

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

Leo Francisco Siqueira de Moraes

“Filho de santo de bombacha, Ogum comendo churrasco”:
O Batuque de Porto Alegre como patrimônio cultural afro-brasileiro (1982-2018)

Porto Alegre

2020

Leo Francisco Siqueira de Moraes

“Filho de santo de bombacha, Ogum comendo churrasco”:

O Batuque de Porto Alegre como patrimônio cultural afro-brasileiro (1982-2018)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em História.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Carmem Zeli de Vargas Gil

Porto Alegre

2020

Leo Francisco Siqueira de Moraes

“Filho de santo de bombacha, Ogum comendo churrasco”:

O Batuque de Porto Alegre como patrimônio cultural afro-brasileiro (1982-2018)

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a. Carmem Zeli de Vargas Gil (orientadora)- UFRGS

Prof.^a Dr.^a. Fernanda Oliveira da Silva- UFRGS

Prof. Dr. Norton Figueiredo Corrêa- UFMA

Prof. Dr. Hendrix Alessandro Anzorena Silveira- SME/Canoas

Porto Alegre

2020

Dedico este trabalho aos meus pais.

Pais da Terra, pai-de-santo e aos pais Orixás.

Agradeço

A Oxalá Obokún, dono da minha cabeça e senhor do meu destino, que neste plano me concedeu a honra de ser seu filho; e Yemanjá Bocí, minha doce e severa mãe espiritual. A eles agradeço pelo sopro da vida e por ser um sujeito de muita sorte. A Exú Marabô e Pomba Gira da Praia, meus leais escudeiros, caboclos e pretos velhos da Umbanda universal, *“Mo dupé!”*

Aos meus pais da Terra, Darlan e Rosana, por terem trabalhado muito duro para me alimentar, me educar e me transformar em um ser humano autônomo. A vocês devo tudo, e admiro a garra com que superaram todas as adversidades e me colocaram e mantiveram dentro da Universidade Pública.

Ao meu irmão de muitas e muitas vidas João Pedro, por me mostrar sempre outras perspectivas que eu não saberia que existem sobre as mesmas situações.

Aos meus padrinhos da Terra, Ronaldo e Rosângela (Dóia e Zanza), segundos pais que sempre foram o meu suporte, me incentivaram ao estudo e me inspiraram a sempre ir mais além.

À Vó Bia, pela doçura e inteligência, através de quem tive contato com o mundo dos filmes, dos livros, da música e da cultura.

Ao meu babalorixá, Pai Paulo Roberto de Xangô, por ter me iniciado nos mistérios da Religião e me ensinado tudo o que sei sobre o Batuque. Este trabalho também é dele. Gratidão pela sua orientação, palavras de carinho e por toda a paciência com minha impetuosidade. *“Orelha não passa cabeça”*.

Ao Pai Xangô Abomí, o orixá soberano da minha bacia religiosa, misericordioso e generoso com todos os seus filhos através do axé *“firme, porém leve”* da mão do Pai Paulo.

Ao Mestre Marco Aurélio de Ogum por me ensinar a arte de rezar no toque do tambor e me proporcionar a alegria de sentar ao seu lado na invocação dos Orixás à Terra.

Às minhas madrinhas da Religião e grandes amigas, Débora de Oxalá e Dayana de Yemanjá, pelas incansáveis explicações sobre os fundamentos, a hierarquia e o comportamento no meio batuqueiro.

Aos amigos e amigas Bruna Bittencourt, Alam Juliano, Renata Braga, Giulia Votto, Marina Sartori e Vinicius Toledo por fazerem os meus dias muito mais felizes e por dividirem comigo alguns dos melhores e piores momentos ao longo da graduação.

Aos colegas da universidade Vanessa Dornelles, Vinicius Cerentini, Flora Kling e Pamela Andrade pelo apoio, amizade e companheirismo durante a trajetória acadêmica.

Aos meus professores do Instituto de Educação General Flores da Cunha Geraldo Fischer, Angélica Mello, Rosa Suzana, Heloiza Rabeno, Andrea Schaeffer, Wagner Innocencio, Paola Ribeiro e tantos outros que plantaram em mim a semente da paixão pelo conhecimento, pelas Ciências Humanas e pelo magistério.

Em especial, à minha professora Laura Ferrari Montemezzo, uma fada-madrinha durante a graduação, dividindo comigo cafés, textos e experiências, e escutando muitas vezes minhas crises em relação ao curso de História. Obrigado por não ter me deixado desistir!

Aos professores da graduação Enrique Padrós, Fernando Seffner, Nilton Pereira, Carla Beatriz Meinerz e Caroline Pacievitch, por terem sido compreensivos com muitas das minhas limitações e me orientado no caminho da pesquisa e da docência em História.

À minha professora orientadora Carmem Zeli de Vargas Gil, que me pôs em contato com a riqueza da área de estudos do patrimônio cultural afro-brasileiro e comprou a ideia do trabalho junto comigo. Suas contribuições valiosas tornaram este trabalho possível. Fiquei muito contente com o resultado.

A todas e todos que fizeram parte desta caminhada, *Kolofé Olorun!*

No mapa

Pelo litoral

ficou

de Norte a Sul

nagô.

Ficou no Recife:

xangô.

Na Bahia ficou:

candomblé.

No Rio Grande é o quê?

-Batuque, tchê!

Filho de santo

de bombacha,

Ogum

comendo churrasco:

jeito

gaúcho

do negro

batuque.

Oliveira Silveira (2000, p.10)

RESUMO

Batuque é uma tradição religiosa afro-brasileira típica do Rio Grande do Sul, estado que historicamente tem construído uma autoimagem de descendência predominantemente branca europeia, mas que figura como o estado mais afro-religioso do Brasil, segundo o IBGE. Este trabalho busca analisar o Batuque sob a perspectiva do patrimônio cultural afro-brasileiro, com o objetivo de produzir uma narrativa patrimonial sobre esta tradição e analisar as possibilidades para registro do Batuque de Porto Alegre como patrimônio imaterial brasileiro. Para isso, mapeou-se as ações do IPHAN em relação às políticas públicas de patrimônio no Brasil e situou-se a presença do Batuque em Porto Alegre por meio de revisão bibliográfica e dados censitários oficiais. O procedimento metodológico utilizado foi a pesquisa documental em processos administrativos de tombamento no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a pesquisa bibliográfica sobre o batuque e a descrição de minhas experiências como vivenciador desta tradição. A partir da análise das justificativas para tombamento de nove terreiros de candomblé em nível federal entre os anos de 1982 e 2018 foi possível identificar os critérios para atribuição de valor patrimonial adotados pela autarquia. A partir do conceito de Territorialidade Negra Urbana e tomando como referência os candomblés da Bahia, o estudo viabiliza ferramentas conceituais para pensar a tradição religiosa do Batuque como patrimônio cultural enquanto tradição formadora de uma identidade afro-gaúcha, bem como problematiza a legitimidade do patrimônio formalmente reconhecido pelo Estado frente àqueles assim já consagrados no fazer social pelas comunidades.

Palavras-chave: Batuque; Religiões de matriz africana; Territórios negros urbanos; Identidade afro-gaúcha; Patrimônio cultural afro-brasileiro.

ABSTRACT

Batuque is an African-Brazilian religious tradition typical of the state of Rio Grande do Sul, which has been historically building a self-image of predominantly white European descent for some time, but appears as the most Afro-religious state in Brazil, according to IBGE. This paper aims to analyze Batuque under the perspective of the African-Brazilian cultural heritage, with the goal of presenting a patrimonial narrative about this tradition, and to analyze the potential for registration of the Batuque de Porto Alegre as a Brazilian immaterial heritage. To this objective, has been done a mapping of the National Historic and Artistic Heritage Institute's (IPHAN) actions about the heritage public policy in Brazil and of the Batuque's historical presence in Porto Alegre through bibliographical revision and official census data. The methodological procedure utilized in this paper was largely documental research about the administrative processes in heritage sites listing within the scope of the IPHAN, bibliographical revision about Batuque and description of my own experiences as a member of this tradition. Through the analysis of the justification for the heritage listing of nine Candomblé yards in a federal level between the years 1982 and 2018, it was possible to identify the criteria for heritage value assignment adopted by the autarchy. From the concept of Black Urban Territories and adopting the candomblés in Bahia as a reference, this study aims to facilitate conceptual tools to use in thinking regarding the religious tradition of Batuque as a cultural heritage and its role in forming an Afro-Gaúcho identity, as well as to problematize the legitimacy of the formally recognized heritage by the state against that of those which are already recognized in social practice by the communities.

