal em relação à Inglaterra e numa dimensão discursiva na hetero-representação colonial do povo português e de sua cultura.

No domínio dos discursos coloniais, o carácter periférico do colonialismo português reside no fato de, a partir do século XVII, a história do colonialismo ter sido escrita em inglês e não em português. Isto significa que o colonizador português tem um problema de auto-representação algo semelhante ao colonizado pelo colonialismo britânico, o problema da prevalência de uma hetero-representação que confirma sua subalternidade. Esse problema, referido ao colonizado, consiste, como é sabido, na impossibilidade ou dificuldade de o colonizado ou o chamado Terceiro Mundo ex-colonizado se representar a si próprio em termos que não

confirmem a posição de subalternidade que a representação colonial lhe atribuiu (SANTOS, 2006, p. 214).

Esta condição e a imperatividade da miscigenação para a concretização da colonização, em sua maioria promovida pela violência sexual, deu vazão a uma produção simbólica acerca do colonizado que não encerra um estereótipo fechado. O que redundou numa construção ideológica, da qual a obra freyreana é um exemplo significativo, que celebrou a mistura e a suposta harmonia racial como traços identitários constituintes do projeto lusitano.

A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais ‘puro’ do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob o pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e interracial pôde ser agitada como um troféu anti-racista sustentado por mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo (SANTOS, 2006, p. 229).

A reverberação do discurso luso-tropicalista influenciou determinadamente o projeto nacionalista de perfil autoritário posto em prática pelo Estado Novo, liderado por Getúlio Vargas. Tratou-se da hegemonia de uma narrativa caracterizada pelo elogio à mestiçagem como mais-valia civilizatória brasileira, que ocultou, porém, o projeto de embranquecimento prevalente, agora sob nova roupagem. Este sinal da colonialidade como padrão de poder incidindo no projeto de nação varguista se encontra visível na orientação que abre o Decreto-lei nº 7.967/1945. A norma dispõe sobre as condições legais para a imigração e afirma em, seu art. 2º, a necessidade de “preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional” (BRASIL, 1945).

Percebe-se, portanto, que a proposta de Estado-nação que estava em curso, afinado com o discurso da democracia racial, perpetuou, com outros contornos, o projeto posto em marcha no contexto do racismo científico. No momento da recém instaurada república através de um golpe militar é editado o decreto nº 528/1890. No art. 1º deste texto há a restrição à imigração de “indígenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas” (BRASIL, 1890).

Esta nova faceta da colonialidade que celebrou a miscigenação, porém sob a égide do embranquecimento, inaugurou um momento inédito no que se refere à relação entre o aparelho estatal e os terreiros de candomblé – a apropriação da cultura afro-brasileira sob o signo da cultura popular ou do folclore. Neste momento os terreiros de candomblé passam a ser observados como uma espécie de atrativo turístico exótico.

Foi então que, em Salvador, órgãos governamentais ligados à administração do campo turístico (a exemplo do antigo Departamento de Folclore da Secretaria Municipal de Cultura) passaram a ocupar-se dos terreiros; posteriormente, esta política veio a ser implementada na capital baiana por empresas estatais como a Empresa de Turismo de Salvador (EMTURSA), ligada à Prefeitura Municipal do Salvador, e a Empresa de Turismo da Bahia (BAHIATURSA), ligada ao Governo do Estado da Bahia (SERRA, 2005, p. 170-171).

A folclorização da religiosidade brasileira não extinguiu a violenta repressão como tecnologia de controle social. Os modos de atuação do padrão colonial marcado pela violência e pela apropriação não necessariamente se sucedem, podendo conviver concomitantemente reconfigurando relações coloniais em contextos pós-coloniais. Tal fenômeno ocorreu com a persistência da necessidade de obtenção de uma licença na Delegacia de Jogos e Costumes para o funcionamento dos templos, ao tempo em que o poder público, estadual e municipal, situava a cultura afro-baiana como produto a ser explorado pela economia do turismo.

Malgrado o Governo da Bahia e a Prefeitura de Salvador, nas décadas de 1960 e 1970, tivessem valorizado o Candomblé para incrementar o turismo, só em 15/01/76, com o Decreto Estadual nº 25.095, o governador Roberto Santos pôs fim à discriminação contra as Casas de Santo, que se viam obrigadas a obter registro junto à Seção de Fiscalização de Cultos Afro-Brasileiros, da Delegacia de Jogos e Costumes, órgão da Secretaria de Segurança Pública. Para a celebração dos ritos expedia-se a licença pertinente, precedida do pagamento de uma taxa, determinação que os grandes e prestigiados Terreiros descumpriam, porquanto as relações políticas não os deixavam ser importunados. (BRITTO, 2016, p. 247).

A narrativa luso-tropicalista subjacente à referência de brasilidade que constitui o projeto populista em marcha à época levou à eleição do barroco mineiro como substrato identitário a ser priorizado pelas políticas culturais na esfera patrimonial. Acerca do interesse dos intelectuais ligados à construção da gestão patrimonial pela arquitetura colonial mineira, Márcia Sant'Anna afirma:

O fascínio exercido pelas cidades mineiras sobre esses intelectuais derivava do fato de conterem uma produção artística, a seu ver, genuinamente brasileira. Para eles, no barroco mineiro, ter-se-ia operado a síntese entre a cultura portuguesa e a cultura africana, que permitiria apontá-lo como estilo nacional (SANT'ANNA, 2014, p. 154).

Esta opção deu vazão ao que foi referido por Maria Cecília Londres Fonseca como uma prática política pautada na preservação dos monumentos de “pedra e cal”. Fonseca analisa as políticas patrimoniais impulsionadas pelo decreto-lei nº 25 de 1937 e chega à conclusão que, após sessenta anos de sua edição, “os critérios adotados para o tombamento terminam por privilegiar bens que referem os grupos sociais de tradição europeia, que, no Brasil, são aqueles identificados com as classes dominantes” (FONSECA, 2003, p. 61-62).

É neste cenário que se desenvolve a política patrimonial brasileira a partir dos anos 1930. Havia um viés nacionalista estruturante do SPHAN, um certo compromisso com a brasilidade advindo da reação modernista a uma europeização elitista que hegemonizava enquanto referencial civilizatório. Porém este fator motivador não implicou na revisão das exclusões e subalternizações que estruturaram a relação entre o poder público e a cultura afro-brasileira.

## 2.2 Tombamento de terreiros e contra-hegemonia na política patrimonial

Ao analisar as relações sociais que atravessam o reconhecimento de determinadas obras como integrantes da memória social relevante na condição de monumento, Ordep Serra afirma que “a significatividade do monumento precisa ser reconhecida por um grupo social capaz de impor sua visão de mundo” (SERRA, 2019, p. 73). Dá-se, portanto, que há um caráter político inerente à monumentalidade. Ainda neste sentido Serra afirma:

Um monumento se institui e sua conseqüente “publicação” torna notável o status especial que ele assume. Por mais humilde que seja, um monumento é sempre objeto de poder. Sua instituição corresponde a um ato político: acompanha ou informa procedimentos de legitimação, justificação, valorização social. Frequentemente dá expressão a princípios, valores e normas percebidos como fundamentais para a organização de um grupo ou sociedade. Não raro propicia a demarcação de espaços sociais diferenciados. Equivale a um mecanismo, entre outros, de produção, gestão, controle, manipulação – até cabe falar de “invenção” – da memória coletiva (SERRA, 2019, p. 120).

Tal gestão da memória coletiva promovida pelo aparelho estatal se constitui como

parte de uma economia das representações. Um modo pelo qual o poder público consagra símbolos associados a narrativas formadoras do projeto identitário hegemônico. Isso implica em produzir ausências, os não-ditos destes discursos. Como a outra face indissociada da mecânica da memória, o esquecimento é um elemento essencial para a problematização do lugar histórico do legado cultural afro-brasileiro nas políticas públicas associadas ao campo do patrimônio cultural. Como afirma Ordep Serra: “memória é sempre escolha, consciente ou inconsciente. A definição do que será lembrado, celebrado, comemorado numa sociedade humana constitui um importante campo do exercício do poder (SERRA, 2019, p. 120). O caráter eminente político da memória se afirma também na produção de contra-hegemonia. Isso se dá quando grupos sociais oprimidos se valem da memória coletiva como vetor de produção de conhecimentos ligados às suas práticas emancipatórias. Ao tratar do papel fundamental da memória para as lutas sociais, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Nos processos de luta, as histórias configuram muitas vezes conhecimento capacitador, seja porque realçam a força dos oprimidos (por exemplo, lembrando-os de vitórias passadas), seja porque reduzem a força dos opressores (por exemplo, ridicularizando a realidade que eles têm como incontestável ou sublinhando a fragilidade das relações de poder que eles têm como inalteráveis). Contam-se histórias, cantam-se canções com o mesmo objetivo de criar um sentido intensificado de partilha e de pertencimento que irá contribuir para reforçar e radicalizar a vontade de transformação social (SANTOS, 2019, p. 95).

Ignorar os referenciais simbólicos que afirmam o protagonismo histórico afro-brasileiro e constituem suporte para a construção de uma identidade cultural deste grupo social se apresenta como parte de um projeto racista que culmina no genocídio. Trata-se de um processo de manutenção de relações de subalternidade que legitimam o extermínio na medida em que criam barreiras para um auto-reconhecimento individual e coletivo. Conforme elucidada Ana Luiza Flauzina: “um genocídio nas proporções e nos moldes do empreendido contra a população negra no país, só pode se processar contra uma massa de espoliados que não se compreende enquanto grupo” (FLAUZINA, 2006, p. 110).

O genocídio estruturado socialmente se encontra, portanto, indissociado de um etnocídio. Pierre Clastres define etnocídio como um “projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo tempo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um” (CLASTRES, 2004, p. 87). O ataque a um modo de vida se faz necessário para que se essencialize uma identidade que dê sustentação ideológica aos padrões de poder produtores do

etnocídio. Clastres vê no Estado um ator fundamental para a construção do etnocídio ocidental. A máquina estatal atua determinadamente na gestão cultural da memória coletiva para que haja o apagamento das diferenças, motivo pelo qual é fundamental problematizar as condições postas para a efetivação de uma cidadania cultural relacionada à memória afro-brasileira. Para tal, analisar o tensionamento do caráter eurocêntrico das políticas de patrimônio a partir da patrimonialização de terreiros de candomblé se mostra essencial.

### 2.2.1 O caso paradigmático da patrimonialização do Terreiro da Casa Branca

A mobilização contra-hegemônica do direito por parte das comunidades de terreiro foi um fator determinante para a confrontação da colonialidade estruturante da política patrimonial, conforme exposto acima. O tombamento do Terreiro da Casa Branca, por exemplo, fomentou uma demanda social em relação a este reconhecimento como vetor promotor de cidadania. O reconhecimento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como patrimônio material brasileiro em 1984 inaugurou, segundo Ordep Serra, um novo momento na relação histórica entre o poder público e os espaços religiosos afro-brasileiros.

Uma terceira etapa nas relações entre terreiros e o Estado viria a inaugurar-se na década de 1980, quando se deu (em algumas instâncias) o reconhecimento do significado histórico desses centros de culto enquanto depositários da memória de um importante segmento da população brasileira, e se afirmou o valor do acervo de bens culturais neles encerrados: notáveis ilê axé tornaram-se, então, objeto de iniciativas de preservação que passaram a contemplar o patrimônio formado por monumentos e símbolos do povo-de-santo (SERRA, 2005, p. 171).

Em conexão com o tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho se encontra um processo histórico de tensionamento do racismo institucional na gestão patrimonial. Desta produção contra-hegemônica vale destacar a atuação de Olympio Serra na Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM). Foi no âmbito da FNPM que Olympio Serra coordenou o Projeto Etnias e Sociedade Nacional, com ênfase inicial em intervenções relacionadas à memória indígena, mas com um propósito maior de agir na política cultural brasileira de modo a “reparar seu etnocentrismo, sua fixação eurocêntrica” (SERRA, 2005, p. 173). Uma das ações mobilizadas por Serra foi a articulação de representantes de organizações sociais negras e a promoção, em União dos Palmares, no Estado de Alagoas, de uma reunião que instituiu o Memorial Zumbi. Desta iniciativa se originou, em 1980, uma

peregrinação cívica anual a Palmares, evento realizado no dia 20 de novembro e que contribuiu para consagrar este dia como o Dia da Consciência Negra.

Em conexão com as transformações promovidas no âmbito da gestão patrimonial nacional emerge o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA). Um esforço interinstitucional constituído através da parceria entre a FNPM e a Prefeitura Municipal de Salvador e que teve por objetivo “identificar e mapear os principais sítios e monumentos negros da Bahia, ensaiando uma política de proteção desse acervo cultural” (SERRA, 2005, p. 171). O termo monumentos negros foi utilizado com o objetivo de representar um marcador social rejeitado pelo cânone da cultura nacional considerada relevante pela tutela jurídica estatal. Este conceito buscou, portanto, combater a “negação sistemática de direitos e valores de um segmento significativo da nossa população” (idem, *ibidem*, p. 203). Um dos idealizadores e coordenadores do MAMNBA, Ordep Serra conceitua como monumentos ou patrimônios negros aquelas obras criadas espontaneamente e que se constituem como acervo de memória, materializando as tradições afro-brasileiras. A designação tem por escopo, portanto, uma postura afirmativa de caráter identitário, com o objetivo de combater o racismo institucional hegemônico na esfera patrimonial.

Para Silvio de Almeida existem três modos diferentes de compreender o racismo, as concepções individualista, institucional e estrutural. A perspectiva individualista concebe o racismo como uma deformação, uma espécie de desvio irracional, algo associado a um preconceito, uma ignorância que adquire uma dimensão imoral e criminosa. Esta concepção é limitada pois enfrenta apenas as condutas racistas – algo que o autor julga necessário e relevante, porém não suficiente –, não abarcando uma análise sobre a engenharia social mais ampla que organiza a desigualdade racial (ALMEIDA, 2019, p. 37). Já o conceito de racismo institucional visibiliza o modo como as instituições perpetuam práticas de desumanização de grupos humanos.

Assim, a principal tese dos que afirmam a existência de racismo institucional é que os conflitos raciais também são parte das instituições. Assim, a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos. (ALMEIDA, 2019, p. 40).

A institucionalização do racismo decorre do fato deste sistema de poder ser estruturante da sociedade. Ao afirmar uma dimensão estrutural do racismo, Silvio de Almeida

argumenta que “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional” (ALMEIDA, 2019, p. 50). Conceber a incidência deste padrão de poder estruturalmente racista – anteriormente evocado através do conceito de colonialidade – nas políticas patrimoniais implica em analisar o eurocentrismo prevalente como algo resultante de reverberações institucionais emanadas de uma sociedade que tem na desigualdade racial um dos fatores que organizam as relações sociais.

É com o objetivo de evidenciar esta injustiça estrutural com relação à cultura afro-brasileira que Ordep Serra enuncia o conceito de monumentos negros e o associa aos terreiros de candomblé. O projeto MAMBA evidenciou para a institucionalidade associada à gestão patrimonial a existência de conjuntos monumentais sistematicamente excluídos dos processos de reconhecimento promovidos na área do patrimônio cultural. Esta iniciativa atuou decisivamente para que as demandas sociais das comunidades de terreiro fossem consideradas, o que deu lugar à patrimonialização do Ilê Axé Yá Nassô Oká. Conforme descrito anteriormente, o Terreiro da Casa Branca se encontrava ameaçado pela especulação imobiliária e pela falta de recursos financeiros para custear as reformas necessárias na estrutura física das edificações e do terreno. Por este motivo foi realizada uma mobilização social que culminou com a abertura do processo de tombamento do Ilê Axé Iya Nasso Oká no IPHAN, em 1982. Esta articulação envolveu atores sociais diversos, tais como integrantes da referida comunidade religiosa, agentes públicos de diferentes esferas e artistas.

A pressão social, nos autos do processo, materializa-se na participação da intelectualidade e da classe política – existem diversas cartas de apoio de intelectuais, artistas, personalidades públicas e ocupantes de cargos eletivos, que reforçam o valor nacional do bem cultural. Quanto a participação e voz da comunidade no processo, há um documento de 3 páginas onde o presidente da Associação solicita a cessão do território ao Prefeito, e valora a contribuição do terreiro para o povo da Bahia (TOZI, 2017, p. 6).

O pioneirismo deste tombamento representou uma importante conquista para quem ansiava por uma mudança de paradigma nas políticas patrimoniais, abrindo caminho para que as produções afro-brasileiras e indígenas pudessem ser consideradas valiosas pelo Estado, a ponto de serem alvo da patrimonialização. Gilberto Velho, membro do Conselho do

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional à época da patrimonialização do terreiro e relator do processo que deu origem ao reconhecimento, narra a rejeição que a ideia do tombamento gerava nos integrantes do órgão:

Vários de seus membros consideravam despropositado e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa. Cabe lembrar que, até aquele período, o estatuto do tombamento vinha sendo aplicado, basicamente, a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira. As primeiras principais medidas de legitimação e proteção ao patrimônio foram tomadas, sobretudo, em relação a prédios coloniais e, em menor proporção, aos do período do Império e da Primeira República (VELHO, 2006, p. 237).

Esta visão institucional consolidada no SPHAN levou à convocação de uma reunião, em 10 de agosto de 1983, “cuja finalidade era debater o ineditismo do tombamento de um bem com as características de um terreiro de candomblé” (TOZI, 2017, p. 7).

Para reforçar o caráter técnico do processo, a Coordenação de Tombamento da SPHAN enviou, posteriormente, ofício aos presentes naquela reunião para que, formalmente, argumentassem sobre o instrumento mais adequado à proteção do patrimônio do terreiro, solicitando ainda uma reflexão acerca dos itens de valoração cultural do candomblé, reforçando assim, a perspectiva de que o processo de patrimonialização de terreiros se tratava de um diálogo entre a erudição (no formato ocidental-cristão) e a instituição do Estado (idem, p. 8).

Gilberto Velho, em 19 de outubro de 1983, enviou um texto à Secretaria de Cultura do Ministério da Cultura, argumentando em favor da mobilização do instituto do tombamento para a proteção do patrimônio cultural presente nos terreiros de candomblé. Ele defendeu, no entanto, que se deveria rever o “método enrijecido de conservação e preservação conduzido pela instituição e sugere que a patrimonialização se estenda para além da materialidade das edificações do terreno” (TOZI, 2017, p. 9). Mesmo apresentando um parecer favorável ao tombamento e reconhecendo o eurocentrismo que marcou a política patrimonial ao longo da história, Velho afirmou a inexpressividade em termos de “cultura material” do conjunto monumental tombado. Em sua análise expôs a impossibilidade de comparar o valor arquitetônico do terreiro “à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro” (VELHO, 2006, p. 237). Aqui se verifica uma das manifestações da colonialidade conferindo um lugar de inexistência dentro do paradigma estético e arquitetônico dominante às edificações e demais elementos que

compõem o conjunto material dos templos afro-brasileiros.

Gilberto Velho descreve a quase unânime concordância entre os conselheiros acerca da necessidade de assegurar proteção ao terreiro, com a ressalva, para alguns, de que não seria o tombamento o recurso adequado para fazê-lo. É citada a impossibilidade de se “tombar uma religião”, como um dos argumentos elencados em desfavor do pleito pela patrimonialização. Percebe-se nesta linha argumentativa a reafirmação da ausência à qual se vê relegada a produção cultural afro-brasileira segundo a ótica hegemônica nas instâncias de poder. Como não se podia cogitar a possibilidade da materialidade descrita no laudo apresentar um valor simbólico relevante, o único sentido possível para uma parte do corpo técnico era que se estava usando um recurso da esfera material para tutelar algo imaterial. Tal discurso encontra ressonância na mobilização do registro analisada mais à frente, momento em que este instituto jurídico é percebido como instrumento mais adequado à preservação dos terreiros pelo IPAC.

Sobre o debate exposto acima, vale ressaltar que a distinção entre as dimensões materiais e imateriais de determinada manifestação cultural é de duvidosa validade. São os aspectos simbólicos valorizados em determinado espaço-tempo que conferem um sentido de excepcionalidade a determinadas referências culturais reconhecidas como patrimônio material. O que constitui a legitimidade cultural de algo material são os sentidos relevantes para uma dada comunidade que são atribuídos à materialidade, ou, seguindo a denominação em voga no debate sobre patrimônio, não existe cultura material sem uma dimensão imaterial que lhe seja subjacente. Outra conclusão óbvia desta análise é a de que aquilo que se denomina patrimônio imaterial é também indissociado de uma faceta material, sem a qual a dita imaterialidade não se tornaria perceptível.

Mais à frente este debate sobre a pertinência da divisão material/imaterial será retomado, quando da análise da mobilização do instituto jurídico do registro para a patrimonialização de terreiros. Neste momento vale ressaltar que há uma relação de poder que se expressa de modo subliminar neste debate. Os pressupostos de universalidade eurocêntricos vigentes, apresentados aqui sob a roupagem da impessoalidade técnica, demarcam lugares simbólicos que se desdobram em posturas institucionais reprodutoras de relações de subalternidade. Há a incidência de um padrão de poder que vai redundar em políticas públicas diferenciadas para os bens culturais aos quais se atribui o caráter de monumentos de valor histórico, predominantemente representados pela contribuição cultural europeia. Algo que não se verifica em relação àqueles voltados para a cultura popular, o folclore, o patrimônio imaterial, ou qualquer outra denominação já atribuída à contribuição cultural predominantemente referenciada na cultura afro-brasileira e indígena.

Reconhecer a dimensão monumental de um terreiro não era compatível com o imaginário luso-tropicalista hegemônico. Esta narrativa matricial sobre a identidade nacional, marcada pela colonialidade como padrão de poder estruturante, produz inexistência em relação à contribuição cultural e epistemológica afro-brasileira, ora pela lógica da violência, ora pela perspectiva da apropriação. A violência se deu com a perseguição e demais agressões, incluído aqui o esforço de patologização, diretamente produzidas pelas forças do Estado em relação às instituições sociais afro-brasileiras. A apropriação se dá eminentemente através da folclorização, um modo de exotização associado à economia do turismo que despolitiza o reconhecimento das manifestações afro-brasileiras e dos conhecimentos a elas associado. Algo essencializado pelo substrato simbólico que estrutura o imaginário luso-tropicalista acima citado. Acerca desta problemática aplicada ao caso do tombamento do Terreiro da Casa Branca, Desirée Tozi afirma:

Com relação à mentalidade vigente na burocracia daquela época (e ainda hoje) não é possível, apenas pela leitura do processo, afirmar que se tenha cogitado a valoração arquitetônica ou estética das edificações e monumentos do terreiro; mesmo considerando a historicidade dos modelos de pensamento da época, é perceptível, nos informes institucionais, a elaboração de um discurso de precariedade aplicado às construções e formas de organização espacial do terreiro, revertendo o valor de monumentalidade para o meio ambiente e para a intangibilidade dos conhecimentos litúrgicos, reflexos de formações acadêmicas colonizadas e do racismo operante na política de preservação do patrimônio cultural (TOZI, 2017, p. 10)

O tombamento de um terreiro não é conveniente à narrativa identitária nacionalista hegemônica, uma vez que visibiliza uma referência cultural que, por se fazer existente, contraria o discurso de harmonia e cordialidade que a estrutura. A patrimonialização de instituições sociais afro-brasileiras, tal como os terreiros de candomblé, tem o potencial de confrontar o padrão de folclorização e, portanto, superar a colonialidade que incide produzindo inexistência. Ou seja, há uma potência descolonial em razão da possibilidade de se assegurar o acesso à cidadania cultural a grupos subalternizados, promovendo, portanto, experiências de justiça cognitiva.

Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira (VELHO, 2006, p. 240).

Por representar uma possibilidade de construção emancipatória, a patrimonialização de terreiros enfrentou oposições vindas das mais diversas instâncias de regulação e produção discursiva. Velho se refere à acusação feita por “importantes veículos da imprensa da Bahia” de que o tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho seria um ato “demagógico” (idem, p. 239).

Ao analisar as consequências do tombamento, Ordep Serra afirma dele terem resultado importantes conquistas para a comunidade. Em primeiro lugar houve a desapropriação do terreno ocupado pelo terreiro pela administração municipal. Vale recordar que a desapropriação não é uma das consequências jurídicas da patrimonialização, porém este ato colaborou politicamente com o reconhecimento num contexto de pressões políticas diversas. Outro desdobramento importante do tombamento foi a retomada de uma área à qual a comunidade religiosa reivindicava e que se encontrava ocupada por um posto de gasolina. Disso resultou uma intervenção arquitetônica projetada por Oscar Niemeyer, seguida de obras de contenção de encosta promovidas pela prefeitura do município.

Houve intervenções seguidas e todas ainda durante o processo de tombamento. Uma obra contemplando o teto da Casa Branca que estava ameaçando desabar, depois intervenções restauradoras feitas pelo IPAC, contenção de encosta, sem a qual o barracão do terreiro viria a baixo. Algumas intervenções radicais e, finalmente, a própria prefeitura municipal de Salvador, tendo como base se tratar de monumento da cidade, um monumento reconhecido de importância nacional, pôde fazer um grande trabalho de intervenção na área com drenagem, águas pluviais, contenção de encostas, gradeamento da entrada, manutenção da praça de Oxum, obra grande, muito importante (Ordep Serra, entrevista, 14.03.2019).

É perceptível, portanto, que o a patrimonialização do terreiro conferiu acesso a políticas públicas há muito demandadas pela comunidade. Com destaque para a segurança jurídica de seguir de posse da terra por ela historicamente ocupada e intervenções estruturais centrais para a manutenção do conjunto patrimonial tombado. Algo fundamental para a salvaguarda dos conhecimentos conectados com o arcabouço simbólico que confere valor cultural à monumentalidade. O poder público, reconhecendo a hipossuficiência econômica da comunidade, promoveu intervenções efetivas, realizando obras essenciais.

Aqui se verificam espaços de cidadania produtores de presença. A lógica de subalternização anteriormente descrita é tensionada com a conquista de certa dignidade, uma saída precária do lugar simbólico primitivo do estado de natureza para a sociedade civil. A

abissalidade moderna hegemônica produtora de invisibilidades e subalternizações é confrontada com a mobilização de um instrumento hegemônico, via de regra associado à configuração do padrão cultural eurocêntrico no Brasil, em meio a uma luta contra-hegemônica.

Muitas vezes, no entanto, o tombamento não se desdobra em políticas públicas destinadas à manutenção dos bens culturais patrimonializados. Isso se deve em grande medida às barreiras para se reconhecer a importância dos aspectos materiais da cultura afro-brasileira que constitui os terreiros. Em sua grande maioria, os processos de tombamento de terreiros realizados pelo IPHAN afirma sua legitimidade através da valoração do sistema religioso e seus desdobramentos simbólicos. Uma postura que cria barreiras à formulação de políticas públicas que se voltem para a manutenção da materialidade, desconsiderando a territorialidade produzida pelos terreiros e suas consequências para o espaço urbano.

Mesmo que na atualidade o discurso da contribuição cultural da população afro-brasileira tenha saído da completa subjetividade, a narrativa patrimonial do legado africano está ainda associada a questões intangíveis (como a religiosidade, dança, música, língua) e precisa caminhar em direção à materialidade dessa contribuição. (...) Para além da carência de um olhar mais ampliado sobre as contribuições civilizatórias dos negros, ainda há muito que se explorar a narrativa do candomblé enquanto território de resistência cultural. Não existe, no processo da Casa Branca, justificativa que elabore a relação da identidade nacional aos modelos culturais com que os antepassados escravizados e libertos se organizaram para a fundação de espaços de culto aos ancestrais (TOZI, 2017, p. 12-13).

O padrão identificado por Tozi (2017) ressalta a persistência da colonialidade no olhar folclorizado hegemônico da burocracia estatal em relação ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Apesar das limitações impostas ao direito de propriedade indissociadas do instituto do tombamento, implicando em certa ideia de preservação do conjunto arquitetônico do bem inscrito, percebe-se a persistência de processos de subalternização na patrimonialização dos terreiros de candomblé. Este olhar que se volta apenas para os aspectos “intangíveis” traduz, mais uma vez, a força da incidência do mito da democracia racial que apropria e despolitiza o legado cultural afro-brasileiro. Tal redução epistemológica impede que se enfrente o racismo institucional, limitando decisivamente o impacto social das patrimonializações. Uma realidade que não se verifica apenas no Brasil, mas é de certa forma compartilhada por outros países que compõem o contexto latino-americano.

Enquanto nos Estados Unidos a ideologia do pós-racialismo – a ideia de um presidente negro e uma classe média negra implicarem o racismo como uma coisa do passado – está subjacente à jurisprudência constitucional contrária às ações afirmativas; na América Latina, o pré-racialismo – a negação histórica do racismo e da afirmação da América Latina como um “democracia racial” – faz com que o quadro aceitável para falar dos afrodescendentes seja a diversidade: a exaltação jurídica do seu contributo para a cultura nacional, sem que isso acarrete consequências redistributivas de qualquer tipo (RODRÍGUEZ GARAVITO e DÍAZ, 2019, p. 360)

Ao se referir a “consequências redistributivas”, César Rodríguez Garavito e Carlos Díaz abordam acima a não incidência de um suposto reconhecimento na transformação das condições materiais relacionadas às diversas formas de subordinação social decorrentes da colonialidade. Isso se refere à possibilidade do tombamento se esgotar em um exercício retórico, explorado politicamente por estratégias populistas, por exemplo. É o caso do reconhecimento do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, terreiro localizado no bairro da Liberdade, em Salvador.

#### 2.2.2 O caso do tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe

O terreiro Vodun Zo, como é comumente conhecido, foi o primeiro bem cultural tombado em conformidade com a lei cultural municipal nº 8.550/2014. Em cerimônia realizada no dia 15 de janeiro de 2016 estava presente o prefeito de Salvador Antônio Carlos Magalhães Neto, o diretor da Fundação Gregório de Matos, Fernando Guerreiro, o antropólogo coordenador da equipe que produziu o laudo antropológico que fundamentou o reconhecimento, Ordep Serra, e diversos representantes do povo de santo baiano.

Nesta oportunidade, Doté Amilton de Sogbo, líder religioso da casa, se referiu à sua intenção de organizar uma biblioteca, cedendo para tal uma parte de sua residência, e construir uma creche-escola nas dependências do terreiro. Iniciativas que teriam o potencial de ampliar as ações sociais voltadas para a juventude desenvolvidas pela instituição religiosa. Em sua fala emocionada, Doté Amilton destacou que se tratava de um sonho antigo concretizado, ver a área verde e a cultura de sua casa resguardados. Em resposta à demanda do pai de santo, o prefeito se comprometeu em concretizar a instalação da creche reivindicada pelo terreiro.

Passados 3 anos do tombamento não só a creche-escola não foi construída, como a comunidade não foi objeto de nenhuma política pública com o intuito de contribuir com a preservação do conjunto monumental tombado. Este descaso colaborou para que o terreiro

fosse vítima de invasão ilegal por parte de agentes da Polícia Militar do Estado da Bahia. Alegando perseguição a suspeitos que poderiam facilmente ter ultrapassado a cerca de arame farpado que separa a área do terreiro da rua, as forças policiais invadiram o espaço sagrado da casa, quebraram uma das portas do terreiro e ameaçou armada o pai de santo e outras lideranças da casa. Uma agressão que poderia ter sido evitada se a reivindicação da comunidade ao poder público municipal de obter uma ajuda para construir um muro de proteção eficiente tivesse sido atendida.

Eu não sei como se deu em todas as casas que foram tombadas, mas aqui mesmo o único beneficiamento que eu tive foi só um, que aqui ninguém vende mais nada, não é? Não pode destruir. Mas aqui, num terreiro tombado, a polícia invadiu e quebrou minha porta. Então acho que essa lei não representa nada pra esses poderes públicos, porque na hora que eles tiveram que arrombar a porta eles arrombaram mesmo. E até hoje eu pago por isso (Doté Amilton, entrevista, 05.02.2019).

Este evento, ocorrido no dia 17 de agosto de 2017, mais de um ano após o tombamento teve por consequência apenas um discreto pedido de desculpas nas dependências internas da casa por parte de representantes da polícia militar e a reposição da porta destruída quando da invasão. Ao ser indagado sobre as razões que o levaram a mobilizar sua comunidade para a realização do tombamento, Doté Amilton respondeu que:

Eu achei que poderia ser interessante por dois motivos: em primeiro lugar, eu pensei que seria real, mas não foi. Eu pensei que tombando o terreiro a prefeitura vinha e me ajudava a manter a casa. Isso não foi feito, mas existe uma coisa que é a proteção da casa. Eu acho que a casa não pode ser vendida. Não pode se vender nada aqui. Se eu não posso desmanchar nada aqui eu também não posso vender, não é? Então o que me dá garantia é que a casa está preservada hoje em dia. A terra está preservada, não sei se está totalmente, mas diz que está. A placa que está lá fora não me deu respaldo nenhum porque a polícia invadiu assim mesmo, arrombou a porta. Repercutiu mal, porque foi em um terreiro tombado, mas não tenho tanta segurança por ser tombado não. Também não sei se daqui dois dias alguém entra aqui e vai tomar a terra e então acabou-se. Eu não sei se isso pode acontecer (Dote Amilton, entrevista, 05.02.2019).

Nas duas falas transcritas é perceptível a insegurança da liderança do terreiro com relação aos efeitos gerados pelo tombamento. Há uma sensação de segurança, quando se acredita que não se pode vender o imóvel, porém nem isso é algo que se tem como uma certeza. Este caso demonstra o desconhecimento muito comum entre o povo de santo acerca dos efeitos do tombamento. Doté Amilton ignora que o tombamento não impede a venda da propriedade por seu detentor legal, mas suspeita que a permanência no território historicamente ocupado não está plenamente assegurada. Motivado por esta apreensão ele mobilizou um advogado, Ary Fonseca Bastos Filho, que voluntariamente está preparando uma ação de usucapião com o objetivo de que seja reconhecido o direito de propriedade da associação Gbé Vodun Zo – denominação jurídica do Humkpame Savalu Vodun Zo Kwe.

Documentos atestam que o líder religioso do terreiro se encontra de posse da área ocupada pelo terreiro desde os anos 1984. Ele relata que ao tentar alterar a titularidade do carnê do IPTU se viu obrigado a se dirigir à empresa União Fabril, que exigiu um pagamento de 800 cruzeiros. Doté Amilton diz que teve acesso à terra através de uma doação feita por Dona Joana, uma liderança religiosa de outro terreiro que funcionava no mesmo local antes da instalação do Humkpame Savalu Vodun Zo Kwe. Observando que a referida empresa continuaria a demandar pagamentos injustificados a título de aluguel, o líder religioso se recusou a pagar e mobilizou em torno de 5 mil pessoas nos bairros da Liberdade e de Plataforma com o intuito de reagir às investidas da União Fabril.

O tombamento e a ação de usucapião são parte de uma mobilização mais ampla em favor do direito de permanência no território sagrado historicamente ocupado. As duas ações partiram da iniciativa da comunidade religiosa. Membros do corpo litúrgico do terreiro se organizaram e realizaram em parceria com pesquisadores voluntários os estudos preparatórios para a redação do laudo antropológico que fundamentou o tombamento. A partir desta rede formada no processo de preparação do laudo antropológico se chegou ao advogado responsável pela ação de usucapião, Ary Fonseca Bastos Filho, acima citado.

Percebe-se aqui novamente um uso emancipatório do direito, quando se mobiliza instrumentos hegemônicos associados ao direito estatal, dos quais a população afro-brasileira foi alijada, no contexto de uma mobilização emancipatória mais ampla. Ou seja, mais um exemplo de como o instituto do tombamento foi mobilizado para a produção de legalidade cosmopolita subalterna (SANTOS e RODRÍGUEZ GARAVITO, 2005) no âmbito de uma luta por existência numa sociedade abissalmente fraturada pela colonialidade do poder.

### 2.2.3 Patrimonialização e descolonização dos discursos hegemônicos sobre a memória afro-brasileira

É perceptível, portanto, que o marco inicial da patrimonialização de terreiros, o caso do tombamento do Terreiro da Casa Branca, exemplifica conflitos que se perpetuam reeditados no dia-a-dia das comunidades religiosas afro-brasileiras. Em razão desta relevância, vale retomar um conflito epistemológico quando da inscrição do Ilê Axé Yá Nassô Oká no livro de tombo ao qual o terreiro se viu inicialmente associado. Os agentes técnicos do IPHAN intencionavam inscrever o terreiro no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, aquele voltado para “coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular” (BRASIL, 1937). Já no Livro do Tombo Histórico, em que se encontravam inscritos os monumentos religiosos católicos e demais edificações de inspiração europeia, devem ser inscritas “coisas de interesse histórico e as obras de arte históricas” (idem, idem).

Reagindo a esta pretensão do IPHAN, Ordep Serra, Olympio Serra, e Gilberto Velho argumentaram acerca do equívoco implicado nesta aspiração.

Eu, Olympio e Gilberto Velho nos manifestamos. Eu me lembro de Gilberto Velho argumentando com o pessoal do IPHAN: olha, etnografia não é o que vocês estão pensando... fazer uma diferença de histórico pra uma camada social e etnográfico e para outra, eu posso fazer uma etnografia do IPHAN. Aí que eles se convenceram. A ideia que estava na cabeça daquelas pessoas com quem a gente estava discutindo era bem clara – existe algo com um patamar histórico, em que se inscreve determinado tipo de bem, e um patamar etnográfico, onde a gente bota essas coisas de negro e de índio (Ordep Serra, entrevista, 14.03.2019).

Tal pretensão dos técnicos do IPHAN insinua a força estruturante da colonialidade que hegemoniza como padrão de poder compondo as práticas políticas estatais em relação aos espaços de cultura e de conhecimento afro-brasileiros. A lógica da violência dá lugar à perspectiva da subalternização implicada no sentido etnográfico atribuído a espaços históricos de promoção cultural afro-brasileira. A produção de inexistência a partir da violência redundou na institucionalização de coleções associadas a saques perpetrados pelas forças repressoras do Estado. É dessa forma que surge a primeira coleção museológica incluindo artefatos religiosos afro-brasileiros. Refiro-me ao tombamento pelo antigo SPHAN, em 1938, de um conjunto de objetos associados ao que foi denominado de “coleção afro-brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificação de notas e moedas e mistificação”.