Keywords: Batuque; Religions of African Origin; Urban Black Territories; Afro-Gaúcho identity; African-Brazilian cultural heritage.

LISTA DE FIGURAS

Figura 2- Regiões do Orçamento Participativo em Porto Alegre	32
Figura 3- Concentração de terreiros na Grande Porto Alegre	33
Figura 4- Líderes religiosos por cor.....	36
Figura 5- Líderes religiosos por gênero.....	37
Figura 6- Líderes religiosos por gênero e cor.....	37
Figura 7- Esquema intersecção dos mundos	44
Figura 10- Procedimento administrativo de tombamento IPHAN	66
Figura 11-Níveis de significado do termo "Batuque"	86

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Processos de tombamento de quilombos IPHAN	22
Tabela 2- Processos de tombamento de terreiros IPHAN.....	24
Tabela 6- Casas de Batuque em Porto Alegre: 1937-1952.....	31
Tabela 7- Porcentagem da população autodeclarada afro religiosa - IBGE.....	34
Tabela 8- Presença de terreiros por região em Porto Alegre-2008	38
Tabela 9- Elementos relacionados aos Orixás no Batuque.....	46
Tabela 10- Arquétipos dos Orixás	52
Tabela 11- Terreiros tombados pelo IPHAN no Estado da Bahia	63
Tabela 13- Justificativas de tombamentos de terreiros na Bahia - IPHAN	73

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGU- Advocacia-Geral da União

ASIDRAB- Associação Independente em Defesa das Religiões Afro Brasileiras

DOU- Diário Oficial da União

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

IPHAE- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Estadual do Rio Grande do Sul

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LHISTE- Laboratório de Ensino de História e Educação da UFRGS

PUCRS- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

SEI- Sistema Eletrônico de Informações

SEPPIR- Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SMC/PMPA- Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre

SPHAN- Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [1937 - 1946]

SR- Superintendência Regional do IPHAN

UFRB- Universidade Federal do Recôncavo Baiano

UFRGS- Universidade Federal do Rio Grande do Sul

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

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO E BATUQUE	17
2.1	Patrimônio cultural afro-brasileiro: continuidades e rupturas	17
2.2	A presença do Batuque no Rio Grande do Sul	27
2.3	Estudos de Batuque: Revisão bibliográfica.....	39
3	COSMOPERCEÇÃO E SOCIABILIDADE BATUQUEIRA	42
3.1	Orún: o mundo dos deuses.....	43
3.2	Ayé: o mundo dos vivos	49
3.3	Ikú: o mundo dos mortos.....	58
4	DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ À FESTA DE BATUQUE: entre a política pública e o patrimônio cultural	62
4.1	Terreiros tombados pelo IPHAN	62
4.2	Análise das justificativas de tombamento	73
4.3	Batuque como patrimônio cultural afro-brasileiro.....	86
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS.....	100
	GLOSSÁRIO.....	106

1 INTRODUÇÃO

Batuque é uma tradição religiosa de matriz africana típica do estado do Rio Grande do Sul, com grande proeminência na Região Metropolitana de Porto Alegre. Nela são cultuados doze Orixás, divindades do panteão mítico iorubá. Quando se fala de religiões afro-brasileiras normalmente as modalidades de culto que logo vêm à cabeça são o Candomblé e a Umbanda, quase sempre acompanhados de estigmas relacionados a práticas de feitiçaria.

Há uma diversidade muito grande de religiões de matriz africana no Brasil e nas Américas. Através do processo de diáspora a que milhões de africanos e africanas foram submetidos pelo tráfico de seres humanos no contexto da escravização, estas muitas culturas diferentes foram reestruturadas pelos negros e negras em solo americano. O Batuque é um produto da reconstrução dessas culturas no Rio Grande do Sul, sendo uma tradição religiosa afro-gaúcha por excelência.

O racismo é muito acentuado na cultura gaúcha, que idealiza a autoimagem de uma sociedade branca, descendente de colonizadores europeus. Este racismo estrutural é traduzido no silêncio da historiografia sobre o Batuque e outras manifestações culturais afro-brasileiras. Ao longo do século XX, as práticas religiosas batuqueiras passaram a ser observadas e etnografadas por pesquisadores folcloristas e antropólogos. O campo de “Estudos de Batuque”, todavia, sempre foi dominado pelos profissionais das Ciências Sociais, tendo a História se debruçado muito pouco sobre esta manifestação cultural.

O silêncio acadêmico sobre o Batuque se torna ainda mais preocupante porque o estado do Rio Grande do Sul figura nos dois últimos censos do IBGE como o estado mais afro religioso do Brasil em números proporcionais e absolutos, mesmo com os números de auto declaração subestimados, no mínimo, pela metade (ORO, 2014). Estes dados por si só seriam um motivo mais do que plausível para que a academia se empenhasse na produção de conhecimento sobre o assunto.

A curiosidade sobre o tema de pesquisa floresceu de uma experiência pessoal. Branco que sou, nasci e fui criado numa família de orientação filosófica cristã e ocidental num subúrbio de Porto Alegre. Com a chegada da pré-adolescência, tive con-

tato com amigos da região onde morava que faziam parte do Religião dos Orixás, e sobre ela conversavam em uma linguagem própria que eu não conseguia compreender. A fim de me entrosar, comecei a fazer perguntas para melhor conhecer o mundo deles, que era diferente do meu, e a curiosidade me levou a conhecer uma Casa de Batuque aos 13 anos de idade.

Entrar em contato com esta manifestação cultural foi uma das experiências mais ricas que já tive oportunidade de vivenciar na vida. Fiquei imediatamente fascinado com a variedade de símbolos e significados que a Religião representa, além da extensa rede de sociabilidade que emerge do meio batuqueiro, através da qual pude conhecer mais pessoas e fazer mais amigos tendo como referência comum a cultura do Batuque. Ao começar a frequentar o terreiro, senti a intolerância por parte da família, que inicialmente não concordava com o fato de eu, um jovem inteligente e esclarecido (um jovem branco), frequentar uma religião “primitiva, atrasada” (uma religião de negros).

Proibido de frequentar a religião, passei a me alimentar da cultura batuqueira por meio das amizades. Já mais maduro, pude realizar minha iniciação, e aprendi a tocar o tambor, adquirir identidade dentro do meu grupo e conquistei o cargo de tamboreiro da minha Casa de Nação, uma posição de grande prestígio e responsabilidade dentro do culto. Decidi ingressar no curso de História para estudar o Batuque, pois queria me aprofundar e contribuir na produção de conhecimentos sobre a riqueza e pluralidade que existem dentro dos templos batuqueiros.

Na universidade, pouco ou nenhum contato com a história afro-brasileira é proporcionado devido ao viés eurocêntrico preconizado pelo currículo. A oportunidade de refletir sobre as relações étnico-raciais veio no Estágio de Educação Patrimonial, em que construí uma atividade com o Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre. A experiência foi muito rica, e através da professora orientadora, pude entrar em contato com as discussões teóricas travadas acerca do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro.

No âmbito dos estudos sobre o patrimônio cultural é gritante o quanto o elemento afro-brasileiro esteve invisibilizado no quadro de referências nacionais ao longo da história do IPHAN. Esta invisibilidade se acentua quando analisada em nível regional, pois se algumas regiões do Brasil já avançaram no sentido de reconhecer o pa-

patrimônio afro-brasileiro como constitutivo de suas identidades, o Rio Grande do Sul permanece preso a um pensamento altamente colonizado e dominado pela branquitude, supervalorizando as culturas europeias e silenciando sobre a participação do negro na composição do tecido social.