Artefatos estes reunidos no assim denominado Museu da Magia Negra, abrigado inicialmente na Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificação da Primeira Delegacia Auxiliar, na cidade do Rio de Janeiro.

É visível o compromisso simbólico do estatuto patrimonial dado a esta coleção em relação com a perspectiva ideológica que legitima sua obtenção. O racismo estruturante do eurocentrismo que fundamenta o modelo de civilização posto em prática com o colonialismo, concede uma base ética e supostamente racional à violência colonial continuada pelo projeto republicano. Vale recuperar neste momento a indissociabilidade entre o projeto moderno e a classificação racial, associada a um discurso universalista. Acerca das implicações da construção de uma alteridade europeia implicada na desumanização de grupos humanos construídos como o significante negativo do discurso político, filosófico e epistemológico moderno, Achile Mbembe afirma:

Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituiu, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento - mas também de governação - se difundiu (MBEMBE, 2014, p. 10).

Este imaginário reveste o projeto repressivo e de apropriação patologizante e/ou folclorizante que foi posto em prática pelo Estado brasileiro em relação ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Outro exemplo desta governação que associa a cultura material afro-brasileira à anormalidade e ao patológico, ao modo de um desvio psiquiátrico, foi a formação de uma coleção exposta em 1976, quando o Museu de Medicina Legal baiano é reaberto sob a denominação de Museu Estácio de Lima. Sobre a referida coleção Ordep Serra afirma:

Era tríplice a mostra que se exibia no tal museu. Uma parte se compunha de armas e instrumentos diversos empregados em homicídios, roubos e furtos, além de baralhos viciados, dinheiro falso, artifícios usados por narcotraficantes para o transporte e a venda de seus produtos etc. Outra parte encerrava exemplares teratológicos da colheita dos legistas baianos: aberrações anatômicas diversas, fetos hidrocefálos, essas coisas. A terceira parcela do seu acervo é que era formada pelos objetos de culto do candomblé (SERRA, 2014, p. 101).

Tal composição segundo Serra não podia enviar outro recado que não o de que “o

conjunto de itens colocado ao lado de aberrações da natureza e de documentos da delinquência só podia ler-se no modo negativo, como testemunhos de um desvio, de taras, de uma patologia” (Idem, *ibidem*). Até 1996, quando uma demanda judicial desconfigurou o acervo médico legal do antigo Museu Estácio de Lima, Ordep Serra menciona haver com regularidade visitas frequentes de excursões oriundas de escolas públicas a esta exposição em que “objetos de culto do candomblé eram apresentados junto a armas de crime e ao que a medicina chama de monstros” (SERRA, 2014, p. 104).

Em virtude de uma determinação judicial, resultante da mobilização de lideranças da religiosidade afro-brasileira e demais ativistas sociais antirracismo, tais peças foram retiradas desta coleção e, desde 2013, encontram-se aos cuidados do Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO). Um museu onde há a busca de combater a lógica racista/ patologizante/ folclorizante hegemônica. Em sua página institucional o referido lugar de memória evidencia que “pretende ser um espaço de identidade e memória da população afro-descendente e contribuir para a construção de uma educação que incentive as relações étnico-raciais positivas” (MAFRO, s.d).

#### 2.2.4 Lugar de memória como espaço de conhecimento

A ideia de lugar de memória surge em meio à historiografia francesa, quando se institui uma separação entre o que se concebe como o universo da tradição e o da história moderna. Tal distinção remete à dicotomia entre a ideia de tradição como repetição, estagnação, acriticidade e a história como razão, dinamismo, transformação. A necessidade de revestir certos lugares com a função social de atuarem como suporte da memória se deu, portanto, em função do caráter racional, dinâmico, comprometido com certa ideia de progresso social que institui a hegemonia da narrativa historiográfica.

Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do sentido. Desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história (NORA, 2012, p. 8-9).

Desta elaboração decorre a distinção entre memória e história. Nela a memória aparece inicialmente revestida de subjetividade, imprecisão, algo que busca conectar

diretamente o passado remoto com o presente que dele se vale para a construção identitária de grupos sociais. É neste contexto que emerge a distinção entre a dimensão individual e a coletiva da memória. Com caráter eminentemente narrativo, a memória se reporta necessariamente à linguagem, algo necessariamente coletivo, social.

Se a memória envolve um comportamento narrativo, e a narratividade é necessariamente um processo mediado pela Linguagem – esta que em última instância é produto da Sociedade – tem-se aqui maior clareza de como a dimensão coletiva também interfere na Memória individual. Para além disto, com a consubstanciação da Memória através da linguagem – falada ou escrita – a Memória abandona o campo da experiência perceptiva individual e adquire a possibilidade de ser comunicada, isto é, socializada (BARROS, 2011, p. 319).

É Maurice Halbwachs que desponta como teorizador da memória coletiva. Para este autor, um grupo social, ao construir narrativas sobre seu passado “sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo” (HALBAWACHS, 1990, p. 87). Tal assunção de afirmação identitária sedimentada o leva a afirmar a memória coletiva como caracterizada pela afirmação de uma continuidade entre o contemporâneo e o pretérito. O passado só é evocado na medida em que produz efeitos determinantes no amálgama identitário do presente. Já a história seria marcada pela descontinuidade, por rupturas e contradições, sem que se ceda à tentação de conceber um sentido maior conectando fatos históricos. Trata-se de uma análise que poderia ser criticamente aplicada à perspectiva evolucionista implícita na metanarrativa hegemônica que estabelece uma espécie de impulso civilizatório partindo dos gregos e culminando no que se concebe atualmente como Europa Ocidental.

Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa “definitiva” (a Europa moderna). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas. O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa (...) é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico

alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista (DUSSEL, 2005, p. 25).

Segundo esta leitura de Dussel, a Grécia estaria mais ligada ao oriente, com conexões culturais e epistemológicas óbvias com a Ásia e o norte da África. Esta construção se afirma como vetor de uma metanarrativa historiográfica universalista não de todo imune a desconstruções, porém reificada como o pressuposto da imensa maioria das tradições críticas da análise histórica. Não é uma pretensão desta obra investir na análise da formação da “diacronia unilinear” denunciada por Dussel como um “invento ideológico” (2005, p. 25). A referência a esta crítica se dá apenas no sentido de problematizar a ideia que a historiografia é o campo da complexidade por excelência e que as memórias coletivas são o lugar do reducionismo, da simplificação.

Outras perspectivas sobre o lugar social da memória se afirmam em sociedades marcadas pela oralidade. Amadou Hampaté Bâ, afirma a centralidade dos tradicionalistas na construção e na propagação de conhecimentos ao analisar algumas culturas da África subsaariana.

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: "O que é tradição oral?", por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: " É o conhecimento total". (...) Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (BÂ, 2010, p. 169).

Segundo a análise dicotômica citada anteriormente, estas sociedades marcadas pela oralidade seriam espaços-tempo de repetição, de irracionalidade por não diferenciarem, tal como se consagrou na modernidade, as esferas discursivas atribuídas no ocidente à religião, à arte, ao entretenimento ou ao conhecimento. A problematização de outra dicotomia assente no imaginário epistemológico ocidental também se faz necessária para compreender os limites da ideia hegemônica de memória coletiva e de lugares de memória. Refiro-me à separação entre a dimensão individual e a coletiva das narrativas que compõem o universo da memória, algo presente na concepção de Odera Oruka acerca da filosofia da sagacidade. Ao comentar sobre isso, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Na perspectiva de Oruka, os sábios-filósofos combinam um entendimento profundo, muitas vezes ancestral, da tradição oral com uma percepção individual que lhes permite adquirir uma consciência crítica relativamente às perspectivas herdadas, e, assim, criar novas perspectivas. Essas novas perspectivas têm sempre um caráter duplo de análise e orientação, interpretação e ética. Os sábios-filósofos são tradutores criativos da sua própria cultura; ao mesmo tempo, mantêm os pés firmemente apoiados nas emergências e nas exigências do presente, recorrendo de forma seletiva e pragmática a um passado que é inesgotável e apenas parcialmente transparente (SANTOS, 2019, p. 90).

Os sábios-filósofos citados por Oruka, assim como os tradicionalistas referidos por Hampaté Bâ, são memorialistas, mas não no sentido apenas de acumuladores de conhecimento enciclopédico. Eles mobilizam a memória como um modo de produção de análise crítica do real. O passado é apropriado como fonte de perspectivas de investigação do real. Os diversos recursos narrativos que formam o arquivo do qual se valem os memorialistas produzem efeitos cognitivos diversos a depender do contexto interpretativo em que se desenrolam no presente. Algo determinado pela subjetividade narra e, portanto, pensa os conhecimentos.

As fichas imateriais do catálogo da tradição oral são máximas, provérbios, contos, lendas, mitos, etc., que constituem quer um esboço a ser desenvolvido, quer um ponto de partida para narrativas didáticas antigas ou improvisadas. Os contos, por exemplo, e especialmente os de iniciação, possuem uma trama básica invariável, à qual, no entanto, o narrador pode acrescentar floreios, desenvolvimentos ou ensinamentos adequados à compreensão de seus ouvintes. O mesmo ocorre com os mitos, que são conhecimentos condensados em uma forma sintética que o iniciado pode sempre desenvolver ou aprofundar para seus alunos (BÂ, 2010, p. 212).

No final do século XX a memória passa a ser tratada como fonte de conhecimento para a historiografia, o que leva ao surgimento da História Oral. A distinção entre a ideia de um discurso legitimado por pressupostos de verdade e a de outro ligado à afetividade contingente passou então a ser mais problematizada. Não se quer dizer que com o advento das fontes orais se equiparou a memória à história, nem se busca agir para tal reducionismo. Esta recuperação de algumas apropriações da memória pela História se deve à necessidade de repensar o conceito de lugar de memória para dar conta do patrimônio cultural afro-brasileiro. É preciso avaliar em que medida esta ideia que surge para falar de espaços, acervos, arquivos e datas comemorativas ligadas à construção de vínculos com uma ideia de comunidade

nacional pode agir para dar conta do modo como a memória é mobilizada pela cultura afro-brasileira.

Para tal, faz-se necessário ultrapassar limite epistemológico que impede perceber a memória como eixo produtor de conhecimentos em culturas marcadas pela oralidade. A partir daí se poderá conceber e visibilizar a memória como algo indissociado da complexidade que envolve seus usos sociais nas práticas de conhecimento que dela se valem. Os terreiros de candomblé, por exemplo, constituem-se em lugares de memória na medida em que se apresentam como espaços onde a memória afro-brasileira é cultivada e desdobrada em conhecimentos. Dentro deles, porém, estão outros lugares de memória: as pessoas reconhecidas pelas comunidades como detentoras de saberes fundamentais. Estas pessoas são também suportes materiais para a construção da memória cognitiva coletiva da comunidade. Elas atuam como arquivos ou bibliotecas vivas, devendo ser assim reconhecidas quando se pretende assumir um compromisso público com o legado cultural afro-brasileiro. Seu protagonismo é essencial para a produção das identificações que constituem o grupo, o que se forma ao tempo que são produzidas visões de mundo associadas a valores civilizatórios.

Outro fenômeno que envolve a mobilização da memória coletiva pelos povos de terreiro é a auto-musealização. Intervenções que se afirmam também como tecnologias políticas de enfrentamento da colonialidade no âmbito das políticas culturais. Algo que se produziu em conexão com a busca pelo reconhecimento patrimonial.

Uma experiência pioneira de auto-musealização foi a que deu origem ao Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão, originado pela comunidade do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, um terreiro de nação congo-angola localizado na cidade de Lauro de Freitas, Bahia. Acerca do seu surgimento, Sheiva Sorensen afirma:

A respeito do museu, os esforços comunitários para sua organização iniciam-se no ano 2000. Segundo a mameto Kamurici, a idéia de organizar um museu, além de homenagear mãe Mirinha, surgiu da necessidade de preservar a memória da comunidade e do candomblé de forma independente: “nós cansamos de ser apenas objeto de estudo”. “Hoje em dia tem museu com a cultura do povo negro, do candomblé, em muitos lugares, mas nós temos que contar nossa história”. Conforme a concepção da sacerdotisa um museu dentro de um terreiro, jamais poderia ser estático; assim como o candomblé, ele deveria ser “dinâmico, vivo e comunitário” (SORENSEN, 2015, p. 116).

Desta afirmação percebe-se uma arguta consciência dos processos de subalternização

implicados nas políticas patrimoniais. Mesmo se valendo estrategicamente do reconhecimento estatal, que resultou no tombamento estadual por parte do IPAC, em 15 de abril de 2004, a comunidade do terreiro buscou afirmar sua autonomia em relação à narrativa sobre sua história através da produção e gestão de um museu segundo sua perspectiva em suas dependências. Uma narrativa que se reconstrói periodicamente, acentuando o caráter dinâmico afirmado na fala de mameto Kamurici referida acima por Sorensen.

Confeccionada de forma artesanal, a exposição do museu é trocada periodicamente, de modo a sempre fazer referência à elementos da cosmologia ou render homenagens a grande líder religiosa. A esse respeito, uma das monitoras explicou que a renovação das exposições é feita através de pesquisas que envolvem o diálogo com pessoas da comunidade em busca de informações sobre as raízes do terreiro, dentre outras questões que repousam sob o conhecimento dos mais velhos (SORENSEN, 2015, p. 118-119).

Estas experiências de auto-narrativas acerca do legado cultural religioso afro-brasileiro provocam importantes reflexões sobre os limites do instrumento do tombamento enquanto mecanismo de promoção de cidadania cultural em relação às comunidades dos terreiros. Apesar de terem atuado como mecanismos jurídicos estratégicos no sentido de assegurar alguns direitos, conforme demonstrado anteriormente, a perspectiva eurocêntrica que constitui o instituto do tombamento se encontra desconexa da concepção de cultura presente nos terreiros de candomblé.

### 2.3 Colonialidades e mobilizações sociais emancipatórias envolvendo o tombamento

O entendimento que embasa a política cultural relacionada ao tombamento possui uma genealogia no espaço-tempo francês pós-revolucionário, conforme anteriormente exposto. Esta compreensão localizada implica em uma delimitação epistêmica acerca do conteúdo do que se entende por preservação e por cultura no âmbito da política patrimonial. A tentativa de Mário de Andrade em ampliar tal entendimento quando da criação do SPHAN foi limitada pela colonialidade estruturante da sociedade brasileira, algo também já explorado acima.

O motivo pelo qual a genealogia do instituto do tombamento e sua configuração no contexto brasileiro é retomada neste momento se deve à necessária análise sobre a desconexão entre esse instituto e a especificidade dos terreiros de candomblé, aqui já referidos como monumentos negros. Tal inadequação se encontra intimamente relacionada com a

forma como a colonialidade se manifesta estruturando os modos de conhecimento e de governação.

A incorporação acrítica da perspectiva monumental referenciada no contexto europeu se encontra diretamente relacionada com a incidência do padrão de poder colonial moderno no contexto brasileiro. Tendo o racismo como vetor estruturante, a colonialidade, em sua configuração epistemológica, também referida como colonialidade do saber, apresenta com a roupagem da universalidade, concepções situadas, como de resto todas são. O que redundando na negação de legitimidade epistemológica às perspectivas diversas derivadas de outras experiências histórico-sociais. Apenas no sentido de reafirmar a centralidade de tal padrão de poder para uma concepção civilizacional moderna hegemônica, vale recorrer a Ramón Grosfoguel quando afirma que:

O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc. acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano).(...). Na perspectiva decolonial, o racismo organiza as relações de dominação da modernidade, mantendo a existência de cada hierarquia de dominação sem reduzir uma às outras, porém ao mesmo tempo sem poder entender uma sem as outras. O princípio da complexidade é o seguinte: não se pode reduzir como epifenômeno uma hierarquia de dominação à outra que a determine em ‘última instância’, porém tampouco se pode entender uma hierarquia de dominação sem as outras (GROSFUGUEL, 2019, p. 59).

O termo decolonial, utilizado por Grosfoguel no trecho acima, é formulado inicialmente por Chatherine Walsh com o objetivo de evidenciar a superação da colonialidade como um processo. A autora justifica o neologismo argumentando que a palavra descolonial poderia sinalizar um estágio que substitui o colonial, dando a entender que as relações de poder que caracterizam a colonialidade estariam ultrapassadas uma vez lograda a descolonização. Em sua perspectiva, o enfrentamento da colonialidade não possibilitará a superação total deste padrão de poder, motivo pelo qual Walsh opta por instituir o conceito decolonial. Uma opção que evidenciaria a construção de conhecimentos, práticas insurgentes, sem que se caia na visão simplista de que tais realidades suprimem por completo a complexidade da colonialidade estrutural moderna.

*Suprimir la “s” es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter(n)ativas (WALSH, 2017, p. 2-3).*

Concordo com a análise de Walsh no que se refere à compreensão de que a descolonização se produz a partir de processos complexos, não havendo o puro descolonial, livre das relações de poder que caracterizam a modernidade/colonialidade. Não vejo a necessidade, no entanto, de suprimir o “s” do descolonial para que se atinja tal objetivo. Penso que qualquer análise aprofundada da força estruturante da colonialidade em suas diversas manifestações passa pela compreensão da complexidade que envolve os processos de resistência. Dinâmicas de enfrentamento que se valem, por exemplo, de traduções interculturais e ressignificações do repertório conceitual hegemônico com o objetivo de produzir presenças ontológicas, políticas e epistemológicas. A despeito da autora evidenciar que sua proposta não advém da incorporação do termo em inglês *decolonial*, é um fato que o vocábulo por ela cunhado é homônimo da grafia anglófona do verbete descolonial, grafado da mesma forma em português e em castelhano.

Tendo em conta a hegemonia epistemológica euro-estadunidense, uma relação de poder que se manifesta com a mobilização da língua inglesa como o canal de expressão acadêmica por excelência, avalio ser mais pertinente a opção pelo verbete descolonial. Esta expressão ao ser devidamente contextualizada e definida como um processo, e não como uma mera substituição histórica de uma etapa por outra no processo evolutivo humano, pode sinalizar com mais força político-epistemológica a diversidade de concepções e de práticas contra-hegemônicas.

Resistências diversas que são minimizadas pelo que Ramón Grosfoguel denomina de “esquerdas ocidentalizadas”. A crítica do autor se volta contra perspectivas reducionistas verificadas em parte relevante das teorias críticas modernas, em sua grande maioria tributárias do marxismo, quando elegem a desigualdade de classe social como a meta-hierarquia a partir da qual emanam todas as demais opressões. Esta postura epistemológica impede que se visibilize a centralidade de outros padrões de poder estruturantes entrelaçados com a dominação capitalista, dentre os quais é possível destacar a colonialidade. Isso decorre da não

problematização do universalismo de caráter evolucionista que confere um estatuto civilizatório necessariamente mais elevado aos padrões modernos de conhecimento, de organização social e política, e, principalmente, de ser humano.

As implicações universalistas associadas à colonialidade do saber reproduzem diversos modos de subalternização das comunidades de terreiro, como ocorre na gestão patrimonial. Algo que se manifesta, por exemplo, na concepção eurocêntrica de monumento mobilizada pelas políticas culturais associadas ao instituto do tombamento.

Assim, sistematicamente, as congregações religiosas dos Terreiros de Candomblé tentam, num esforço contínuo, atender ao discurso conceitual das instituições preservacionistas, estando atentas às questões relativas a valores históricos, ao patrimônio cultural e a outros conceitos e ideais de preservação que favorecem, numa concepção ocidental, a monumentalidade, a singularidade histórica e artística e a imutabilidade arquitetônica. Conceitos diametralmente opostos à realidade das comunidades-terreiros, que concebem seus territórios, edificações e espaços como elementos dinâmicos e mutáveis, em perene processo de transformação (MATOS, 2017, p. 20).

Um exemplo da hegemonia do repertório eurocêntrico no que se refere à monumentalidade se deu no tombamento, no ano de 2002, do Ilê Iyá Omim Axé Yamassê, conhecido como Terreiro do Gantois, localizado em Salvador. Na sessão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN que deliberou sobre este reconhecimento foi reiterado de modo evidente a limitação epistemológica que impede de se observar o valor da materialidade presente nos terreiros.

Na sessão que apreciou o tombamento do Terreiro do Gantois, a Conselheira Susana Sampaio retomou a antiga discussão, ao propor que os Terreiros, como nova legislação, fossem doravante registrados, asseverando: ‘Então penso ser importantíssimo que registrássemos esse terreiro como Patrimônio Imaterial, porque tombamos monumentos arquitetônicos visíveis, palpáveis, estudados através de sua técnica construtiva, do material de construção. Os terreiros de candomblé não têm essa riqueza, são galpões, são módulos que se inserem em conjunto natural para a prática do culto, mas têm igualmente a mesma preciosa carga espiritual e imaterial’. Em seguida, ela sugere a efetivação do registro dos espaços religiosos então protegidos pelo IPHAN (Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá, Casa das Minas Jeje (BRITTO, 2016, p. 311).

Em sua pesquisa de mestrado intitulada “A Casa do ‘Velho’ – O significado da matéria no candomblé”, Denis de Matos aborda a relação entre as dinâmicas internas de preservação dos terreiros de candomblé e as concepções e práticas políticas das instituições preservacionistas governamentais. Um dos desdobramentos de sua análise caminha no sentido de identificar a inadequação entre o substrato teórico constituinte das políticas patrimoniais e a especificidade cultural dos templos afro-brasileiros.

Conforme explicitado na citação exposta acima, uma das incongruências conceituais se manifesta em relação ao conceito de preservação. As ideias de monumentalidade, singularidade histórico-artística, e imutabilidade arquitetônica, destacadas por Matos, se apresentam como conceitos orientadores de uma política desconectada da especificidade dos monumentos negros. Matos aborda em sua investigação o conjunto arquitetônico dos espaços religiosos dedicados ao vodun Azansú, no Terreiro Humpâme Ayíono Huntólóji, em Cachoeira, e ao orixá Omulu, no Terreiro Ilê Axé Oyó Ní Ibecê, conhecido também como Terreiro do Capivari ou da Cajá, no município de São Felix. O primeiro tombado e registrado pelo IPAC e o segundo em processo de patrimonialização pelo IPHAN.

Segundo Matos, uma das motivações que o levaram a optar pelo enfoque escolhido se deve à “regência e domínio dessas divindades sobre os processos de erosão, destruição, restituição, dissolução e transformação, que marcam os ciclos de impermanência e transitoriedade da matéria no Candomblé” (MATOS, 2017, p. 22). No que se refere ao templo de Azansú, ocorre uma periódica desconstrução e reconstrução da edificação, algo que conflita flagrantemente com a perspectiva imobilista pressuposta pelo instituto do tombamento:

O ato executado pelos membros do Huntólóji seria, assim, totalmente equivocado, considerando-se o ponto de vista técnico das instituições preservacionistas. A Casa de Azansú pertence a um território tombado e, segundo este ponto de vista, as intervenções realizadas nas edificações que o compõem deveriam priorizar a conservação e a permanência da matéria original, respeitando-se o princípio de autenticidade do bem cultural (MATOS, 2017, p. 112).

No que se refere à cosmovisão orientadora do candomblé, o essencial a ser mantido é o axé depositado, ou plantado, como se afirma nos terreiros. Não representando, assim, a

desconstrução e posterior reconstrução do templo uma agressão à manutenção do conteúdo essencial do patrimônio cultural a ser preservado.

Desse modo, entendemos que, a partir da cosmovisão do Candomblé, a edificação em si não possui valor intrínseco, o que não altera a sua importância enquanto templo e local sagrado, pois essa condição não está ligada à sua materialidade. O seu valor está essencialmente vinculado ao que a edificação abriga, ou seja, o axé da divindade e seus rituais, suas práticas e cerimônias que o alimentam e o potencializam a cada ano (idem, p. 214).

Em relação ao terreiro do Capivari, por sua vez, há uma problemática envolvendo a hegemonia do padrão eurocêntrico interferindo no não-reconhecimento enquanto parte determinante da cultura material ligada ao bem patrimonializado de algo que seria, no máximo, considerado um monumento natural. Trata-se de uma cajazeira situada no centro do salão do barracão. Um monumento vivo que, além de poder ser juridicamente tutelado por sua especificidade natural, conforme preconiza o artigo 2º, do decreto lei nº 25, de 1937, possui relevância cultural determinante para a comunidade religiosa do terreiro. Mais à frente será aprofundado o tensionamento desta dualidade natural/cultural no modo de constituição dos terreiros como territórios.

Em face da centralidade da cajazeira para o terreiro patrimonializado, coloca-se o problema de como conciliar a perspectiva da imutabilidade, subjacente à concepção de patrimônio cultural hegemônica com a indissociabilidade entre o dinamismo da cajazeira e a arquitetura na qual se encontra inserida.

A cajazeira e a Arquitetura são um único sistema dinâmico e mutável, em permanente relação, de modo que não podem ser preservadas como objetos dissociados no espaço. A mera preservação da Arquitetura, tendo como solução a sua imutabilidade material, teria como resultado o fencimento da árvore, o que ocasionaria a extinção do axé de Omolu e, portanto, o desaparecimento do Terreiro (MATOS, 2017, p. 115).

Percebe-se, portanto, que o instituto do tombamento precisa ser descolonizado para atender satisfatoriamente à realidade dos terreiros. Trata-se de um instrumento estratégico no sentido de assegurar alguns direitos às comunidades religiosas afro-brasileiras, conforme já argumentado. É perceptível, no entanto, seus limites epistemológicos em razão do repertório de conceitos que lhe estruturam. Construir meios de agregar um processo dialógico mais efetivo, conferindo cidadania cultural aos protagonistas das comunidades de terreiro, se faz necessário para que seja criada uma política patrimonial que atenda às demandas de

preservação do povo de santo. Experiências contra-hegemônicas têm sido mobilizadas com este objetivo. Pessoas engajadas com uma mudança de postura em relação ao modo como os órgãos preservacionistas se relacionam com os povos de terreiro têm se empenhado, dentro e fora destas instituições públicas, com o objetivo de promover experiências efetivas de cidadania cultural.

Um exemplo de experiência que buscou reconfigurar a gestão pública do patrimônio cultural afro-brasileiro se deu quando da formação de uma parceria entre a Universidade Federal da Bahia (UFBA) e o IPHAN, tendo em vista a promoção do I Curso de Extensão de Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados. Trata-se de uma iniciativa mobilizada por Desirée Tozi, historiadora do IPHAN, em associação com a professora Tânia Fisher e com professor André Luis Nascimento dos Santos, integrantes do Centro Interdisciplinar de Gestão Social/UFBA. Tozi empreendeu um esforço de articulação, em conjunto com outros servidores do IPHAN, que deu lugar ao Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). Um grupo formalizado a partir da portaria nº 489, de 19 de novembro de 2015 com a missão institucional de dar suporte, dinamizando os processos de patrimonialização, de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural dos terreiros de candomblé.

Então, a gente montou um grupo que é o GTIT, que teve gente do material, do imaterial, da área de fomento, e aí eu sugeri que tivesse de 27 superintendências. Porque no IPHAN, você geralmente tem pauta com uma pessoa. Se ela morre, tem dor de barriga, férias, licença, a pauta morre, fica em *stand by*. Por exemplo, quando Márcia Santana sai pra fazer o doutorado dela, quais terreiros são tombados? Nenhum. Eles pedem pra ela fazer um parecer para o Gantois, ela estava de licença para fazer o doutorado, mas ela disse: “não, beleza, eu faço”. Ela faz, depois fica mais um tempo sem. nada acontecer, então não pode tá na mão de uma pessoa. Então o grupo foi criado pra pensar de uma forma integrada com as 27 superintendências, a gente pediu que cada superintendência indicasse um técnico (Desirée Tozi, entrevista, 19.11.2018).

De início este grupo atuava informalmente, mas com o tempo surge a necessidade de estruturar melhor as ações, buscando uma alocação de recursos específicos para o cumprimento das metas elaboradas. Momento em que há a formalização através da portaria citada acima, o que viabilizou a destinação de uma verba prevista no Plano Plurianual (PPA) correspondente ao período focado para ações desenvolvidas pelo GTIT.

Nesse momento, a gente começou a discutir com os terreiros daqui (de Salvador) também qual seria, após o tombamento, uma relação ideal entre o

IPHAN e os terreiros tombados. E aí vem a ideia dos Planos de Salvaguarda. Por que? O tombamento era o instrumento que os patrimonializava, porém, interessava pra eles preservar além da terra, além da propriedade em si, eram saberes, eram recursos naturais, eram objetos que às vezes não necessariamente tinha a ver com o tombamento em si. Claro que eles queriam fazer a reforma no telhado, a infiltração, a escada, mas eles achavam que isso o IPHAN ia fazer ao longo do tempo, depois de muita porrada, muito choro, muita vela, ia fazer, mas o resto não. Então eu pedi que eles fizessem uma lista, como se fosse um plano. Qual é o problema? Se ele é emergencial, de médio ou longo prazo. E o quê que demandaria ser feito? (...). Pedi que eles fizessem isso. Não fizeram. Eles não conseguiram. Tudo era prioritário. Eu falei: gente, não dá pra ser tudo prioritário (...) Então propus um curso e eles aceitaram, acharam ótimo. Um curso que eles fossem ao longo de um ano desenvolver estratégias ou delimitar o que seria esse trabalho da salvaguarda desses bens (Dezirée Tozi, entrevista, 19.11.2018).

Este relato demonstra a fragilidade social dessas comunidades e a ineficiência das medidas de preservação voltadas para os terreiros tombados pelo IPHAN postas em prática até aquele momento. Conforme constatam André Luís Nascimento dos Santos, Desirée Tozi e Daiane Batista de Jesus:

Diferente dos patrimônios católicos, por exemplo, os terreiros de candomblés e irmandades negras são recorrentemente preteridos por mecenas, pelo próprio estado, enfim, a salvaguarda compartilhada na maioria das vezes não é tão compartilhada assim (SANTOS et al., 2020, p. 5).

Ou seja, via de regra só a comunidade ligada ao bem cultural patrimonializado enfrenta os desafios de manter algo considerado essencial para a efetivação dos direitos culturais para toda a comunidade nacional. Se forem consideradas as desigualdades históricas estruturais já aqui fartamente debatidas, é possível compreender o que motiva a carência das comunidades por políticas públicas expressa na fala de Desirée Tozi acima descrita. Como alternativa à impossibilidade de suprir de imediato esta lacuna histórica do poder público em face das comunidades de terreiro foi pensada a realização de uma formação. Um esforço de qualificação com o intuito de capacitar as comunidades a formularem suas demandas de uma forma inteligível à linguagem institucional estatal, através da elaboração de planos de salvaguarda.

Foi justamente o I Curso de Extensão de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Dos Terreiros Tombados, uma atividade realizada em convênio UFBA/IPHAN e que fora gestada pelo Centro Interdisciplinar em Gestão Social – CIAGS/UFBA tendo a coordenação da Professora Tania Fischer e do Professor André Luis Nascimento dos Santos. Nessa atividade destinada

aos povos de terreiros da cidade de Salvador, tivemos como produto final, a construção de 12 planos de salvaguarda, planos esses que hoje balizam a gestão de futuro dessas casas (SANTOS et al., 2020, p. 5).

Esta extensão universitária possibilitou a identificação por parte dos agentes públicos envolvidos de uma série de problemas vividos pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, além de ter subsidiado as comunidades de terreiro em seus modos de articulação política com o Estado. Dificuldades tais como: demandas fundiárias; obstáculos para a formalização de instituições sociais reconhecidas pela burocracia estatal; precariedade econômica, que contribui determinantemente para a fragilidade social dos indivíduos, guardiães da memória coletiva do grupo; barreiras para acessar informações sobre o acesso às políticas públicas voltadas para a salvaguarda; o tempo exaustivo para obter respostas institucionais relacionadas ao reconhecimento e à salvaguarda da cultura afro-brasileira; e a falta de “políticas públicas sistêmicas e integradas que incluam de modo efetivo os patrimônios afro-brasileiros” (SANTOS et al., 2020, p. 4-5).

Este projeto de extensão permanece como uma Atividade Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS) intitulada “Lugares de Memória, Poder e Redes de Solidariedade do povo negro da Bahia: a gestão do futuro”,

um componente curricular que promove a interação entre alunos da universidade e membros dessas comunidades no sentido de se criar agendas positivas no campo da patrimonialização e da salvaguarda compartilhada, um exercício sócio político que reivindica dialogar com as estratégias do passado da resistência negra para redefinir estratégias de sobrevivência e permanência no presente e no futuro, daí, ser a pretensão do referido componente a noção de gestão do futuro (SANTOS et al., 2020, p. 3).

Esta experiência afirma a complexidade que envolve a ressignificação destes institutos por parte de sujeitos sociais motivados por uma relação mais dialógica entre o aparelho estatal e os modos de existência cultural afro-brasileira. A análise da problemática da formulação de medidas de salvaguarda para terreiros tombados alerta para o fato de que não há uma impossibilidade de mobilização de um processo dialógico. Uma dinâmica participativa que dê conta do dinamismo e da autonomia das comunidades de terreiro na concepção e operacionalização de suas demandas históricas. A mobilização inicial do tombamento para a patrimonialização dos terreiros, que redundou no reconhecimento do Ilê Axé Yá Nassô Oká, já se deu em meio a um processo dialógico, tensionando os usos hegemônicos do instituto.

No caso do tombamento da Casa Branca houve várias reuniões que estão registradas em ata com a comunidade. O diálogo foi constante e contínuo. Antônio Agnelo Pereira, o Elemaxó que assinou o pedido do tombamento ele reunia a comunidade pra discutir. Foi uma deliberação tomada pela comunidade. E mais do que isso, não só foram consultadas as pessoas, os orixás foram consultados. Eu tinha que ir conversar com Ya Caetana que fazia o jogo de búzios e consultava os deuses. Foram consultados os deuses e os mortos.

No período em que foi decidida a derrubada do posto de gasolina que tinha sido instalado no terreno da Casa Branca, eu era diretor do IPAC. Agnelo me disse: amanhã cedo você vá lá no Terreiro da Casa Branca, vai haver um ritual e você tem que estar lá, porque você está à frente desse negócio. Eu cheguei cedo na casa dele, 5 horas da manhã mais ou menos, o sol nem tinha nascido. Tomei um banho de folhas, depois eles foram iniciar o ritual em um lugar que eu não poderia ir. Primeiro porque eu não sou iniciado, segundo lugar porque eu sou filho de Xangô e o ritual é dirigido aos mortos e Xangô guarda distância dos mortos, então eles me prenderam dentro do barco de Oxum<sup>2</sup>, me levaram para lá e me disseram, você fica aqui no colo da mãe, Oxum, que nada lhe toca. Eu tive que ficar perto de duas horas em pé naquele barco esperando que eles concluíssem as oferendas e as consultas aos antepassados da casa. Mais diálogo do que isso é impossível, houve conversa com os vivos e com os mortos (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

O evento descrito acima evidencia uma rica experiência de tradução intercultural. Isso só foi possível em razão da abertura do gestor público para o reconhecimento dos modos de produção de conhecimento e, por consequência, de expressão da vontade por parte da comunidade. Ao respeitar a especificidade do processo dialógico de acordo com a cosmovisão dos protagonistas responsáveis pela preservação histórica do bem tombado, Ordep Serra demonstrou que é possível criar alternativas institucionais que de fato produzam experiências participativas em relação ao povo de santo.

Outro exemplo de experiência participativa foi o processo de elaboração do laudo antropológico que fundamentou o tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe. Ele se deu a partir de uma provocação e de uma participação intensa da comunidade religiosa. Integrantes do corpo litúrgico do terreiro liderado por Doté Amilton de Sogbo pediram a colaboração de Ordep Serra na coordenação de uma equipe de trabalho com o objetivo de reunir e sistematizar as informações necessárias para a exposição de motivos do tombamento. Reuniões periódicas se deram na casa de Serra, quando cientistas sociais convidados por ele e integrantes do terreiro atuaram voluntariamente para a realização do

---

<sup>2</sup> Se refere a uma escultura em formato de barco localizada bem na praça que se encontra na entrada do terreiro.

trabalho. Inclusive minha participação nesta equipe foi o modo como pude me aproximar desta problemática, o que foi determinante para a realização desta pesquisa.

### 2.3.1 Sinergia e milonga: tecnologias políticas atuando na patrimonialização do Terreiro Tumba Junsara

Mais um caso de articulação social política com forte caráter participativo envolvendo o instituto se deu no caso do tombamento do terreiro Tumba Junsara, um templo de nação angola localizado no Engenho Velho de Brotas, em Salvador. Esta casa teve seu processo de tombamento aprovado na nonagésima reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN, realizada em 20 de setembro de 2018. Um processo iniciado em 2004 e que ganhou dinamismo a partir da atuação do GTIT, conforme atesta o relator do processo, o conselheiro Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrês:

Registro que o presente processo passou por certa morosidade em seus trâmites, havendo sido objeto de apelos em prol de sua agilização e que em resposta veio a ação do GTIT (Grupo de Trabalho Interdepartamental para a preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros). Este por sua vez foi instituído dentro do próprio IPHAN para integração dos seus departamentos, como estratégia para contornar os efeitos da absoluta carência de pessoal, a que vem sendo reduzida a instituição nos últimos tempos. Fato que continua dificultando sobremaneira o andamento de vários processos. Desta forma, a equipe constituída pelas funcionárias Carolina Di Lello, Coordenadora-geral de Identificação e Reconhecimento, Karma Monteiro, Coordenadora de Fiscalização da CGAF, ambas ligadas ao Depam, e a técnica Marinalva Santos da Superintendência do IPHAN em Salvador, organizaram uma visita técnica ao terreiro com o objetivo da retomada de providências e para discutir com os membros da Casa qual era a motivação do pedido; esclarecer o que é o tombamento e seus efeitos; bem como estabelece os próximos passos e assegurar que o processo fosse instruído com a participação da comunidade. Nesse ponto foi fundamental a contribuição propiciada pela parceria com a Universidade Federal da Bahia através da Pró-reitora de Extensão Universitária que mobilizou uma equipe de pesquisadores Doutores, Mestres e estudantes constituindo uma força tarefa capaz de atender a retomada do processo (IPHAN, 2018, p. 40).