No contexto de redemocratização brasileira na década de 1980 o Estado brasileiro inaugurou uma nova relação com o patrimônio cultural de matriz afro-brasileira a partir do tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, no município de Salvador, Bahia. Pegando carona nas transformações políticas que se sucederam após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o IPHAN tombou outros 10 terreiros de candomblé depois de Casa Branca. Todos os terreiros tombados em nível nacional estão localizados na região Nordeste do Brasil, sendo nove no estado da Bahia e os outros dois nos estados do Maranhão e Pernambuco.

O tombamento é um ato administrativo que consiste na concessão, por parte do Estado, de reconhecimento oficial do valor patrimonial a um bem de natureza material. Assim sendo, tomando-se como base o valor patrimonial formalmente reconhecido pelo IPHAN aos terreiros de candomblé tombados, questiona-se: Pode o Batuque do Rio Grande do Sul ser concebido como patrimônio cultural afro-brasileiro? Quais argumentos poderiam ser formulados a partir da legislação e dos tombamentos de terreiros para se justificar o reconhecimento do Batuque como patrimônio cultural em Porto Alegre?

A partir dos questionamentos levantados, emergem os objetivos deste trabalho de pesquisa:

- Situar a presença do Batuque em Porto Alegre a partir de revisão bibliográfica e de dados censitários oficiais;
- Compreender a cosmopercepção batuqueira e as sociabilidades que dela emergem;
- Identificar argumentos para reconhecimento desta tradição como patrimônio, de acordo com as políticas públicas de patrimônio cultural;
- Produzir uma narrativa patrimonial sobre o Batuque enquanto tradição constituidora de uma identidade cultural afro-gaúcha.

Para responder a estas perguntas, no primeiro capítulo nos propomos a identificar uma trajetória da noção de patrimônio cultural afro-brasileiro no Brasil, adotando como delimitação bibliográfica as dissertações produzidas no âmbito do Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN. Após, através de revisão bibliográfica e dados censitários oficiais buscamos mapear a presença do Batuque em Porto Alegre e o campo de Estudos Batuque.

O segundo capítulo se ocupa de tentar explicar a cosmopercepção batuqueira a partir da repartição entre os mundos dos deuses, dos vivos dos mortos identificada por Norton Corrêa (1992). Adjacentemente, oferecemos uma apresentação das relações sociais e culturais que emergem da convivência no contexto das Casas de Batuque.

No terceiro e último capítulo, a partir da metodologia de pesquisa documental, é feita a análise dos processos administrativos de tombamento dos terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN para se identificar as justificativas de tombamento pelo órgão. Adjacentemente, comparamos os argumentos colhidos nos processos com a manifestação cultural do Batuque em Porto Alegre, identificando possibilidades para o reconhecimento desta tradição.

O título deste trabalho, “Filho-de-santo de bombacha, Ogum comendo churrasco” vem da poesia do professor, escritor, poeta e ativista do movimento negro gaúcho Oliveira Silveira. Falecido em 2009, sua atuação intelectual e política foram determinantes para o avanço dos debates públicos sobre a negritude no Rio Grande do Sul e no Brasil, além do reconhecimento do dia 20 de novembro como Dia da Consciência Negra, em oposição ao 13 de maio. A obra literária de Oliveira Silveira traduz uma poesia afro-gaúcha, e tem inspirado a atuação de todos que nos engajamos na luta antirracista.

O poema “No mapa” – na íntegra em epígrafe - reflete muito bem as origens semelhantes das religiões afro-brasileiras, marcando, porém, a especificidade do Batuque como tradição do Rio Grande do Sul. Além da homenagem no título, cada capítulo do trabalho é aberto com um poema de Oliveira Silveira que aborda temas que perpassam o assunto deste trabalho.

2 PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO E BATUQUE

Já fui remo, fui enxada
e pedra de construção;
trilho de estrada-de-ferro,
lavoura, semente, grão.

[...]

Meu canto é faca de charque
voltada contra o feitor,
dizendo que minha carne
não é de nenhum senhor.

[...]

Sou quicumbi e maçambique
no compasso do tambor.
Sou um toque de batuque
em casa jeje-nagô.

[...]

Sou o trabalho e a luta
suor e sangue de quem
nas entranhas desta terra
nutre raízes também.

Oliveira Silveira (2009, p.65)

Este trabalho se propõe a analisar o Batuque enquanto uma tradição cultural de matriz africana. Para fundamentar esta categoria de reflexão, foi feita uma revisão da trajetória do patrimônio cultural afro-brasileiro no Brasil. Adotou-se como delimitação bibliográfica as dissertações produzidas no âmbito do Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN e suas referências, ainda que reconhecendo as lacunas que certamente ficarão no texto e, ao mesmo tempo, assumindo as escolhas para a construção deste breve panorama.

Na segunda seção, pretende-se apresentar o que é o Batuque, identificar o significado do termo e situar sua presença em Porto Alegre. Para indicar a dimensão do que representa a religiosidade de matriz africana na Grande Porto Alegre, lançamos mão de dados oficiais do IBGE e de censos de casas de matriz africana, conectando os dados com outras capitais.

Na terceira parte oferecemos uma breve revisão bibliográfica sobre o Batuque, buscando cercar uma trajetória deste campo de estudos das Ciências Sociais que emergiu no decorrer do século XX e foi apelidado por seus estudiosos de “Estudos de Batuque”.

2.1 Patrimônio cultural afro-brasileiro: continuidades e rupturas

O patrimônio cultural¹ reúne sob seu conceito um conjunto de bens que traduzem a história, a memória, os saberes, sociabilidades e a identidade de um povo, como se fosse seu próprio reflexo em um espelho, conforme Fraçoise Choay:

É como se se tratasse de construir uma imagem da identidade humana, por via da acumulação de todas essas conquistas e de todos esses vestígios. E aí se encontra precisamente o nó do enigma: o patrimônio histórico parece hoje em dia representar o papel de um vasto espelho no qual nós, os membros das sociedades humanas dos finais do século XX, contemplamos nossa própria imagem. (CHOAY, 2014, p. 253)

A seleção de determinados signos para composição da imagem refletida no espelho através do patrimônio está ligada ao contexto da afirmação das identidades nacionais dos Estados modernos, portanto não é desinteressada. A escolha do que entra ou não para o rol de bens representantes de uma identidade nacional responde a um jogo de interesses e de poder.

O conceito de branquitude nos ajuda a pensar os interesses sobre os quais o patrimônio histórico e artístico foi gestado no Brasil colonizado. Ao partir do pressuposto de que a branquitude é o padrão natural, modelo universal de civilização a ser seguido por toda a humanidade, percebe-se que toda a trajetória de construção do ideário sobre atribuição de valor patrimonial nacional está atrelada a este padrão:

A identidade racial branca é o lugar da classificação social a partir da premissa de que a branquitude não seria uma identidade marcada. Quando se trata da idéia do significado da branquitude, prepondera o pensamento de que o branco não possui raça ou etnia. O branco não se encaixaria nos grupos, muitas vezes, denominados como minoria racial, étnica ou nacional. Em suma, a branquitude procura se resguardar numa pretensa idéia de invisibilidade, ao agir assim, ser branco é considerado como padrão normativo único. O branco enquanto indivíduo ou grupo concebido como único padrão sinônimo de ser humano "ideal" é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras. (CARDOSO, 2010, P. 611)

A partir deste modelo, a branquitude não necessitaria de uma categoria de análise própria como fazem os negros e negras ao reivindicar um patrimônio cultural afro-brasileiro, ou mesmo as comunidades indígenas. O branco não se enxerga enquanto etnia, minoria ou grupo social específico com características culturais próprias, mas sim como modelo universal, o "normal".

¹ Até 1988 o conceito vigente era o de "patrimônio histórico e artístico". A Constituição Federal cunhou o novo termo "patrimônio cultural", ampliando o conceito e reunindo sob este todas as manifestações culturais, materiais e imateriais.