A atuação conjugada entre a comunidade, o IPHAN e a UFBA foi essencial para que este processo avançasse. O tombamento foi buscado pelas lideranças da casa como instrumento de proteção em face dos problemas territoriais que fragilizam a produção cultural executada no terreiro.

A sacerdotisa D. Iraildes (Nengua Mesoeji) e o Sr. Esmeraldo Emetério (Tata Zinge Lumbondo) nos falaram com vigor sobre os valores preservados no terreiro, mas também expressaram suas profundas preocupações com as ameaças que ainda hoje pairam sobre o território que abriga os assentamentos e se constitui no corpo de uma cultura imaterial que necessita de recursos e dispositivos legais capazes de contribuir para sua perpetuação às futuras gerações. Assim é que, de pronto manifestaram vivo interesse na conclusão deste processo iniciado desde 2004, expressando um desejo que se estende a toda a comunidade de praticantes (IPHAN, 2018, p. 39).

Esta experiência retrata a necessidade da intensificação de um diálogo com o objetivo de que os grupos sociais se apropriem dos instrumentos e das políticas públicas ligadas ao campo do patrimônio cultural. Foi a partir desta demanda que Desirée Tozi abriu espaço para um processo participativo, dispondo-se a promover espaços dialógicos com a comunidade, esclarecendo os instrumentos de proteção existentes e suas consequências. Um processo participativo que ganha fôlego com a intervenção Desirée Tozi, se dispondo a promover espaços dialógicos com a comunidade. Encontros focados no esclarecendo sobre os instrumentos e políticas públicas de proteção patrimonial existentes. Um esforço iniciado a partir de uma provocação de Tata Zingê Lumbodu, membro do corpo litúrgico do terreiro e conhecido como Xuxuca, e que redundou no projeto de pesquisa de doutorado de Desirée Tozi intitulado "Entre orixás, nkisis e voduns - as religiões afro-brasileiras e seus caminhos na construção de uma mediação política". Uma pesquisa em desenvolvimento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, sob orientação do professor Nicolau Parés.

A gente chamou todos os terreiros que tinham processo de tombamento pelo IPHAN pra uma conversa muito franca. Olha, o IPHAN está agindo assim nos últimos anos, a gente tem a perspectiva de fazer os tombamentos mais integrados, ou seja, que vocês participem, que vocês demandem, que os processos reflitam as demandas de vocês muito mais do que a monografia linda e maravilhosa que os pesquisadores fazem (...). O Tumba Junsara ficou interessado. Então, quando eles souberam que eu vim pra cá ele me agarrou pelo braço, o Xuxuca, e falou 'eu queria que você discutisse patrimônio lá no terreiro'. Eu não ia fazer o doutorado sobre patrimônio. (...) Eu fui vendo que o tombamento era uma ideia dele, ele Xuxuca, que tava muito envolvido no movimento negro, como Ogã, e os Ogãs dialogam muito, e, como o pai dele foi fundador da FENACAB, ele tinha um histórico de organização

política dentro do Candomblé. Ele conversava e a nível de Casa Branca, a nível de Gantois etcetera, foi vendo que o tombamento dava uma visibilidade para essas casas além do que elas já tinham. Só que a comunidade do Tumba tinha receio. ‘Não posso nem pregar mais um preguinho, pintar parede, esse negócio de tombamento aqui não!’. E aí ele começou a pedir pra eu ir, falar, dialogar e eu comecei a ir. Semanalmente eles me chamavam para eu falar de alguma pauta. Aí começamos falando sobre o que era registro, o que era tombamento. Aí eu fui me aproximando da casa. Eles pediram pra eu contribuir com projetos e etcetera. Aí Nicolau falou, por que você não pesquisa o Tumba no seu doutorado? Porque você não pega o caso de como o Tumba está se organizando para tombamento para fazer essa ilustração, um estudo de caso. Porque aí você fala: olha, no caso do tombamento foi assim que aconteceu pra vocês terem um ideia de como a comunidade vai se apropriando da política pública (Desirée Tozi, entrevista, 19.11.2018).

Este caso exemplifica bem o processo de mobilização social envolvendo o tombamento como parte de uma construção política voltada para assegurar cidadania cultural. Trata-se de mais um caso que demonstra um uso estratégico do direito em lutas sociais mais amplas que a demanda jurídica propriamente dita, se constituindo em mais uma produção de legalidade cosmopolita subalterna. Ao tratar desse processo, Desirée Tozi, Esmeraldo Emetério de Santana Filho (Tata Zingelubondo), Paulo França e André Luís Nascimento Santos (2019) se valem do conceito de sinergia para definir a tecnologia política mobilizada pela comunidade em sua luta pela efetivação de direitos culturais. Sinergia seria nesta acepção um “colocar-se no papel do outro”, algo realizado com o objetivo de “dialogar com os poderes públicos/ agentes do estado” (TOZI et al., 2019, p. 3).

O acolhimento, a integração e a experiência corporal (etapas do movimento de sinergia) vêm sendo, ao longo, da história do Brasil, uma importante ferramenta dos povos de terreiro para o combate ao racismo e para a luta pela descolonização do aparato do Estado brasileiro. Foi através da sinergia que os “mais velhos” do Tumba Junsara (os Jitata e Jinengua) mobilizaram pesquisadores da Universidade Federal da Bahia, gestores públicos, lideranças de outros terreiros (da linhagem do Tumba Junsara e de outras nações/tradições) e ativistas políticos, sensibilizando inicialmente para o contexto de silêncio com que se encontravam seus pedidos de tombamento estadual e federal; em um segundo momento, para a necessidade de reconhecimento de bens culturais pertencentes a outras matrizes culturais e tradições religiosas, e no caso, para a escassez de patrimônios culturais explicitamente vinculados ao Candomblé Angola (idem, idem).

Esta busca ao reconhecimento de “bens culturais pertencentes a outras matrizes religiosas” se refere à hegemonia da patrimonialização de terreiros de candomblé vinculados à matriz ou nação Ketu. Intervir na memória coletiva, afirmando a potência cultural dos candomblé de nação Angola, foi a principal motivação da comunidade para buscar a patrimonialização. O que também se relaciona diretamente com o reforço dos laços identitários do grupo social que descende direta ou indiretamente do Tumba Junsara.

As disputas pela memória, principalmente quando envolvem a potência de “legitimidade” que o patrimônio cultural carrega, foram manejadas pelas lideranças do Tumba Junsara de forma a criar um sentimento de benefício coletivo, levando a um movimento de unificação de atores sociais (que não necessariamente se reconheciam como pares) voltados a um mesmo interesse, o tombamento do Tumba Junsara e o reconhecimento da força e da importância cultural e política da tradição do Candomblé Angola (TOZI et al., 2019, p. 4).

Outra tecnologia política mobilizada no processo de tombamento do Tumba Junsara foi a intensificação de diálogo intercultural no âmbito interno ao candomblé e aos diversos sujeitos sociais identificados com a cultura afro-brasileira. A milonga como modo de fortalecimento comunitário foi acionada agindo para a construção de uma “rede de solidariedade”, mais um conhecimento voltado para a construção de cidadania desenvolvido pelo universo cultural afro-diaspórico.

A “Milonga”, além de se constituir um conceito êmico, possibilitava debater o Candomblé como resultado de um processo diaspórico, abrangendo enquanto um conceito guarda-chuva, conceitos como família de santo, parentesco (consanguíneo e aderente), vizinhança e redes de solidariedade da população negra em Salvador e em grande parte do território brasileiro. (...) A noção de família de santo, estendendo-se para além da história dos ancestrais, destacou a importância da continuidade dos laços de solidariedade contemporâneos; a mobilização social realizada para o tombamento reativou amizades antigas entre lideranças de terreiros e fortaleceu parcerias que já vinham se consolidando nos debates, pelas demandas comuns de preservação dos terreiros tombados na Bahia, entre os mediadores representantes de terreiros patrimonializados (TOZI, *et al*, 2019, p. 6).

Esta construção comunitária fortaleceu laços sociais, afirmando a intensificação de afetos politicamente orientados na defesa do patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste, como nos demais casos analisados, verifica-se o dinamismo inerente às disputas políticas e epistemológicas que caracterizam o campo jurídico-institucional e que permitem contra-hegemonias emergirem. Algo que se produz a despeito da hegemonia do padrão eurocêntrico pautado em certa ideia de monumentalidade associada ao imobilismo e à cultura material euro-referenciada. Tais usos participativos do instituto do tombamento podem ser situados como experiências de legalidade cosmopolita subalterna. Conforme anteriormente referido, isso se verifica quando há a utilização de um instrumento hegemônico em meio a lutas políticas mais amplas, momento em que dispositivos jurídicos são reconfigurados com o objetivo de abarcar demandas de grupos sociais historicamente aliçados de sua proteção.

Mobilizações provocadas pelas comunidades se mostraram veículos importantes de ampliação do potencial emancipatório do tombamento como meio garantidor de cidadania cultural, principalmente quando estes processos de luta social que reverberaram em gestores públicos socialmente comprometidos com a democratização da atuação dos órgãos aos quais integram. Isso precisa se desdobrar, no entanto, em polifonia na construção dos procedimentos burocráticos associados ao instituto. As cosmovisões afro-brasileiras não podem se manifestar apenas no discurso captado pelos acadêmicos responsáveis pelas exposições de motivo que legitimam o reconhecimento do valor cultural dos terreiros. A despeito de verificar processos participativos – “milongas” em meio a “sinergias” construindo espaços de cidadania –, é preciso considerar a relevância da descolonização dos pressupostos discursivos que estruturam a burocracia estatal.

Em consonância com a expectativa que depositamos na execução dos processos de tombamento, as vozes dos ancestrais e dos membros da comunidade deveriam reverberar para dentro do processo burocrático, registrando no discurso do patrimônio e da identidade cultural as nossas formas de pensar e estar no mundo, esperando que essa sintonização de frequências pudessem reestruturar as práticas de preservação do estado brasileiro (TOZI *et al.*, 2019, p. 6).

Não há, portanto, nada essencialmente autoritário no instituto do tombamento, podendo ele vir a ser mobilizado em meio a processos participativos, desde que haja uma postura de respeito dos gestores públicos às epistemologias políticas das comunidades implicadas nos bens tombados por parte da gestão pública. Estas experiências e os

conhecimentos por elas acumulado têm muito a ensinar sobre a construção de processos políticos voltados para a efetivação de cidadania cultural. Retomando o conceito explorado acima, uma cidadania cultural tal como aqui compreendida só se afirma quando se atrela protagonismo cultural com justiça cognitiva.

Para que as políticas de patrimonialização atuem para a promoção de cidadania cultural para as comunidades de terreiro e sua riqueza cognitiva é preciso que nelas seja reconhecida, jurídica e institucionalmente, as visões de mundo, ou os sistemas de conhecimento afro-brasileiros. O que requer a ampliação do espectro das premissas epistemológicas que definem os conceitos essenciais e as subjetividades políticas legítimas para compor o processo de patrimonialização. Justiça cognitiva esta que têm implicações decisivas para a promoção de justiça social. Um exemplo desta imbricação pode ser verificado quando se analisa a demanda da Abentumba, organização civil que representa juridicamente o terreiro, por providências dos órgãos patrimoniais, federal e estadual, em relação à precariedade de parte de sua estrutura física.

Em março de 2019 desabou uma parte do teto da residência da sacerdotisa que lidera o terreiro, a Mameto de Inquice Mesoangi, Iraíldes Maria da Cunha, e de um dos cômodos utilizados nas cerimônias religiosas da casa. Esse fato ocasionou a determinação de desocupação do imóvel por parte da Defesa Civil de Salvador. Em face do ocorrido, a Abentumba solicitou apoio do IPHAN e do IPAC e decretou a suspensão dos eventos públicos, o que perdura desde o mês de abril de 2019. Desde então, a comunidade religiosa vem se mobilizando sem sucesso com o intuito de ter acesso a políticas públicas voltadas para a salvaguarda do patrimônio tombado.

Sem recursos, principalmente por conta das necessidades de adequar os reparos aos laudos técnicos especializados, a Abentumba fez, em junho, reuniões com a participação de representantes do Iphan, do IPAC e da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (Secult) para encontrar uma solução. Em agosto do ano passado voltaram a pedir ajuda do Iphan e ao Ipac para uma nova reunião (Ofício nº 27/2019), mas não ocorreu o encontro. De lá para cá até o Ministério Público Federal já enviou ofício requerendo informações sobre a desocupação do espaço e andamento das obras.

Estamos nos aproximando de setembro quando o Tumba Junsara vai completar dois anos da festa pelo tombamento e a alegria da conquista, se transformou em angústia. Mesmo que, assim como a maioria dos terreiros situados na capital baiana, apesar da liberação da prefeitura, continue sem realizar cerimônias públicas devido à pandemia do coronavírus em respeito à segurança de sua comunidade, o Tumba Junsara está impedido de promover

adequadamente os ritos internos que não geram aglomeração. Além disso, a líder religiosa da casa está ausente do espaço onde exerce seu sacerdócio e sempre viveu (FLOR DE DENDÊ, 2020).

Como bem referido por Cleidiana Ramos na citação acima, a alegria gerada pelo reconhecimento do terreiro como patrimônio cultural se converteu em angústia pela falta de medidas protetivas por parte do poder público. A demanda da comunidade será atendida, portanto, quando se verificar uma postura ativa do Estado no sentido de salvaguardar o bem tombado em sintonia com o substrato epistemológico que sustenta os processos culturais que conferem relevância simbólica à materialidade reconhecida.

### 2.3.2 Outras consequências do tombamento: o caso do Ilê Axé Opô Afonjá

Além das consequências diretamente ligadas às políticas culturais, é importante referir que da patrimonialização podem decorrer outras ações jurídicas com o escopo de assegurar direitos culturais relacionados aos terreiros. Tal possibilidade se deu envolvendo o Ilê Axé Opô Afonjá, tombado pelo IPHAN em 28 de julho de 2000. Quando do falecimento de Maria Stella de Azevedo dos Santos, a Yalorixá conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, em 27 de dezembro de 2018, surgiu um conflito envolvendo a comunidade religiosa do terreiro e a psicóloga Graziela Domini Peixoto, ex-companheira da sacerdotisa. A celeuma se deveu ao fato de Peixoto ter dado início ao velório e subsequente sepultamento de Mãe Stella em Nazaré das Farinhas, cidade onde as duas residiam no momento do falecimento. Ocorre que a morte se reveste de forte simbolismo para o candomblé, sendo requerida a realização de um ritual denominado axexê.

O axexê é o momento religioso de desligamento do corpo físico de um iniciado no culto dos orixás para que se desvincule do plano material, tornando-se um ancestral. Nos ritos de religião de matriz africana, o sepultamento e o ritual do axexê é fundamental, sobretudo, para uma líder religiosa, para tal desiderato é necessário que seu corpo físico, mesmo que morto, esteja dentro do espaço religioso no qual foi sacralizado, no caso de Mãe Stella de Oxóssi esse lócus é o terreiro do Ilê Opô Afonjá, localizado no bairro de São Gonçalo do Retiro, ritual fundamental para a conjuntura do candomblé (TJ, 2018, p. 2).

A definição acima, extraída da decisão judicial exarada em 28 de dezembro de 2018 pela juíza Caroline Rosa de Almeida Velame Vieira, foi apresentada pelos representantes legais do terreiro na inicial da ação nº 8000796-64-64.2018.9.05.0176. Esta lide se traduziu

juridicamente em uma ação de obrigação de fazer cumulada com a tutela de urgência para transferência do cadáver de Mãe Stella de Oxóssi da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá, localizado em Salvador. Continuando sua análise sobre o conflito, a magistrada afirma:

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos (TJ, 2018, p. 4).

Em face disso, a juíza Caroline Vieira conclui que “causará menos prejuízo se o velório se der em Salvador, visto que assim se estará evitando que todo um culto religioso seja violado ante a alteração do lugar do sepultamento da Iya Stella de Oxossi” (idem, *ibidem*). Tendo seu pleito acolhido pelo judiciário, a comunidade conduziu os ritos fúnebres conforme a tradição corrente na casa, o que foi determinante para a continuidade dos processos culturais implicados na patrimonialização. Percebe-se que o instituto do tombamento foi evocado em uma decisão que busca assegurar o que comumente se associa à esfera do patrimônio cultural imaterial, ou seja, aos modos de produzir cultura executados no Ilê Axé Opô Afonjá. Processos culturais estes sem os quais o dito patrimônio material não teria nenhuma relevância simbólica. Trata-se de um exemplo do caráter inócuo de conceber uma separação rígida entre as alegadas dimensões materiais e imateriais do patrimônio cultural, além de evidenciar a força jurídica do tombamento para garantir direitos que transcendem a dimensão espacial ou arquitetônica dos bens por ele protegidos.

### 3 - REGISTRO DE LUGAR: INSTRUMENTO EMANCIPATÓRIO OU MAIS UM MECANISMO DE SUBALTERNIZAÇÃO JURÍDICA?

#### 3.1 Possibilidades do registro se apresentar como uma alternativa à política patrimonial eurocêntrica

O projeto de proteção legal a certo patrimônio cultural brasileiro elaborado por Mário de Andrade pressupunha a inclusão de manifestações culturais não afinadas com o que se institucionalizou sob a égide do tombamento. Outros componentes do manancial cultural nacional, diferentes daqueles de caráter monumental de inspiração europeia, foram excluídos do espectro de atuação do Decreto-Lei nº 25 de 1937. Esse cenário se modifica

substancialmente quando Aloísio Magalhães assume a direção do IPHAN em 1979. Antigo diretor do Centro Nacional de Referência Cultural, Magalhães argumentava em favor de uma visão ampliada do substrato cultural brasileiro.

Neste contexto sobrevém o Instituto Nacional do Folclore, criado em 1980, incorporando o quadro conceitual da antropologia cultural na consolidação de políticas públicas voltadas para o que se convencionou denominar de cultura popular. O conceito de referência cultural emerge, portanto, como um importante balizador de uma nova tendência na gestão patrimonial. É sob influência desta abertura, e em direta relação com a pressão histórica exercida pelos setores subalternizados pelo reconhecimento social de seu patrimônio cultural, que são tombados o Terreiro da Casa Branca, na Bahia, e a Serra da Barriga, em Alagoas.

Este movimento contra-hegemônico não logrou realizar uma mudança estrutural significativa na política patrimonial nacional, mas reverberou na institucionalidade estatal gerando o compromisso constitucional com os direitos culturais. Um momento em que o patrimônio imaterial passa a fazer parte dos bens jurídicos a serem tutelados pela sistemática de efetivação dos direitos culturais, contexto que afirma um foco especial na promoção de acesso às “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” (BRASIL, 1988). Mesmo com previsão constitucional em 1988, a institucionalidade que confere eficácia à proteção dos aludidos bens culturais imateriais apenas começa a se delinear com a edição da Carta de Fortaleza, resultado do Seminário intitulado “Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção”, promovido em 1997 pelo IPHAN na capital cearense. Neste documento recomenda-se a realização de um esforço destinado à elaboração de um instrumento legal que confira eficácia à proteção do patrimônio imaterial.

Esta pretensão é atendida com a edição do decreto nº 3.551/2000. Nesta norma se desdobra o instrumento do registro como garantidor da perpetuação do bem imaterial protegido. Dentre os esforços a serem realizados para salvaguardar os bens se encontra prevista a ampla divulgação e promoção, e a criação do “Programa Nacional do Patrimônio Imaterial”.

### 3.1.1 A tutela dos processos culturais no direito internacional

A incorporação deste instrumento de preservação cultural no ordenamento jurídico nacional se encontra intimamente relacionada ao repertório de sentidos atribuídos ao que se convencionou denominar de “cultura tradicional e popular” no âmbito de documentos internacionais, tais como a “Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e

Popular”, produzida pela UNESCO em 1989. Neste documento percebe-se a mobilização dos conceitos de tradição e de popular em conexão com uma perspectiva de exotização, um repertório associado à biblioteca colonial, conforme a define Valentin Mumdibe. Na obra intitulada “A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento”, publicada originalmente em 1988, Mumdibe identifica no projeto colonial a produção de dicotomias marcadas por hierarquias:

Devido à estrutura colonizadora, emergiu um sistema dicotômico e com este surgiu um grande número de oposições paradigmáticas: tradicional versus moderno; oral versus escrito e impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas (MUNDIMBE, 2013, p. 18).

A biblioteca colonial seria, portanto, o repertório de sentidos que constituem a alteridade através de uma objetificação associada a um projeto de dominação. Um paradigma que se caracteriza pela negação da “possibilidade e histórias plurais” (idem, p. 240). Tal construção de sentidos limita o modo dominante de manifestação da racionalidade moderna. Esta perspectiva epistemológica, denominada por Boaventura de Sousa Santos de razão indolente, restringe a realidade inteligível ao que cabe nos modelos teóricos por ela consagrados como universais. Uma das manifestações da razão indolente, segundo Santos, é a razão metonímica, caracterizada pela constituição de uma totalidade explicativa que toma uma das partes como a referência principal a partir da qual compreende o todo, se valendo para isso de dicotomias verticais apresentadas como horizontais.

A forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, porque combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia. A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. Isto é assim porque, ao contrário do que é proclamado pela razão metonímica, o todo é menos e não mais do que o conjunto das partes. Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/ conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/ primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente; e assim por diante (SANTOS, 2002, p. 242)

Não se nega com a análise feita acima que o surgimento da “Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular” se encontre em conexão com demandas de países que buscavam valorizar aspectos de seu conjunto cultural não considerado pela

perspectiva de preservação de viés monumental. Países africanos e latino-americanos foram grandes impulsionadores destes processos. O que não invalida a crítica acerca da colonialidade subjacente aos sentidos acima referidos. É sabido que os processos de configuração identitária em contextos pós-coloniais, atravessados pela hegemonia do modelo civilizatório eurocêntrico, ora excluíram, ora subalternizaram contributos epistemológicos afrodescendentes ou associados aos povos originários. Processos estes que se manifestam, conforme afirma Regina Abreu, em experiências precárias de reconhecimento:

Na esteira do processo de descolonização, representantes de países africanos e latino-americanos veicularam a ideia de que a maior parte dos patrimônios destes países estavam em seus rituais, festas, saberes ainda não registrados, línguas, enfim, expressões artísticas e culturais muitas vezes efêmeras, com poucos registros e sistematizações e que ficavam pouco visíveis ou mesmo ocultas diante de políticas patrimoniais que privilegiavam as realizações das elites ou o registro da passagem do colonizador, como igrejas católicas, palácios, monumentos (ABREU, 2014, p. 15).

Ao se analisar, por exemplo, a afirmação de que “a cultura tradicional e popular, enquanto Expressão cultural, deve ser salvaguardada pelo e para o grupo (familiar, profissional, nacional, regional, religioso, étnico etc.), cuja identidade exprime” (UNESCO, 1989), percebe-se com clareza o caráter de exceção atribuído à cultura tutelada. Não se pressupõe, portanto, a revisão dos mecanismos de subalternização que conferem uma condição periférica às práticas de conhecimento associadas às manifestações culturais reconhecidas no documento sob a rubrica do tradicional ou do popular. Trata-se de um movimento associado ao que Walsh (2009) denomina de interculturalidade funcional.

Conforme já explorado anteriormente, tal discurso de afirmação da diversidade cultural atua como mecanismo de adequação a uma política de perpetuação de desigualdades matizada pela retórica da globalização neoliberal. Uma narrativa interligada a práticas institucionais que buscam legitimidade no respeito à diversidade com o intuito de perpetuar mecanismos de poder estruturais que conformam os padrões racializados de diferença colonial institucionalizados. Algo que já se apresenta com outros contornos na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, celebrada no âmbito da UNESCO, em 2003. Tal acordo internacional emerge com a pretensão de inovar ao não se voltar para bens, ou objetos culturais, se direcionando para “processos culturais e sociais dos quais esses objetos são apenas produtos” (LIXINSKI, 2018, p. 49). Alvo de críticas diversas, a

denominação “imaterial” foi adotada neste documento por ser vista como a única possibilidade que representasse uma alternativa à hegemonia do patrimônio material.

Apesar das críticas, essa parecia ser a melhor opção. ‘Folclore’ era um termo carregado com as conotações orientadas para produtos nas Recomendações de 1989, além de ser entendido implicando banalidade dentre tradições sacras, estilos de vida e identidade cultural em geral. ‘Tesouros’, por outro lado, eram vistos como muito paternalista (e demasiadamente orientado à concepção ‘ocidental’ de patrimônio formulada com base na Convenção do Patrimônio Mundial). Ademais, ‘patrimônio oral’ teve seu âmbito considerado muito restritivo, enquanto ‘cultura tradicional’ parecia obliterar o fato que PCI [Patrimônio Cultural Imaterial] trata de culturas vivas sendo recriadas (LIXINSKI, 2018, p. 50).

Percebe-se que na Convenção de 2003 já se encontra uma concepção mais dinâmica e participativa, buscando-se envolver ativamente a comunidade que protagoniza os processos culturais nas iniciativas de identificação e de salvaguarda.

Este novo agenciamento dos processos de patrimonialização a um conjunto de agentes sociais marca uma distância com relação a antigos procedimentos quando os processos de patrimonialização eram atribuição de agentes estatais e especialistas (ABREU, 2018, p. 19).

Outro aspecto a ser considerado ao se analisar o substrato epistemológico da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial se relaciona com a compreensão de que perpetuar os processos culturais passa necessariamente por uma relação com a educação. No artigo 14 deste texto há uma determinação relacionada à adoção de medidas educativas voltadas para a conscientização, disseminação de informações relacionadas ao que se patrimonializou e à capacitação acerca da salvaguarda do patrimônio.

Esse dispositivo, com sua ênfase no componente educacional do PCI, é uma importante inovação em relação à Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, ilustrando o importante deslocamento de enfoque entre os dois instrumentos. Na medida em que PCI refere-se a culturas vivas, a perpetuação do PCI como cultura viva exige que as gerações mais jovens sejam educadas para que se tornem futuras portadoras dessas tradições (LIXINSKI, 2018, p. 53).

Esse caráter de dinamismo e circularidade das práticas culturais associadas à definição de patrimônio imaterial tem suscitado o interesse de pesquisadores e gestores ligados ao campo do patrimônio cultural.

### 3.1.2 O registro no sistema jurídico nacional

Diversas iniciativas relacionadas ao campo do que já se denominou de folclore ou de cultura popular – associadas a demandas históricas por reconhecimento de grupos sociais subalternizados – levaram à previsão constitucional do patrimônio cultural brasileiro. Nele compreendidos os bens de natureza material e imaterial, conforme previsto nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988. No artigo 216 da carta constitucional, onde se encontra a referência à materialidade e imaterialidade dos bens culturais, o parágrafo primeiro prevê o registro como um dos instrumentos de tutela jurídica patrimonial. O registro emerge, portanto, como um dos institutos relacionados à efetivação do direito fundamental à cultura. Não se sabe ao certo se o registro já surge com o propósito de dar eficácia jurídica à tutela do patrimônio cultural imaterial ou se esta instrumentalidade se deve a uma posterior regulamentação infraconstitucional.

Muito se questiona se ficou a cargo do legislador infraconstitucional e da Administração Pública, por seus órgãos especiais, a eleição e construção de qual instrumento, dentre estes previstos na Constituição, seria o ideal à efetiva proteção da dimensão imaterial do patrimônio cultural brasileiro ou se, na verdade, o Registro já nasceu na CF/88 predestinado à salvaguarda do PCI. Observe-se que já existiam o Tombamento, os inventários e a desapropriação, e o Registro surge exatamente no mesmo momento e no mesmo artigo da Constituição que previsional a proteção ao PCI, como se, em realidade, já houvesse uma intencionalidade em direcionar o Registro à salvaguarda específica dessa nova categoria de patrimônio. E tal hipótese foi confirmada (QUEIROZ, 2014, p. 65-66).

A origem deste instituto jurídico remete à gestão de Ordep Serra à frente do IPAC, entre 1987 e 1989. Durante este período se desenvolve o Registro Especial. Ao tratar da recomendação da adoção do registro como instrumento destinado à preservação do patrimônio imaterial no Relatório Final do acima referido Seminário de Fortaleza, Márcia Sant’ Anna afirma:

Esta recomendação apoiou-se em experiências prévias, a exemplo da apresentada no seminário pelo antropólogo baiano Ordep Serra que, no período de sua gestão como Diretor do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, desenvolveu projeto de atualização da legislação estadual de proteção ao patrimônio, no qual se propôs a instituição do “Registro Especial” como instrumento de preservação de bens culturais imateriais (SANT’ANNA *apud* QUEIROZ, 2014, p. 66).

A influência desta experiência também se fez presente na Assembleia Constituinte de 1987. O arquiteto Paulo Ormino, consultor da gestão cultural baiana à época do advento do registro especial, atuou junto à Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes gerida pelo então Ministro da Cultura Celso Furtado (QUEIROZ, 2014, p. 67). Mesmo após sua previsão constitucional, o registro careceu de efetividade até que o IPHAN foi provocado com o pedido de tombamento da viola-de-cocho mato-grossense. Solicitação prontamente negada, uma vez que o tombamento não se aplicava a uma concepção cultural, mas a bens específicos materializados. Esta provocação, porém, contribuiu para reavivar uma discussão no órgão acerca da regulamentação do registro. Movimento que redundou na realização, em 1997, do já referido “Seminário Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção” na capital cearense.

A edição do decreto 3.551/2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, foi, então, o desdobramento da movimentação política que regulamenta o compromisso constitucional com o patrimônio imaterial. Uma inovação que se pretende uma alternativa à perspectiva hegemônica de preservação cultural de perfil eurocêntrico associado a certa visão reducionista sobre a monumentalidade. Alicerçado na ideia de reconhecer processos culturais a partir do que as comunidades entendem como fundamental em seu repertório simbólico, pretendeu-se com esta regulamentação dar força jurídica ao esforço histórico de valorização do que se convencionou denominar de referência cultural.

A noção de referência cultural implicou, ainda, uma nova visão de conservação e gestão do patrimônio. Nessa perspectiva, a participação das comunidades na definição e implementação das ações de preservação, é essencial. O princípio do trabalho de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial é compartilhar responsabilidades e informações. É desenvolver em estreito contato com os grupos sociais, que produzem, reproduzem e transmitem esse patrimônio, os projetos de mapeamento, identificação, registro e fomento à valorização e à continuidade de bens culturais (SANT’ANNA, 2006, p. 9).

Esta regulamentação, portanto, representou e representa uma possibilidade de aprofundamento na democratização da gestão cultural. Algo com o potencial de descolonizar o conhecimento acerca do que é tido como relevante no processo de legitimação de bens culturais pelo poder público. Em se fazendo efetivo, este diálogo com a comunidade se apresenta como uma alternativa contra-hegemônica no sentido da promoção de cidadania

cultural. Ou seja, é uma construção que precisa envolver ativamente os sujeitos sociais que protagonizam os processos culturais reconhecidos, atribuindo-lhes um papel determinante na definição das características essenciais do bem cultural patrimonializado, além da elaboração e gestão do plano de salvaguarda.

Para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial, preservar o patrimônio cultural brasileiro significa fortalecer e dar visibilidade às referências culturais dos grupos sociais em sua heterogeneidade e complexidade. Significa promover a apropriação simbólica e o uso sustentável dos recursos patrimoniais para a sua preservação e para o desenvolvimento econômico, social e cultural do país. Significa também compartilhar as responsabilidades e deveres dessa preservação e promover o acesso de todos aos direitos e benefícios que ela gera (SANT'ANNA, 2006, p. 9).

O Decreto nº 3.551/2000 se refere em seu texto base ao registro como o ato de inscrever o bem jurídico em um dos diversos livros ali citados: Livro de Registro dos Saberes; Livro de Registro das Celebrações; Livro de Registro das Formas de Expressão; e Livro de Registro dos Lugares. No artigo primeiro, parágrafo segundo, se encontra a associação entre o registro e a ideia de continuidade histórica do bem. Perpetuação esta reiterada no dossiê final das atividades do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), publicado originalmente nos anos 2000, quando afirma que para a efetivação da salvaguarda são relevantes “o inventário, o registro e a documentação, medidas de apoio financeiro (suporte econômico a atividades vinculadas e aos detentores de conhecimentos), difusão do conhecimento sobre as manifestações e, por fim, proteção à propriedade intelectual” (IPHAN, 2006, p. 17).

### 3.1.3 Registro como garantia de direitos para os terreiros de candomblé

A potencialidade da elaboração de um plano de ações, destinado à continuidade dos processos culturais que se desenrolam nos terreiros de candomblé, foi um dos fatores aludidos pelo IPAC para justificar sua predileção pela utilização do registro com o intuito de reconhecer o valor cultural de dez templos afro-brasileiros localizados no Recôncavo Baiano. Motivação esta que se expressa na seguinte afirmação do Gerente de Pesquisa de Patrimônio Imaterial, Antônio Roberto Pellegrino Filho:

O principal diferencial para o Registro, em relação ao Tombamento, é a possibilidade da construção do Plano de Salvaguarda, com a comunidade

envolvida e agentes públicos relacionados, e colocá-lo em prática (PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192).

Outro ator fundamental na construção de argumentos em favor da melhor adequação do registro para a proteção do patrimônio cultural dos terreiros de candomblé foi Hermano Queiroz. Atualmente ocupando o cargo de Diretor do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, Queiroz atuou como consultor jurídico do IPAC durante o período em que os registros foram realizados. Em sua análise, o instituto do tombamento não se apresenta como a melhor alternativa no campo da preservação patrimonial por não se voltar para a salvaguarda dos processos culturais essenciais para a continuidade histórica dos cultos praticados nestes templos.

A realidade vivenciada pelos terreiros no Brasil faz emergir alguns questionamentos sobre a continuidade da aplicação do Tombamento a esses bens culturais, sendo, por isso, necessário refletir se a conservação e manutenção dos terreiros de candomblé, tal qual ocorre na proteção legal do Tombamento, vem sendo, de fato, a forma mais adequada à preservação do patrimônio cultural das comunidades de matriz africana, que muito mais do que proteção ao imóvel em si, no seu aspecto material, requer um tratamento que reconheça, valorize e proteja as celebrações, os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, dos espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas, o seu aspecto imaterial (QUEIROZ, 2015, p. 26).

Como desdobramento desta análise Queiroz aponta o registro de lugar, uma das modalidades de registro, como o instrumento mais adequado à preservação daquilo que é tratado por Ordep Serra como Monumentos Negros. Segundo Hermano Queiroz, o livro de registro dos lugares, conforme estabelecido através do Decreto 3.551/2000, se voltaria para a salvaguarda de “espaços que não necessariamente possuam relevantes valores arquitetônicos ou paisagístico, mas que concentram e reproduzem as manifestações culturais coletivas” (QUEIROZ, 2015, p. 16). Aqui se evidencia o eurocentrismo já fartamente identificado, impedindo que se reconheça o valor da cultura material afro-brasileira.

Uma interrogação que se poderia fazer neste caso é a de se as “celebrações, os rituais e festas” não são também componentes essenciais para o reconhecimento de certas igrejas católicas como patrimônio cultural, por exemplo. O registro de lugar seria, portanto, segundo a perspectiva defendida por Queiroz, melhor adequado por se voltar para o espaço enquanto suporte material para as práticas culturais valorizadas, vindo a se apresentar como um possível instrumento que legitime ações de salvaguarda. Iniciativas estas que poderiam, em

tese, implicar na mobilização jurídica de ações com o intuito de interromper usos do espaço que desconsiderem os processos culturais patrimonializados com o registro.

Hermano Queiroz reconhece que os tombamentos de terreiros em sua grande maioria têm sido mobilizados por demandas fundiárias, como de resto já foi comprovado nos casos da Casa Branca e do Vodun Zo analisados anteriormente. O autor problematiza, no entanto, que estes tombamentos não geraram consequências no que se refere a políticas públicas voltadas para a “preservação da memória das comunidades de matriz africana” (QUEIROZ, 2015, p. 26). Segundo Queiroz, o registro de lugar teria a força jurídica e a potência política de garantir a manutenção das práticas tidas como essenciais pelos protagonistas dos processos culturais que conferem valor ao bem patrimonializado.

O instrumento do registro, de fato, conforme previsto na sistemática jurídica e institucional, tem o potencial emancipatório de gerar um processo participativo que redunde em acesso a uma cidadania cultural mais ampla do que aquele verificado no tombamento. O tombamento se constitui em ato jurídico que pode vir a prescindir de um diálogo efetivo com a comunidade no sentido de se identificar a excepcionalidade estética que confere valor cultural ao conjunto monumental tombado. Digo poder vir a prescindir pelo fato de que no momento da elaboração do laudo antropológico que fundamenta o pedido poder ser conduzido um intenso processo dialógico, dando lugar a um texto polifônico em que diferentes vozes se façam representadas. Um trabalho que se mostraria alinhado com os pressupostos de um ciência social crítica aos ditames eurocêntricos que hegemonicamente estruturam o saber antropológico.

Outro fator comumente citado como mais valia do registro em face do tombamento para a proteção de terreiros se encontra relacionado à alegada melhor adequação do registro ao caráter essencialmente dinâmico dos terreiros de candomblé. Tal argumento não é novo. Ele se apresentou como um dos entraves postos pelo IPHAN para assegurar o tombamento pioneiro do terreiro da Casa Branca.

Parecer contrário de um perito consultado pelo IPHAN alegava que o candomblé é muito dinâmico, e um eventual tombamento “congelaria” tal dinâmica. Este parecer foi levado ao conhecimento da comunidade da Casa Branca; reunida em assembleia, esta o considerou descabido e ratificou o pedido de tombamento, formalizado por seu presidente Antonio Agnelo Pereira (SERRA, 2005, p. 178-179).

Quando interrogado acerca deste suposto caráter imobilista do tombamento, condição que o tornaria inadequado por não dar conta do dinamismo dos terreiros, Ordep Serra reagiu

afirmando que muitas transformações foram efetuadas em diversos terreiros tombados (Ordep Serra, entrevista, 14.03.2019). O caso das mudanças estruturais realizadas no Terreiro da Casa Branca é exemplificativo da possibilidade de conjugar o tombamento a transformações essenciais pretendidas pela comunidade. A formulação de um Plano de Manejo, com a previsão das alterações pretendidas pelo corpo litúrgico no conjunto monumental e entregue ao poder público após o tombamento, pode, segundo Serra, assegurar que os entraves burocráticos às transformações demandadas pela comunidade no bem tombado sejam mitigadas. As demais experiências de elaboração de planos de salvaguarda promovidos pela parceria entre os terreiros tombados no contexto baiano, o IPHAN e a UFBA anteriormente analisadas também contribuem para problematizar o reducionismo de atribuir ao tombamento a prisão da imobilidade.

É inegável, no entanto, que o órgão patrimonial e o saber por ele legitimado tem no tombamento uma autoridade sobre o bem reconhecido que não se verifica em relação ao registro. Os pressupostos eurocêntricos revestidos de universalidade que agem para a validação de critérios estéticos, históricos e arquitetônicos, apesar de confrontados com perspectivas epistemológicas alternativas, se constituem em limitadores para que o tombamento possa de fato contemplar a especificidade cultural dos terreiros de candomblé. Por considerar que o registro soluciona tais entraves relacionados à autoridade decisória acerca de mudanças a serem realizadas, Hermano Queiroz afirma que:

A produção de efeitos jurídicos garantistas do Registro de Espaço não tem a mesma lógica do Tombamento. Isso porque os efeitos do Registro são mais elásticos, consideram o dinamismo do culto, a mutabilidade do Espaço, e estão direcionados a terceiros que queiram ou que venham eventualmente a praticar atos danosos aos bens registrados. Não recaem sobre a própria comunidade detentora, produtora e usuária. As alterações do Espaço, consideradas necessárias pelo grupo, serão deliberadas e efetuadas a partir de discussões internas da própria comunidade e serão apenas comunicadas ao órgão de preservação, diversamente do que ocorre no Tombamento (QUEIROZ, 2015, p. 34).

Os argumentos expostos acima, no entanto, afirmam uma eficácia jurídica do registro no sentido de garantir direitos relacionados à salvaguarda do bem cultural patrimonializado que precisa ser convenientemente comprovada. É preciso que se verifique concretamente o grau de eficácia dos efeitos “direcionados a terceiros que queiram ou venham eventualmente

a pratica atos danosos aos bens registrados”, conforme afirmado acima. Fundamentos jurídicos existem para que o registro possa produzir efeitos de proteção aos espaços considerados fundamentais para os processos culturais reconhecidos como essenciais pela comunidade que os protagoniza.

Contudo, acredita-se que como instrumento criado para tutelar a dimensão imaterial do patrimônio cultural brasileiro, de matriz constitucional, o Registro produz efeitos jurídicos concretos, sobretudo ante a fundamentalidade do direito à cultura e à memória, na forma do art. 216 da CF/88. É dizer, qualquer ato de ameaça ou violação a bens culturais intangíveis registrados, que muitas vezes têm um suporte físico, é necessário lançar mão dos instrumentos legais – judiciais e administrativos - a fim de resguardar os interesses difusos em jogo, a partir do diálogo das fontes, lançando-se mão das normas que regem essa dimensão do patrimônio em nível federal, iniciando-se pela Carta Magna, dotada de força normativa, e continuando com o Dec. 3551/2000, o DL no 22, de 1º de fevereiro de 2006, promulgado pelo Dec. no 5.753/2006, as Cartas de Veneza (2006), de Cracóvia (2000), a própria legislação estadual (Lei 8.895/2003) e normativas municipais complementares, entre outros (QUEIROZ, 2015, p. 31).

A problemática que merece uma atenção mais cuidadosa é a de se esta base jurídica tem, de fato, sido operacionalizada pelas instituições jurídico-políticas de modo a dar concretude aos efeitos garantistas acima referidos. Um exemplo de ato normativo comumente referido como um dispositivo que confere força jurídica ao registro se encontra no art. 54, do Decreto estadual nº 10.039/06. Neste é afirmado que “equiparam-se ao tombamento, para os efeitos legais necessários, os demais institutos previstos na Lei Estadual nº 8.895/03” (BAHIA, 2006). Apesar desta determinação, o registro, conforme analisado mais à frente neste capítulo, não tem produzido os efeitos jurídicos protetivos verificados no tombamento no que se refere a demandas fundiárias.

Para que o registro gere garantias concretas há que se superar a tendência de folclorização, uma relação colonial que hegemoniza na postura do Estado em face da cultura afro-brasileira. Uma relação de poder que tem o potencial de esvaziar politicamente o instrumento, dando-lhe um caráter de mero ato declaratório, um exercício retórico de cunho populista. Por este motivo, ampliar o caráter emancipatório do registro implica em qualificar o exercício da autoridade compartilhada em relação aos conhecimentos e às políticas públicas associadas à salvaguarda dos bens reconhecidos. Isso passa, necessariamente, pela consciência de que atuar para a promoção de cidadania cultural como parte de um compromisso estatal com a justiça social requer a busca pela justiça cognitiva. A intensificação do caráter democrático e o fortalecimento da força jurídica do instituto, no que

se refere à tutela da materialidade associada aos bens registrados, são requisitos essenciais para uma prática descolonial diversa da tendência hegemônica à folclorização.

### 3.2 Eficácia jurídica do registro de lugar para a concretização de cidadania cultural: o caso do registro de dez terreiros de Cachoeira e São Félix

Em 31 de janeiro 2012, com base na retórica que afirma o registro como o instrumento melhor adaptado à realidade dos terreiros de candomblé, é aberto no IPAC o processo nº 0607120002114, iniciando o procedimento inédito de registro de terreiros de candomblé como patrimônio imaterial do estado da Bahia. Deste resultou a assinatura, em 19 de novembro de 2014, de dez decretos de formalização do registro dos terreiros: Asepò Erán Opé Olùwa – Viva Deus; Icimimó; Loba’Nekun; Loba’Nekun Filha; Humpame Ayono Huntoloji; Ilê Axé Itaylê; Inzo Incossi Mukumbi Dendezeiro; Ogodô Dey; Raiz de Ayrá; e Ilê Axé Ogunjá.

Este reconhecimento foi antecedido de uma divergência entre a Câmara de Patrimônio do Conselho Estadual de Cultura e o IPAC. Ao serem consultados acerca da pertinência do registro, a Câmara de Patrimônio, a partir do parecer produzido pelos conselheiros Ordep Serra e Márcia Sant’Anna, foi favorável ao tombamento dos terreiros. Nesta manifestação, Serra e Sant’Anna opinaram pela mobilização dos dois institutos quando da patrimonialização: o registro de lugar e o tombamento. Vale ressaltar que não há nenhum obstáculo jurídico à utilização dos dois instrumentos simultaneamente, uma vez que cada um é institucionalmente concebido para tutelar uma dimensão específica dos bens patrimonializados. É importante enfatizar que tanto Ordep Serra quanto Márcia Sant’Anna possuem uma trajetória reconhecida nacionalmente de envolvimento com a gestão patrimonial, tendo Sant’Anna, inclusive, atuado como diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN, entre 2004 e 2011.

A própria gestão do IPAC, apesar de afirmar sua convicção da melhor adequação do registro de lugar à preservação dos terreiros, reconhece a possibilidade de sua conjugação com o tombamento, tal como se depreende das palavras de Antônio Roberto Pellegrino Filho:

Sendo a prática do candomblé realizada, em geral, no espaço do terreiro, o Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas poderá vir a ser o instrumento mais adequado para esta proteção, sem eliminar a possibilidade de utilização conjunta do Tombamento, para casos específicos. Estando o bem imaterial apoiado no material, proteger estes espaços é garantir que não haja descontinuidade aos saberes e modos de

fazer dos Povos de Santo, visto que estas práticas religiosas e culturais dependem de um espaço com locais específicos (barracão, peji, roncó, cozinha, assentamentos, quartos para os filhos de santo, árvores e plantas sagradas, fontes, riachos e a casa do sacerdote do terreiro), apesar de alguns ritos e cerimônias poderem acontecer em locais diversos, como as oferendas feitas em lugares próprios, de acordo com as necessidades para a obrigação (PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192).

Quando indagado em entrevista acerca de como o IPAC se relacionou com o que Ordep Serra referiu como uma recomendação para que se registrasse e tombasse, Hermano Queiroz, consultor jurídico do IPAC à época, afirmou:

Eles não recomendaram, eles determinaram ao IPAC que tombasse. Eu fiz uma manifestação de 10 ou 12 laudas pra diretora geral do IPAC, eu e a procuradoria, dizendo o seguinte: olha, primeiro o conselho não pode mandar o IPAC tomar, o conselho pode recomendar a abertura de um processo de tombamento e o IPAC, dentro da sua autonomia institucional, acadêmica, etc, vai entender se tem mérito para tombamento ou não. O procedimento é esse. O conselho não pode mandar tomar em caráter preliminar. Aí eu disse: olha, meu amigo, sua competência só vai até aqui, cabe a você, vendo, percebendo elementos que também configurariam mérito para tombamento, recomendar ao IPAC a abertura de um processo de tombamento, uma instrução, aí o IPAC vai entender se pode ser tombado ou não (...). Mas mandar tomar não pode. Não pode de jeito nenhum. Isso é uma interferência direta na autonomia que a autarquia tem para a condução dos seus processos de patrimonialização. Aí juntamos a procuradoria inteira, porque estava forte na procuradoria esse pensamento. Porque nós colocamos para a comunidade assim: olha, os efeitos do registro são esses, a problemática é essa (Hermano Queiroz, entrevista, 08.02.2018).

Causa alguma estranheza esta rejeição do posicionamento de Márcia Sant'Anna e Ordep Serra em favor do tombamento, ressaltando que o parecer não descartava o registro, apenas afirmava que se efetivasse também o tombamento. A surpresa em relação a esta postura se dá em razão do fato de Antônio Roberto Pellegrino Filho afirmar ter havido um processo dialógico com especialistas do campo do patrimônio na construção dos processos dos registros, ressaltando o papel central de Márcia Sant'Anna como interlocutora privilegiada do IPAC. Em um trecho em que se refere aos critérios estabelecidos para a construção do registro, Pellegrino afirma que:

A elaboração de tais critérios mereceu estudos aprofundados, além da realização de reuniões interdisciplinares, envolvendo a equipe responsável pelos Registros dos terreiros com outros setores da DIPAT [Diretoria de Preservação do Patrimônio Cultural] e com especialistas de notório saber na matéria: Márcia Sant'Anna, arquiteta e doutora em Urbanismo; Mariely

Santana, arquiteta e professora da UFBA, ambas membros do Conselho de Cultura à época, além das discussões com os professores Ubiratan Castro e com Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz. Estas interlocuções contribuíram significativamente para a elaboração do Dossiê, tendo como resultado a presente publicação (PELLEGRINO FILHO, 2015a, p. 18-19).

A crítica formulada por Queiroz ao posicionamento do Conselho de Cultura do Estado da Bahia expõe, também, como pano de fundo a defesa de um exercício de poder centralizado derivado da ideia de democracia representativa. Uma retórica reativa por parte da administração estatal em face de experiências que buscam a intensificação de processos participativos descentralizados na gestão pública, nos quais os conselhos compostos pela sociedade civil ocupam um lugar de destaque. Há muito que se tem argumentado sobre a insuficiência democrática dos mecanismos de participação política pautados apenas na democracia representativa. Leonardo Avritzer e Boaventura de Sousa Santos, ao analisarem as desigualdades e o desperdício epistemológico implicado na idealização da democracia representativa liberal afirmam que:

a forma hegemônica da democracia, a democracia representativa elitista, propõe uma extensão para o resto do mundo do modelo de democracia liberal representativa vigente nas sociedades do hemisfério Norte, ignorando as experiências e as discussões oriundas dos países do Sul no debate democrático (AVRITZER; SANTOS, 2002, p. 43).

Experiências de descentralização do processo político têm sido postas em prática como modo de superar a carência de legitimidade associada aos modos de representação dominantes. Especificamente no Brasil, os conselhos se apresentaram no final do século XX como uma rica experiência de inovação democrática. O que se deve à sua possibilidade de atuar para a emergência de outras perspectivas no processo político, contribuindo, portanto, para o combate à exclusão social de modo a reduzir desigualdades historicamente consolidadas.

*Social participation in Brazil after 1988 is both an institutional policy and a repertoire of collective action. As an institutional policy, it incorporates social actors in decision-making processes in areas as important as health and social protection. As a repertoire of collective action, institutional participation integrates into decision-making processes new actors who join neighborhood associations and associations linked to health issues or to education, among others (Avritzer, 2002; Baiocchi, 2005; Wampler, 2007; Avritzer, 2009; Wampler, 2015). This has generated a long process of inclusion and reduction of inequalities in Brazil, changing a previous*

*pattern of exclusion of the poor by the political system that prevailed until 1985 (AVRITZER, 2017, p. 45).*

Os povos de terreiro são atores sociais que se valem destes instrumentos de descentralização política para a construção de espaços de cidadania. Abaixo segue um apanhado das instâncias de participação política em que reverberam as demandas sociais da comunidade religiosa afro-brasileira, ou dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PMAF), conforme referido abaixo, feito por Désiree Tozi.

O diálogo contínuo e sistemático do Estado brasileiro com a sociedade civil tem se institucionalizado através dos conselhos gestores de políticas, que por sua vez, têm sido o canal mais acessado pelos PMAF. Além do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial/CNPIR, outras instâncias representativas coordenadas por órgãos federais são acessadas para a agenda PMAF: a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais/CNPCT, coordenada alternadamente por MDS e MMA; o Conselho Nacional de Políticas Culturais /CNPC através das vagas destinadas ao Colegiado de Cultura Afro-brasileira, coordenado pelo MinC/Fundação Cultural Palmares; os Comitês Gestores Estaduais de distribuição de alimentos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana /CGMAF, coordenado pela SEPPIR em parceria com o MDS; o Conselho Nacional de Segurança Alimentar/CONSEA, instituído pela Presidência da República, e coordenado pela sociedade civil. Outros canais, institucionalizados como instâncias socioestatais posteriormente à sua criação (por condução e gestão da sociedade civil organizada), como a Comissão Nacional dos Pontos de Cultura – com recorte no grupo dos pontos de cultura afro-brasileira constituem-se em importantes espaços de pressão e incidência política do segmento (*enforcement*). (TOZI, 2016, p. 10).

O Conselho Estadual de Cultura da Bahia é um órgão colegiado que tem por finalidade “contribuir na formulação da política estadual de cultura” (SECULTBA, s.d.). Nele se encontram representantes de segmentos culturais diversos e pessoas com reconhecida *expertise* em áreas ligadas à gestão cultural. No caso sob análise, o parecer repudiado sob o argumento de ferir a autonomia decisória do IPAC foi elaborado por Ordep Serra e Márcia Sant’Anna. Estas personalidades eminentes do debate público relativo ao tema nem sequer repudiaram a intenção do registro, apenas se limitando a afirmar que se tratava também de casos que demandavam o tombamento.

Quando suscitada a força do registro para atuar como instrumento estratégico de proteção contra a especulação imobiliária, levando-se em conta que este tem sido o principal conflito social enfrentado pelos terreiros, Queiroz afirmou em entrevista que no caso dos terreiros registrados pelo IPAC este não era um problema fundamental. Sinalizou que houve

um processo dialógico em que foram explicadas às comunidades as características de cada instrumento e ao fim uma foi escolhido o registro.

Eu expliquei detalhadamente cada coisa, eles tiravam dúvidas, então nós colocamos para eles: vocês querem o quê? Querem o tombamento e o registro? Querem o registro só ou querem o tombamento? Aí eles: não, o registro. Então, quando Ordep colocou isso com Márcia na época do conselho, eles sequer perguntaram para gente como foi o processo de construção dessa política (Hermano Queiroz, entrevista, 08.02.2018).

Um dos aspectos a serem problematizados nesta declaração é acerca do grau de acesso da maioria dos integrantes destas comunidades ao conhecimento técnico relacionado aos dois instrumentos. A pesquisa de campo evidenciou uma dificuldade das lideranças destes espaços religiosos em se apropriar do repertório específico ao campo da preservação patrimonial. Em função disso, surpreende que o tombamento tenha sido preterido. Apesar de haver alguma resistência ao tombamento por causa de uma vinculação maior à autoridade do órgão patrimonial e dos demais problemas anteriormente apontados, é inegável que o tombamento tem efetivado direitos e conferido status social às casas tombadas. É frequente a divulgação do tombamento como elemento legitimador de uma tradição associada ao templo, algo que em geral os conecta com alguma matriz importante do candomblé.

Acerca desse tema, em declaração dada no contexto da qualificação desta tese, Ordep Serra afirmou que:

Como vocês sabem eu faço parte do povo de santo, mesmo não tendo sido iniciado eu tenho vínculo religioso que é reconhecido por todo povo de santo da Bahia. Eu tenho títulos sagrados em mais dois terreiros (além do Terreiro da Casa Branca, onde é reconhecido como Ogã de Oyá), então o povo de santo me procura para falar desse problema. Eu estou dos dois lados, eu sou uma pessoa que lida como cientista social com a problemática do patrimônio, mas eu sou membro do povo de santo, sou ligado a essa extensa comunidade. Então, o que é que eu estou ouvindo dessa comunidade: uma insatisfação profunda com o IPAC, estão todos irritados com o IPAC e com o IPHAN, porque não estão sendo atendidos (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

Vale ressaltar que poucos minutos após essa declaração, um senhor, funcionário de serviços gerais da Faculdade de Direito da UFBA, ao saber da presença do professor Ordep Serra no local, entrou na sala onde se desenrolava a avaliação, a fim de cumprimentá-lo. Logo de início pediu a benção, como é de costume entre o povo de santo, e saudou respeitosamente o professor. Serra prontamente retribuiu a gentileza o tratando por irmão e lhe disse que ele

estava ali para confirmar a declaração que deu há pouco sobre ser parte da comunidade candomblecista baiana. O senhor citado assentiu e proferiu um termo que evocava a interferência dos orixás na situação narrada. Este relato se faz presente aqui em razão de sua relevância como reforço de legitimação à informação dada pelo professor Ordep Serra. Em pesquisas de caráter qualitativo, como a que deu origem a esta tese, situar as nuances que envolvem os demais sujeitos da pesquisa, usualmente denominados de informantes, e as análises por eles executadas cumpre uma função essencial para atestar a adequação da informação à pesquisa realizada.

A fala de Ordep Serra, neste momento atuando como informante, indica, portanto, uma tensão entre as comunidades religiosas e os órgãos de patrimônio que põe em causa a qualidade do diálogo entre o IPAC e os terreiros registrados. Mais uma vez, desperta surpresa a escolha dos representantes das casas registradas pelo registro, preterindo o tombamento. Mesmo sabendo-se que o caráter matricial não é indispensável para que determinado bem seja tombado, é inegável a força simbólica do tombamento como um elemento socialmente legitimador. Isso se deve em grande medida ao fato do IPHAN ter mobilizado este discurso e ele reverberar conferindo poder simbólico às casas patrimonializadas.

Com efeito, ao adotar o conceito de matriz como paradigma, o IPHAN conseguiu justificar institucionalmente uma conduta insistentemente contestada na ocasião do tombamento do terreiro da Casa Branca: tornar imóveis “desprovidos” de características arquitetônicas excepcionais. Inclusive o Bate-Folha, único terreiro baiano congo-angola tombado pelo instituto, teve seu tombamento nacional concedido tendo em vista seu status de matriz do culto à qual pertence (SORENSEN, 2015, p. 116).

Outro fator que leva a problematizar a qualidade da escolha do registro pelos representantes dos terreiros reconhecidos pelo IPAC é o caráter ainda indefinido do tipo de proteção assegurada pelo registro. Em que medida há uma consciência das consequências indefinidas deste reconhecimento em disputas territoriais envolvendo os terreiros de candomblé? Uma vez que tais desdobramentos ainda não se mostram evidentes para a institucionalidade política e jurídica, é improvável que setores estruturalmente alijados do capital cultural associado à gestão pública tenham tido a oportunidade de tomar uma decisão qualificada.

O conceito de capital cultural foi formulado por Pierre Bourdieu para tratar da desigualdade no sucesso escolar decorrente do acesso prévio a determinado repertório simbólico valorizado no contexto educacional.

Na realidade, cada família transmite a seus filhos, mais por vias indiretas que diretas, um certo capital cultural e um certo *ethos*, sistema de valores implícitos e profundamente interiorizados, que contribui para definir, entre coisas, as atitudes face ao capital cultural e à instituição escolar. A herança cultural, que difere, sob os dois aspectos, segundo as classes sociais, é a responsável pela diferença inicial das crianças diante da experiência escolar e, conseqüentemente, pelas taxas de êxito (BORDIEU, 2003, p. 41-42).

Para Bourdieu, a desigualdade de classe proporciona um acesso diferenciado às referências culturais valorizadas no currículo e nas práticas pedagógicas escolares, o que influi decisivamente no desenvolvimento educacional e nas expectativas de futuro dos estudantes da rede pública francesa à época de sua pesquisa. O autor não problematiza a legitimidade da cultura valorizada, indicando apenas a existência de um fator mantenedor de privilégios sociais ocultado sob a ideia de igualdade formal. O conceito de capital cultural é aqui mobilizado com o objetivo de dar conta de privilégios cognitivos que decorrem de uma exclusão de classe inter-relacionada com a colonialidade. Ou seja, a maioria das lideranças dos terreiros abordados na pesquisa possuem um capital cultural que foi sistematicamente desconsiderado pela epistemologia política hegemônica. Além disso, foram alvo de processos sociais de exclusão que criam barreiras para a tradução intercultural entre seus conhecimentos e aqueles universalizados pela técnica relativa ao campo do patrimônio e das políticas culturais a ele associados.

### 3.2.1 A fragilidade do registro nas demandas fundiárias

Márcia Sant'Anna, ao comentar sobre os impactos do registro, especificamente no que se refere à sua eficácia no sentido de produzir efeitos concretos de proteção aos territórios ameaçados, Sant'Anna afirma que:

Por mais até que você possa encontrar correntes do direito que defendam essa posição, não há jurisprudência suficiente firmada sobre isso. E seria preciso acontecer uma ameaça real a um terreiro de Cachoeira, por exemplo, registrado como lugar. Um terreiro que a comunidade não tenha a propriedade da terra, que o proprietário seja outro, como aconteceu na Casa Branca. E que esse outro proprietário resolva cortar um pedaço, tirar um pedaço do terreiro pra vender ou mandar sair todo mundo dali porque ele

quer fazer um loteamento. Seria preciso acontecer uma coisa assim e isso ir para a justiça para se poder demonstrar juridicamente, numa ação judicial, a tese que o registro garante a proteção pretendida pela comunidade (Márcia Sant'Anna, entrevista, 24.01.2019).

Nesta entrevista, Márcia Sant'Anna inclusive reconhece em diversos momentos a razoabilidade dos argumentos de Hermano Queiroz, especificamente no que se refere à qualificação da legitimidade jurídica do registro como instrumento garantidor de direitos. Reconhecendo a pertinência da ideia de que o registro pode vir a acarretar, por exemplo, em limitações ao direito de propriedade em favor da produção de cidadania cultural. Ocorre que, como atesta Sant'Anna, não há precedentes judiciais que consolidem a eficácia jurídica no sentido de proteger espaços sagrados afro-brasileiros das recorrentes ameaças promovidas pela especulação imobiliária e pela intolerância religiosa.

Há que se considerar também que o tombamento para ser efetivado demanda a elaboração de uma criteriosa delimitação da área que compõe o espaço associado ao bem a ser patrimonializado. Este requisito constitui necessariamente o processo de tombamento como um instrumento importante para a reivindicação territorial que envolve a grande maioria dos processos de patrimonialização de terreiros. No que se refere ao caso do Terreiro Icimimó, o registro não foi capaz de gerar, até o momento, consequências que assegurassem a defesa da comunidade frente às ameaças recorrentes à sua permanência no território.

Em 23 de abril de 2019, foi realizada uma audiência pública na Câmara Municipal de Cachoeira, com o objetivo de abordar o conflito territorial entre o referido terreiro de candomblé e a empresa Penha S/A. Uma contenda que envolve também outros sujeitos que residem na área reivindicada pelo grupo econômico como de sua propriedade. Uma área que excede muito o espaço ocupado e reivindicado pelo terreiro, abrangendo no total em torno de 700 hectares. Nesta oportunidade, o Promotor de Justiça Sávio Henrique Damasceno Moreira demandou dos representantes do IPAC e do IPHAN presentes a realização de uma delimitação detalhada da área ocupada pelo terreiro. Especificação esta indispensável, conforme exposto acima, para a formalização do tombamento.

O caso do Terreiro Icimimó indica que a patrimonialização através do registro tem se mostrado ineficaz, não conseguido produzir os efeitos concretos de proteção pretendidos pela comunidade e necessários para a salvaguarda do patrimônio registrado. O terreiro se encontra envolvido em uma disputa territorial com a empresa Penha S/A, e, mesmo registrado pelo IPAC, não obteve desta instituição o apoio jurídico necessário. No contexto desse enfrentamento, Pai Duda denunciou, em postagem feita no dia 11 de junho, na página do

Icimimó no Facebook (TERREIRO ICIMIMÓ, 2020), ter sido ameaçado por seguranças armados da empresa quando podava o bambuzal localizado na área em disputa. Este evento se deu no dia 28 de maio de 2019. Outra agressão se deu mais recentemente, no dia 12 de junho de 2020. Segundo o sacerdote, funcionários da empresa Penha invadiram a área do terreiro, dispararam tiros para o alto, cortaram uma parte da cerca e destruíram objetos sagrados. Na fala abaixo transcrita ele descreve as consequências negativas desta última agressão e o caráter sistemático das investidas do grupo empresarial na área historicamente ocupada pelo terreiro.

Temos o terreiro todo cercado. Eles chegaram e cortaram os arames a cada meio metro e derrubaram a cerca, quebraram assentamentos centenários de orixás. Voltei ao local do assentamento e as ferramentas centenárias que estavam lá foram retiradas. Deixaram a roça [terreiro] aberta. Temos assentamentos de orixás dentro das matas, com a derrubada da cerca tem gado pastando dentro do terreiro. As folhas sagradas e nascentes, que são a matéria prima, a natureza da nossa religião, estão expostas, sujeitas a invasão. Isso vem acontecendo sempre. Já é a quarta vez.

Dentro desses últimos 15 dias eles foram no nosso terreiro por três vezes. Essa de terça-feira foi a mais grave, vários homens armados atirando para cima, derrubando tudo. Uma violência muito grave. Temos pessoas idosas no terreiro. Temos uma casa na cidade, mas nesse momento de pandemia a gente preferiu levar os idosos para ficar no terreiro. Eles passaram mal, todo mundo teve que sair da roça. A gente não está na cabeça ou no coração de ninguém, não sabemos o que pode acontecer” (PAI DUDA apud PORTAL GELEDÉS, 2020).

A Superintendência do IPHAN na Bahia, ao saber das agressões que ameaçam a continuidade do bem cultural tombado em caráter emergencial, alegou ter encaminhado um pedido de inquérito ao Ministério Público Federal e orientou que a comunidade buscasse apoio jurídico na Defensoria Pública da União. A gestão do IPAC manifestou seu repúdio e notificou as instituições de segurança pública, bem como o Ministério Público e administração municipal de Cachoeira sobre o ocorrido demandando providências. O Grupo Penha informou em nota que detém a propriedade da terra desde 2005, acusando o terreiro de desrespeitar o limite da propriedade acordado e de falsear as informações sobre as práticas violentas alegadas por Pai Duda (PORTAL GELEDÉS, 2020).

A despeito desta manifestação pública de repúdio por parte do IPAC, a comunidade do Icimimó manifestou um descontentamento em relação à postura da instituição frente às ameaças sucessivas que a comunidade vem sofrendo. A fala de Roberta Nascimento,

advogada e integrante da casa, colhida antes do ataque mais recente demonstra a decepção da comunidade em relação à postura do IPAC:

De lá para cá (se refere ao período que sucede o registro) nossa relação com o IPAC tem sido essa: temos demandado algumas coisas e a devolutiva não tem acontecido a contento. Informamos ao IPAC sobre a necessidade de colocação da cerca, isso em dezembro de 2017, inclusive fizemos um orçamento para a colocação da cerca para delimitar a área e impedir as invasões. A cerca antiga se acabou, partiu. Nesse momento falamos das invasões também, eles não deram nenhuma devolutiva, ninguém do setor jurídico do IPAC nos procurou. Isso é algo que a gente sente imensamente, porque as ações judiciais do terreiro, de lá para cá são acompanhadas por advogados e advogadas voluntárias. O corpo jurídico do IPAC nunca nos procurou (Roberta Nascimento, entrevista, 11.04.2019).

As invasões ao território do terreiro não se restringem ao conflito com a empresa Penha, mas também se estendem a outras iniciativas de apropriação de parte da terra por pequenos agricultores locais. Nascimento afirma que Pai Duda sempre autorizou a circulação e uso de pequenos trechos da propriedade para agricultura de subsistência, porém que verificou a construção de uma cerca e de uma casa de taipa por pessoa estranha à comunidade na área do terreiro. Isso levou ao primeiro contato com o promotor Sávio Henrique Damasceno. Neste momento, no ano de 2017, integrantes do terreiro informaram ao representante do Ministério Público do Estado da Bahia acerca da invasão associada à construção da cerca e da edificação citadas, comunicando também sobre o plantio irregular de bambuzal na área do terreiro. Desde este momento o promotor Sávio Damasceno tem apurado irregularidades na matrícula do imóvel.

Na audiência pública acima citada, realizada para tratar do conflito na Câmara de Vereadores da cidade de Cachoeira, o promotor informou que através da certidão de inteiro teor, documento onde se encontra a genealogia da propriedade do imóvel, não é possível averiguar toda a história de sucessão da propriedade do terreno em disputa, uma vez que os registros nela anotados retrocedem apenas até o ano de 1976. Vale ressaltar que a comunidade do terreiro dispõe de um contrato de compra e venda firmado em 1919, documento que atesta o direito de propriedade em relação à área deste então ocupada pela instituição religiosa.

A busca por meios efetivos de garantir proteção fez com que as lideranças da casa buscassem também o tombamento federal como meio de preservação do patrimônio cultural, Roberta Nascimento vê nesta possibilidade de reconhecimento uma alternativa mais realista de efetivação de medidas de salvaguarda. Uma alternativa mais viável de concretização de direitos do que aquilo que tem sido evidenciado em relação à atuação do IPAC, decorrente do

registro. Esta análise a leva a afirmar que: “nesses três anos (se refere ao período que passa a integrar a comunidade religiosa do terreiro) o IPAC nunca sentou para discutir um plano de salvaguarda com a gente, isso tem sido suscitado a partir da possibilidade de um tombamento” (Roberta Nascimento, entrevista, 11.04.2019).

O plano de salvaguarda dos terreiros registrados elaborado pelo IPAC e exposto nos Cadernos do IPAC, nº 9, intitulado Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix, reconhece a necessidade das ações de salvaguarda atuarem para a “melhoria das condições de vida materiais, sociais e econômicas que favoreçam a vivência do grupo produtor, e a transmissão e a continuidade de suas expressões culturais” (CAVALCANTI e FONSECA *apud* PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192). Um processo que passa, necessariamente, por um diálogo qualificado entre a gestão pública e as pessoas que protagonizam os processos culturais a serem protegidos. Estes protagonistas do bem registrado são os conhecedores das referências culturais que constituem o patrimônio imaterial e o que se faz necessário para garantir a sua continuidade. Trata-se de uma construção que precisa ser amadurecida, um processo em que se construam traduções interculturais envolvendo o quadro conceitual próprio ao campo do patrimônio e aquele que estrutura a cultura imaterial tida como fundamental pelo Estado. Isso não se verificou no caso sob análise.

No dossiê produzido pelo IPAC sobre os registros dos terreiros é mencionada a realização de somente um encontro com integrantes do corpo litúrgico dos espaços reconhecidos. Reunião esta que contou com representantes de apenas quatro terreiros dos dez registrados.

Nessa perspectiva, foi realizada, em 27 de agosto de 2013, na Fundação Hansen, Cidade de Cachoeira, uma reunião de trabalho entre representantes de tradicionais terreiros locais que solicitaram o Registro (Aganju Didê; Loba' Nekum Filha; Humpame Ayono Huntólogi e Dendezeiro Incossi Mukumbi), autoridades municipais (Secretário Municipal de Cultura, o Sr. José Luiz Anunciação Bernardo e seu Assessor o Sr. Lourival Trindade) e representantes do IPAC (Gerente da GEIMA-Roberto Pellegrino, a Antropóloga - Nívea Alves dos Santos e o Fotógrafo Lázaro Menezes), com a finalidade de sistematizar as diversas recomendações que deverão compor o Plano de Salvaguarda dos terreiros em estudo (PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192).

Acerca deste encontro e das demais ações voltadas para a elaboração de um plano de salvaguarda, Nívea dos Santos afirma que:

Depois, após a patrimonialização, nós retornamos lá (em Cachoeira). Fizemos uma reunião com os terreiros na tentativa de se iniciar uma salvaguarda, de começar a se discutir a salvaguarda. Fizemos uma convocação. Dos dez terreiros só apareceram três (...). Houve outros chamamentos depois, e sempre a representatividade era assim: de 10 apareciam 3, apareciam 4. Enfim, (...), nós fizemos dois eventos, um de diplomação, de entrega de uma certificação para eles lá na Câmara de Vereadores. Poucos apareceram (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Após esta reunião foi identificado pela gestão do IPAC que as principais problemáticas levantadas pelas comunidades dos terreiros dizem respeito à “posse, propriedade e auto sustentabilidade” (PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192). Diante disso, foram listadas entre as recomendações para a salvaguarda: a destinação de recursos para implantação das ações recomendadas; o incentivo à regularização fundiária das casas; e a orientação e o apoio a “ações de conservação, manutenção e reforma dos espaços e construções que permitam a continuidade das práticas” (PELLEGRINO FILHO, 2015b, p. 192-193). Estas e outras recomendações expostas no plano demonstram a necessidade de uma postura ativa da gestão pública estadual com o objetivo de atender às demandas sociais identificadas.

A despeito de se mostrar óbvia a imprescindibilidade de efetivas políticas públicas voltadas para a salvaguarda, a única ação concretizada até o momento no sentido de enfrentar as fragilidades apontadas acima foi o fornecimento de material de construção para os terreiros. O IPAC havia firmado um acordo com a administração municipal de Cachoeira à época da formalização dos registros no sentido de que o órgão estadual arcasse com o material de construção e a prefeitura com a mão de obra necessária para a realização de reformas estruturais importantes, previamente identificadas quando da solicitação do pedido do registro. Este compromisso não foi honrado pela nova gestão municipal e os terreiros se viram incumbidos de providenciar a mão de obra para realizar as melhorias na infraestrutura.

Foram feitas essas visitas, por esse técnico da diretriz de projetos, eu estive em uma dessas visitas, junto com esses técnicos. A partir daí, desse diagnóstico, foi feito esse alinhamento junto com a prefeitura na tentativa de se fazer essas obras emergenciais. Então, no meio desse processo, teve um terreiro que o telhado caiu, mas que eles conseguiram com o material que foi dado pelo IPAC fazer a obra. Não deu pra fazer toda a obra que era necessária, mas pelo menos uma parte desse material acredito que alguns usaram. Uns fizeram as reformas, outros guardaram lá seu material e outros conseguiram fazer alguma coisa, mas, claro que diante da situação precária deles eu não acredito que eles conseguissem fazer realmente uma grande reforma, mas foi mesmo pensando nessa reforma estrutural e emergencial. O

que era mais urgente naquele momento para que eles mantivessem o espaço realmente funcionando. (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Foi citada especificamente uma reforma realizada pelo Humpame Ayono Huntólogi, terreiro tombado e registrado pelo IPAC, conforme referido anteriormente.

Então, há dois anos atrás mais ou menos o Huntólogi já tinha feito uma reforma também por conta própria da parte de baixo do terreiro (...) Então tinha feito essa parte e agora houve a necessidade realmente de fazer a da parte da casa, da parte de cima. E aí o IPAC deu telha, deu madeira, deu cal, mas para a necessidade mesmo da casa, pra fazer uma boa reforma, realmente não teve condição com a quantidade de material que tinha. Se usou esse material, mas teve que se comprar material (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

A salvaguarda, portanto, se restringiu a essas ações que resultam, em grande medida, da militância de servidores públicos comprometidos com a concretização da missão institucional de preservação patrimonial. Não foram verificadas as condições institucionais efetivas para que se buscasse fomentar meios de agregar as comunidades e gerar políticas públicas que atendessem às demandas sinalizadas. Nívea Alves dos Santos identifica na falta de estrutura e no parco orçamento atribuído ao órgão os principais entraves para a realização de ações efetivas de salvaguarda: “a gente passa por vários problemas, que são problemas estruturais, problemas orçamentais, tudo isso, então é realmente uma dificuldade” (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Ao tratar da importância da salvaguarda para os processos de registro, Márcia Sant’Anna, uma das principais responsáveis pela estruturação das políticas culturais voltadas para o patrimônio imaterial na gestão federal, conforme já sinalizado, afirma que “quando os registros são feitos, imediatamente, na sequência, se inicia o plano de salvaguarda” (Márcia Sant’Anna, entrevista, 24.01.2019).

Não adianta você registrar um bem e também não adianta tomar um bem se depois não acontece mais nada, ele fica só tombado esperando que algum problema aconteça com ele. Entende?! Então, isso é inadequado tanto com relação ao tombamento quanto com relação ao registro. E principalmente com relação ao registro, porque o registro implica a salvaguarda. No plano federal pelo menos é assim, você não pode registrar um bem e pronto, cruzar os braços. Você é obrigado a fazer o plano de salvaguarda (Márcia Sant’Anna, entrevista, 24.01.2019).

Os atos jurídicos de patrimonialização devem, portanto, vir acompanhados de ações concretas, efetivas, de salvaguarda, não fazendo sentido se limitarem a um mero exercício retórico. Como assinalado acima, em se tratando do registro esta vinculação se mostra ainda mais evidente, não sendo coerente com a proposta do instituto que ele se esgote num ato de caráter declaratório. Quando um agente público reconhece algo como patrimônio cultural ele se torna corresponsável pela sua manutenção. Entendida como um instrumento ligado à promoção de justiça social, a patrimonialização implica numa postura ativa, acompanhada de políticas públicas voltadas para a efetivação de cidadania cultural. O que significa que o Governo do Estado da Bahia precisa municiar o órgão voltado para a gestão patrimonial de condições efetivas para que se realizem planos de salvaguarda que atendam às necessidades de manutenção do patrimônio cultural por ele reconhecido. Uma valorização que deve vir acompanhada de um processo de revisão dos pressupostos que criam barreiras à construção de processos participativos, nos quais se conceba o protagonismo político e epistemológico afro-brasileiro.