Revisões teóricas travadas ao longo da segunda metade do século XX contribuíram para pensar a desconstrução do padrão eurocêntrico no discurso histórico na América Latina, com destaque para a crítica da colonialidade do poder e do saber proposta pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Segundo o autor,

a colonialidade do poder estabelecida sobre a ideia de raça deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. O problema é, contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais. (QUIJANO, 2005, p. 136)

A construção dos Estados nacionais na América Latina e a constituição das identidades nacionais, nesse sentido, foram consolidadas sob a perspectiva da colonialidade do poder e do discurso euro centrado, padrão de pensamento que se reflete no pensamento social, nas representações e nas instituições. Quijano propõe como reação à colonialidade do poder a adoção de uma postura intelectual decolonial, isto é, que problematize a referência ocidental branca como padrão de normalidade, representante de uma superioridade moral ou legitimidade histórica.

Na esteira do pensamento pós-colonial, Paul Gilroy (2007) traz o conceito de Cultura do Atlântico Negro como uma rede de estruturas culturais e de identidades híbridas reconstituídas pelas populações africanas em solo americano no contexto da Diáspora. Esta rede traduz uma noção de pertencimento negro própria desses povos, que extrapolaria os limites do Estados e identidades nacionais:

A ideia de diáspora oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais espontaneamente dotadas de uma consciência de si próprias, compostas meticulosamente por famílias uniformes; [...] Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar, localização e consciência. (GILROY, 2007, p. 151)

Entendendo o patrimônio cultural como um campo de tensão entre a sociedade e o Estado referente à representação dos elementos constitutivos da ideia de afinidade nacional a partir de uma perspectiva decolonial, a noção de Diáspora rompe com a relação intrínseca entre Nação, território, consciência e identidade. O negro, tendo sua história e memória negadas, reconstrói seu próprio sistema de referências, significados e pertencimento.

Assim, podemos tomar o patrimônio cultural afro-brasileiro neste trabalho como toda expressão cultural que tem como espaço de elaboração e manifestação a referência à ancestralidade africana e à experiência diaspórica do negro em território brasileiro, constituindo uma rede de símbolos e significados cujo sentimento de pertencimento extrapola os limites de uma identidade nacional brasileira construída sob o viés eurocêntrico. Como consequência, entendemos o patrimônio afro-brasileiro como elemento de resistência cultural afro-centrada² em território brasileiro no contexto da diáspora.

O Estado brasileiro, através do recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), inaugura oficialmente a sua relação com o patrimônio afro-brasileiro com o tombamento do Museu de Magia Negra, em 1938. A coleção de objetos pertencia à Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro e consistia em um acervo de peças apreendidas pela repressão policial às práticas então entendidas como de magia e feitiçaria.

Os terreiros e demais espaços afro religiosos, por serem compreendidos como lugares de práticas de mandinga³, eram alvos constantes de batidas policiais e apreensão de objetos suspeitos.⁴ Assim, o SPHAN tem como primeira experiência de “reconhecimento” do patrimônio cultural afro-brasileiro o tombamento de um acervo de objetos colecionados pela violência estatal às práticas religiosas africanistas.

O caso do Museu de Magia Negra figurou, no entanto, como um tombamento negativo, uma vez que reflete uma perspectiva pessimista da cultura afrodescenden-

²Hendrix Silveira (2014) cerca o conceito de afrocentricidade em sua dissertação, nos informando que a afrocentricidade não é uma versão “afrocêntrica” do eurocentrismo e nem poderia ser, dadas as condições históricas e filosóficas totalmente distintas. A afrocentricidade surge no bojo dos estudos pós-coloniais como uma crítica à supremacia cultural branca, e não como uma negação do que é europeu. Serve, portanto, como elemento de valorização das culturas negro-africanas como agentes de sua própria história e baseados em paradigmas filosóficos próprios.

³Mandinga, macumba, magia negra, bruxaria, feitiçaria são palavras frequentemente utilizadas pela sociedade branca para referir-se aos cultos afro-brasileiros de maneira depreciativa, de modo a querer ligar a religiosidade negra ao culto de forças diabólicas. Tais expressões revelam o racismo e a intolerância religiosa com que a sociedade dominante tem se relacionado com as religiões de matriz africana.

⁴Caso emblemático na literatura brasileira relacionado à repressão policial aos cultos de matriz africana na década de 30 é o caso da “aventura de Ogum”, presente no romance “Capitães da Areia” (1937), do escritor baiano Jorge Amado. No enredo, a polícia apreende o assentamento do orixá Ogum do terreiro de candomblé da personagem Mãe Aninha, ocasião em que Pedro Bala e sua turma empreendem o resgate de Ogum da delegacia, uma de suas façanhas mais ousadas.

te, centrada no exótico, no outro. Por ser o primeiro tombamento de bens móveis realizados na história do IPHAN, em seu processo não foram seguidos todos os ritos processuais necessários à justificativa do reconhecimento, como mais tarde seria estabelecido em normativas internas do órgão, o que deixou a desejar em termos de fundamentação técnica para o tombamento do bem (PAZ, 2017). A coleção de objetos sempre foi negligenciada, considerada como um patrimônio de categoria inferior devido ao caráter criminal que lhe fora erroneamente atribuído.

As associações de matriz africana fluminenses reivindicavam nos últimos anos o direito de recuperar os objetos que foram apreendidos sob o estigma da criminalização de suas práticas religiosas, ou no máximo participar da decisão sobre a definição do lugar e forma de exposição do acervo para construir um novo discurso museológico sobre o material⁵. Em agosto de 2020, após 75 anos sob a tutela da Polícia Civil, a coleção da Magia Negra foi transferida para o Museu da República, no Catete. Semelhante façanha foi conquistada pelo movimento negro baiano em 2010, que com a ajuda do Ministério Público conseguiu transferir um acervo de objetos sagrados de Candomblé apreendidos do Museu da Polícia de Salvador para o Museu Afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia.

As discussões conceituais que se sucederam no âmbito das Ciências Sociais ao longo da década de 1960 trouxeram um novo olhar sobre cultura e patrimônio, noção que chegou também ao SPHAN e os critérios eurocêntricos de definição do que configurava patrimônio histórico para fins de tombamento foram postos à prova. O reconhecimento dos direitos sociais do povo preto começa de fato a partir da década de 1980, mediante pressão dos Movimentos Negros, tendo a promulgação da Constituição Federal de 1988 como evento jurídico fundamental (CHEIBUB, 2015).

Pode-se tomar como marco inaugural efetivo de reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro o tombamento da Serra da Barriga em 1986, no Estado de Alagoas, área correspondente ao Quilombo dos Palmares do século XVIII, sendo o primeiro patrimônio cultural quilombola a ser reconhecido pelo Estado brasileiro. Embora se trate de um quilombo, o bem não recebeu esta classificação oficial quan-

⁵ Outra reivindicação é rebatizar a coleção junto ao IPHAN, visto que o nome “Magia Negra” associa as práticas sagradas do Candomblé e o elemento “negro” a algo ruim.

do da instrução do processo pelo IPHAN, haja vista a confluência de diferentes interesses relativos à questão fundiária quilombola:

a Constituição prevê em seu artigo 215 a proteção das manifestações culturais afrobrasileiras e estabelece, no 5º parágrafo do artigo 216, que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Ao mesmo tempo, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias prevê que o estado reconhecerá a propriedade definitiva das terras que estejam ocupadas pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Temos assim, no texto constitucional, dois artigos distintos que tratam especificamente da questão dos quilombos. (VAZ, 2014, p. 37)

A Constituição manda tombar os sítios com reminiscências históricas dos antigos quilombos, mas em disposições transitórias garante o direito de propriedade das terras aos remanescentes dessas comunidades.