### 3.2.2 Relutância do IPAC em efetuar o tombamento de terreiros de candomblé e mobilização social envolvendo o registro

Na já referida audiência pública realizada na Câmara Municipal de Cachoeira para tratar do conflito envolvendo o Terreiro Icimimó e a empresa Penha S/A, o promotor Sávio Henrique Damasceno demandou uma criteriosa especificação da área ocupada pelo terreiro registrado. Descrição esta que necessariamente integra o processo de tombamento, uma vez que este requer uma criteriosa delimitação da materialidade que integra o conjunto monumental tombado. Tendo em vista esta provocação feita pelo promotor, pedi a palavra na audiência e interroguei Antônio Roberto Pelegrino Filho, representante do IPAC presente, sobre o motivo pelo qual o referido órgão tem criado obstáculos para tomar terreiros, mesmo quando este instrumento se mostra mais eficiente para assegurar a proteção almejada pelas comunidades. Ressaltei, também, que a relutância se apresenta inclusive em face de demandas expostas pelo povo de santo, o que se apresenta no caso do Icimimó que já manifestou interesse no tombamento estadual. Pleito este que ao não ser atendido levou à busca por proteção através do tombamento federal, assegurado pelo IPHAN em caráter emergencial no dia 13 de maio de 2020.

Outro exemplo de comunidade que não teve seu pleito pelo tombamento estadual contemplado pelo IPAC foi a do terreiro Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe. Pessoas da

comunidade sacerdotal desta casa me relataram que em reunião com gestores do IPAC foi dito que a comunidade obteria reconhecimento patrimonial pelo Estado da Bahia se optasse pelo registro, como a liderança da casa optou pelo tombamento não teve seu pedido deferido.

Em resposta à minha pergunta, feita no contexto da audiência pública em Cachoeira, sobre o posicionamento do órgão estadual de reservar aos terreiros de candomblé apenas o registro de lugar como instrumento de proteção, Roberto Pelegrino declarou que o registro seria um documento mais atual e que este posicionamento do órgão decorre de reflexões amadurecidas dentro da instituição. Já Nívea Alves dos Santos, gerente de patrimônio imaterial do IPAC, relatou em entrevista que à época do início do processo de registro dos terreiros de Cachoeira e São Félix patrimonializados pelo IPAC ela estava licenciada para a realização de um mestrado. Quando retornou, declarou ter se surpreendido com o fato daqueles terreiros terem solicitado o registro de lugar, e não o tombamento, instrumento já consolidado para assegurar a proteção do patrimônio cultural presente nos terreiros. Ela avalia que esse entendimento esteve relacionado à percepção dos professores Wilson Caetano, Fábio Velame e Ubiratan de Castro acerca da pertinência do registro para a proteção dos terreiros

Então esse processo chegou aqui no IPAC e quando eu tive ciência, me chamou atenção do porquê esses terreiros terem pedido o registro e não o tombamento, que era uma prática. Aí que eu descobri que essas três pessoas estavam de alguma forma envolvidas nesse processo, e que por isso, não sei, de acordo com o entendimento deles, e talvez do que eles passaram para os terreiros, tenha sido dessa forma (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Apesar da incerteza com relação às motivações que levaram à solicitação do registro por parte das lideranças das casas patrimonializadas, Nívea dos Santos avalia que o tombamento implica em restrições à autonomia dos terreiros. Isso interfere nos seus processos culturais, redundando na necessidade de “recorrer ao órgão de patrimônio para fazer qualquer tipo de modificação dentro daquele espaço” (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019). É importante ressaltar que Nívea Alves dos Santos além de técnica do IPAC é candomblecista, integrante do Humpame Ayono Huntoloji, um dos terreiros registrados pelo IPAC em 2014. Uma casa já antes reconhecida como patrimônio cultural através de um tombamento estadual, assegurado pelo IPAC em 2006.

No ano de 2006, através do Decreto no 10.147 de 07/11/06, o governo do Estado da Bahia, através do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, utilizando-se do instrumento de tombamento, reconhece o Humpame Ayono Huntoloji como patrimônio material dado à relevância cultural e

religiosa mantidos naquele espaço, ao considera-lo um reduto privilegiado, onde estão salvaguardados rituais, falares referentes à religiosidade dos povos de língua ewe-fon, que chegaram à Bahia na condição de escravizados a partir do século XVIII. Este ato se deu a partir da solicitação do historiador Manuel Passos Pereira Bonfim e Júlio Braga, este, amigo pessoal de gaiaku<sup>3</sup> e na época, diretor geral do Instituto (SANTOS, 2013, p. 121).

É interessante observar nesse caso que, mesmo de posse do tombamento estadual, as lideranças do Huntoloji optaram por solicitar também o registro de lugar. Um sinal da percepção de que este instrumento poderia vir a assegurar o acesso a políticas públicas de salvaguarda não viabilizadas pelo tombamento. Entendimento que, ao que tudo indica, era também o do professor Ubiratan Castro, historiador e referência na militância em defesa da população afro-brasileira, falecido em 03 de janeiro de 2013. Nívea dos Santos relatou ter estado com o professor e que ele teria manifestado sua adesão ao entendimento da adequação do registro de lugar para a proteção dos terreiros, afirmando que Ubiratan Castro tinha um projeto maior de formação de uma rede autossustentável envolvendo os terreiros patrimonializados.

Nos reunimos com o professor Bira na época e, na verdade, o professor Bira reconhecia esse instrumento como o mais adequado e ele pensava também em um grande projeto para os terreiros de candomblé, esses terreiros de Cachoeira e São Felix. Um projeto de sustentabilidade para os terreiros. Então, ele tinha uma visão que a partir da patrimonialização se fosse criada uma rede entre esses terreiros e a partir daí se pensar realmente a sustentabilidade deles, independente de iniciativas e ações do Estado, dar realmente autonomia a esses terreiros pra que eles próprios pudessem, de alguma forma, se auto-sustentarem (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Após este diálogo com Castro, Nívea dos Santos relata ter dialogado com os professores Fábio Velame e Vilson Caetano, associados às faculdades de Arquitetura e de Antropologia da UFBA, respectivamente. Desses encontros ela ficou com a impressão de que os professores, ambos também envolvidos com a causa da defesa da cultura afro-brasileira, se manifestaram em favor do registro. Ela atribui isso ao fato de que muitas das casas de candomblé de Cachoeira e São Félix terem surgido como cultos domésticos. Esta característica poderia não possibilitar a patrimonialização dessas casas através do tombamento

---

<sup>3</sup> Termo que identifica o cargo feminino de sacerdotisa, líder de terreiros de nação jeje mahi (SANTOS, 2013, p. 10)

uma vez que este instrumento seria mais voltado para o reconhecimento de uma especificidade arquitetônica.

Então talvez por conta disso eles tenham pensado nessa questão, para você ter uma abrangência maior da patrimonialização. Não se pensar o tombamento a esses terreiros que eram menores, que se configuravam como um culto mais doméstico. Pensavam que eles ficassem de fora desse processo se acaso fosse tombamento. Porque o tombamento ele está mais preocupado, enquanto instrumento, com o aspecto arquitetônico. Então essas casas de culto mais doméstico, se fosse tombamento, possivelmente não entrassem nesse processo (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

Estas impressões sinalizam uma busca por aperfeiçoar os modos de proteção do patrimônio cultural presente nos terreiros de candomblé por parte de diversos atores sociais envolvidos no debate sobre o tema. No trecho relatado acima se verifica a consciência, já antes assinalada, da limitação epistemológica hegemonicamente associada à aplicação do instituto do tombamento. A ideia de que é preciso atingir certo padrão arquitetônico idealizado a partir de critérios eurocêntricos de monumentalidade faz com que se busque outros instrumentos de proteção para espaços de culto que não correspondem imediatamente a tais exigências.

Outras motivações, porém, se mostraram relevantes para a adesão de Ubiratan Castro ao registro dos terreiros feito pelo IPAC. Em entrevista realizada no dia 13 de março de 2020, Wilson Caetano de Sousa Júnior relata que a alternativa da inscrição no Livro de Registro dos Lugares surgiu como uma opção em relação aos entraves burocráticos e à resistência do IPAC em assegurar o tombamento. Ubiratan Castro de Araújo, então presidente da Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão ligado ao Ministério da Cultura do Governo Federal, imbuído de compromisso ético atrelado à sua função institucional, buscou meios de atender às demandas sociais de manutenção da estrutura física dos terreiros patrimonializados.

O pessoal precisava reformar os terreiros. O pano de fundo era a preservação do espaço material, dinheiro para a reforma, sobretudo telhado, parede, etc. Foi disponibilizado um recurso através do então deputado federal Zezéu Brito, do Partido dos Trabalhadores, que viria para revitalizar o Parque de São Bartolomeu e para reformar os terreiros. Porém havia um impeditivo: os terreiros eram vistos como propriedades privadas e o Estado não pode fazer intervenções em propriedades privadas. E aí qual era a alternativa para as comunidades de terreiro? Era o tombamento, para poder facilitar o investimento do recursos nas comunidades de terreiro. Qual era o empecilho? Era o processo de tombamento. O chamado processo de tombamento, semelhante à certificação dos quilombos, era um processo longo, demorado que esbarrava em uma questão conceitual que é pensar terreiros como patrimônio (Wilson de Sousa Júnior, entrevista, 13.03.2020).

A articulação política destinada a garantir um suporte estatal para os lugares de memória afro-brasileiros esbarra na necessidade do reconhecimento da função social atrelada à promoção de acesso aos direitos culturais. Os principais obstáculos identificados por Vilson de Sousa Júnior estão relacionados à ineficiência da burocracia estatal no processamento dos pedidos de patrimonialização e a limitação epistemológica que dificulta a concessão do tombamento a templos afro-brasileiros. Em sua análise: “o Estado não vê coisa de preto como patrimônio, essa é a questão, porque só pensa patrimônio a partir do patrimônio greco-romano-germânico branco” (Vilson Caetano de Sousa Júnior, entrevista, 13.03.2020). Trata-se da já debatida colonialidade que hegemoniza na gestão cultural.

Além de antropólogo, professor da UFBA e sacerdote do terreiro Ilê Oba L’Oke, localizado no município de Lauro de Freitas, Bahia, Vilson Caetano de Sousa Júnior foi um dos atores fundamentais para a concretização dos registros sob análise. Em seu pós-doutoramento ele analisou o candomblé da cidade de Cachoeira, estudo este intitulado “Nagô – A Nação de Ancestrais Itinerantes” (SOUSA JÚNIOR, 2005). Por causa disso foi convidado por Ubiratan Castro para coordenar um trabalho de qualificação dos processos de patrimonialização de terreiros de candomblé. Este convite se deu em conexão com a portaria nº 38, da FCP, do dia 27 de setembro de 2005, ato normativo idealizado por Ubiratan Castro com o objetivo de possibilitar à FCP reconhecer “bens culturais materiais e imateriais afro-brasileiros”, uma alternativa à hegemonia do racismo institucional estruturante da gestão patrimonial.

Ao tempo em que era diretor do Centro Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos (CEPAIA), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Vilson Sousa Júnior liderou o grupo de trabalho que resultou de uma cooperação técnica entre a FCP e a UNEB. Um esforço interinstitucional com o objetivo de realizar os estudos necessários à dinamização do reconhecimento cultural pretendido pelas comunidades de terreiro. Esta experiência, que contou com o apoio técnico do arquiteto e professor da Faculdade de Arquitetura da UFBA Fábio Velame, produziu e entregou ao IPHAN o material necessário para o reconhecimento de cinco terreiros. A ideia que fundamentou esta iniciativa foi a de contribuir para o reconhecimento da dimensão material e imaterial dos terreiros, algo que nunca foi possível dada a especificidade burocrática atrelada ao tombamento e ao registro.

O IPHAN nunca fez um tombamento articulado com registro dos terreiros. As áreas técnicas nunca conseguiram chegar a um acordo, processualmente

falando. O processo de tombamento é um processo diferente, dentro do mundo da arquivologia, do processo de registro. O processo de tombamento é um processo definitivo para o IPHAN, ele não é um processo descartável. Ele é mais do que um processo administrativo, porque ele marca a propriedade daqueles bens que são tombados. Enquanto o processo de registro, porque não tem uma legislação que o conecta a um processo permanente, é um processo administrativo, por incrível que pareça (Désiree Tozi, entrevista, 13.03.2020).

Conforme esclarece Tozi, o fato do tombamento gerar efeitos jurídicos limitadores do direito de propriedade lhe dá um caráter de permanência, o que requer um trâmite burocrático que não se comunica com o registro. Já o instrumento atrelado ao aludido patrimônio imaterial não gera consequências imediatas na esfera jurídica civil, caracterizando-se por um ato administrativo que pode, em tese, vir a consubstanciar intervenções jurídicas se mobilizado para tal. Uma articulação envolvendo simultaneamente o registro e o tombamento foi feita em relação à preservação do Ilê Obá Ogunté, também conhecido como Sítio de Pai Adão, localizado na cidade de Recife, em Pernambuco. Este esforço não se concretizou conforme idealizado, resultando apenas na concessão do tombamento.

A gente tentou fazer isso no Terreiro de Pai Adão, em Recife, Pernambuco, mas as partes técnicas do IPHAN nunca conseguiram entrar em um acordo de como seria isso, processualmente falando (...). À época em que isso foi pensado, a ideia era fazer um INRC que é um instrumento do patrimônio imaterial para levantar aspectos da materialidade e da imaterialidade do terreiro, mas isso nunca deu certo, mesmo que o processo de tombamento tenha sido instruído pelo INRC (Désiree Tozi, entrevista, 13.03.2020).

Na fala acima, Tozi se refere ao Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), um método de investigação elaborado com o objetivo de “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” (IPHAN, s.d.). Quando Ubiratan Castro deixa a FCP e passa a gerir a Fundação Pedro Calmon, órgão ligado à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, ele segue mobilizando esforços para atender às carências identificadas pelas comunidades de terreiro.

O prof. Bira negociou um recurso com Rui Costa, que na época era chefe de gabinete de Wagner, o dinheiro saiu do gabinete do então governador para a Fundação Pedro Calmon. A fundação fez uma parceria com a ACBANTU e me chamou para fazer esse inventário dos terreiros para serem inscritos no livro de lugares. Por que eu? Porque eu já tinha a expertise daquilo. Eu tive o privilégio de visitar esses terreiros dez anos depois da pesquisa que havia

realizado. Nós pegamos esse material e levamos ao IPAC. O IPAC diz que tinha que ir a campo fazer a pesquisa, mas a pesquisa já tinha sido feita por mim e pelo prof. Fábio Velame (Vilson de Sousa Júnior, entrevista, 13.03.2020).

Ao tempo desta articulação, quem dirigia o IPAC era o arquiteto Frederico Rodrigues da Costa Mendonça. Ubiratan Castro o procurou com o intuito de efetivar o reconhecimento do valor cultural, atendendo à demanda dos terreiros de Cachoeira e São Félix. Neste momento, segundo Vilson de Sousa, ele percebe a resistência de Frederico Mendonça em reconhecer os terreiros como patrimônio material, em razão do fato de não se afinarem com sua perspectiva sobre a concepção de monumento. Ao se aventar a possibilidade de que se registrassem estas casas afro-brasileiras no livro de registro dos lugares, formalmente denominado de Livro de Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais e Coletivas, o ex-gestor do IPAC teria perguntado se a presença dos templos afro-brasileiros não diminuiria o mérito deste instrumento de salvaguarda: “ele (Frederico Costa) chegou a perguntar ao prof. Bira: o senhor não acha que se a gente inscrever esses terreiros no livro de lugares a gente não vai banalizar o livro de lugares?” (Vilson de Sousa Júnior, entrevista, 13.03.2020). A gestão do IPAC acata a iniciativa de Ubiratan Castro, mesmo embotada pela visão colonial que se manifesta estruturalmente no racismo institucional. Vilson Caetano de Sousa Júnior afirma ao analisar o caminho que redundou nos registros que:

Essas soluções foram remendos feitos por nós para atender aquele momento, mas com o objetivo final que é o tombamento. Tudo o que nós fizemos foi para chegar ao tombamento, e por que não chega? Porque o Estado é racista. O Estado não vê coisa de preto como patrimônio, essa é a questão, porque só pensa patrimônio a partir do patrimônio greco-romano-germânico branco (...) A pergunta que tem que ser feita ao IPAC é a seguinte: nós demos projetos que estão redondos nas mãos de vocês, de bens que já foram declarados patrimônio imaterial afro-brasileiro, já estão inscritos no livro de lugares, o que falta para tomar? Não é por falta de estudo, é por falta de boa vontade, é verdade, é o racismo (Vilson de Sousa Júnior, entrevista, 13.03.2020).

Esta fala evidencia que não havia um entendimento por parte de Ubiratan Castro e de Vilson de Sousa, dois dos principais atores neste processo de reconhecimento, sobre a melhor adequação do registro à realidade dos terreiros. Esta opção se deu em razão da contingência estratégica de haver uma barreira político-epistemológica que impedia o acesso dos terreiros ao tombamento estadual. A intenção da gestão da Fundação Pedro Calmon de gerar efeitos atinentes também à aludida dimensão material dos terreiros através de sua intervenção se

encontra expressa no material publicitário produzido com o intuito de divulgar o inventário realizado. Neste, encontra-se expresso explicitamente o objetivo de gerar um reconhecimento como patrimônio material e imaterial afro-brasileiro.

Esta militância de dois atores sociais envolvidos diretamente na defesa da cultura afro-brasileira sinaliza mais um exemplo de legalidade cosmopolita subalterna relacionada à patrimonialização dos terreiros. Tanto Ubiratan Castro, como Vilson Caetano de Sousa Júnior expressaram sua ideia de direito cultural fora dos cânones consagrados pela concepção hegemônica de cidadania cultural. Suas atuações não se enquadram na dicotomia entre patrimônio material e imaterial. Em nenhum momento a intervenção sinaliza a confluência apenas com os processos culturais ou com a dimensão arquitetônica dos terreiros, como se tal separação fosse possível.

### 3.2.3 Proteção de autoria e proposta de um novo instrumento de patrimonialização para os terreiros

A ineficiência da gramática de reconhecimento patrimonial institucionalizada, no que se refere à efetivação da salvaguarda almejada pelas comunidades de terreiro, tem levado algumas pessoas a proporem a ideia de um novo instrumento de proteção. Uma delas é Nívea dos Santos. A antropóloga e servidora do IPAC expressa uma divergência em relação à ideia prevalente na instituição de que o registro de lugar seria o meio mais apropriado para os templos afro-brasileiros. Para ela seria necessário elaborar um novo instrumento.

Eu acho que deveria se pensar num instrumento específico. Eu penso, enquanto técnica, desse jeito, esse é o meu pensamento e eu já comunguei com a instituição. E não somente um instrumento específico, mas também um livro específico. Embora eu reconheça que os terreiros de candomblé não deveriam estar apenas inscritos em um determinado livro, eu acho que eles deveriam estar inscritos no livro de espaços de práticas culturais coletivas e nos livros de eventos e celebrações e de saberes e fazeres também (Nívea dos Santos, entrevista, 04.01.2019).

A proposta de inscrever em mais de um livro sugere uma percepção de inadequação entre a especificidade dos terreiros e os mecanismos de catalogação que servem de referência para a formulação de políticas públicas. Posição equivalente expressa Ordep Serra ao expor seus receios em face das consequências do registro. Nestas manifestações se verifica o incômodo com a divisão entre patrimônio material e imaterial, o que leva, no caso do registro,

a uma frequente desconsideração de medidas protetivas relacionadas à materialidade indissociada do repertório simbólico reconhecido.

Eu sempre proclamei que é preciso aperfeiçoar os instrumentos de preservação ou criar novos instrumentos, porque o tombamento não é uma chave para todas as portas. O registro não é uma chave para todas as portas. Também essa coisa de no registro não nos preocuparmos com o patrimônio material, só com o saber que está ali. Não vejo como dissociar aquele saber de uma estrutura que permite o seu exercício. Vamos dar o exemplo da etnobotânica. Com o desmatamento, o saber etnobotânico do povo de santo sofre uma erosão. Esse acervo cognitivo sofre uma erosão, não é verdade? Se não têm mais as plantas as quais se aplica aquele saber, ou fica muito difícil acessá-las, vai se perdendo esse conhecimento. Então, não é possível desligar o botão, tanto como se desligou o patrimônio material do patrimônio imaterial, admitindo essa classificação. Então se eu resolvo proteger os saberes, o conhecimento local de uma comunidade, como a da candomblé, eu tenho que me preocupar com aquela estrutura. Com a estrutura física que lhe dá suporte (Ordep Serra, entrevista, 14.03.2019).

Outra apreensão de Serra se relaciona à necessidade da existência de garantias que resguardem os direitos de autoria das comunidades em relação aos processos culturais reconhecidos.

E ainda vem a minha segunda preocupação, minha segunda objeção com relação a esse instrumento: é o que nele não se cogitou, dada a questão da propriedade intelectual do acervo. Tá bom, eu vou lá e documento tudo. Documento os cantos, a liturgia... Aquilo tem dono. Aquela comunidade tem direito a essa propriedade intelectual. Fazer um dossiê em que eu mostre tudo, como é pensado, como é sabido, etc. Eu tenho que assumir uma responsabilidade com a continuidade produtora daquele conhecimento e respeitar, também, a autoridade daquelas pessoas. Eles têm propriedade intelectual sobre aquilo que criaram, ou que preservaram durante longo tempo. E essa preocupação eu não vejo no instituto do registro. Minhas objeções estão aí. Eu não sou inimigo do registro (Ordep Serra, entrevista, 14.03.2019).

Este debate é essencial e retoma a problemática anterior relacionada às dificuldades de se reconhecer direitos coletivos numa matriz jurídica individualista. Como resguardar a autoria das comunidades quando o processo cultural e a obra por ele gerada não atendem ao perfil regulado pela legislação atinente aos direitos autorais? A preocupação de Ordep Serra se alinha com a prevenção de grande parte das comunidades afro-brasileiras em relação a pesquisas científicas, das quais se veem objeto ao longo da história. Percebi em minha investida no campo que diversas pessoas demonstravam um receio acerca das consequências da investigação. Algo semelhante à preocupação expressa na citação acima referida, um medo

de que seus conhecimentos sejam apropriados por processos hegemônicos que retirem o protagonismo da comunidade sobre as práticas e os benefícios delas decorrentes.

A Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), ao enfrentar a problemática da proteção para criações coletivas baseadas na oralidade, valendo-se do termo Expressões Culturais Tradicionais (ECTs).

As chamadas Expressões Culturais Tradicionais – ECTs (que integram o Patrimônio Cultural Imaterial) incluem manifestações culturais e artísticas relacionadas à identidade e à memória dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira e transmitidas oralmente, de geração em geração, como os contos, as lendas, a música, dança, as cerimônias e rituais; os desenhos e pinturas (inclusive as corporais), as esculturas, joias, dentre outros (D’ELBOUX e BAIRON, 2018, p. 122).

Ao se analisar a possibilidade de tais ECTs serem reguladas pelo direito de autor, conforme estabelecido na Lei de Direitos Autorais, alguns entraves significativos se apresentam: a atemporalidade, não se podendo precisar desde que momento se pode aplicar a proteção jurídica; a autoria de coletividades, diferentes das obras coletivas em que se individualiza quem organiza e quem produz; a difícil identificação da originalidade, algo relacionado às características anteriores, já que, em geral, não se pode divisar a autoria e o momento exato da criação; e a não fixação, em função da transmissão se dar eminentemente a partir da oralidade, o que não ofereceria um padrão bem definido, ou seja, imutável do que se deve proteger (D’ELBOUX e BAIRON, 2018, p. 125-126).

O Ministério da Cultura do Governo Federal se debruçou sobre o tema gerando um grupo de trabalho, um esforço que resultou em um relatório ligado à primeira reunião, realizada em 17 de maio de 2012. Este documento, redigido por Victor Drummond, afirma a necessidade de se criarem mecanismos jurídicos destinados à proteção da autoria das ECTs, o que se deve ao fato da sistemática prevista pela Lei de Direitos Autorais não se aplicar a estas criações, em razão dos entraves apontados acima.

Como explica Victor G. Drummond no referido relatório, as ECTs são fundadas na tradição e têm como condições de fundo a criatividade, a originalidade e a representatividade de um grupo social e, por conseguinte, a titularidade originária sobre elas deveria ser atribuída às próprias coletividades criadoras que, a partir de seu direito de *exclusivo* de exploração econômica, estariam aptas a negar ou autorizar a utilização destas por terceiros, inclusive mediante remuneração ou outra forma de repartição de benefícios (D’ELBOUX e BAIRON, 2018, p. 127).

O direito de *exclusivo* se encontra previsto no inciso XXVII, do art. 5º, da Constituição Federal, sendo definido da seguinte forma: “aos autores pertence o direito exclusivo de utilização, publicação ou reprodução de suas obras, transmissível aos herdeiros pelo tempo que a lei fixar” (BRASIL, 1988). Esta proteção viria, portanto, garantir que as comunidades produtoras dos processos culturais reconhecidos não ficassem reféns de usos comerciais de seus conhecimentos. Apropriações feitas sem sua aprovação e sem que isso lhes trouxesse nenhum retorno financeiro.

Esta discussão ilumina um aspecto importante do debate, nomeadamente o fato do Estado vir a declarar que algo produzido por um grupo subalternizado é parte da cultura nacional. Perspectiva identitária esta que, via de regra, está comprometida com relações estruturais históricas de subalternização. Por este motivo, proteções jurídicas resguardando usos econômicos não autorizados são essenciais, mas há que se refletir também sobre a contrapartida estatal diante da incorporação destas referências culturais em sua construção da identidade nacional. Medidas eficientes de salvaguarda, incluindo a definição coletiva sobre as condições de exposição dos bens jurídicos registrados, são essenciais para evitar que os processos de registro ao invés de atuarem para garantir cidadania cultural, venham a perpetuar o padrão hegemônico de folclorização.

Algumas iniciativas legislativas têm tentado interferir neste processo de reconhecimento, buscando criar compromissos legais e espaços institucionais voltados para a promoção de cidadania cultural em relação aos conhecimentos derivados da oralidade. Uma delas é o projeto de lei nº 1787/2011, de autoria da deputada federal Jandira Feghali, intitulado Política Nacional Griô – Proteção e Fomento à Transmissão dos Saberes e Fazeres da Tradição Oral”. Esta proposta legislativa surge em parceria com a rede Ação Griô e prevê um aporte de recursos destinados a subsidiar mestres e aprendizes de conhecimentos orais, esforço este limitado pelo substitutivo posteriormente apresentado que limita pelo período de 4 anos as remunerações previstas. Sem efeito concreto até o momento, este e os demais projetos de lei que abordam o tema de modo a tensionar os padrões de colonialidade esbarram em falta de vontade política e/ou entraves técnicos relacionados ao racismo que estrutura a burocracia estatal.

Independente das proteções pretendidas derivarem de uma nova norma legal ou de processos de tradução intercultural feitos em relação à lei de proteção autoral vigente, é fato que há uma demanda social histórica que requer medidas jurídicas efetivas. As preocupações de Ordep Serra, relacionadas à fragilidade dessas comunidades em face de apropriações de seus conhecimentos e da falta de ações concretas voltadas para a materialidade indissociada

dos processos culturais, alinham-se com demandas históricas por cidadania cultural ligadas à cultura afro-brasileira. Tendo em vista enfrentar estas fragilidades associadas ao reconhecimento dos processos culturais e outras decorrentes da patrimonialização dos aspectos materiais, Ordep Serra concorda com Nívea Santos no que se refere à necessidade de um novo instrumento de preservação a ser aplicado aos terreiros.

Sugiro um novo instrumento que gere um contrato entre o Estado e a comunidade. Vamos botar isso explícito num contrato. Eu tenho tais obrigações e o Estado tem tais obrigações comigo. Não podemos ignorar que o pessoal dos terreiros é gente pobre e negra, marginalizada, que vive com dificuldade. Que não tem como defender seu território, a toda hora chega alguém e invade. ... Eu acho uma covardia muito grande fazer o registro ou o tombamento e não assumir o ato. É como fez o prefeito de Salvador, não tem sentimento de honra, ele vai e tomba o Vodun Zo e não faz nada! Tomba retoricamente, vai lá, aparece bem na fita, sai a notícia e depois ele não assume o compromisso. ... Essa irresponsabilidade tem que ser cobrada.. (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

Este acordo ou contrato de preservação proposto por Serra teria por finalidade gerar um efetivo compromisso político entre a gestão pública e as comunidades dos terreiros. A defesa do território e a proteção contra ameaças associadas à desigualdade social e ao racismo são centrais. Motivo pelo qual este possível novo instrumento uniria a função estratégica de garantir juridicamente a integridade do território e efetivar medidas eficientes de salvaguarda. Um esforço jurídico-político voltado, principalmente, para o enfrentamento das agressões perpetradas pela especulação imobiliária e pelo racismo estrutural que se manifesta na intolerância religiosa.

### 3.2.4 Combate à intolerância religiosa e educação patrimonial: elementos fundamentais à salvaguarda

Um dos temas inescapáveis quando se avalia a continuidade histórica ou a preservação da cultura afro-brasileira é o combate à intolerância religiosa. Por intolerância religiosa aqui se faz referência à agressão ao direito de exercício da liberdade religiosa, violência que no contexto brasileiro se volta com especial virulência contra os cultos afro-brasileiros. A primeira instituição religiosa a demonizar os cultos afro-brasileiros foi historicamente a Igreja

Católica Apostólica Romana (ICAR), sendo seguida contemporaneamente pelo neopentecostalismo fundamentalista:

Mesmo depois de ter a República proclamado a liberdade religiosa no Brasil, a ICAR reivindicou o privilégio da evangelização dos negros e o monopólio de suas almas: reclamou o "direito" de impor o cristianismo, combatendo as "superstições" dos negros. Seu pioneirismo na condenação dos cultos afro-brasileiros é incontestável. Foi a ICAR quem primeiro os estigmatizou e associou-lhes seu diabo. Bem antes que os neopentecostais se fizessem ouvir, muitos brasileiros foram convencidos pela pregação católica de que todos os ritos de matriz africana são atos de feitiçaria, seus símbolos e objetos de culto reduzem-se a fetiches e suas oferendas correspondem, de modo invariável, a bruxedos malignos (SERRA, 2014, p. 41-42).

Se constituindo atualmente em grandes conglomerados empresariais, as organizações religiosas neopentecostais elegem preferencialmente o candomblé em suas investidas autoritárias. Uma das principais estratégias de estigmatização dos terreiros por parte destas agremiações é associar o candomblé ao satanismo.

São atualmente as igrejas neopentecostais, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que acusam os cultos afro-brasileiros de praticar a demonolatria. Não poderíamos antes dizer que são os neopentecostais que praticam a demonomania ou são demonopatas, à procura sem trégua de demônios? Estes cultos de possessão que eles demonizam são talvez os que os ameaçam mais no mercado de bens simbólicos (PÉCHINÉ, 2011, p. 170).

Percebe-se nesta configuração de opressão religiosa o entrelaçamento entre a colonialidade e um projeto capitalista neoliberal, manifesto em ações predatórias de grandes grupos empresariais com o objetivo de eliminar concorrentes. As investidas deste segmento religioso/empresarial fundamentalista teriam ocasionado complicações de saúde que redundaram no falecimento de importante liderança do candomblé baiano, a Yalorixá conhecida como Mãe Gilda, Gildázia dos Santos e Santos, do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado no bairro de Itapuã, na cidade de Salvador.

Após ser reiteradamente vítima de agressões, a sacerdotisa teve sua imagem reproduzida na edição nº 390, de 02 de outubro de 1999, do jornal "Folha Universal", uma publicação da Editora Gráfica Universal, ramificação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (ARAÚJO, 2007, p. 73). Acompanhando a imagem da sacerdotisa Mãe Gilda constava a seguinte chamada: "Macumbeiros charlatães lesam o bolso e a vida dos clientes" (idem, ibidem). Ao comentar os desdobramentos da exposição difamatória da Yalorixá, Maurício Azevedo de Araújo afirma:

Depois da agressão no jornal, o terreiro de Candomblé da Yalorixá foi invadido por um grupo de evangélicos e, sendo ela uma senhora de idade avançada, entrou em processo de depressão e veio a falecer logo depois. A família decidiu entrar com uma ação de dano moral diante do fato inequívoco de intolerância religiosa de que foi vítima sua saudosa mãe. Mais tarde, esta ação se tornaria um marco na luta das comunidades religiosas de matrizes africanas contra a intolerância religiosa (ARAÚJO, 2007, p. 73).

A ação de dano moral movida pela família de Mãe Gilda foi julgada procedente na primeira instância, em janeiro de 2004, condenando a IURD ao pagamento de R\$ 1.372 milhão, em face razão dos danos morais causados. Esta decisão foi, após muita pressão social, confirmada pelo Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, determinando uma indenização no valor de R\$ 960 mil. Em 19 de setembro de 2008 a sentença foi mantida por unanimidade pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), porém rebaixando o valor da indenização para R\$ 145 mil. Apesar da decepção da família com o valor da indenização atribuído pelo STJ, esta decisão se afirmou como mais um marco na utilização contra-hegemônica do direito por parte das comunidades religiosas afro-brasileiras. Outro resultado simbólico importante desta mobilização foi o reconhecimento pelo povo de santo do dia 21 de janeiro, dia do falecimento da Yalorixá, como o Dia de Combate à Intolerância Religiosa.

Outro grupo social que têm atualmente investido contra os terreiros de candomblé é o crime organizado, especificamente aquele relacionado ao narcotráfico. Também motivados pela articulação entre a colonialidade e a manutenção de condições favoráveis ao comércio de entorpecentes nas periferias urbanas, grupos criminosos têm perpetrado agressões a terreiros e buscado legitimar suas ações com a mobilização de uma retórica cristã neopentecostal voltada para a demonização dos terreiros.

Infelizmente, como uma onda que ninguém quer ver, entre novembro de 2009 e junho de 2010, deram-se em Salvador sete ataques de narcotraficantes a terreiros, segundo registro feito pela Associação pela Preservação da Cultura Afro-Ameríndia (AFA) e observado pelo Projeto Lorogum. De fato, aconteceram três homicídios e um terreiro foi totalmente demolido pelos criminosos. Um pai-de-santo ameaçado teve de se refugiar no interior do Estado e até hoje não pôde retornar a Salvador (PÉCHINÉ, 2011, p. 175).

O contexto acima descrito, marcado pela convivência da alegada liberdade religiosa com a conivência estatal em relação à perseguição ostensiva às religiões afro-brasileiras, remete ao debate anteriormente suscitado acerca da clivagem abissal central ao liberalismo

eurocêntrico. Ao analisar a genealogia do discurso da tolerância religiosa no Ocidente, Maurício Azevedo de Araújo afirma o compromisso deste suposto respeito à diferença religiosa com a imposição de uma perspectiva universalista de fundo racista.

A tolerância origina-se como uma virtude moderna de convivência social, onde o “outro” que não compartilha da identidade do sujeito ocidental, masculino, branco e cristão, será acolhido na medida em que se submeta às regras políticas e valores da cultura colonizadora. Uma prática de normalização da diferença, onde o outro só poderá adentrar a ordem do discurso da tolerância mediante a assimilação aos cânones da racionalidade ocidental (ARAÚJO, 2007, p. 91).

Ao analisar o discurso de Voltaire, ressaltando que se trata de uma continuidade da perspectiva desenvolvida anteriormente por Locke, Araújo identifica nele a ideia de tolerância como um apanágio do cristianismo ocidental. Seria, portanto, este atributo ético algo a ser difundido àqueles primitivos que ainda não se alinham aos pressupostos civilizatórios universais. Uma perspectiva que confina o Outro a um sinal da

anormalidade e do estágio inferior da marcha evolutiva da humanidade a ser corrigida pela ação civilizatória do mundo europeu, ou como objeto privilegiado da política genocida dos países imperiais frente às identidades culturais e religiosas dos povos colonizados” (ARAÚJO, 2007, p. 90).

Tendo em vista tal condição estruturalmente eurocêntrica dos pressupostos da liberdade religiosa afirmada como universal pelos Estados modernos, faz-se necessário repensar suas premissas epistemológicas no sentido de assegurar condições efetivas de cidadania para as comunidades religiosas afro-brasileiras. Existe, portanto, uma dimensão da cidadania cultural que requer o enfrentamento da colonialidade manifesta nas práticas de desrespeito à liberdade religiosa. Para tal, é fundamental compreender a liberdade religiosa como um dos pressupostos de existência cognitiva, um dos canais simbólicos de expressão de práticas de conhecimento que constituem subjetividades e modos de interação social cidadã.

Assegurar a preservação ou a salvaguarda do patrimônio afro-brasileiro requer, portanto, ações voltadas para combater as agressões perpetradas cotidianamente às comunidades de terreiro em razão do racismo religioso. O que demanda também um conjunto de intervenções no campo simbólico, com ênfase em políticas públicas que interliguem cultura e educação no sentido de descolonizar os currículos e as práticas pedagógicas. Ou seja, elencar a educação patrimonial como um vetor essencial.

A educação patrimonial se encontra hegemonicamente associada a uma perspectiva instrutivista – proposta educacional que se limita a informar sobre o quadro hegemônico de referências culturais de uma dada sociedade. Tal viés educacional, segundo Átila Tolentino, se afirma através de uma “veia colonizadora em relação ao patrimônio cultural, na medida em que o concebe como anterior ao indivíduo e não como resultado de uma apropriação carregada de conflitos, embates, consensos e dissensos entre sujeitos sociais” (TOLENTINO, 2018, p. 46).

Descolonizar os currículos escolares implica em dar vazão a uma proposta pedagógica problematizadora. Trata-se de construir estratégias interdisciplinares que desconstruam os pressupostos epistemológicos e pedagógicos coloniais e, com isso, abrir espaço para um efetivo reconhecimento de outros olhares acerca da realidade e da convivência em sociedade.