No âmbito da Administração Pública Federal, o órgão competente para tombar os sítios é o IPHAN. O responsável pela emissão de posse da terra às comunidades seria o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Tratam-se de atos administrativos distintos, porém tombar um quilombo seria equivalente a fornecer uma declaração do próprio Estado de que as comunidades ali residentes possuem direito à propriedade fundiária. Não é sem razão que a Serra da Barriga foi tombada sob a classificação de “paisagem natural”. Dos 13 processos instruídos, o Quilombo do Ambrósio em Minas Gerais é o único efetivamente tombado em âmbito federal no Brasil sob a classificação oficial de quilombo.

Tabela 1- Processos de tombamento de quilombos IPHAN

UF	Município	Nome atribuído	Situação
MG	Ibiá	Quilombo Ambrósio:remanescentes	Tombado
GO	Cavalcante	Quilombo:Vão do Moleque	Processo instruído
MA	Mirinzal	Quilombo: Flexal (do) (ou Frechal)	
MA	Turiaçu	Área conhecida como "Jamary dos Pretos", ocupada por comunidade remanescente de Quilombo	
MG	Leme do Prado	Área conhecida como Porto Coris - Quilombo de porto Coris	
BA	Wanderley	Áreas conhecidas como "Riacho de Sacutiaba" e "Sacutiaba", ocupadas por comunidades..	
PA	Oriximiná	Quilombos: Oriximiná	
PE	Garanhuns	Área conhecida como "Castainho", ocupada por comunidade remanescente de quilombo	

RJ	Paraty	Área ocupada por comunidade remanescente de Quilombo, conhecida como "Campinho da Independência"	
RS	Morro Alto	Pedido de Tombamento do Território Quilombola de Morro Alto	
RS	Rio Pardo	Bens Materiais do Rincão dos Negros	
SE	Porto da Folha	Área conhecida como "Mocambo", ocupada por comunidade remanescente de quilombo	
SP	Eldorado	Área conhecida como Ivaporanduva, ocupada por comunidade remanescente de quilombo	

Fonte: IPHAN, 2020.⁶

Esta brecha na legislação foi objeto de intensas discussões durante a Assembleia Nacional Constituinte, visto que a proposta original era atrelar o reconhecimento dos quilombos à garantia da posse da terra por suas comunidades. Acabou-se por deixar os direitos culturais quilombolas no corpo do texto constitucional, relegando o direito fundiário ao Ato das Disposições Transitórias (VAZ, 2014), o que corresponde a interesses muito bem conhecidos das velhas elites agrárias do país.

Tomaremos neste trabalho o caso do tombamento do terreiro de Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador da Bahia, como marco inaugural da política de reconhecimento formal por parte do Estado das tradições de matriz africana no Brasil, especialmente no que diz respeito à religiosidade afro-brasileira e suas comunidades tradicionais. O tombamento de Casa Branca contou com forte mobilização de diversos setores da sociedade civil em sua defesa, causando indignação em grupos conservadores e controvérsias dentro do próprio corpo técnico e consultivo do IPHAN.

O problema era, para além da questão burocrática de encaixar um terreiro de Candomblé no dispositivo legal de tombamento, a resistência entre os membros conservadores do conselho consultivo do IPHAN em elevar um templo afro-religioso a patrimônio cultural do Brasil, como explicitado pelo então conselheiro Gilberto Velho, que foi relator do processo:

Quando conselheiros argumentavam que não se podia “tombar uma religião”, certamente entendiam que o tombamento de centenas de igrejas e monumentos católicos teria se dado apenas por razões artístico-arquitetônicas, o que não nos parecia correto. Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural. Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representa-

⁶ Lista pública disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>, acesso em 21/06/2020, 20h.

va também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros. (VELHO, 2006, p. 40)

Evidentemente, tal dificuldade não foi percebida pela mesma instituição ao conceder o tombamento a tantas igrejas católicas Brasil adentro. O que estava em jogo não era simplesmente o tombamento de um terreiro, e sim o precedente para um novo paradigma a respeito do que se entende ou se pretende entender como patrimônio no Brasil.

Importante pontuar que as discussões em torno do tombamento da Serra da Barriga e de Casa Branca se sucederam concomitantemente ao processo de redemocratização brasileira, período em que a nova Constituição Federal se encontrava em elaboração pela Assembleia Nacional Constituinte, na qual restou consagrado o conceito de patrimônio cultural em suas manifestações materiais e imateriais, conferindo amparo legal para um reconhecimento mais abrangente do patrimônio cultural afro-brasileiro. Com efeito, desde Casa Branca outros 32 processos de tombamento de terreiros foram protocolados junto ao IPHAN, o que demonstra que o caso abriu uma espécie de “jurisprudência interna” para o pedido de acautelamento por parte de outros terreiros de matriz africana, restando efetivados apenas 10, entre eles os renomados terreiros baianos do Axé Opô Afonjá, do Alto do Gantois e do Bate-Folha.

Tabela 2- Processos de tombamento de terreiros IPHAN

Processos de tombamento de terreiros IPHAN			
UF	Município	Nome atribuído	Situação
BA	Salvador	Terreiro da Casa Branca contituído de uma área de aproximadamente 6.800 m ² , com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, situado na Avenida Vasco da Gama s/nº, em Salvador/Bahia	Tombado
BA	Salvador	Terreiro do Axé Opô Afonjá	
BA	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, rua Alto dos Gantois nº 23, Federação.	
BA	Salvador	Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji	
BA	Salvador	Terreiro de Candomblé do Bate-Folha, Município de Salvador, Estado da Bahia	
BA	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré	
BA	Itaparica	Terreiro Culto aos ancestrais - OMO Ilê Agbôulá	
BA	Salvador	Terreiro Tumba Junsara	

BA	Cachoeira	TERREIRO ZOGBODO MALE BOGUN SEJA UNDE (Roça do Ventura)	
MA	São Luís	Terreiro Casa das Minas Jeje, situado na Rua de São Pantaleão nº 857 e 857A.	
PE	Recife	TERREIRO OBÁ OGUNTÉ-SÍTIO PAI ADÃO	
BA	Lauro de Freitas	Terreiro do Ilê Axé Opô Ajuganá	Processo instruído
BA	Salvador	Terreiro Mokambo-Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	
BA	Lençóis	Terreiro Palácio de Ogum	
BA	São Félix	Terreiro de Candomblé do Cajá, situado na Fazenda Capivari	
BA	Maragogipe	Terreiro Banda Lecongo	
BA	Santo Amaro da Purificação	Ilê Axé Yá Oman	
BA	Lauro de Freitas	Terreiro São Jorge Filho da Goméia	
BA	Cachoeira	Terreiro Egbé Éran Ope Olúwa - Terreiro Viva Deus	
BA	Cachoeira	Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô	
BA	Salvador	Terreiro Zoogobô Bogum Malê Rundó	
GO	Valparaíso	TERREIRO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ- ILÊ OXUM	
RJ	Nova Iguaçu	Terreiro de Candomblé Asé Nassó Oká Ilê Osun, no município de Nova Iguaçu, estado do Rio de Janeiro	
RJ	Duque de Caxias	Terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepé,	
RJ	Belfford Roxo	Culto Corte Real da Nação de Ijexá - Ilê Ti Osum Omi Iya liya Oba Ti òdô Ti Ogum Alé	
RJ	São João do Meriti	Terreiro Ilê Omulu Oxum	
RS	Canoas	Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá	
SP	Santo André	Espaço Religioso Cultural Afro Brasileiro - Neguito Pai Dancy	
SP	São Paulo	Terreiro Ilê Axé Oxossi Caçador	
BA	Salvador	Terreiro do Ilê Ache Iba Ogum	Indeferido
BA	Guanambi	Terreiro de Aché Ilê Cicôngo Roxo Mucumbe de H'anzambi	
RJ	Rio de Janeiro	TENDA ESPIRITA VOVÓ MARIA CONGA DE ARRUDA, NO BAIRRO DO ESTÁCIO	
SE	Laranjeiras	Casa: Terreiro Filhos de Obá	

Fonte: IPHAN, 2020.