A colonialidade se enraíza nos currículos quando disponibilizamos aos discentes leituras coloniais do mundo, autores que, na sua época, defendiam pensamentos autoritários, racistas, xenófobos e que produziram teorias sem fazer a devida contextualização e a crítica sobre quem foram, pelo que lutaram, suas contradições, suas contribuições e seus limites. E sem mostrar o quanto a sociedade, a cultura, a política e a educação repensaram e questionaram várias “verdades” aprendidas há tempos atrás e como isso possibilitou e tem possibilitado a garantia de direitos antes negados (GOMES, 2018, p. 232).

A despeito do tema da educação patrimonial não se apresentar como foco principal desta produção, é importante referir que se trata de algo essencial para a efetivação de cidadania cultural. A consideração da relevância dos processos educacionais ligados a ações de preservação e fomento cultural é fundamental para construir relações sociais mais justas frente aos conhecimentos associados às práticas culturais e aos espaços a elas conectados. Para que o registro venha a se constituir em um instrumento mais bem adaptado à proteção jurídica do patrimônio cultural presente nos terreiros de candomblé, é basilar que ele venha acompanhado de medidas de salvaguarda que envolvam, também, o campo educacional.

Um caso que pode se mostrar ilustrativo e que por isso merece ser suscitado é o da salvaguarda da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira. Ambos os bens foram registrados em 2008 pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial brasileiro (IPHAN, 2008a, 2008b). Como consequência deste registro foram realizados uma série de fóruns com o objetivo de conceber um plano de salvaguarda dos bens registrados. Este esforço de promoção de espaços deliberativos foi tensionado pela dificuldade do Estado em dialogar com os

protagonistas da cultura afro-brasileira. Ao tratar destes eventos, intitulados Encontros Regionais Pró-Capoeira, Maria Paula Adinolfi afirma que:

Tais encontros deveriam discutir amplamente com a comunidade da capoeira suas prioridades para o estabelecimento de diretrizes para um Plano de Salvaguarda. A primeira dificuldade que se impôs, no entanto, foi justamente definir quais capoeiristas participariam destes encontros. Acabou-se por contratar especialistas, estudiosos do tema com ampla inserção no campo, que deveriam apontar os mestres e outros capoeiristas que fossem ‘legítimos detentores’, com quem o Estado deveria dialogar. Tal método foi severamente criticado pelos capoeiristas presentes nos encontros, assim como pelos que neles estiveram ausentes e que organizaram encontros ‘alternativos’ (como se deu na Bahia, em 2011), como uma forma restritiva, unilateral e autoritária de escolha (ADNOLFI, 2015, p. 152).

Dando sequência à sua argumentação, Adnolfi reconhece os problemas no formato adotado, mas nalguma medida justifica tal opção em razão da ausência da existência de uma entidade única que represente a capoeira como um todo. Maria Paula Adnolfi é antropóloga e servidora do IPHAN, tendo colaborado ativamente para a elaboração do Dossiê de Registro e redigido o Parecer Técnico sobre o Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Ela reconhece que a implementação de efetivas medidas de salvaguarda requer “um diálogo mais aprofundado e permanente do Estado com o campo da capoeira, ampliando as instâncias de participação e organização coletivas, para que surjam do próprio campo as indicações de representação legítima” (ADNOLFI, 2015, p. 153). Diálogo este que implica em compreender as instâncias de legitimação próprias à capoeira e estar, de fato, aberto a reconhecer os modos como se delibera e quem são os sujeitos aptos a falar em nome da comunidade. Obviamente que para isso se dar é necessário descolonizar o olhar acerca do que se entende por processos de representação política.

As instituições sociais afro-brasileiras são constituídas por valores civilizatórios como a senhoria. Trata-se de dar primazia discursiva aos mais velhos reconhecidos como referências para a continuidade dos processos culturais. Uma característica decorrente da oralidade que estrutura a transmissão dos conhecimentos mobilizados por estas instituições. A experiência de quem está há mais tempo envolvido ativamente na produção e propagação de conhecimento é fundamental para a manutenção das práticas culturais afro-brasileiras. Trata-se de reconhecer tais sujeitos sociais como “lugares de memória”, fontes legítimas de conhecimentos que estruturam as visões de mundo reconhecidas pelo Estado como patrimônio imaterial. Ao abordar as tensões entre a administração pública e os povos de terreiro, no que se refere à formação de espaços participativos, Desirée Tozi afirma que:

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 (TOZI, 2016, p. 6).

Esta análise, decorrente de uma experiência de atuação e de pesquisa sobre as políticas públicas relacionadas ao povo de santo, aponta para a necessidade de qualificar os processos participativos. O fortalecimento da força política de experiências de democracia participativa deve vir acompanhado de processos de tradução intercultural que permitam a descolonização dos pressupostos epistemológicos do que se entende por diálogo democrático.

A despeito dos problemas identificados anteriormente no processo de salvaguarda da capoeira, é importante ressaltar que quando da construção das esferas públicas de debate, uma das Recomendações de Salvaguarda presentes no Dossiê de Registro da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira se refere ao “reconhecimento, pelo Ministério da Educação (MEC), do notório saber do mestre de capoeira” (IPHAN, 2014, p. 121). Neste momento é declarado que esta recomendação visa “contribuir para que mestres de capoeira sem escolaridade, mas detentores do saber, possam ensinar capoeira em colégios, escolas e universidades” (idem, p. 122).

Esta expectativa de reconhecimento dos mestres de capoeira como sujeitos detentores de conhecimentos nos espaços educacionais legitimados pelo Estado se afina com uma demanda histórica da população negra. A centralidade da inserção da cultura afro-brasileira e dos sujeitos a elas associados nas escolas e universidade há muito é tematizada quando se debate a superação do racismo que estrutura a sociedade brasileira. O jornal Quilombo, na primeira metade do século XX, e o I Congresso Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental Negro em 1950, já abordavam a inserção da população negra nas escolas e a mudança no currículo escolar de modo a incluir temáticas associadas à participação africana na formação da sociedade brasileira (SANTOS, 2005).

Este movimento de pressão social culminou na promulgação da lei 10.639/03, ato normativo que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei nº 9.394/96, estabelecendo a obrigatoriedade do “ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira”

(BRASIL, 2003). O advento dessa determinação legal reitera a centralidade da educação patrimonial como ferramenta de promoção de cidadania cultural, uma vez concebida como elemento de descolonização epistemológica e pedagógica no sentido de reconhecer as contribuições culturais afro-brasileiras.

A pertinência do registro como meio mais adequado à proteção dos terreiros, tendo em vista o combate à intolerância religiosa, implica, portanto, na potencialidade de gerar medidas eficientes de salvaguarda. A construção de um plano de salvaguarda, dotado de iniciativas de preservação e fomento cultural, pensadas em conjunto com os protagonistas das práticas culturais registradas, é tido como uma importante mais-valia do registro. A implementação de tais fóruns, no entanto, não tem se mostrado algo de fácil obtenção em razão da estrutura institucional dos órgãos de proteção patrimonial vigentes. Como dito acima, este empecilho já se evidenciou quando da construção do plano de salvaguarda da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira, verificando-se uma problemática recorrente na constituição de instâncias participativas envolvendo gestores públicos e setores ligados a manifestações culturais afro-brasileiras.

#### 4 - TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO MÁQUINAS DE TERRITORIALIZAÇÃO AFRO-DIASPÓRICAS

Os casos de patrimonialização de terreiros de candomblé analisados suscitam a necessidade de abordar a especificidade da relação entre os templos afro-brasileiros e os espaços por eles ocupados. Quando do exame de qualificação desta pesquisa, Ordep Serra sugeriu a análise dos terreiros como máquinas de territorialização:

Como se começa um terreiro? Eu consagro um espaço a uma divindade de que eu me considero filho. No meu caso a Casa Branca foi consagrada a Oxossi e a Xangô, enquanto ogã suspenso desta casa, enquanto parte dessa comunidade, eu me considero descendente de Oxossi e de Xangô, aquele é o meu território (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

Esta consideração aponta para a necessidade de um exame cuidadoso do conceito de território, tendo em vista avaliar a concepção que melhor se adequa à territorialização produzida pelas comunidades religiosas afro-brasileiras. Para o campo jurídico o território se encontra hegemonicamente associado à soberania estatal. Trata-se de uma visão que concebe o território como um atributo do poder estatal de regulação jurídica e de imposição da força através de normas jurídicas, uma concepção sintetizada pela teoria do território-competência (BONAVIDES, 2010). Um entendimento também prevalente na geografia clássica, que associa território ao espaço onde se verifica a incidência de um poder, nomeadamente o poder estatal atrelado à concepção moderna de Estado-nação (HAESBAERT, 1997). Esta perspectiva universaliza um entendimento específico sobre a territorialidade, conferindo inexistência a modos diversos de territorialização que mobilizam outras concepções do espaço e de seus usos sociais. O processo que conformou esta visão hegemônica de território no contexto brasileiro sempre foi confrontado por outras territorialidades, relacionadas a perspectivas ontológicas e epistemológicas diversas.

Em sua abordagem sobre este tema Paul Little ressalta a necessidade de pensar o território através da relação entre identificação cultural e uso ambiental, motivo pelo qual o autor concebe o ato de territorializar como um “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” (LITTLE, 2002, p. 3). Little dá ênfase aos laços sociais, às construções comunitárias e aos substratos simbólicos delas decorrentes, sem desconsiderar a dimensão política inerente a toda apropriação espacial humana. Como desdobramento destas reflexões é possível conceber a territorialidade como algo indissociado da condição humana.

Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos que “produzem” o território. De fato, o Estado está sempre organizando o território nacional por intermédio de novos recortes, de novas implantações e de novas ligações. O mesmo se passa com as empresas ou outras organizações, para as quais o sistema precedente constitui um conjunto de fatores favoráveis e limitantes. O mesmo acontece com um indivíduo que constrói uma casa ou, mais modestamente ainda, para aquele que arruma um apartamento. Em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos todos atores sintagmáticos que produzem “territórios”. (RAFFESTIN, 1993, p. 152).

Tal característica ontológica pressupõe uma diversidade de possibilidades de mobilização territorial produzidas em meio a estruturas de poder. O modo como sujeitos e grupos sociais se relacionam com tais padrões de poder em sua territorialidade é determinante para pensar intervenções estatais voltadas para a promoção de cidadania cultural. A ambição de efetivar a proteção à cultura interligada à constituição de territórios requer uma análise política. Uma investigação que incida sobre as forças que potencializam ou limitam o espectro de atuação social ambicionado pelas comunidades que revestem espaços de simbolismo, territorializando-os, portanto.

A territorialidade, segundo o sentido aqui mobilizado, envolve a significação atrelada a usos sociais de espaços em meio a contextos políticos diversos. Os terreiros de candomblé, aqui compreendidos como Monumentos Negros, se afirmam territórios em meio a padrões de opressão ligados à lógica de exploração capitalista dos espaços. Uma configuração política indissociada de governamentalidades que seguem desumanizando a população negra e subalternizando seu repertório cognitivo. Não é uma coincidência o fato de uma parte significativa das ameaças à continuidade dos terreiros ocorrer em razão da intervenção de grandes grupos empresariais que, de repente, se apresentam como proprietários de áreas historicamente ocupadas pelas instituições religiosas afro-brasileiras.

#### 4.1 Território como abrigo: existências e resistências socioambientais

O território se constitui hegemonicamente como objeto de extração, de aferição de lucro associado a uma perspectiva instrumental individualista conectada com o padrão de poder colonial-moderno. Já ao se considerar usos de setores subalternizados, o território atua, em grande medida, como espaço de afirmação de existências, um abrigo, segundo a análise de Milton Santos.

Para os atores hegemônicos o território usado é um recurso, garantia da realização de seus interesses particulares. (...) Os distintos atores não possuem o mesmo poder de comando levando a uma multiplicidade de ações, fruto do convívio dos atores hegemônicos com os hegemonzados. Dessa combinação temos o arranjo singular dos lugares.

Os atores hegemonzados têm o território como abrigo, buscando constantemente se adaptar ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam sua sobrevivência nos lugares (SANTOS, 2000, p. 108).

Os terreiros de candomblé foram constituídos inicialmente como abrigos para grupos diaspóricos desterritorializados. Lugares que se configuram como suporte material para existências. Espaços de sentidos interligados a valores civilizatórios. Matrizes de tecnologias ontológicas, políticas e epistemológicas. Uma territorialidade que confronta modos de existência tidos como universais, representando uma ameaça ao projeto hegemônico de epistemicídio promovido pelo eurocentrismo prevalente. Epistemicídio que se produz através de uma desterritorialização epistemológica que se processa, em grande medida, dicotomias que hierarquizam a realidade com a pretensão de classificá-la. Por não se adaptarem às lógicas de exclusão subjacentes às premissas epistemológicas hegemônicas, os terreiros se apresentam como lugares de resistência e subversão, por este motivo, não são plenamente capturados pelos processos de objetificação que predominam na relação entre o poder público e a cultura afro-brasileira.

O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro (SODRÉ, 2002, p. 81).

Esta nova percepção do espaço constituindo territórios se afirma desde seu ato fundacional, quando o axé é plantado. A ideia de plantar uma manifestação da força vital nos espaços os reveste de sentido, construindo uma conexão de pertencimento entre os indivíduos e os territórios com os quais se identificam.

Axé é algo que literalmente se “planta” (graças a suas rerepresentações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (inu) de cada membro do terreiro (SODRÉ, 2002, p. 97).

Por axé se pode entender principalmente a energia vital, ou o “poder de realização através do sobrenatural”, conforme a tradução de Maria Stella de Azevedo Santos, a Mãe Stella de Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá anteriormente citada (SANTOS, 2010, p. 166). Ainda sobre a polissemia do termo, a Yalorixá afirmou:

A palavra Àse em nossa religião passou a ter vários significados: o local de culto tem esta denominação (“amanhã vou para o Àse”); a resposta recebida

quando se deseja algo de bom para o outro, como se fosse “que assim aconteça”: tornou-se até a representação da música baiana – “Axé music”. Mas, para os iniciados do Candomblé, Àse significa, principalmente, força, poder, energia. E é este o objetivo maior do Iniciado, adquirir cada vez mais Àse, para melhor praticar a Lei Universal do Serviço, para melhor servir ao mundo (idem, p. 89).

É por meio de práticas rituais que se cultiva e propaga o axé, o que se constrói a partir de relações interpessoais ou entre pessoas e “coisas”, uma vez que “a terra, as plantas, os homens são portadores de axé, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculadas às práticas rituais” (SODRÉ, 2002, p. 103). Percebe-se, portanto, que elementos constituintes da dimensão material não-humana do espaço são territorializados e significados como portadores de uma energia ou força fundamental. O território é instituído como abrigo de pessoas e de potências associadas a divindades que se manifestam em entes cuja importância simbólica é desconsiderada pela concepção hegemônica do território como recurso.

Esta perspectiva sobre o território, concebendo-o como abrigo de energias que se manifestam nas diferentes dimensões da vida material, se apresenta como uma alternativa contra-hegemônica à visão dominante no discurso sobre o meio ambiente que separa o ser humano e a natureza não-humana.

#### 4.1.1 O socioambientalismo contra-hegemônico do candomblé

O ambientalismo hegemônico não supera o paradigma do território como recurso, pois é um modo de pensamento tributário da dicotomia eurocêntrica: ser humano/natureza. Uma construção teórica que tem na ideia de desenvolvimento sustentável a sua atual representação. Ao separar homem da natureza, situa-se o meio natural como algo a ser protegido em razão de seu valor ambiental e afasta-se a possibilidade de pensar uma relação imbrincada entre a pessoa e a natureza não-humana, tal como se verifica na ideia de território como abrigo. Muito do que se vende com a ideia da sustentabilidade está relacionada à proposta de construção de um capitalismo verde. Uma perspectiva que monetiza a natureza, ainda que através da constituição de parques ou de espaços preservados e reservados para visitação esporádica e para a realização de pesquisas científicas (principalmente nas áreas da biologia e farmacologia), dentre outras objetificações.

Vale ressaltar que a concepção da natureza como objeto já foi também problematizada por outras tradições de pensamento dentro do universo cultural ocidental. Estas concepções,

porém, se viram sobrepujadas pela racionalidade instrumental que hegemonizou em conexão com o padrão colonial de poder e de conhecimento.

A concepção que prevaleceu na modernidade eurocêntrica é a de Descartes, a natureza como *res extensa*, uma natureza-coisa, marcada pelo dualismo cartesiano, despojada de subjetividade e de sentido espiritual. Não sendo a modernidade ocidental monolítica nas suas ontologias, a conquista colonial teve o efeito de reduzir ou mesmo eliminar a diversidade interna da modernidade ocidental (SANTOS, 2019, p. 53).

Esta concepção de natureza como algo dissociado de valor que lhe confira uma dignidade própria busca conciliar a ideia de um desenvolvimento atrelado ao padrão civilizatório moderno a um certo uso responsável dos “recursos ambientais”. Uma visão que teve na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, também conhecida como Conferência de Estocolmo de 1972, um importante marco de consolidação. Neste contexto é afirmado, no princípio 4 da Declaração de Estocolmo sobre o Meio Ambiente Humano, que “ao planificar o desenvolvimento econômico, deve ser atribuída importância à conservação da natureza, incluídas a flora e a fauna silvestres” (ONU, 1972). Trata-se de uma perspectiva que concebe o “meio ambiente” como um bem que deve ser consumido com responsabilidade para que as futuras gerações tenham a oportunidade de desfrutar de tais recursos.

Esta perspectiva ambientalista hegemônica sempre conviveu com outros modos de atuação derivados de outros paradigmas civilizatórios. Entre tais visões de mundo se encontram as mobilizadas pelo que se convencionou denominar de povos e comunidades tradicionais. Uma categoria formalizada juridicamente pelo Decreto 6.040/2007, que no artigo 3º, inciso primeiro, dispõe que:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam 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 (BRASIL, 2007).

Este ato normativo foi criado com o objetivo de instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, vindo a conceber desenvolvimento sustentável como “o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para

as gerações futuras” (BRASIL, 2007). Percebe-se, portanto, que, a despeito de representar um dispositivo legal estratégico por conferir possibilidades jurídicas emancipatórias para grupos sociais subalternizados que adquirem algum protagonismo ao se verem representados como “tradicionais”, o repertório cognitivo que universaliza a concepção de território como recurso não é abalada pela legislação.

Ao dialogar criticamente com o debate em torno do conceito de sustentabilidade, Maria Paula Meneses retoma a distinção feita por Joan Martínez Alier entre sustentabilidade fraca e sustentabilidade forte (MENESES, 2014). A primeira se caracteriza pela ideia de que os recursos naturais podem ser substituídos por tecnologias associadas a intervenções humanas, já a segunda afirma a impossibilidade de monetarização reducionista do “patrimônio natural”. Com o intuito de conceber uma proposta de sustentabilidade forte, articulada com o reconhecimento da diversidade cultural, Meneses defende, dentre outras teses, que esta outra perspectiva paradigmática “promova uma interpretação mais ampla, para além da racionalidade moderna, que permita a crescente visibilização de alternativas ao desenvolvimento, com base em saberes segregados e secundarizados” (MENESES, 2014, p. 100). Tal análise leva a autora a afirmar a necessidade de

que a justiça cognitiva esteja no centro da sustentabilidade, permitindo que a diversidade de culturas e saberes encontre reflexo no elaborar dessas políticas, pois a descolonização da ciência assenta no reconhecimento de que não há justiça social global sem justiça cognitiva global, integrando saberes produzidos por distintos grupos e comunidades (MENESES, 2014, p. 100).

A despeito do reducionismo implicado no conceito de povos e comunidades tradicionais, é possível afirmar que, ao se afirmar como uma categoria jurídica, ele possibilita a mobilização do direito por parte de grupos sistematicamente excluídos ou subalternizados pelo campo jurídico. Trata-se de mais um caso em que um instrumento hegemônico pode ser utilizado no contexto de lutas contra-hegemônicas. É certo que ideia de “tradição” associada a determinadas populações e aos conhecimentos interligados a seus modos de vida, como de resto todos o são, tem uma matriz colonial inequívoca. A concepção de que alguns conhecimentos são “transmitidos pela tradição” adquire uma conotação de irracionalidade para a matriz eurocêntrica de pensamento. Associa-se a tradição a algo que se repete irrefletidamente.

Tendo em vista esta concepção eurocêntrica de tradição, é oportuno retomar a formulação de Émile Durkheim ao analisar os modos de organização social aos quais atribui

uma maior complexidade. Formas de integração social estas associadas à ideia de uma solidariedade orgânica, distinguindo-as daquelas tributárias do que o autor denomina de solidariedade mecânica. Vindo esta a se caracterizar pelo irracionalismo ligado à ideia de tradição. Segundo o autor,

(...) enquanto a organização social for bastante simples, muito pouco variada e sempre fiel a si mesma, a cega tradição bastará, assim como o instinto para o animal. Neste contexto, o raciocínio e o livre pensamento são inúteis e até perigosos, já que necessariamente ameaçariam a tradição. É por isto que eles são proscritos (DURKHEIM, 2011, p. 57).

Vê-se no pensamento deste autor, tido como uma das principais referências do pensamento social ocidental, a ideia de que existem sociedades caracterizadas pela complexidade, pela mudança histórica promovida pelo predomínio da racionalidade e do livre pensamento, e outras confinadas às trevas da irracionalidade. A comparação do que denomina de tradição com “o instinto para o animal” é também reveladora. Se encontra aí mais um traço do padrão eurocêntrico de pensamento que desumaniza grupos humanos não afinados ao modelo de civilização ao qual reveste de universalidade.

Esta não é a única possibilidade de compreensão da ideia de tradição. Ao tratar do caráter refletido e dialogado inerente à concepção de tradição que se verifica nos terreiros de candomblé, Muniz Sodré afirma:

Sobre um espaço totalizado assenta-se o terreiro negro-brasileiro. É mais uma *Pólis* que uma *Urbs*. De fato, a tradição negra não chegou aqui como uma "lei" (esta, em termos hegelianos, é a relação essencial que constitui a verdade de um fenômeno), ou seja, como um poder necessário e situado além das contingências sociohistóricas. A tradição é mesmo um conjunto de "regras", de princípios simbólicos sem projeto universal implícito, conhecidos e vivenciados pelos membros da comunidade, com o objetivo de coordenar grupos negros na diáspora escravizada. A regra vige por força do consenso, não pela imposição de uma essência transcendente (SODRÉ, 2002, p. 100).

No fragmento acima, o autor afirma uma maior semelhança da organização política dos terreiros àquela que caracteriza a *pólis* grega. Uma afinidade que se articula com o fato de identificar nas cidades-Estado o predomínio de um poder político “assentado em forças cosmológicas, em deuses” (idem, ibidem, p. 99). Algo diferente daquilo que o autor observa em relação à cidade romana, quando se “associa espaço de poder político com espaço

funditário” (SODRÉ, 2002, p. 99). Seria esta base de poder romana o fundamento do Estado-nação moderno, uma conformação política que busca unificar as diferenças étnico-culturais. A tradição atua nos terreiros, portanto, como um vetor epistemológico associado a processos complexos e dinâmicos, atualizados pela ritualística que exterioriza as premissas de conhecimento mobilizadas:

O procedimento ritualístico é tanto uma reiteração quanto uma atualização da Origem, porque por meio dele a tradição confronta, no aqui e no agora, na singularidade das vivências, a mobilidade histórica. O ritual realiza-se sempre com os materiais possíveis num determinado momento da história, mas com atenção aos “fundamentos”, aos protocolos da Origem. Ele é um “texto” - mais que uma simples série de conteúdos ordenados -, uma forma que tem de se abrir à criatividade requerida pela mutação histórica. O imobilismo nele divisado pelos etnólogos é mero problema de visão (SODRÉ, 2002, p. 116).

O alegado “problema de visão” é aqui interpretado como um eufemismo para o padrão eurocêntrico de pensamento, já reiteradamente identificado. Tal perspectiva ignora ativamente, ou seja, gera ausências em relação aos diferentes modos de produção de conhecimentos diferentes do paradigma hegemônico na ciência moderna. Tendo isso em conta, faz-se necessário a descolonização da ideia de tradição associada às diferentes territorialidades promovidas pelos grupos sociais incluídos na categoria povos e comunidades tradicionais. Esta crítica tem o potencial de visibilizar a complexidade das experiências que reivindicam a tradição como marcador identitário matricial. Uma diversidade de modos de vida e de conhecimentos que possuem identificações em suas formas de territorialização, na medida em que confluem para uma afinidade com a concepção do território como abrigo. Ao analisar diferentes usos sociais do território, Lídia Lúcia Antongiovanni afirma que:

Na construção da resistência, percebe-se que a relação “tradicional” (em oposição ao “moderno”) com a natureza (baixo uso de tecnologias modernas, manutenção e resgate de saberes ancestrais) vê no território não apenas os “recursos econômicos”, mas também e talvez principalmente o “abrigo” da vida (ANTONGIOVANNI, 2013, p. 319).

Esta identidade dos grupos sociais aos quais se atribui o estatuto de tradicionais com o formato do território como abrigo, a despeito de sua potência emancipatória estratégica, não pode impedir que se identifiquem os limites postos a este tipo de reconhecimento. Trata-se da especificidade das demandas sociais de cada coletividade, algo prejudicado pela

homogeneização gerada pelo enquadramento na categoria tradicional, além do reducionismo epistemológico implicado na dicotomia entre moderno (avançado, mutável, atravessado por processos racionais e dialógicos) e tradicional (primitivo, imutável, marcado por uma suposta repetição acrítica de práticas ancestrais). Amplificar o escopo estratégico da proteção associada à ideia de assegurar políticas públicas voltadas para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais passa por reconhecer efetivamente os conhecimentos e práticas políticas que consubstanciam o ambientalismo promovido pelo povo de santo, por exemplo.

Este reconhecimento permitirá criar mecanismos jurídico-políticos efetivos de respeito e potencialização dos contributos ambientais gerados pela relação entre as comunidades de terreiro e o que se denomina de meio ambiente. Uma interação promovida através de um conjunto de práticas associados a rituais que estendem seu espectro para além do espaço que delimita a área interna do terreiro. Sobre tal extensão territorial é importante retomar mais uma provocação do professor Ordep Serra feita na banca de qualificação:

Onde começa e onde acaba o terreiro? O lugar onde se coloca as oferendas também está ligado ao terreiro. O Dique de Tororó, a Lagoa do Abaeté são parte de muitos terreiros da Bahia, o lugar onde a gente vai colher as plantas, tudo isso precisa ser protegido (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

As oferendas e a colheita de plantas fazem parte dos processos ritualísticos, compondo o núcleo de práticas que conectam pessoas às divindades. Uma parte essencial das atividades desenvolvidas pela comunidade religiosa.

O candomblé vem a ser um culto entusiástico: nele se estima que através do transe e da possessão certos iniciados encarnam os espíritos invocados. Estes são também propiciados com sacrifícios e oferendas diversas e podem ainda comunicar-se com os humanos através do código ritual de um jogo divinatório: o jogo dos búzios, chamado também de Ifá (ou "arte de Ifá"), ou seja, identificado pelo teônimo do deus considerado seu instituidor (SERRA, 2014, p. 137).

O território do terreiro se expande de modo eventual e dinâmico a outros espaços integrados aos rituais, o que suscita a desconstrução de uma ideia fechada de territorialidade mobilizada pelo entendimento dominante sobre o conceito de patrimônio material. Constituem-se, portanto, territórios descontínuos (SOUZA, 1995), ao se sacralizarem espaços indispensáveis aos processos rituais localizados fora dos limites da área ocupada pelo terreiro.

A conexão entre territórios contínuos e descontínuos produz o que Marcelo Souza denomina de territórios-rede:

A complexidade dos território-rede, articulando, interiormente a um território descontínuo, vários territórios contínuos, recorda a necessidade de se superar uma outra limitação embutida na concepção clássica de território: a exclusividade de um poder em relação a um dado território (SOUZA, 1995, p. 94).

Exemplos de territórios descontínuos aos terreiros que a eles se articulam em territórios-rede são as áreas verdes localizadas nas periferias ou em oásis naturais em meio ao deserto de cimento dos espaços urbanos.

Os territórios descontínuos do candomblé na cidade a cada dia se restringem a locais específicos, que ainda apresentam características naturais e, portanto, com possibilidade de manifestação do sagrado.

Um exemplo emblemático de territórios descontínuos são as fontes, ambiente fundamental para a realização dos cultos a Oxum – Orixá das águas doces, e mesmo para o ritual de abertura dos ciclos de festas dos candomblés da nação ketu – as “Águas de Oxalá”. Neste ritual, os adeptos percorrem o espaço compreendido entre a Fonte de Oxum, que deve estar dentro do terreiro ou nas suas cercanias, e o assentamento de Oxalá, transportando água dentro de uma quartinha até este local (RÊGO, 2006, p. 73).

Exemplos de territórios descontínuos que se articulam em territórios-rede em relação a uma parte significativa dos terreiros localizados na região metropolitana de Salvador são: o Parque São Bartolomeu e o Dique do Tororó. Localizado no subúrbio ferroviário, entre o bairro de Pirajá e a Enseada do Cabrito, o Parque São Bartolomeu há muito tem sido territorializado em rede com diversos terreiros de candomblé que se valem de suas propriedades naturais para seus rituais. Este território descontínuo tem sido precarizado em razão da falta de políticas públicas que assegurem condições minimamente adequadas para a realização dos processos culturais. Em sua pesquisa intitulada “Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia”, Jussara Rêgo aborda a imprescindibilidade dos territórios descontínuos para a manutenção das práticas rituais dos templos afro-brasileiros localizados no espaço urbano.

Era comum muitos terreiros levarem à cachoeira os novos iniciados para o primeiro contato com a rua, logo depois do processo interno de iniciação. Este costume durou um longo tempo até que fosse inviabilizado pelo

desmatamento e pela insegurança de se estar nas proximidades da cachoeira, além da sujeira que se verifica ali. É bem verdade que alguns ainda se arriscam a reverenciar seus Deuses e a realizar oferendas à beira da cachoeira (DUARTE *apud* RÊGO, 2006, p. 76).

O Dique do Tororó é outro relevante território descontínuo conectado a diversos templos afro-brasileiros. Jussara Rêgo identifica três significativos usos históricos do dique pela população soteropolitana. O primeiro remonta à sua criação, ao se constituir em “uma barreira à penetração de invasores por terra, por isolar a cidade no seu limite oriental” (RÊGO, 2006, p. 78). Depois a autora ressalta a sua territorialização por parte da comunidade candomblecista localizada no contexto urbano de Salvador.

O segundo grande momento tem início com a sua utilização pela comunidade do Candomblé, que o reconhece como área sagrada de domínio de Oxum, Iemanjá e Nanã, e, portanto, ambiente ritual de oferendas a esses orixás pelos membros dos terreiros localizados nas suas imediações. Donald Pierson, ao fazer referência às casas de santo de Salvador no início do século XX, trata-o como lago sagrado (RÊGO, 2006, p. 79).

Atualmente ocorre o terceiro uso histórico identificado por Jussara Rêgo, momento em que o Dique do Tororó se encontra reconfigurado como um espaço de lazer. Isso se deu após o advento de uma revitalização urbana que reconheceu esteticamente a vinculação do local às práticas religiosas afro-brasileiras, uma vez que foram dispostas em seu interior e entorno belíssimas esculturas de orixás. Ocorre que, a despeito desta representação visual, os usos ritualísticos foram obstaculizados em razão do poder público não ter criado meios de garanti-los após a reforma. Este terceiro uso, portanto, sinaliza mais uma apropriação folclorizada de referenciais culturais afro-brasileiros, com símbolos religiosos ilustrando o local e gerando um significativo apelo turístico, algo, porém, que não se traduz em garantia de direitos ao grupo social que protagoniza os processos culturais que constituem o repertório simbólico mobilizado. A narrativa de Everaldo Duarte citada por Jussara Rêgo, registrada nos Anais do Encontro das Folhas Sagradas, realizado em 1996, aponta para as dificuldades enfrentadas pelo povo de santo para a realização de seus rituais:

Hoje o dique não é mais o mesmo. Modificou-se dando lugar a um dos mais belos locais da cidade. A população realmente estava carente de uma área de lazer tão bonita e ordenada como a que se criou ali. Porém pagamos um alto preço. O palco se modificou. Ali Oxum já não flutua mais, a não ser de madrugada, em surdina, quando os ônibus, os carros, as ambulâncias e todo o resto da parafernália param de circular e por causa disso ela pode cantar. Já

não é mais o mesmo canto alto e solto. Apenas alto e sincopado que traduz o seu pesar pela invasão ao seu lugar de brincar (DUARTE *apud* RÊGO, 2006, p. 80)

Estes processos culturais realizados atualmente na madrugada e que requerem o custeio do serviço de canoeiros para o transporte das oferendas, o que é diagnosticado pela autora como “um esquecimento daqueles que, historicamente, ali mantiveram relações vitais para a manutenção de sua cultura religiosa, sendo, gradativamente, expulsos de seu ambiente” (RÊGO, 2006, p. 81). Promover os direitos culturais constitucionalmente previstos em relação às comunidades religiosas afro-brasileiras sua riqueza simbólica implica, portanto, em considerar o território expandido dos terreiros. Um reconhecimento que articula demandas não só atinentes à manutenção dos processos culturais como também relacionadas ao meio natural. A territorialidade promovida pelas comunidades religiosas afro-brasileiras se afirma como um elemento promotor de conhecimentos extremamente eficientes sobre como viver em correlação com a natureza não-humana de modo menos predatório, gerando experiências concretas de qualidade de vida para as presentes e futuras gerações. Manchas verdes nas áreas urbanas superpopulosas, os terreiros provocam uma subversão na divisão que faz parte da epistemologia jurídica ocidental entre patrimônio cultural e patrimônio natural.

Os terreiros são áreas verdes. Se esse povo tivesse algum poder Salvador seria uma cidade muito melhor, porque para você ter um terreiro, idealmente, tem que ter uma fonte, tem que ter árvores de grande porte, idealmente até uma mancha de vegetação. Se olhar uma foto aérea de Salvador você vai encontrar no meio desse cimento todo manchas verdes que são os terreiros (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

A prevalência da dicotomia cultural/ambiental, derivada de outra polarização, homem/natureza, deu lugar, no contexto europeu, à ideia de promover áreas isoladas do convívio humano como alternativas à degradação ambiental posta em marcha pelo modelo de desenvolvimento moderno-colonial-capitalista. Tais experiências se consolidam a partir de duas perspectivas: o preservacionismo e o conservacionismo. O preservacionismo é entendido como a promoção de uma separação radical entre o ser humano e a natureza não-humana, já o conservacionismo concebe uma interação humana com o meio ambiente, desde que esteja voltada para o que se compreende como conservação (ALMEIDA, 2005). Esta distinção, no entanto, não tem grande validade prática, uma vez que a maioria das experiências promovidas por instituições conservacionistas se dão no sentido de criar “áreas integralmente protegidas”,

ou seja, espaços que desconsideram os modos de vida e os conhecimentos ambientais dos grupos populacionais com histórica vinculação a estes espaços (DIEGUES, 2000).

Um exemplo de experiência vinculada à perspectiva da conservação que não reproduz na prática a ideia de separação radical associada ao preservacionismo é o caso das Reservas Extrativistas (RESEX). As RESEX surgem vinculadas à busca por uma alternativa que dê conta de uma proteção ambiental sem descartar interações humanas com o meio natural. Elas surgem no Estado do Acre, em 1990, influenciadas pelo ativismo social de Chico Mendes e do movimento seringueiro com o objetivo de assegurar a permanência destes trabalhadores em áreas por eles ocupadas (MENEZES et al, 2011, p. 461). Estas alternativas se afinam com o que se convencionou denominar de socioambientalismo, uma proposta de interação entre o ser humano e a natureza não humana que alie justiça ambiental à justiça social. Ou seja, trata-se de uma perspectiva que busca “a defesa da permanência das populações tradicionais em seus territórios e da utilização dos recursos naturais locais” (MENEZES et al, 2011, p. 456).

Esta concepção de perfil socioambiental é contra-hegemônica em relação à prevalência da perspectiva que compreende as Unidades de Conservação como locais apartados da presença humana. Visão segregacionista dominante esta que inspirou a criação nos Estados Unidos da América, em 1872, do Parque Nacional de Yellowstone, um marco na consagração da perspectiva conservacionista importada e mobilizada como o principal modelo de proteção ambiental promovido pelo Estado brasileiro. Isso levou à juridicização do conceito de parque pelo Código Florestal Brasileiro de 1943, momento em que este espaço de preservação é definido como área que mantêm sua “composição florística primitiva” (BRASIL, 1934, art. 9º). Esse movimento que redundou na criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação gerido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio, autarquia ligada ao Ministério do Meio Ambiente. Instituição onde prevalecem experiências estruturadas pela relação colonial de imposição de um padrão civilizatório único e associado a diversas violências materiais e cognitivas. Em sua dissertação de mestrado intitulada “Ambientalismo e Soluções Mágicas: A sobreposição de territórios, conceitos e normas no conflito entre a Terra Indígena Comexatibá e o Parque Nacional do Descobrimento”, Roberta Neri da Silva constatou a ação predatória da mobilização do modelo conservacionista em face de concepções de ambientalismo alternativas, conforme se encontra expresso na citação abaixo:

No caso dos parques, a implementação deste modelo no Brasil gerou, e ainda gera, conflitos diretamente relacionados à imposição de um conceito

ambientalista hegemônico, que em muitos casos envolve a disputa sobre o território e a desapropriação de populações tradicionais e indígenas. Não somente no Brasil, mas em outros países do Sul global, o estabelecimento de parques sai como a compra de um produto importado e, na maioria das vezes, quem paga a conta das externalidades são estas populações historicamente subalternizadas pelos sistemas econômico, político e científico. O resultado são inúmeras desocupações coercitivas destas populações, ou, de outro lado, a resistência, o embate e a luta pelo direito ao território e à integração com o meio. Mesmo diante das mudanças e avanços nas discussões a respeito das áreas protegidas, o viés preservacionista nunca deixou de estar presente e de deixar seus rastros de dominação (SILVA, 2018, p. 26).