A questão do tombamento de terreiros foi muito questionada pelo corpo técnico do IPHAN no período imediatamente posterior ao caso de Casa Branca pela inadequação do instrumento de tombamento ao perfil de preservação necessário a este tipo de bem. Todos os terreiros tombados foram inscritos simultaneamente nos Livro

do Tombo Histórico e no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Este desconforto em utilizar o tombamento como medida de acautelamento pelo IPHAN pôde ser rediscutido a partir da Constituição de 1988 e das políticas de patrimônio imaterial, visto que terreiros são categorias de bens que mesclam as dimensões material e imaterial.

Ana Cristina Gonçalves Paiva chamou a experiência dual entre a materialidade e imaterialidade experimentada pelos terreiros de “patrimônios simbióticos”

porque encerram em si a literalidade da palavra: a associação entre duas partes, na qual ambas as partes se beneficiam da união. É uma classificação para aqueles patrimônios materiais etnográficos singulares que, diferentemente de outros, não permitem ao tombamento a fácil administração de sua materialidade sem a incorporação da imaterialidade a ela vinculada e vice-versa.[...] no patrimônio etnográfico pode-se pensar nos terreiros de candomblé como um tipo de bem material dependente da imaterialidade que lhe é associada. (PAIVA, 2013, p.123)

O trato com a cultura afro-brasileira requer chaves de interpretação menos rígidas do que as concebidas pelo pensamento hegemônico ocidental. No Brasil só houve uma abertura para o reconhecimento desta face da cultura com a rediscussão dos modelos teóricos que dão sentido e valor ao patrimônio.

Mais recentemente, já no século XXI, com o Decreto nº 3551/2000 outras manifestações culturais afro-brasileiras foram reconhecidas por meio da ferramenta de Registro de Bens Imateriais. Casos expoentes foram o Samba de Roda do Recôncavo Baiano em 2004, o Ofício das Baianas do Acarajé em 2005, as Matrizes do Samba no Rio de Janeiro no ano de 2007 e a Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira em 2008.

O conceito jurídico de patrimônio histórico e artístico no Brasil tem origem no Decreto-Lei 25/1937, que cria o SPHAN e institui o tombamento de bens materiais como ferramenta de proteção. Não retomaremos a trajetória do chamado “patrimônio em pedra e cal”⁷ tendo em vista que este tem sido o discurso hegemônico sobre o patrimônio cultural, o que não é foco deste trabalho.

⁷ Maria Cecília Londres Fonseca (2005) classifica como “fase do patrimônio em pedra e cal” o momento do IPHAN desde sua criação na década de 1930 até meados da década de 1960, em que a esmagadora maioria dos bens patrimoniais tombados pelo órgão eram monumentos, igrejas e edifícios com temática cristã e barroca. Entre as décadas de 1960 e 80 este fetichismo exacerbado nos

2.2 A presença do Batuque no Rio Grande do Sul

A história do Batuque se confunde com a história da presença do negro em Porto Alegre, Pelotas e Rio Grande, e com a própria história da colonização do estado na metade do século XVIII. Corrêa (1992) pontua que

a colonização oficial do Rio Grande do sul se estabelece através de duas principais rotas: a mais antiga pelo Norte, iniciada pela expedição de João de Magalhães em 1725, que, vinda do centro do País, desembarca em Laguna, em Santa Catarina, e avança a pé pelo litoral. E mais tarde pelo Sul, com fundação em Rio Grande, em 1737. (p.40)

A cidade de Rio Grande, por primeira cidade portuária do Rio Grande do Sul, com seu intenso fluxo de mercadorias, embarcações e força de trabalho escravizada é concebida como o berço do Batuque.

Pouquíssimos eram os negros trazidos diretamente de África; em sua maioria eram provenientes do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. Sobre esta última, há uma espantosa semelhança assinalada por antropólogos estudiosos do Batuque entre a religião afro-gaúcha e a afro-pernambucana. Tal semelhança compõe um dos mitos fundadores do Batuque, pois se acredita que a religião afro-brasileira que era praticada pelos negros em Recife e que se lá se estruturou sob o “Xangô de Pernambuco” seria a mesma que deu origem ao Batuque no RS, como uma espécie de “ancestral comum” (BASTIDE, 1959).

Outro mito fundador do Batuque seria o do Príncipe Custódio de Ajudá (ORO, 2009), membro da realeza no Benim que teria sido exilado no Brasil, chegando primeiramente ao Rio de Janeiro e depois ao Rio Grande do Sul pela cidade do Rio Grande, transferindo-se por último a Porto Alegre. Custódio Joaquim de Almeida⁸ recebia uma polpuda pensão da Coroa Britânica em libras esterlinas, o que lhe permitia sustentar uma vida digna de um fidalgo em Porto Alegre na passagem do século XIX para o XX. Leandro Balejos Pereira (2010) conta que o príncipe vivia em um suntuoso solar na atual Rua Lopo Gonçalves, bairro Cidade Baixa – à época um arbalde da cidade, de ocupação predominantemente negra – e frequentava a alta sociedade da cidade pelo prestígio que possuía com a fama de grande curandeiro.

bens de pedra e cal passou a ser questionado, culminando na expansão do conceito de patrimônio cultural do contexto da redemocratização.

⁸ Este foi o nome como foi registrado no Brasil. Seu nome original era *Osuanlele Okizi Erupe* (PEREIRA, 2010).

A tradição oral postula que o Príncipe Custódio teria sido um pioneiro da estruturação do Batuque no modelo das nações Jêje, tal como são cultuadas hoje, sendo o responsável pelo assentamento do famoso Bará do Mercado Público⁹. Outros relatos afirmam ainda que o príncipe teria sido pai-de-santo de ninguém menos do que Borges de Medeiros, então governador da Província, que em desespero teria procurado na magia dos Orixás a cura para um agressivo câncer na garganta. A iniciação de Borges de Medeiros teria lhe garantido um longo tempo extra de vida, além de sucesso e prestígio no meio político atribuído a um assentamento de Bará também plantado por Custódio no Palácio Piratini.¹⁰

Outras narrativas confrontam a veracidade da figura de Príncipe Custódio como precursor do Batuque e como responsável pelo assentamento do Bará do Mercado, entendendo que a energia do orixá teria sido ali plantada pelos próprios negros que construíram o Mercado Público e nele trabalhavam. Estas variações de narrativas e mitos de origem da religião e do próprio Bará são características da tradição oral do povo de santo, como num telefone sem fio, em que as narrativas passadas de boca em boca ao longo dos anos ora convergem, ora destoam.

Assim, a origem do Batuque é um terreno repleto de suposições e com poucas certezas, o que se deve também à escassez de fontes históricas sobre esta religiosidade. A metodologia de pesquisa em História Oral nos permite obter pistas para seguir o rastro desta história do Batuque, que carece ainda de estudiosos que se dediquem com profundidade ao tema.

Negros e negras escravizados e libertos começam a se concentrar nos núcleos urbanos a partir da metade do XIX, dados que coincidem com os primeiros relatos de batuques em Porto Alegre por volta de 1850, onde eram proibidos pelo Código de Posturas Municipal e dependiam de autorização policial para que acontecessem¹¹. Os rituais dedicados às divindades eram feitos nas periferias da cidade,

⁹ Verificar o documentário “A Tradição do Bará do Mercado” (2008). O Bará do Mercado é um ponto de referência cultural fundamental para a comunidade afro-religiosa da Grande Porto Alegre, e é respeitado inclusive em outras tradições, como o Candomblé. Acredita-se que o cruzeiro central do Mercado Público seja morada deste orixá dos caminhos. No ano de 2020 o Bará do Mercado foi tombado como patrimônio cultural pela Câmara Municipal de Porto Alegre.

¹⁰ Sobre o Príncipe Custódio, verificar os trabalhos de Maria Helena Nunes da Silva (1999) e Leandro Balejos Pereira (2010).

¹¹ É importante ressaltar que a perseguição às práticas religiosas e culturais afro-brasileiras não era meramente introjetada nos costumes. Eram, igualmente, proibidos e coibidos pela legislação.

de maneira muitas vezes clandestina, nas regiões dos Campos da Várzea - atual Parque da Redenção - e do Areal da Baronesa, atual Cidade Baixa (DIAS, 2008)¹².