Conceber as relações de poder que estruturam o ambientalismo hegemônico contribui para visibilizar a colonialidade que o atravessa. Esta análise não pressupõe a existência de formas puras não-ocidentais de ambientalismo, nem busca extinguir os modos de proteção ambiental afinados com a lógica do desenvolvimento sustentável. Ela consiste, sim, em uma possibilidade de desconstruir uma visão monolítica sobre o tema, considerando que existem outras experiências sociais que têm demonstrado uma eficiência maior na promoção de cidadania ambiental em territórios constituídos por outros valores civilizatórios. A compreensão de dualismos identitários, que confina certas subjetividades no lugar convenientemente homogêneo do “intocado”, não contribui para o avanço de diálogos interculturais qualificados. Essencializar identidades como antípodas do padrão ocidental hegemônico reproduz, em certa medida, objetificações que caracterizam o padrão epistemológico moderno-colonial, conforme assevera Ramón Grosfoguel na citação abaixo:

Parto do reconhecimento de que não há um “externo absoluto” (*afuera absoluto*) do ocidente e procuro uma saída no “pensamento descolonial”, o qual tenta resignificar os discursos hegemônicos ocidentalistas a partir de localizações epistêmicas subalternas, não ocidentalistas. Estes são espaços produzidos por sujeitos subalternos que pensam e criam estratégias do lado subordinado da diferença colonial, mas sem propor um exterior puro (*afuera puro*) e absoluto ao ocidente, como fazem os fundamentalistas terceiro-mundistas islâmicos, indigenistas ou de outro tipo (GROSGOQUEL, 2012, p. 354-355).

Estas estratégias de intervenção ambiental associadas à territorialidade caracterizada pelos terreiros de candomblé advêm, conforme elucida Ramón Grosfoguel, “do lado subordinado da diferença colonial” e apontam os limites do pensamento dominante.

#### 4.1.2 Crítica à sacralização de animais como expressão do racismo estrutural

A perspectiva do território como abrigo associada às experiências dos terreiros de candomblé possibilita, portanto, ressignificar o repertório conceitual dominante, o que contribui para visibilizar conhecimentos e tecnologias políticas de grupos subalternizados. Nestes abrigos a vegetação e a água são também concebidas como seres que compõem a memória e a sacralidade das casas, fato que leva Ordep Serra a afirmar que “num terreiro as árvores são habitantes, eu devo respeito a elas, elas são sagradas, assim como a água também é sagrada” (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019). Trata-se, portanto, de uma perspectiva afinada ao biocentrismo na medida em que concebe a centralidade da vida, em suas mais diversas manifestações, e não do ser humano, como se verifica no antropocentrismo que estrutura a perspectiva do desenvolvimento sustentável. Acerca da relação entre a religiosidade afro-brasileira e o biocentrismo, Herón Gordilho, Rejane Mota e Marines de Souza afirmam:

Evidencia-se assim, a contradição entre a degradação ambiental e o ritual de culto aos orixás, já que existe uma troca de energia entre o fiel e o orixá que é efetivada por meio das oferendas e rituais, de modo que, pela própria forma como se estabelece o culto e pela característica básica da religião, de comunhão do orixá com a natureza, não se pode conceber qualquer ênfase à degradação ambiental.

Seja como for, o Candomblé é uma religião biocêntrica, vale dizer, uma religião em que a manifestação da divindade e a percepção do homem como um elemento da natureza coloca limites na exploração desenfreada dos recursos naturais no mundo industrializado moderno (GORDILHO et al, 2018, p. 300).

A tentativa discursiva de alocar os cultos afro-brasileiros no lugar de inimigos do meio ambiente, além de se manifestar como uma contradição, conforme afirmado acima, se apresenta como uma narrativa que remete a estratégias de dominação associadas ao padrão evolucionista eurocêntrico moderno. Uma visão de mundo que estruturou a mais recente tentativa judicial de impacto nacional de ataque aos ritos em que ocorre a sacralização de animais, dos quais se valem algumas variantes das religiões afro-brasileiras. A opção pelo

termo sacralização se dá, em concordância com a argumentação de Samuel Vida, pelo fato da palavra sacrifício, comumente utilizada, remeter simbolicamente à “prática de crueldade, de aviltamento deliberado, de torturas e abusos” (VIDA, 2007, p. 297).

Vida argumenta que o repúdio à sacralização de animais nos rituais religiosos afro-brasileiros se dá, em geral, assentado em dois argumentos principais: a ideia de que nestes processos culturais são prevalentes maus tratos e de que se trata de uma morte banal, por não se dar, supostamente, associada a uma motivação alimentar. Em relação ao primeiro argumento, Samuel Vida afirma que a promoção de dor no animal não encontra respaldo nas cosmovisões que estruturam a religiosidade afro-brasileira, não havendo, portanto, “lugar do ponto de vista teológico, do ponto de vista ritualístico, nas religiões de matrizes africanas para o sofrimento dos animais, o sofrimento pelo sofrimento” (VIDA, 2007, p. 297).

Já no que se refere à suposta banalidade dos atos, uma vez que não estariam relacionados à alimentação, o autor evidencia que este argumento ignora o fato de que, na perspectiva dos adeptos destas práticas religiosas, a espiritualidade se nutre deste alimento. Assim como também é desconsiderado neste discurso o fato de que estão associados a estes ritos o consumo alimentar de um relevante grupo social. Uma parcela da população que vai além dos adeptos da religião.

Então, há uma dimensão no plano estritamente religioso, imediatamente religioso, que é a alimentação das entidades espirituais, das dimensões e manifestações do divino, e que se perfaz com o consumo do animal sacralizado por todos, iniciados e não iniciados. Os que já foram a alguma cerimônia de candomblé devem ter na memória que, em certo momento, é servido alimento aos que desejam, e não há distinção se é iniciado ou não iniciado, não há sequer exigência de que esteja assistindo à cerimônia (VIDA, 2007, p. 298-299).

Uma vez provocado a se manifestar a respeito da relevância nutricional destes rituais, o Conselho Nacional de Segurança Nutricional enfatizou a centralidade destas práticas para a garantia do direito fundamental à alimentação, previsto no artigo 6º da Constituição Federal, de uma relevante contingente populacional:

Além do uso religioso, destacamos que para os sistemas alimentares tradicionais de matriz africana o abate doméstico de animais tem a finalidade de compartilhar o alimento entre a comunidade e seus ancestrais, ou seja, para o autoconsumo. O cerceamento ao direito de acesso e consumo destes alimentos coloca os povos tradicionais de matriz africana em situação de

insegurança alimentar (CONSEA *apud* HOSHINO e CHUEIRI, 2019, p. 2229).

O debate sobre a legitimidade da sacralização de animais em cultos afro-brasileiros foi levado ao judiciário quando foi posta em causa a constitucionalidade de uma exceção legal que assegurou a validade destes rituais em face do disposto no Código de Proteção aos Animais do Estado do Rio Grande do Sul. Esta lei estadual nº 11.915, de 21 de maio de 2003, proibia em seu artigo 2º, inciso VII, “sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva” (RIO GRANDE DO SUL, 2003). Uma determinação que atingiu diretamente as instituições religiosas afro-brasileiras, motivo pelo qual houve uma intensa mobiliza social de repúdio à agressão. Isso resultou no advento da lei estadual nº 12.131, de 22 de julho de 2004, que excepcionava desta proibição os rituais religiosos afro-brasileiros (RIO GRANDE DO SUL, 2004). Neste mesmo ano de 2004 o Ministério Público estadual arguiu a inconstitucionalidade da garantia de continuidade dos ritos, o que se deu através de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, a ADI nº 70010129690.

Ao investigar o contexto sociojurídico desta judicialização, Thiago Hoshino e Vera de Chueiri ressaltam o caráter racialmente seletivo da mobilização do sistema de justiça, análise esta que os leva a enfatizar a prevalência da colonialidade estruturante das instâncias e mecanismos jurídicos hegemônicos.

A problematização seletiva dos ritos sacrificais – que teve no batuque e nas demais tradições da diáspora negra seus alvos preferenciais – participa dessa espécie de discriminação racial velada. Velada porque, embora nenhum dispositivo legal ou ato jurídico faça menção direta ao espectro racial da questão, são as práticas de matriz africana – mesmo quando realizadas por pessoas não-negras – aquelas objeto de criminalização. É dizer: o que se racializa e se repudia no abate religioso de animais é, antes de mais nada, a sua africanidade, a sua negritude de origem, assim como nas oferendas em espaços públicos, amiúde consideradas como “poluição ambiental”, e nas cerimônias e toques com atabaques, acusadas de “poluição sonora” (HOSHINO e CHUEIRI, 2019, p. 2219).

Tais repúdios à africanidade como signo do primitivo, do incivilizado, acentuam o caráter abissal da epistemologia ambientalista dominante que reverbera no judiciário. Um abismo cognitivo que produz inexistência em relação ao repertório ecológico subjacente à religiosidade afro-brasileira. Trata-se de mais uma reprodução de um padrão colonial por parte do que foi anteriormente referido, em diálogo com Ramón Grosfoguel (2012), como esquerdas ocidentalizadas. Ou seja, sob o pretexto de assegurar dignidade aos animais não-

humanos, intervenções judiciais como a promovida pelo *parquet* do Rio Grande do Sul, legitimadas por uma ética pós-humanista que se arvora agir para a superação do antropocentrismo, reproduzem a colonialidade epistemicida.

Um traço que evidencia a matriz eurocêntrica do argumento comumente usado na defesa da ilegitimidade jurídica da sacralização de animais em cultos afro-brasileiros se encontra presente no discurso de Daniel Lourenço abaixo destacado. Uma fala enunciada no seminário “Sacrifício Animal em Rituais Religiosos: Liberdade de Culto versus Direito Animal”, realizado no dia 06 de junho de 2007 na Faculdade de Direito da UFBA e posteriormente publicado na Revista Brasileira de Direito Animal.

A conclusão a que chegamos é que o núcleo essencial da liberdade religiosa das mais diversas comunidades religiosas, inclusive das confissões afro-brasileiras, não restaria atingido no caso do teste da razoabilidade e proporcionalidade ser favorável ao valor ambiental. Mesmo no âmbito da sociologia das religiões, há campo para evolução. A manipulação das forças sagradas, a invocação das deidades e as oferendas podem efetivamente prescindir do sacrifício animal e ficam sempre sujeitas a novas interpretações e práticas (LOURENÇO, 2007, p. 287).

O autor conclui que, em sendo sopesada a liberdade religiosa em face do que denomina de valor ambiental, deveria ser dada primazia à proteção ao meio ambiente, o que implicaria no repúdio aos referidos rituais. É interessante observar que, ao defender tal argumento, tal qual um iluminista que atingiu o ápice da racionalidade e, “generosamente”, a impõe aos bárbaros, Lourenço manifesta sua erudição ao decretar que “há campo para evolução”. Neste momento o jurista, fazendo as vezes de teólogo, nos brinda com seu profundo conhecimento da religiosidade afro-brasileira quando afirma que “as oferendas podem efetivamente prescindir do sacrifício animal”. Trata-se da reedição daquilo que ficou popularizado pelo poeta inglês Rudyard Kipling como o “fardo do homem branco”. Uma espécie de ônus suportado pelo homem europeu que, em sua “missão civilizadora”, livra os primitivos da barbárie.

Daniel Lourenço ainda tem outro argumento para acrescentar ao primitivismo, a alienação. Segundo o autor, os grupos religiosos afro-brasileiros manifestam uma profunda incoerência ao reproduzirem relações de poder semelhantes às quais foram submetidos ao tempo da escravidão.

Interessante notar que boa parte dos grupos que fazem uso do sacrifício animal, como por exemplo alguns grupos de afro-descendentes e judeus

ortodoxos, já sofreram direta e intensamente os abusos provenientes do mesmo tipo de retórica que hoje utilizam para justificar o encarceramento e sacrifício de animais. No meu modo de ver, deveriam ser os primeiros a estar atentos e a gritar contra essa ideologia de dominação, que, injustamente, os oprime há tanto tempo (LOURENÇO, 2007, p. 288).

Ressalta-se a equivalência feita pelo autor entre o que se passa no âmbito da religiosidade afro-brasileira com aquilo que se deu no regime escravista. Sistema este caracterizado por torturas, maus-tratos e extermínio de seres humanos, algo que só talvez pudesse ser confrontado, feitas as muitas e necessárias ressalvas, com o que se passa com os animais não humanos nos ambientes de criação intensiva associados à grande indústria alimentícia. Um modo de produção alimentícia que, curiosamente, atrai menos o furor dos que se afirmam defensores dos animais do que os cultos afro-brasileiros. Vale ressaltar também as nuances narrativas estruturais de desumanização racista: a imputação de irracionalidade e, conseqüentemente, de incivilidade comumente associada à animalidade, é neste momento substituída pelo rebaixamento da humanidade por meio, novamente, de uma pressuposta irracionalidade que resulta na alienação em relação a uma perversão. Um misto de tara e patologia que requer a iluminação teológica externa para ser sanada. Este discurso se associa à metanarrativa colonial que estigmatiza os colonizados ao lhes atribuir uma crueldade inata, uma ideologia identificada por Talal Asad quando afirma que:

na tentativa de proibir costumes que os europeus consideravam cruéis, não era a preocupação com o sofrimento indígena que dominava seu pensamento, mas o desejo de impor o que eles entendiam como padrões civilizados de justiça e humanidade sobre a população colonizada (ASAD *apud* HOSHINO e CHUEIRI, 2019, p. 2229).

Dada a relevância que o debate racial tem adquirido na atualidade, fruto da militância das diversas organizações sociais que encabeçam a luta antirracista, com destaque para o Movimento Negro, a causa do antirracismo em relação à religiosidade afro-brasileira prevaleceu no Supremo Tribunal Federal. O movimento histórico de educação e enfrentamento que as organizações sociais negras produziram ao longo da história brasileira possibilitou a consideração do racismo estrutural em decisões relevantes proferidas pela corte constitucional. Sobre o papel de educador e de impulsionador de políticas públicas antirracistas desempenhado historicamente pelo Movimento Negro, Nilma Lino Gomes afirma:

Uma coisa é certa: se não fosse a luta do Movimento Negro, nas suas mais diversas formas de expressão e de organização – com todas as tensões, os desafios e os limites –, muito do que o Brasil sabe atualmente sobre a questão racial e africana, não teria acontecido. E muito do que se produz sobre a temática racial e africana, em uma perspectiva crítica e emancipatória, não teria sido construído. E nem as políticas de promoção da igualdade racial teriam sido construídas e implementadas (GOMES, 2018, p. 18).

Esta atuação social de resistência à colonialidade teve impacto no judiciário brasileiro, o que levou à problematização da suposta neutralidade que oculta a universalidade da branquitude associada aos valores civilizatórios eurocêntricos. Um exemplo da reverberação do conhecimento emancipatório produzido pela luta social negra se encontra na fundamentação do voto do Ministro Edson Fachin no âmbito da Ação Declaratória de Constitucionalidade nº 41, uma lide que teve por objeto a análise da constitucionalidade da reserva de cotas raciais para o ingresso no serviço público federal. Neste momento o magistrado afirmou ser necessário “superar o racismo estrutural e institucional ainda existente na sociedade brasileira” (HOSHINO e CHUEIRI, 2019, p. 2232).

Outra consequência da consciência ampliada sobre o racismo – entendido como um sistema de poder que organiza as relações sociais – promovida pelos movimentos sociais negros se deu quando da decisão da Suprema Corte em relação à legitimidade da sacralização de animais em rituais religiosos afro-brasileiros. Ao avaliar o Recurso Extraordinário nº 494601, um desdobramento da referida ADI nº 70010129690 interposta pelo Ministério Público gaúcho, o Supremo Tribunal Federal concluiu pela constitucionalidade da exceção legal estabelecida com o objetivo de garantir a sacralização de animais, e, por consequência, a liberdade de culto para as religiões afro-brasileiras que se valem deste ritual.

A despeito da decisão ter sido favorável à garantia de cidadania cultural para o povo de santo, ela não reconheceu de modo explícito a conexão entre o caso e a demanda histórica pela superação da colonialidade que se expressa nas mais diversas manifestações do racismo estrutural brasileiro. Ao analisar o conteúdo das narrativas expressas nos votos dos ministros da suprema corte, Thiago Hoshino e Vera Chueiri afirmam:

A nosso juízo, os debates ressentiram-se, porém, de uma falta de integração mais explícita aos precedentes constitucionais que balizam a conceituação do racismo na Corte, quais sejam, o HC 82.424 (notório caso Ellwanger, em que o tema foi primeiramente assentado), o ADCT 186 (sobre reserva de vagas nas universidades públicas) e a ADI 3239 (debatendo direito ao território das comunidades quilombolas). Segundo os *standards* neles fixados, caberia construir para o RE 494601 uma narrativa constitucional do

compromisso antirracista, filiando-o a uma linhagem que não só assume a existência do racismo no Brasil como o entende como estruturante das relações sociais (portanto, das relações de poder), exigindo políticas públicas e ações afirmativas (HOSHINO e CHUEIRI, 2019, p. 2232).

A ausência desta narrativa reduz a potência emancipatória do julgado, demonstrando que há que se seguir construindo narrativas e instrumentos de pressão para que retóricas supostamente imbuídas de neutralidade não sigam perpetuando a mentalidade colonial hegemônica no direito brasileiro. A carência de posicionamentos jurídicos explicitamente orientados ao enfrentamento do racismo estrutural constitui obstáculos para o reconhecimento do papel emancipatório das cosmovisões religiosas afro-brasileiras na construção de um ambientalismo intercultural no contexto brasileiro. Para tal, é preciso que o direito atue para o reconhecimento da especificidade dos usos ambientais promovidos pelos terreiros em seus processos de territorialização.

#### 4.2 Territorialidade afro-diaspórica: identificações e diferenças

Ter em conta a experiência histórico-social dos terreiros de candomblé permite, portanto, concebê-los como máquinas de territorialização promotoras de abrigos existenciais para grupos humanos desterritorializados e objetificados pela lógica eurocêntrica.

A inteligência política dos negros cria essa máquina de territorialização que é o terreiro de candomblé. A Casa Branca, por exemplo, é uma pequena reprodução do reino de Oyó que eles perderam na África e tentaram reconquistar aqui (Ordep Serra, exame de qualificação, 20.12.2019).

As conexões entre os grupos diaspóricos e este território perdido no continente africano conduzem a diferentes experiências de territorialização. Uma outra experiência que ressalta a atuação dos terreiros como máquinas de territorialização é o projeto do terreiro Ilê Axé Oxumaré, localizado no bairro da Federação em Salvador e tombado pelo IPHAN em 2014. Esta casa declarou recentemente o seu interesse em construir um templo na cidade de Oyó, localizada na Nigéria e tida como uma grande referência para a tradição yorubana ligada aos templos identificados com a nação Ketu – as principais identidades do candomblé, denominadas de nações pelas comunidades religiosas, são Ketu, Jeje e Congo-angola. A proposta nasce de uma busca por intervenção política do terreiro com o objetivo de fortalecer

o culto aos orixás na referida cidade nigeriana. Práticas rituais estas que são alvo de perseguição pelo fundamentalismo islâmico.

Após aprovação de Oxumarê e das divindades regentes do Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó (Casa de Oxumarê) o Babalorixá Pecê enviou dois representantes (Baba Egbe Leandro e Egbon Márcio de Jagun) para a cidade de Oyó, na Nigéria, a terra ancestral de Xangô, a fim de construir o templo de Oxumarê. No mesmo fluxo a iniciativa foi levada a cabo após decisão de Xangô, definida por leitura oracular através dos sacerdotes do seu culto em Oyó e autorização de Sua Majestade o Alaafin de Oyo, Lamidi Olayiwola Adeyemi III. (...) Esta iniciativa tem como objetivo reiterar a importância de Oyó como terra ancestral e um centro religioso internacional de altíssima importância para todas as ramificações e tradições de culto ao Orixá da diáspora yoruba. Nesse sentido, este reconhecimento internacional de Oyó como centro religioso contribui para afirmação do seu excepcional valor como patrimônio cultural da humanidade (OXUMARÊ, 2020).

A busca por diálogo intercultural entre a Casa de Oxumarê e a comunidade que cultua os orixás na cidade de Oyó tem início com a realização do “I Seminário para a Preservação do Patrimônio Cultural Compartilhado entre o Brasil e a Nigéria”, realizado na cidade de Salvador, entre os dias 26 de julho a 01 de agosto de 2014. Nesta oportunidade veio à capital baiana uma comitiva nigeriana liderada pelo Alaafin de Oyó, autoridade espiritual relacionada ao culto de Xangô na cidade de Oyó. O evento contou com visitas aos terreiros de candomblés tidos como referências da tradição religiosa yorubana, dentre os quais se encontra o Ilê Oxumarê.

Este evento teve como objetivo “articular as comunidades tradicionais, incentivando-as a desenvolver mecanismos de proteção patrimonial”, um intercâmbio que almejou: “gerar desdobramentos no sentido de incentivar o governo nigeriano a apoiar pesquisas sobre o patrimônio de Oyó, classificar a cidade como patrimônio nacional e submeter uma candidatura de patrimônio mundial junto à UNESCO” (I SEMINÁRIO INTERNACIONAL BRASIL NIGÉRIA, s.d). Um esforço que evidencia como grupos sociais subalternizados têm se apropriado estrategicamente da patrimonialização como meio de obtenção de cidadania cultural.

Este projeto resulta de uma busca por promover uma interculturalidade crítica, conforme a definição de Walsh (2009) anteriormente analisada. Nesta construção transnacional grupos sociais se mobilizaram com o intuito de pressionar órgãos nacionais e internacionais no sentido de combater o epistemicídio em marcha contra práticas de conhecimento africanas e afro-diaspóricas.

#### 4.2.1 Terreiros de candomblé como territórios afro-diaspóricos

A pressão pelo reconhecimento do patrimônio cultural yorubano presente na cidade de Oyó, seguido pela busca de implantar um espaço de culto conectado ao terreiro Ilê Oxumarê no contexto africano, demonstra a complexidade que envolve assegurar cidadania cultural em relação ao patrimônio cultural afro-diaspórico. Atuar ativamente para garantir direitos de acesso à cultura afro-brasileira implica, portanto, em também fortalecer relações internacionais com países africanos, o que decorre do fato dos territórios afro-brasileiros tidos como fundamentais pelo poder público se encontrarem intimamente interligados a determinados contextos africanos e afro-diaspóricos.

Para que se contemple a necessidade de promoção destas conexões diaspóricas é imprescindível uma análise cuidadosa da condição diaspórica e de suas consequências. Ao analisar a genealogia do termo diáspora, Patrícia Pinho afirma que:

"Diáspora" é uma palavra de origem grega que significa dispersão. Durante muito tempo, o termo foi usado sobretudo para designar o processo de dispersão dos judeus, bem como os próprios grupos de judeus localizados fora da sua terra de origem. No final do século 19, a expressão "diáspora" foi utilizada para se referir aos africanos espalhados mundo afora por conta da escravidão. Atribui-se ao intelectual caribenho Edward Blyden a primeira menção a uma "diáspora africana" (PINHO, 2004, p. 30).

Em sua análise dos fenômenos diaspóricos, Willian Safran propõe a definição de diáspora como “comunidades minoritárias expatriadas”. Grupos populacionais que: se dispersaram de um centro para no mínimo dois lugares diferentes; mobilizam um conjunto simbólico mítico acerca do ponto de origem; não se veem socialmente inseridos no local de chegada; se observam atuando para melhorias sociais no local de partida; e alimentam laços sociais alicerçados em uma identificação diaspórica (SAFRAN *apud* PINHO, 2004, p. 30).

As comunidades que se autodefinem diaspóricas mantêm uma memória ou mito sobre sua terra de origem e, por isso, estão comprometidas com a restauração simbólica da mesma, alimentando o imaginário que se constrói em torno da "terra-mãe". O conceito de diáspora pressupõe então longas distâncias e uma separação parecida com o exílio e o tabu do retorno, conectando as múltiplas comunidades de uma população que foi espalhada geograficamente (PINHO, 2004, p. 31).

O conceito de diáspora não possibilita apenas analisar as conexões que resultam de processos pretéritos, a sua pertinência está também em contribuir para pensar o futuro, as

rotas que se desenrolam em ligação com as raízes afirmadas pelas narrativas diaspóricas. Horizontes que se afirmam por identificações que desviam do espaço-tempo do Estado-nação. Deslocamento que se deve ao fato da experiência diaspórica envolver uma diferença estrutural em relação à construção de uma identidade nacional. Uma alteridade, tal como analisa Stuart Hall, que não se configura de modo dicotômico, mutuamente excludente, mas sim construída como deslize em relação a sentidos hegemônicos que conformam os mitos de identidade nacional.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *differance*— uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o "deslize" inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela "falta" ou "excesso", mas nunca e apreensível na plenitude de sua presença a si mesma (HALL, 2003, p. 32-33)

Este conceito de diferença, retomado por Hall ao abordar afirmações identitárias diaspóricas no Caribe, se mostra oportuno para uma análise do contexto diaspórico afro-brasileiro. Ele permite não ceder a reducionismos que busquem essencializar sentidos de pureza como parte dos processos de legitimação cultural. O Outro apontado por Hall se apropria e ressignifica sentidos num processo de identificações contextuais, porém alicerçado em valores civilizatórios e dinâmicas de resistência cultural diante de estruturas de poder coloniais. Nas zonas de contato coloniais, como se deu nas cidades-mundiais do Atlântico Negro, são produzidos conhecimentos, tecnologias sociais de enfrentamento, de tensionamento das configurações hegemônicas da modernidade colonial. Paul Gilroy (2001) usa o termo Atlântico Negro para abordar um ambiente dinâmico de trocas culturais que resultaram da diáspora africana nas Américas, contexto em que se configuram as cidades-mundiais como centros urbanos que interferem decisivamente nas diversas configurações de modernidade.

Diferentemente das "cidades globais" (Sassen, 1991), conceito que enfatiza os papéis econômicos das megalópoles, as cidades mundiais caracterizam-se por sua capacidade de interferir na hierarquia global da concentração de poder e produção do conhecimento, o que Aníbal Quijano (2000) chama de "colonialidade do poder". Além disso, enquanto o termo "cidade global" geralmente é usado para definir os centros econômicos do estágio atual da globalização, marcado pelo aumento do capital financeiro desde a década de 1970, as "cidades mundiais" têm sido centrais para o mundo moderno desde o começo da história do capitalismo. (PINHO, 2004, p. 43).

No âmbito do Atlântico Negro se afirma o protagonismo das culturas afro-diaspóricas “deslizando” os sentidos hegemônicos e constituindo modos de identificação comunitária não adstritos aos limites da nacionalidade afirmada pelo Estado-nação moderno. Razão esta pela qual Gilroy atribui a esta produção cultural o protagonismo no desenvolvimento de uma contracultura da modernidade. Mais uma vez não se trata da reivindicação de uma exterioridade absoluta, mas sim de processos estético-políticos que redundam em construções discursivas. Contra-narrativas que subvertem os padrões epistemológicos hegemônicos, tal como aquele que institui uma fronteira excludente entre estética e ética, ou entre produção artística e mobilização sociopolítica.

A Bahia, especificamente Salvador e o Recôncavo Baiano, se viram inseridos nessa rede de trocas simbólicas e afirmação de lugares de existência para a população negra ao redor do Atlântico. A força estético-política da cultura afro-baiana há muito tem chamado a atenção de sujeitos sociais identificados com a diáspora africana.

"Roma Negra" e "Meca da Negritude" são termos que enfatizam claramente o caráter da Bahia como uma cidade-mundial, primeiro porque destaca sua centralidade no Atlântico Negro - que, como vimos, é um sistema que permite a existência de muitos centros em sua configuração diaspórica - e, em segundo lugar, porque caracteriza a Bahia como um ponto de convergência, contato e peregrinação. (PINHO, 2004, p. 43).

Simbolizada como o lugar das “raízes”, onde existe uma cultura afro-diaspórica que supostamente teria se perdido noutros pontos do Atlântico Negro, a Bahia atua estrategicamente negociando com a ambivalência que lhe dá uma visibilidade política porém a associa a uma ideia de tradição que desconsidera a complexidade das dinâmicas e enfrentamentos inerentes à cultura afro-baiana. Este movimento, intitulado por Patrícia Pinho de “turismo de raízes”, gera a circulação de pessoas em Salvador e no Recôncavo Baiano em busca de símbolos associados a identificações afro-diaspóricas.

O estudo das relações negras transnacionais deve considerar o quanto a configuração global do poder interfere nas relações entre negros que vivem nos países superpoderosos e aqueles que vivem nas periferias e semiperiferias. Por isso mesmo, ao analisar as relações entre brasileiros negros e afro-americanos, levo em consideração a dominação dos Estados Unidos enquanto principal centro emanador de negritude na diáspora, além de ponderar sobre os acessos desiguais ao poder por aqueles localizados no centro e nas margens. Por outro lado, considero o turismo de raízes como um canal de comunicação e troca que desafia, ao menos em parte, a supremacia dos EUA na diáspora africana, já que promove a existência de outros centros de negritude e africanidade. Como consequência, Salvador da Bahia, situada num país lusófono do hemisfério Sul, reemerge como uma "cidade mundial", expandindo o mapa do Atlântico Negro ao mesmo tempo em que desafia a hierarquia de sua configuração. É exatamente esta habilidade de perturbar a colonialidade do poder que confirma seu status de cidade mundial (PINHO, 2004, p. 57).

Um exemplo da potência do candomblé no Atlântico Negro se dá com a circulação de personalidades da religião com o objetivo de expor seus conhecimentos. Isso se verificou diversas vezes quando Doté Amilton de Sogbo, líder religioso do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, foi aos Estados Unidos da América, momento em que foi reconhecido através de um título de notório saber, conferido pela Universidade de Duke, localizada na cidade de Durham. Estas passagens pelos EUA são comumente descritas com muito orgulho por Doté Amilton, oportunidades em que ele se ressentia de não ter reconhecimento equivalente no Brasil. Tal percepção fica evidente na fala de Roberta Nascimento, advogada e integrante do Terreiro Icimimó, ao narrar a participação do sacerdote em uma mesa realizada na Faculdade de Direito da UFBA:

Ele estava contando que foi a primeira vez que foi convidado no Brasil pra participar de uma mesa dentro de uma universidade pública, porque nos EUA ele já tinha ido em vários momentos, mas no Brasil a primeira foi naquele espaço. (Roberta Nascimento, entrevista, 11.04.2019).

O candomblé baiano afirma a sua força simbólica no contexto da diáspora africana nas Américas em meio a esta contradição. O discurso das raízes permite que se considere a Bahia como um pólo no âmbito da produção epistemológica afro-diaspórica, porém isso se dá em meio a negociações em torno de processos de folclorização associados à dicotomia colonial que contrapõe a versão dominante da modernidade ao que, em função desta, é definido como tradição. As relações de colonialidade que atravessam os processos de afirmação cultural fazem com que o dinamismo e o cosmopolitismo associados à cultura afro-estadunidense encontre sua face dicotômica nas ideias de tradição e pureza associadas à cultura afro-baiana.

Obviamente que estes contatos não necessariamente se dão com base em essencialismos redutores, porém tais estruturas de poder também precisam ser evidenciadas para que estas relações sociais estruturadas pela colonialidade sejam visibilizadas e, portanto, superadas.

#### 4.2.2 Saberes estético-corpóreos e cidadania cultural

A promoção de cidadania cultural envolve a necessidade de uma análise da especificidade dos conhecimentos associados ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Neste momento vale retomar a proposta de construção de uma perspectiva crítica intercultural acerca dos direitos culturais, o que implica em pensá-los como equivalentes a direitos cognitivos (SANTOS, 2006). Um desdobramento da concordância com a assunção da inesgotável diversidade epistemológica asseverada pelas Epistemologias do Sul (SANTOS e MENESES, 2009). Ao analisar os conhecimentos produzidos em meio à diáspora africana no contexto brasileiro, Nilma Gomes lança mão do conceito de saberes estético-corpóreos afro-brasileiros, definindo-os da seguinte forma:

São aqueles ligados às questões da corporeidade e da estética negras. Apesar do Brasil ser uma sociedade marcada na sua cultura pela corporeidade como forma de expressão, o corpo negro vive um momento de superação da visão exótica e erótica (GOMES, 2017, p. 75).

Esta objetificação subalternizante da corporeidade negra se desdobra na exclusão ou na folclorização dos conhecimentos a ela associados. A postura histórica do poder público em relação à religiosidade afro-brasileira demonstra a hegemonia do padrão colonial, ora pautado pela repressão como projeto de exclusão social, ora pela exotização associada ao mito da democracia racial brasileira. Um processo de subalternização que se apresenta como a outra face de uma política de embranquecimento social, aqui entendido como a negação dos fundamentos ético-políticos afro-diaspóricos, o que contribui para desconectar os debates por reconhecimento do enfrentamento das desigualdades estruturais.

Os saberes estético-corpóreos, sendo os mais visíveis do ponto de vista do sujeito negro com o mundo, contraditoriamente podem ser mais facilmente transformados em não existência no contexto do racismo brasileiro e do mito da democracia racial, os quais são capazes de transformar as diferenças inscritas na cultura negra em exotismo, hibridismo, negação; ou seja, em

formas peculiares de não existência do corpo negro no contexto brasileiro (GOMES, 2017, p. 78).

Os terreiros de candomblé se constituem em abrigos para estas corporeidades e seus conhecimentos. A territorialidade por eles produzida se constitui em um dos centros de emanção de cosmovisões e projetos políticos alternativos, o que é feito transformando “aquilo que é produzido como não existência em presença” (idem, p. 79). Estes saberes abrigados no cotidiano das instituições religiosas afro-brasileiras são fundamentais para repensar as epistemologias políticas, uma vez que sinalizam o limite da perspectiva universalista hegemônica. Algo verificável quando se investiga as implicações da ideia de cidadania cultural tendo em vista as experiências histórico-sociais dos terreiros.

Uma retomada da crítica ao modo como se configurou o paradigma universalista que fundamenta a arquitetura dos direitos humanos, tratada no capítulo 1, se faz oportuna neste momento. A constatação de que certa perspectiva ocidental associada a um sujeito de direitos, ao qual se deve assegurar bens jurídicos, limita o escopo de compreensão de experiências cognitivas não pressupõe a negação do universalismo como projeto. Pensar o universalismo como um processo, algo a ser atingido, o aludido universalismo de chegada proposto por Joaquín Herrera Flores, implica em considerar os pressupostos éticos e epistemológicos associados à ideia de direitos humanos, e à concepção de direitos culturais mais especificamente, como um produto situado. Uma construção teórica contextual que não necessariamente traduz todas as demandas e alternativas de emancipação social existentes.

O projeto intercultural se apresenta como alternativa à mitificação de um padrão único de pensamento em torno do respeito à dignidade humana. Reconhecer os repertórios de sentido das comunidades de terreiro relacionados à produção de valores e práticas civilizatórias nos fóruns de construção da regulação e da operacionalização do direito fundamental à cultura passa, necessariamente, por pensar processos de tradução intercultural. A compreensão da especificidade da territorialidade afro-diaspórica e dos conhecimentos dela emanados requer uma produção contínua e horizontal de instâncias de comunicação sobre a construção de cidadania cultural relacionada ao patrimônio afro-brasileiro. Movimento que implica em reconhecer os processos de exclusão/subalternização que sistematicamente vitimizam essas comunidades e os conhecimentos por elas desenvolvidos.

As concepções de existência afro-brasileiras que não se afinam aos pressupostos antropocêntricos universalistas hegemônicos devem ser confrontadas dialogicamente com a sistemática jurídica voltada para a concretização da cidadania cultural. O desafio de pensar a

ideia do patrimônio cultural como o compromisso com uma herança ameaçada, indispensável para a memória coletiva, em diálogo com a ideia de cultura como veículo de renovação da energia vital, por exemplo, é algo que deve ser encarado com seriedade neste intento de assegurar direitos fundamentais previstos na atual ordem constitucional.

A transmissão do axé implica na comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe hálito logo, vida e história do emissor. Não têm aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico - gestos, danças, gritos, palavras - em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental. A língua deixa de ser regida pelo sentido finalístico (isto é, por seu valor de troca semântico), para atingir a esfera própria do símbolo (a instauração ou a recriação de uma ordem) e tornar-se veículo condutor de força (SODRÉ, 2002, p. 104).

Este saber-estético-corpóreo constrói cotidianamente perspectivas de cidadania que atuam para a socialização de diversos grupos sociais. A potência epistemológica do corpo vivo através da dança se apropria da realidade e a transforma, produzindo possibilidades dialógicas não-verbais. Uma articulação de conhecimentos que interconectam a corporeidade à mitologia, proporcionando uma conexão “com os ancestrais divinizados e os ensinamentos que eles deixaram como legado” (PETIT, 2019, p. 80). A ideia de ancestralidade emerge como um eixo simbólico irradiador de conhecimentos, algo que “estabelece uma continuidade entre deuses, ancestrais e descendentes, continuidade essa que se manifesta através dos ritos e dos mitos, sempre reiterados mas com lugar para variações (como no eterno retorno tratado por Nietzsche)” (PETIT, 2008, p. 2). Processos comunicativos contra-hegemônicos enredados em relações de poder que atuam para sua objetificação e o consequente esvaziamento de seu caráter político de resistência à colonialidade.

A dança, especificamente, merece uma atenção especial nesse contexto, uma vez que é uma das formas mais complexas de conhecimento corporal, experiencial, vivido. O corpo vivo torna-se especialmente animado e vivo na dança. Encena a experiência primordial ou fundacional do movimento como forma de conhecimento, através da experiência tátil-sinestésica do nosso corpo. Esse conhecimento corporal tem um caráter não linguístico, não proposicional, capaz de expandir a proximidade e a familiaridade e até de fortalecer a confiança muito para além das possibilidades do intercâmbio linguístico. O seu caráter não-linguístico e não-proposicional, combinado com a intensidade e a intencionalidade do movimento, confere à dança uma ambiguidade específica, uma abertura de sentido que, dependendo do contexto, pode ser muito útil, no seu potencial de transgressão, para construir

uma intimidade intensa ou infringir os códigos repressivos do comportamento correto (SANTOS, 2019, p. 143).