Pode-se dizer que Religião dos Orixás no Rio Grande do Sul foi batizada pelos brancos, que ao ouvirem o batuque dos tambores em homenagem às divindades associavam - a partir de sua mentalidade cristianocêntrica - o toque a práticas diabólicas. A alcunha pejorativa de batuqueiro sugeria implicitamente uma acusação de feitiçaria. Entre os pretos e pretas, todavia, a religião dos orixás era e é identificada simplesmente como “A Religião”, sendo comum a assunção da identidade religiosa entre os participantes até os dias de hoje com a assertiva “eu sou de religião”. Com o passar do tempo a própria comunidade religiosa afro-gaúcha adotou o termo “batuqueiro” como sinônimo de praticante da fé nos Orixás, isto é, aquele que bate o tambor, numa afirmação orgulhosa de sua própria identidade.

Embora tenham sido generalizadas sob a denominação de Batuque, os praticantes identificam suas linhagens religiosas pelas Nações ou “lados” aos quais pertencem¹³. Segundo Reginaldo Gil Braga (1998) existem as nações Oyó, Ijexá, Cabinda, Jêje e Nagô, além de outras mais antigas consideradas extintas como Glefê e Moçambique.

A Nação conhecida como “Jêje puro”¹⁴, isto é, que conservava maior influência Jêje, também teria sido extinta, mas segue sendo cultuada de forma híbrida dentro das demais, que absorveram seus elementos culturais. Atualmente é difícil designar com precisão as diferenças entre as Nações, pois se misturaram muito ao longo dos anos. Há fundamentos religiosos específicos e outros comuns a todas elas, mas é fato que todos os lados de Nação se identificam como sendo batuqueiros.

A explicação das divisões entre os “lados” remonta ao início da ocupação negra no estado e tem como base o sistema adotado pelos brancos para classificar a origem étnica dos escravizados. Conforme Corrêa (1992), os negros trazidos para o

¹² A pesquisa de Glauco Marcelo Aguilar Dias (2008) mapeia as relações de poder entre a municipalidade, a polícia e as práticas religiosas africanas na Porto Alegre da década de 1850.

¹³ A identificação da Nação religiosa é tão forte no Batuque que o termo “Nação” também serve para designar a religião. São sinônimos de “ser batuqueiro”, portanto, as expressões “sou de religião” e “sou de Nação”.

¹⁴ Ponho entre aspas porque é questionável a pureza das Nações, pois todas elas são mais ou menos misturadas.

Brasil se diferenciavam em dois grandes grupos: bantos (classificação linguística) e sudaneses (classificação geográfica):

São de origem banto grupos como os mujolo (ou munjolo), angola, benguela, ganguela, cassanje, rebolo, moçambique, cabinda e cabundá (que pode ser uma variante deste último termo) . [...] Os sudaneses ocupavam a região do antigo Sudão, onde hoje estão a Nigéria e República do Benin, principalmente, além do Togo, Camarões, Gana. Entre os grupos mais representativos, no Brasil, estavam os jêje e os nagô (ou iorubá), que, em função da proximidade geográfica e cultura semelhante, foram chamados de jêje-nagô. (p. 39.)

Embora bantos e sudaneses tenham sido trazidos ao Rio Grande do Sul, predomina na cultura popular os elementos culturais de origem banto, sobremaneira na influência da língua portuguesa falada no Brasil. Palavras como “mondongo”, “bunda”, “marimbondo”, “moleque”, “tunda” e “catinga”¹⁵ são expressões cuja origem está na língua quimbundo, falada pelos bantos. Já nos espaços intramuros da religiosidade afro-brasileira predominam os elementos de cultura iorubá¹⁶, centrado no culto aos orixás (CORRÊA, 1992).

Os lados de Nação no Batuque, nesse sentido, representam pequenas subdivisões de modalidades de culto que fazem referência às cidades de origem da tradição religiosa. Há novas denominações atualmente que denotam lados híbridos, como o Jêje-Ijexá, Jêje-Nagô e Oyó-Ijexá que são assim caracterizados devido à mistura de mais de uma tradição. Todos os lados do Batuque, no entanto, por mais que exibam diferenças na realização de algumas oferendas e rituais, fazem parte de uma única tradição comum de origem africana sudanesa jêje-nagô, isto é, um modelo híbrido entre as culturas ewe-fon e iorubá.

São escassos os trabalhos historiográficos sobre as origens do Batuque¹⁷, tendo a área da Antropologia e das Ciências Sociais ao longo do século XX se ocupado de etnografar os rituais e compreender as formas de sociabilidade que se estabelecem nas redes subterrâneas da religiosidade afro-gaúcha. A invisibilidade da presença do Batuque na História do Rio Grande do Sul fica evidente não só na au-

¹⁵ Também o nome da Umbanda, religiosidade tipicamente brasileira surgida no século XX e que mescla cultos africanistas, espíritas, cristãos e ameríndios, tem seu lado africanista influenciado pela religiosidade banta.

¹⁶ O padrão oxítono é a característica marcante da língua iorubá. Diferentemente das expressões originárias do quimbundo, palavras como “axé, amalá, epô, opeté e ebó” são mais conhecidas e utilizadas internamente pelas comunidades tradicionais de matriz africana.

¹⁷ Numa pesquisa ao portal Lume/UFRGS, foram encontrados na área da História os trabalhos de Dias (2008) e Pereira (2010), mas estes trabalhos não se dedicam especificamente a pesquisar as suas origens.

sência de estudos na historiografia, mas principalmente na escassez de dados oficiais confiáveis sobre a quantidade de terreiros afro-religiosos.

Em publicação mais recente, Norton Corrêa (2007) traz a informação de que líderes religiosos e associações representativas estimariam a existência de 30 mil terreiros em todo o Rio Grande do Sul, com maior concentração na região metropolitana de Porto Alegre¹⁸. A distribuição destes terreiros conforme a modalidade afro religiosa seria na ordem de 15% para Casas de Batuque, 5% para terreiros de Umbanda e 80% para Linha Cruzada¹⁹.

Uma tentativa de contabilizar o número de terreiros em Porto Alegre foi empreendida pelo professor e folclorista Carlos Galvão Krebs (1988) entre os anos de 1937 e 1952, mas acabou interrompida. O estudo de Krebs observou uma média de aumento anual de 7 terreiros de Batuque em Porto Alegre²⁰ durante os 15 anos de sua duração, e compõe hoje os dados censitários oficiais do Estado do Rio Grande do Sul.

Tabela 3- Casas de Batuque em Porto Alegre: 1937-1952

Ano	Total de casas
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80

¹⁸ Atualmente, as entidades de representação afro-religiosas defendem que há mais de 60 mil terreiros espalhados pelo Estado do Rio Grande do Sul. Não há, porém, uma maneira segura de comprovar ou desmentir este número.

¹⁹ O Batuque é a religião africanista que cultua orixás. A Umbanda é um culto afro-brasileiro sincrético, que cultua espíritos e entidades como Caboclos e Pretos Velhos. A Linha Cruzada compreende os templos que praticam ambas as modalidades de culto.

²⁰ Krebs refere levar em consideração os terreiros praticantes de Batuque, não deixando claro se contabiliza também os terreiros de Umbanda e Linha Cruzada.

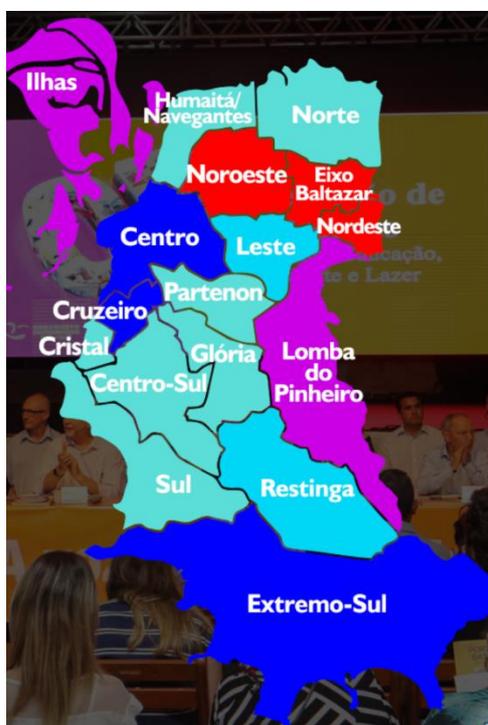
1949	80
1950	98
1951	178
1952	211

Fonte: ORO, 2002.