Uma das expressões da tecnologia epistemológica estético-corpórea afro-religiosa se encontra identificada no fenômeno denominado por Muniz Sodré de alacridade. Este conceito é mobilizado pelo autor para dar conta de uma ampliação de consciência, uma espécie de alegria que difere de um “puro e simples divertimento ou transbordamento pessoal pela risada” (SODRÉ, 2002, p. 160). O termo alacridade deriva de *alacer*, conceito que simboliza uma elevação sem a desconexão com a estabilidade da solidez terrena. Álaque, portanto, se afirma como “o movimento do céu (que, em latim, se chama *hilaritas*) em ligação com a constância da terra” (idem, p. 163).

Álaque é, por exemplo, o instante em que o indivíduo, abrindo-se sinestesticamente às coisas do mundo - o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres -, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando o seu corpo libertar-se de qualquer gravidade para experimentar a sensação do presente. O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela expectativa de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas (SODRÉ, 2002, p. 162).

Esta apreensão qualificada do real gerada pela alacridade produz uma força emancipatória que potencializa experiências de interculturalidade e de compreensão da interconexão entre as mais diversas formas de vida. Perspectiva que confronta as visões de mundo totalizantes e, por consequência, excludentes que compõem a versão dominante do universalismo ocidental. Trata-se da promoção de cosmopolitismos que agem também através de uma poderosa comunicação sensorial, proporcionando afinidades que independem de um convencimento racional argumentativo acerca da validade ética de certa premissa retórica tida como emancipatória. O fato desta potência intercultural não necessariamente ter por pressuposto uma fundamentação teórica aos moldes do humanismo iluminista, não significa que seu caráter emancipatório não contribua para a produção de racionalidades interligadas às epistemologias afro-brasileira.

A comunidade-terreiro tem exibido ao longo dos tempos um antídoto para essa dificuldade visceral do Ocidente em face da aproximação real, territorial, das diferenças. Não se trata de nenhuma comunidade fundada em "raça" ou em "autenticidade nacional" (projeto que tem encantado desde românticos nostálgicos até doutrinadores totalitários), mas da afirmação de

um espaço de alacridade, de jogo do Cosmos com o mundo. Através dele, os negros instauram ritmicamente lugares de acerto entre os homens, de reversibilidade entre os entes, e assim expõem a ambivalência de toda identidade (que o Ocidente quer, no entanto, estável, universal, hegemônica) (SODRÉ, 2002, p. 182).

Esta potência cosmopolita mobiliza, portanto, saberes estético-corpóreos interligados à memória social afro-brasileira, especificidade que precisa ser considerada quando se almeja gerar políticas de salvaguarda para os terreiros de candomblé. Como dito anteriormente, os terreiros se constituem em lugares de memória que abrigam outros lugares de memória: os sujeitos sociais tidos como referência na construção oral do conhecimento das casas. Considerar esta realidade redundante na busca de configurações institucionais que abarquem a imprescindibilidade do diálogo intercultural. Só a partir deste esforço será possível considerar os conhecimentos das comunidades sobre como construir espaços de cidadania cultural em relação ao legado afro-brasileiro. Um processo de tradução intercultural a partir da hermenêutica diatópica confrontando, por exemplo, o *topos* do bem cultural, especificamente aquele bem material revestido da concepção eurocêntrica de monumentalidade, com o *topos* do cultivo do axé, aqui compreendida toda a interligação entre as diversas dimensões da existência segundo as cosmovisões das quais emanam o patrimônio cultural afro-brasileiro.

Assegurar cidadania cultural para os povos de terreiro implica, portanto, na ampliação da potência emancipatória dos institutos jurídicos e das políticas culturais a partir do exercício de ver a pretensão jurídico-política sob a ótica dos conhecimentos mobilizados pelas comunidades em seus processos culturais. O que redundaria, por exemplo, em reconhecer a especificidade da cultura material e imaterial presente nos terreiros de modo a potencializar a proteção e o fomento cultural imprescindíveis à sua perpetuação. A ideia de monumentalidade e de preservação seriam necessariamente resignificadas neste processo, concebendo-se o protagonismo do repertório simbólico dos sujeitos desses conhecimentos na construção das políticas voltadas para o seu reconhecimento. Conhecimentos estes que têm dimensões territoriais e estético-corpóreas fundamentais que precisam ser visibilizadas em sua plenitude na construção dos mecanismos protetivos.

Ao se propor um diálogo não se pode desconsiderar as desigualdades postas entre uma visão de mundo que se afirma com o privilégio de derivar de uma razão universal e outra situada historicamente como um produto exótico de grupos subalternizados. Caso se desconsidere as relações de poder que atravessam este projeto de cidadania cultural, facilmente se cairá na responsabilização daqueles que não se adequam às esferas públicas de

diálogo pensadas a partir de pressupostos que deliberadamente excluem seus modos de produção política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate sobre patrimônio cultural envolve temas de grande relevância para a vida de grupos humanos diversos, uma problemática que visibiliza a centralidade da memória social para os conhecimentos que sustentam modos de existir e de intervir socialmente. Não se trata, portanto, de uma frivolidade, de algo acessório, vindo, ao contrário, a se constituir em uma temática essencial quando se busca qualificar a intensidade da cidadania promovida em determinado espaço-tempo. Partindo desse pressuposto, é possível afirmar que uma pesquisa

sobre o caráter do reconhecimento social da cultura afro-brasileira se apresenta como algo fundamental para o enfrentamento do genocídio e do epistemicídio decorrentes do racismo estrutural que desumaniza a população negra e deslegitima seus conhecimentos.

Consciente da centralidade da problematização sobre a relação entre o poder público e o repertório simbólico socialmente valorizado, a investigação realizada constatou que os instrumentos mobilizados para patrimonializar terreiros não têm contribuído para a superação dos desafios pelos quais passam as comunidades para manter os lugares de memória e os processos culturais que neles se desenrolam. Os processos de subalternização social derivados da colonialidade estruturante da gestão cultural não possibilitam a construção de uma efetiva cidadania cultural, no que se refere à proteção e acesso ao patrimônio cultural afro-brasileiro. O eurocentrismo enviesado o olhar da técnica que consubstancia os procedimentos jurídicos e administrativos voltados para o reconhecimento patrimonial. A ideia de monumentalidade subjacente às políticas de patrimonialização é atravessada pelo padrão linear de análise histórica. É quando se concebe a configuração hegemônica de modernidade ocidental como o que determina os termos da evolução social, vindo aqueles considerados selvagens/primitivos/tradicionais a representarem, quando muito, uma face exótica de um passado que resiste ao avanço da civilização.

A colonialidade que marca a estrutura jurídico-política ligada à promoção de direitos culturais é tensionada quando se consegue utilizar estrategicamente instrumentos hegemônicos em lutas contra-hegemônicas. Um enfrentamento que objetiva construir espaços sociais de cidadania cultural. Isto se verifica com a mobilização do instituto do tombamento em lutas sociais mais amplas, processos de resistência voltados para a afirmação de existências em uma sociedade estruturada por relações coloniais que se entrelaçam com um projeto capitalista produtor de uma das sociedades mais desiguais do mundo. Os povos de terreiro têm se apropriado dos instrumentos de patrimonialização em busca de cidadania cultural. Ameaçados pela especulação imobiliária, pelo racismo de cunho religioso e pela exclusão social que se abate sobre a população negra, grande maioria dos integrantes das comunidades religiosas, os grupos religiosos afro-brasileiros têm resignificado as políticas culturais ligadas ao campo do patrimônio.

A experiência inicial que marca esta articulação das comunidades religiosas afro-brasileiras envolvendo a esfera patrimonial foi o tombamento do Ilê Axé Yá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, em Salvador. Este reconhecimento se deu em meio a outros processos de mobilização social com o objetivo de combater as ameaças à permanência do templo no espaço por ele historicamente ocupado. Em meio a

controvérsias decorrentes da hegemonia do eurocentrismo, o IPHAN tombou o terreiro em 1984, abrindo um precedente para outros grupos utilizarem deste instrumento em suas lutas sociais. Esse reconhecimento resultou em ações de salvaguarda que contribuíram para a recuperação de uma área invadida e para intervenções direcionadas à manutenção do conjunto monumental do terreiro.

Outras apropriações do tombamento como práticas de legalidade cosmopolita subalterna por parte do povo de santo foram executadas, tal como o caso do tombamento municipal do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe e do tombamento estadual do Tumba Junsara. Em todas elas, é perceptível um contexto mais abrangente de luta social que inclui a patrimonialização como uma das tecnologias políticas de resistência das comunidades afro-brasileiras. Estas experiências, no entanto, evidenciam os limites do instituto do tombamento, quando se avalia sua efetividade em promover a proteção social do bem cultural patrimonializado. Marcado pelo olhar eurocêntrico revestido de universalidade, o tombamento se vale de uma concepção imobilista de monumento associado ao padrão arquitetônico dominante. Isto impede o pleno reconhecimento da cultura material afro-brasileira presente nos terreiros, o que se desdobra em entraves burocráticos para a operacionalização de políticas públicas que deem conta da especificidade cultural afro-brasileira.

O registro de lugar, um instrumento ligado à salvaguarda do que se convencionou denominar de patrimônio imaterial, foi outro mecanismo institucional de proteção utilizado para reconhecer o valor cultural de terreiros de candomblé. Tido como o meio mais adequado para a tutela do patrimônio religioso afro-brasileiro pelo IPAC, o registro foi utilizado por esta instituição na patrimonialização de dez terreiros de candomblé localizados nas cidades de Cachoeira e São Félix, no Recôncavo Baiano. O órgão patrimonial estadual passou a compreender que, em razão da especificidade dos terreiros, com destaque para o dinamismo de seus processos culturais, seria mais apropriado registrá-los, ao invés de reconhecê-los através do tombamento. Isto e a crença na eficácia jurídica do instrumento, no sentido de gerar consequências de proteção ainda não consolidadas na jurisprudência, levou a uma postura reiterada do IPAC de priorizar o registro nos processos de patrimonialização de terreiros conduzidos mais recentemente pela gestão cultural do Estado da Bahia. Este instituto, que nasce como uma alternativa de ampliação da concepção de cultura vigente nas políticas patrimoniais, ainda demonstra um viés de folclorização do qual precisa se desvencilhar para atender às demandas sociais das comunidades.

A dificuldade de criação de espaços participativos que abarquem os modos de representação política construídos historicamente no âmbito das manifestações culturais afro-brasileiras é um dos limites para a eficácia das ações de salvaguarda. A vinculação formal do registro à construção de espaços dialógicos, seguidos de medidas de salvaguarda, é algo que avança democraticamente em relação à arquitetura jurídico-política do tombamento. É importante ressaltar que não há óbice para que tais processos dialógicos sejam mobilizados para a preservação dos bens tombados, conforme evidencia a profícua experiência do I Curso de Extensão de Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados, uma parceria IPHAN/UFBA coordenada por Desirée Tozi, André Nascimento e Tânia Fisher. Para se construir experiências de cidadania cultural efetivas a partir do registro, no entanto, é preciso conceber a necessidade de promoção de justiça cognitiva como condição necessária para a promoção de justiça social. Isto tendo em vista que a promoção de acesso a direitos culturais esbarra em uma perspectiva que impede o protagonismo epistemológico afro-brasileiro na formulação e na condução de políticas de salvaguarda.

Caso não se verifique um investimento institucional efetivo por parte do poder público em fomentar espaços de participação e a construção de medidas efetivas de salvaguarda, o registro se reduzirá a mais um modo de apropriação folclorizada que estrutura a hegemonia do padrão colonial na relação entre o poder público e os conhecimentos afro-brasileiros. A carência de efetividade protetiva na salvaguarda promovida até o momento pelo IPAC em relação aos terreiros por ele registrados indica a prevalência, até o presente momento, da folclorização em face da construção de experiências de promoção de cidadania cultural. As precárias experiências de participação na formulação do plano de salvaguarda, a inefetividade de políticas públicas imprescindíveis para a continuidade dos processos culturais presentes nos lugares registrados, e a ineficiência do registro no sentido de garantir segurança jurídica para as comunidades em face de ameaças territoriais, como se verifica nas agressões reiteradamente sofridas pelo terreiro Icimimó, caracterizam a ineficácia protetiva do instituto do registro em relação ao patrimônio religioso afro-brasileiro.

Reconhecer a especificidade da territorialidade produzida pelas comunidades afro-diaspóricas se faz essencial para repensar os processos de construção de cidadania cultural relacionadas ao patrimônio associado aos terreiros – um território construído em interligação com cosmovisões que inserem seres humanos e a natureza não humana em processos de socialização repletos de sentidos essenciais para as práticas culturais promovidas. Apresentam-se, portanto, como lugares de memória que afirmam conexões diaspóricas,

identificações que subvertem a subalternidade conferida à contribuição cultural afro-brasileira pela configuração de identidade nacional associada ao mito da democracia racial brasileira.

Entendidos aqui como máquinas de territorialização, conforme acepção de Ordep Serra, os terreiros se constituem em centros de conhecimentos conectados com uma memória ativamente produzida como inexistente pela colonialidade estruturante da sociedade brasileira. Esta produção de contra-hegemonia precisa ser tida como central quando se pensa no reconhecimento da memória afro-brasileira, caso se busque, efetivamente, descolonizar a concepção dominante de direitos culturais, vindo a atuar em favor da promoção de justiça cognitiva.

Ao constituir territórios como abrigo de existências, conhecimentos e modos de vida os terreiros de candomblé atuam politicamente produzindo direitos. A sua prática cidadã relativa à esfera cultural se configura, portanto, como um centro do qual emanam concepções e experiências sociojurídicas ligadas à efetivação do direito à cultura. Se trata de uma epistemologia relacionada à promoção de acesso a um bem jurídico considerado essencial pela atual arquitetura constitucional brasileira. Tal modo de conceber e de atuar em favor da faceta cultural da dignidade humana pelos grupos religiosos afro-brasileiros não é reconhecida plenamente pelo arcabouço jurídico-político institucional. Isto se apresenta como um pressuposto central a ser considerado quando se analisa os modos de qualificar o acesso à cidadania cultural no que se refere à cultura afro-brasileira.

Problematizando-se as categorias conceituais que dão suporte às patrimonializações, tal como a concepção de monumento vigente e a divisão entre material e imaterial, se poderá conceber outras possibilidades institucionais voltadas para a preservação ou a salvaguarda da cultura afro-brasileira. Ter em conta que a lógica da oralidade atravessa toda a significação dos processos e dos espaços culturais implica em conferir um maior protagonismo às lideranças religiosas na formulação de medidas jurídicas protetivas e políticas culturais de manutenção e fomento. A ideia de um novo acordo de preservação anteriormente analisada pode se mostrar efetiva, porém se trata de um projeto com a possibilidade de produzir efeitos concretos a longo prazo. Um tempo dilatado em razão da necessária produção legislativa, da consolidação jurisprudencial e da adequação da institucionalidade da gestão pública para garantir a eficácia deste novo instrumento. De todo modo, a possibilidade de assegurar uma intervenção estatal relacionada aos diversos aspectos do fazer cultural desenvolvido nos terreiros, ação esta derivada de um processo dialógico de alta intensidade, se mostra promissora para enfrentar a problemática abordada.

Seja através de um novo arranjo jurídico-político ou pela ressignificação dos institutos existentes, se faz necessário reunir algumas características essenciais para a garantia de cidadania cultural em face da herança religiosa afro-brasileira. É preciso que se assegure restrições efetivas ao direito de propriedade. Uma garantia que atue para conter a voracidade da monopolização dos espaços por grandes grupos empresariais, realidade verificada em diversos conflitos que vulnerabilizam as comunidades de terreiro. Contexto que conduz à reflexão de que a função social da propriedade nalguns casos se reconfigura em uma “função cultural”, ou na consciência de que aquele território cumpre sua finalidade social existindo enquanto centro produtor de cultura e, portanto, de conhecimento. Esta proteção jurídica em face da especulação imobiliária adquire centralidade, nunca é demais reiterar, quando observados os desafios enfrentados na maioria dos casos abordados.

Outro componente essencial nesse processo de construção de cidadania cultural é a criação de instâncias participativas horizontais, ou seja, de espaços de autoridade compartilhada envolvendo os atos de patrimonialização e de salvaguarda. Isto envolve, necessariamente, a descolonização dos conhecimentos legitimados para compor o repertório relativo à dimensão monumental, natural e aquela relacionada à manutenção dos processos culturais. Para se fazerem efetivos, esses fóruns devem reconhecer as concepções de legitimidade política e de construção dialógica próprias às comunidades religiosas afro-brasileiras, o que demanda a operacionalização de intensos processos de tradução intercultural.

Uma vez posta em marcha a construção de interculturalidade, isso possibilitaria o tensionamento das dicotomias eurocêntricas que estruturam os mecanismos de proteção existentes, tais como a divisão entre material/imaterial, homem/natureza ou moderno/tradicional. Apenas um processo de produção de justiça cognitiva, que confira protagonismo aos conhecimentos presentes nas comunidades e relacionados a suas tecnologias políticas de produção de cidadania cultural, pode proporcionar o acesso aos direitos culturais previstos constitucionalmente. Com isto o repertório simbólico, ou as cosmovisões, que produzem os aspectos tangíveis e intangíveis da cultura afro-brasileira presente nos terreiros, se faria representado em todo o processo de gestão patrimonial. Caberá à mobilização social e à subversão dos mecanismos hegemônicos do direito brasileiro responder se a potência emancipatória será melhor alcançada por meio da reconfiguração dos instrumentos existentes, dando-lhes uma maior eficácia no que se refere aos pontos abordados, ou com a criação de um novo instituto de proteção.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina. “Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: Ressonâncias, apropriações, vigilâncias”. **E-cadernos ces [Online]**, n. 21, 2014. Disponível em: <http://eces.revues.org/1742>. Acesso em: 16 de julho de 2015.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. “A capoeira como patrimônio: desafios da patrimonialização de uma prática cultural maior que a ‘Cultura’”. In: FREITAS, Joseania Miranda (Org.). **Uma coleção biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA**. Salvador: EDUFBA, 2015.

ALMEIDA, Antonio. **Concepções Ambientalistas dos professores suas implicações em Educação Ambiental**. Tese de doutoramento, Universidade Aberta, Lisboa, 2005.

ALMEIDA, Miguel. **Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política Da Identidade**. Lisboa: Celta Editora, 2000.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Sueli Carneiro; Polén: São Paulo, 2019

ANDRADE, Bruno, et al. “O fim do escravismo e o escravismo sem fim: colonialidade, direito e emancipação social no Brasil”. In: **Revista Direito e Práxis**. v.6, 2015, p. 551-596.

ANTONGIOVANNI, Lúcia Lúcia. “Reflexões acerca dos usos dos territórios”. In: PERTILE, Noeli (org.). **Estado, Território e a dinâmica das fronteiras: Reflexões e novos desafios**. Salvador: JM Gráfica e Editora LTDA, 2013, p. 319-334.

ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia. **Os contornos do eurocentrismo - raça, história e textos políticos**. Edições Almedina: Coimbra, 2016.

ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia. “O poder do racismo na academia: produção de conhecimento e disputas políticas”. In: **O pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno (Orgs.), 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

ARAÚJO, Maurício. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico, repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural**. Dissertação de Mestrado em Direito. Salvador: UFBA, 2007.

AVRITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura. “Introdução – Para ampliar o cânone democrático”. In: **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

AVRITZER, Leonardo. “*Participation in democratic Brazil: from popular hegemony and innovation to middle-class protest*”. In: **Opinião Pública**, v. 23, n. 1, Campinas, 2017.

BÂ, Amadou. “A Tradição Viva” In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. KI-ZERBO, Joseph (ed.), 2.ed., Brasília : UNESCO, 2010. Capítulo 8, p. 167. Consultado em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>>. Acessado em: 24 de agosto de 2020.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros Editores, 17a ed., 2010.

BOURDIEU, Pierre. “A escola conservadora: as desigualdades frente a escola e à cultura”. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATARINI, Afrânio (Org.). **Escritos de Educação**, Petrópolis: Vozes, 2003.

BRITTO, Lidivaldo. **A proteção legal dos terreiros de candomblé - da repressão policial ao reconhecimento como patrimônio histórico-cultural**. Salvador: Kawo Kabiyesile, 2016.

BURAWOY, Michael. *The Extended Case Method. Sociological Theory*, n. 16, p. 4-33).

CUNHA FILHO, Francisco. **Cultura e democracia na constituição federal de 1988: Representação de Interesses e sua Aplicação ao Programa Nacional de Apoio à Cultura**. Tese de Doutorado em Direito, Recife: UFPE, 2004.

D’ELBOUX, Sônia Maria; BAIRON, Sérgio. “A proteção legal às expressões culturais tradicionais no Brasil – Mecanismos e iniciativas para a sua preservação e difusão”. In:

SOARES, Inês; PRAGMÁCIO, Mário (Orgs.). **Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial**, 1ª ed., Salvador: JUSPODIVM, 2018.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Etnoconservação - Novos Rumos para a Conservação da Natureza**. 1. ed. São Paulo: Nupaub e HUCITEC, 2000.

DOURADO, Odete. **Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil**. **Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online)**, [S.l.], n. 14, p. 6-19, jul. 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/risco/article/view/45501/49110>>. Acesso em: 11 jan, 2016.

DUARTE, Aimée. “As faces da Cultura no âmbito da Constituição Federal de 1988”. In: **Direitos Culturais**. CUNHA FILHO, Francisco; BOTELHO, Isaura; SEVERINO, José (Orgs.). Salvador: EDUFBA, 2018.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. LANDER, Edgar (Org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FLAUZINA, Ana Luiza. **Corpo negro caído no chão: direito penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2006

HERRERA FLORES, Joaquin. “Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência”. **Revista Sequência**, v. 23, n. 44. Florianópolis, 2002.

FONSECA, Maria Cecília. “Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 56-76.

FOUCAULT, Michel (2004), “O que é a crítica? (Crítica e *Aufklärung*)”. In: Coletivo Sabotagem (org.), **Por uma Vida Não-Fascista – Coletânea Michel Foucault Sabotagem**. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/337824/Foucault-Michel-Por-uma-vida-nao-facista#/> . Acesso em 01 de agosto de 2016.

FRAGALE FILHO, Roberto; VERONESE, Alexandre. “A pesquisa em Direito: diagnóstico e perspectivas”. **Revista Brasileira de Pós-Graduação**. CAPES. Brasília. v. 1. n. 2. nov. 2004, p. 53-70.

FRASER, Nancy. “*Rethinking Recognition*”. In: **New Left Review**, n. 3, 2000.

FREYRE, Gilberto. **O Brasil em Face das Áfricas Negras e Mestiças**. 1963. Lisboa: Edição produzida por admiradores e distribuída gratuitamente em escolas portuguesas.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GILROY, Paul. **Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça**. São Paulo, Anablume, 2007.
- GOMES, Nilma. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GOMES, Nilma. “O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze.; MALDONADO-TORRES, Nelson.; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 223-246.
- GORDILHO, Heron; MOTA, Rejane; SOUZA, Marines. “FÉ CEGA, FACA AMOLADA: O diálogo das religiões brasileiras de matriz africana com a ética ambientalista”. *NOMOS (FORTALEZA)*, v. 38, p. 289-305, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. “Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial”. In: **Revista Contemporânea**, v. 2, n. 2, Florianópolis, jul.-dez. 2012, p. 337-362.
- GROSGOUEL, Ramón. “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze.; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 223-246.
- HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HENSBROEK, Pieter. “*Cultural citizenship as a normative notion for activist practices*”. *Citizenship Studies*, v. 14, n. 3, 2010, p. 317-330.
- HOSHINO, Thiago; CHUEIRI, Vera. “As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso”. **Revista Direito e Práxis**. [online]., vol.10, n.3, 2019, p.2214-2238.
- HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997 .
- IPHAN, **O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial**. 4ª ed. Brasília: IPHAN, 2006.

IPHAN. **Certidão de Registro da Roda de Capoeira no Livro de Registro das Formas de Expressão**, 2008. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf>. Acesso em 30 de julho de 2016.

IPHAN. **Certidão de Registro do Ofício dos Mestres de Capoeira no Livro de Registro dos Saberes**, 2008a. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf>. Acesso em 30 de julho de 2016.

IPHAN. **Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira (Dossiê Iphan 12)**. Brasília: IPHAN, 2014.

IPHAN, **Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, 2018.

LITTLE, Paul. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. In: **Série Antropologia**, 322. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

LIXINSKI, Lucas. “Instrumentos regionais e internacionais sobre patrimônio cultural imaterial: multiculturalismo entre tradição e modernidade, cultura alta e baixa”. In: SOARES, Inês; PRAGMÁCIO, Mário (Orgs.). **Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial**, 1ª ed., Salvador: JUSPODIVM, 2018.

LOURENÇO, Daniel Braga. “A liberdade de culto e o direito dos animais (parte 2)”. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 2, n. 3. Salvador: Instituto do Abolicionismo Animal, 2007.

MATOS, Denis. **A Casa do “Velho”: O significado da matéria no candomblé**. Dissertação de Mestrado em Arquitetura, Salvador: UFBA, 2017.

MARÉS, Carlos. “Multiculturalismo e direitos coletivos”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.), **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 57-86.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. 1ª ed. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.

MENEZES, Daniel Santos; SIENA, Osmar; RODRIGUEZ, Tomás Daniel Menéndez.

“Ambientalismo e concepções de RESEX, extrativismo e conhecimento no ICMBIO na Amazônia Legal”. **REAd. Rev. eletrôn. adm. (Porto Alegre)**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 451-479, 2011. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-23112011000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-23112011000200006&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 22 de julho de 2020.

- MENESES, Maria Paula. “Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global”. In: **Em Aberto**, v. 27, n. 91, p. 90-110, 2014.
- MENDES, José Sacchetta Ramos. et al. **Política de cotas para ingresso em instituições federais de ensino superior: um estudo interdisciplinar da Lei n. 12.711/2012**. In: Revista Diálogo. n. 29. Canoas: Unilasalle Editora, 2015, p. 73-99.
- MENDES, José Sacchetta Ramos. “Direito e ciências humanas na pesquisa universitária brasileira”. In: **Direito e Sociedade**. Revista de Estudos Jurídicos e Interdisciplinares, vol 6, nº 1, Catanduva: Faculdades Integradas Padre Albino, Curso de Direito, 2011, p. 11-21.
- MONTAÑEZ PICO, Daniel. **La teoría del sistema-mundo es negra y caribeña: capitalismo y racismo en el pensamiento crítico de Oliver Cox**. Tabula Rasa, 2018, 139-161.
- MUNDIMBE, Valentin. **A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Luanda: Edições Mulemba, 2013.
- NOBRE, Marcos. “Apontamentos sobre a Pesquisa em Direito no Brasil”. **Cadernos Direito GV**, no 1, set. São Paulo: Publicações EDESP/FGV, 2003.
- NUNES, João Arriscado; SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.), **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Edições Afrontamento, p. 20 - 44, 2004.
- OLIVEIRA, Luciano. “Não fale do código de Hamurábi! A pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito”. In: OLIVEIRA, Luciano. **Sua Excelência o Comissário e outros ensaios de Sociologia jurídica**. Rio de Janeiro: Letra Legal, p. 137-167, 2004.
- PANIKKAR, Raimon. “Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?”. In: Baldi, César Augusto (org.), **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar. p. 205-238, 2004.
- PÉCHINÉ, Serge. “Intolerância Religiosa em Salvador da Bahia – o vis-à-vis entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana”. **Revista Magistro**, n. 1, v. 2. UNIGRANRIO: Duque de Caxias, 2011.
- PELLEGRINO FILHO, Antônio Roberto. “Introdução”. In: **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix – Cadernos do IPAC**, n. 9, 2015a.
- PELLEGRINO FILHO, Antônio Roberto. “Plano de Salvaguarda”. In: **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix – Cadernos do IPAC**, n. 9, 2015b.
- PEREIRA, Mirna. “O direito à cultura como cidadania cultural (São Paulo, 1989/1992)”. In:

Projeto História, n.33, São Paulo, 2006. p. 205-227. PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional, 14ª ed., São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

PETIT, Sandra. “Arkhé: Corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação”. In: **Anais da 31ª Reunião Anual da ANPEd**, Caxambu, 2008.

PETIT, Sandra. **Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na formação de professoras e professores**. 2. ed. Belo Horizonte: NANDYALA, 2019.

PINHO, Patrícia. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

QUEIROZ, Hermano. **O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais**. Dissertação de Mestrado Profissional, Rio de Janeiro: IPHAN, 2014. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2015.

QUEIROZ, Hermano. “Os efeitos jurídicos garantistas do registro especial e os ‘novos’ rumos e desafios da salvaguarda”. In: **Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix – Cadernos do IPAC**, n. 9, 2015.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMOSE, Mogobe. “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”. **Ensaios filosóficos**, Vol. IV - out/2011, p. 6-23

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RÊGO, Jussara. “Territórios do Candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia” .**GeoTextos**, vol. 2, n . 2, 2006, p. 31-85.<sup>[1]</sup><sub>[2]</sub>

RODRIGUES, Raimundo. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil**. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

SANT’ANNA, Márcia. **Da cidade monumento à cidade-documento: a norma de preservação de áreas urbanas no Brasil 1937-1990**. Salvador, Oiti Editora, 2014.

SANT’ANNA, Márcia. “Avanços da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial”. In: **O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial**. 4ª ed. Brasília: IPHAN, 2006.

SANTOS, André; JESUS, Daiane; TOZI, Desirée. “Accs lugares de memória, poder e redes de solidariedade do povo negro da bahia: o relato de uma experiência de extensão universitária”. In: **Anais do 11º mestres e conselheiros: educação para o patrimônio**.

Anais...Belo Horizonte(MG) UFMG, 2019. Disponível em:  
<<https://www.even3.com.br/anais/11mestreseconselheiros/168863-ACCS-LUGARES-DE-MEMORIA-PODER-E-REDES-DE-SOLIDARIEDADE-DO-POVO-NEGRO-DA-BAHIA--O-RELATO-DE-UMA-EXPERIENCIA-DE-EX>>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2020.

SANTOS, Boaventura. “Os conflitos urbanos no Recife: o caso Skylab”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 11, 1983, p. 9-59.

SANTOS, Boaventura. “A queda de Angelus Novus”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n.45, 1996, p. 5-34.

SANTOS, Boaventura. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, 2002, p. 237-280.

SANTOS, Boaventura. “Poderá o direito ser emancipatório?”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 65. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2003, p. 3-76.

\_\_\_\_\_. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, Volume IV]**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

\_\_\_\_\_. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: **Epistemologias do Sul**, B SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. “*El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica*”, In: SANTOS, Boaventura; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (orgs.), **El derecho y la globalización desde abajo**. Barcelona: Antropos, 7-28, 2007. Disponível em:  
<https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/44204/1/El%20derecho%2c%20la%20pol%2c%20adica%20y%20lo%20subalterno%20en%20la%20globalizaci%2c%20b3n%20.pdf>. Acesso em 02 de julho de 2020.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. “Introdução”. In: **Epistemologias do Sul**, B SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

SANTOS, Boaventura. “Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento”. In: **O pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno (Orgs.), 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

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

- SANTOS, Maria Stella. **Meu tempo é agora**. Curitiba: Projeto CENTRHU, 2010.
- SANTOS, Milton. “O papel ativo da geografia: um manifesto”. In: **Revista Território**, Rio de Janeiro, v. 9, 2000, p. 103-109. Disponível em: <[http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/09\\_7\\_santos.pdf](http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/09_7_santos.pdf)>. Acesso em 12 de dezembro de 2016.
- SANTOS, Nívea. **Entre ventos e tempestades: os caminhos de uma gaiaku de Oiá**. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFBA, 2013.
- SERRA, Ordep. **Monumentos negros: uma experiência**. Afro-Ásia, Salvador, v. 33, n. 00, 2005, p. 169-206.
- SERRA, Ordep; PECHINE, Maria Cristina; PECHINE, Serge. “Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia”. In: **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Paraná, v. 15, n. 1, 2010 Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/534><http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/6547/5953>>. Acesso em 03 abr 2016.
- \_\_\_\_\_. **Olhos Negros do Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O simbolismo da cultura**, 2ª ed., Salvador: EDUFBA, 2019.
- SILVA, Roberta. **O ambientalismo e soluções mágicas - A sobreposição de territórios, conceitos e normas no conflito entre a terra indígena comexatibá e o parque nacional do descobrimento**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Salvador: UFBA, 2018.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SOUZA, Marcelo José Lopes. “O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.
- SOUZA, Valmir. “Cidadania Cultural: <sup>[[[</sup>entre a democratização da cultura e a democracia cultural”. In: **pragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura**, n. 14, 2018, p. 97-107.
- SORENSEN, Sheiva. **De Tombamentos e Museus – Estratégias político-culturais no Candomblé de Salvador**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Carlos: UFSCAR, 2015.
- TOLENTINO, Átila Bezerra. “Educação patrimonial decolonial: perspectivas e entraves nas práticas de patrimonialização federal”. **Sillogés**, v.1, n.1, 2018. <sup>[[[</sup>
- TOMASEVICIUS FILHO, Eduardo. “O tombamento no direito administrativo e internacional”. In: **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, n. 163, 2004, p. 231-247.

TOZI, Desirée. **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)**. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Gestão Pública. Brasília: Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), 2016.

TOZI, Desirée. “De que serve p tombamento? Por uma perspectiva etnográfica dos processos de tombamento de terreiros de candomblé”. In: **Anais do Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura - Enecult**, 2017.

UNESCO, **Recomendação para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**, 1989.

Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em: 03 de agosto de 2016.

VELHO, Gilberto. P”atrimônio, negociação e conflito. In: **Mana**, v. 12, n. 1, 2006, p. 237-248.

VIDA, Samuel. “Sacrifício animal em rituais religiosos liberdade de culto versus direito animal (parte 1)”. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 2, n. 2. Salvador: Instituto do Abolicionismo Animal, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 12-43.

WALSH, Catherine. “*Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*”. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2017.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico – Fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3ª ed. Editora Alfa Omega: São Paulo, 2001.

WOLKMER, Antônio Carlos. **História do Direito do Brasil**, 8ª edição, Rio de Janeiro, Forense, 2015.

WOLKMER, Antônio Carlos. “Para uma sociologia jurídica no Brasil: desde uma perspectiva crítica e descolonial”. In: **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 4, n. 3, 2017, p. 17-38.

YIN, Robert K. **Estudo de caso – planejamento e métodos**. (2Ed.). Porto Alegre: Bookman. 2001.

ENTREVISTAS

Fonte	Identificação	Data
Dezirée Tozi	Historiadora do IPHAN e integrante do Terreiro Icimimó.	19.11.2018; 13.03.2020
Doté Amilton de Sogbo	Líder religioso do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe	05.02.2019
Hermano Queiroz	Diretor do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN	08.02.2018
Márcia Sant'Anna	Professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA	24.01.2019
Nívea dos Santos	Técnica do IPAC e integrante do Humpame Ayono Huntoloji	04.01.2019
Ordep Serra	Professor de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA	14.03.2019
Roberta Nascimento	Advogada e integrante do Terreiro Icimimó	11.04.2019
Vilson de Sousa Júnior	Professor de Antropologia na Faculdade de Nutrição da UFBA e líder religioso do Ilê Obá Lokê	13.03.2020

SÍTIOS ELETRÔNICOS

FLOR DE DENDÊ. “As lutas do patrimônio Tumba Junsara precisam de apoio urgente”, 2020. Consultado em <http://flordedende.com.br/as-lutas-do-patrimonio-tumba-junsara-precisam-de-apoio-urgente/>. Acesso em 26 de agosto de 2020.

ICIMIMÓ, Terreiro. “Mais um vez, nosso povo de axé é atacado. Nosso terreiro, o Ilê Axé Icimimo foi vítima da violência de pessoas que não entendem nem respeitam o povo de santo! Pedimos atenção e providências das autoridades responsáveis!!”. Cachoeira, 11 de junho de 2019. Facebook: @terreiroicimimo. Consultado em: <https://www.facebook.com/terreiroicimimo>. Acesso em: 23 de junho de 2020

IPHAN, Portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. “Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)”, [s.d.]. Consultado em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/685/>. Acesso em 24 de março de 2020.

MAFRO. Objetivo/Missão, [s.d.]. Consultado em: <http://mafro.ceao.ufba.br/pt-br/objetivomissao>. Acesso em: 05 de novembro de 2018.

OXUMARÊ, Casa de. **Refluxo**, 2020. Consultado em: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php/noticias/item/refluxo>, 2020. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.

PORTAL GELEDÉS. “Pai de santo denuncia invasão, tiros e destruição de objetos sagrados em terreiro na Bahia: ‘Violência muito grave’”, 15 de junho de 2020. Consultado em:

<https://www.geledes.org.br/pai-de-santo-denuncia-invasao-tiros-e-destruicao-de-objetos-sagrados-em-terreiro-na-bahia-violencia-muito-grave/>. Acesso em 26 de junho de 2020.

SECULTBA. Conselho Estadual de Cultura. Consultado em: <http://www.cultura.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=24>, [s.d.]. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.

I SEMINÁRIO INTERNACIONAL BRASIL NIGÉRIA. Intercâmbio, [s.d.]. Consultado em: <http://intercambiobrasilnigeria.blogspot.com/p/intercambio.html>. Acesso em 20 de julho de 2020.

## TEXTOS NORMATIVOS

BAHIA, **Decreto estadual nº 10.039 de 03 de julho de 2006**. Disponível em: <https://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/76282/decreto-10039-06>. Acesso em 16/07/2020.

BRASIL, Decreto No 23.793 de 23 de janeiro de 1934. **Código Florestal Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1930-1949/d23793.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d23793.htm)>. Acesso em 22 de janeiro de 2017.

BRASIL. **Decreto-Lei no. 7.967, de 18 de setembro de 1945**. Dispõe sobre a Imigração e Colonização, e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/De17967.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/De17967.htm)>. Acesso em: 22/04/2016.

BRASIL. **Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890**. Regularisa o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 10 /10/2018.

BRASIL, Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil, 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 30 de julho de 2016.

BRASIL, Lei 10.639. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências,** 2013. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm). Acesso em 30 de julho de 2016.

ONU. **Declaração da Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente**. Estocolmo, 1972.