Inexistem dados oficiais sobre o quantitativo de terreiros afro-religiosos em todo o estado. No que diz respeito à capital, há uma lacuna de mais de 50 anos entre os dados coletados por Krebs e um Censo das Casas de Religião de Matriz Africana e Afro-brasileiras realizado pela Prefeitura de Porto Alegre por meio da Secretaria Municipal da Cultura (SMC/PMPA) em 2008. Este estudo restrito à municipalidade de Porto Alegre foi a primeira e única iniciativa contundente do poder público em estabelecer um panorama dos terreiros africanistas no contexto gaúcho, utilizando a metodologia de pesquisa do IBGE.

O censo da SMC/PMPA localizou 1290 casas de religião²¹ no município de Porto Alegre, distribuídas em setores censitários que obedeceram à mesma divisão geográfica adotada pelo Orçamento Participativo.

Figura 1- Regiões do Orçamento Participativo em Porto Alegre



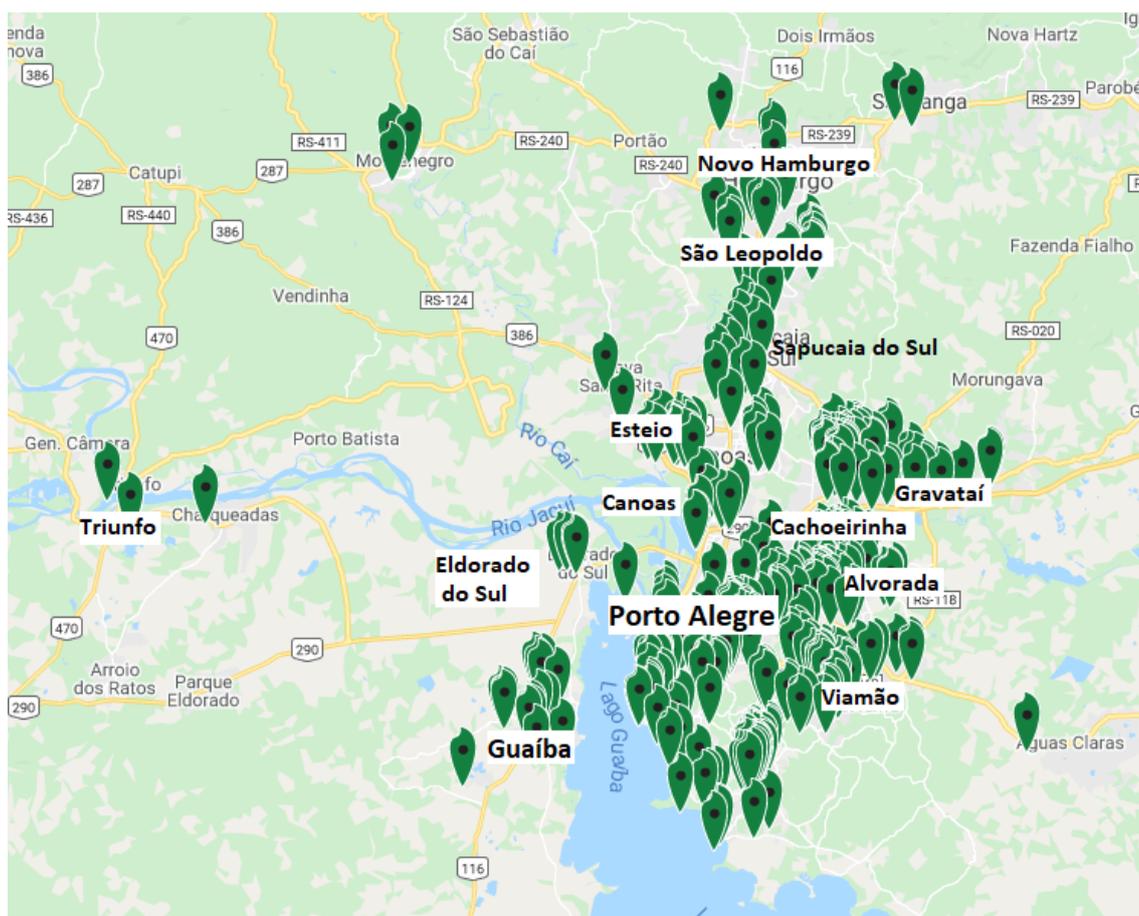
²¹ Este levantamento levou em consideração terreiros de Batuque, Umbanda e Linha Cruzada, assim como outras modalidades de culto afro-brasileiros oriundos de outras regiões do Brasil, como o Candomblé.

Fonte: ObservaPOA²²

Um mesmo Mapeamento dos terreiros de Salvador, no estado da Bahia, realizado em 2007 identificou a existência de 1296 terreiros naquela cidade (SANTOS, 2008), demonstrando uma expressiva proximidade entre os números das capitais gaúcha e baiana.

Mais recentemente, em 2010, já no contexto de execução da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, 2007), foi realizada uma parceria entre a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) a Fundação Cultural Palmares e a UNESCO para proceder ao Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro. O levantamento foi feito nas capitais e regiões metropolitanas dos estados de Minas Gerais, Pará, Pernambuco, e Rio Grande do Sul²³.

Figura 2- Concentração de terreiros na Grande Porto Alegre



²²Disponível em <http://observapoa.com.br/default.php?reg=470&p_secao=17>, consultado em 25/05/2020, às 22h20.

²³ Informações disponíveis em <<http://www.mapeandoaxe.org.br>>, acesso em 26/06/2020, às 10h30.

Fonte: Mapeando o Axé²⁴

Em um total de 4045 comunidades tradicionais de terreiro cadastradas, a ação da SEPIR alcunhada de “Projeto Mapeando o Axé” contou 1342 terreiros em toda a região metropolitana de Porto Alegre, seguidos de 1261 em Recife, 1189 em Belém e 353 em Belo Horizonte. Esta liderança da Grande Porto Alegre com a maior concentração de terreiros neste estudo, e com um número muito próximo a Salvador da Bahia como demonstrado pelo censo da SMC/PMPA de 2008 pode parecer surpreendente num primeiro momento, tendo em vista a notória tradição de

o Rio Grande do Sul produzir sobre si mesmo uma autoimagem, com repercussões para fora dele, de ser um estado branco, habitado por imigrantes europeus e gaúchos, ofuscando e mesmo excluindo os negros e os índios, dois grupos étnicos que historicamente prestaram inestimável contribuição para a construção da riqueza desse estado. (ORO, 2009, p. 123)

A autoimagem dos gaúchos enquanto um povo de cultura fortemente influenciada pelos imigrantes europeus é posta à prova pelos dados oficiais no que diz respeito à religiosidade. Além de ser um dos estados com o maior número de terreiros, os últimos dois censos do IBGE demonstram que o Rio Grande do Sul é o estado mais afro religioso do Brasil em termos proporcionais, seguido pelos estados do Rio de Janeiro e Bahia. No censo de 2010, o povo gaúcho se mostrou também o mais afro religioso em números absolutos, contabilizando 157.599 indivíduos autodeclarados seguidores de alguma religião de matriz africana (ORO, 2014).

Tabela 4- Porcentagem da população autodeclarada afro religiosa²⁵ - IBGE

	2000	2010
1º- Rio Grande do Sul	1,62%	1,47%
2º- Rio de Janeiro	1,31%	0,89%
3º- Bahia	0,08%	0,34%

Fonte: ORO, 2009; 2014.

Em escala nacional, 0,3% da população brasileira se autodeclara seguidora de religiões de matriz africana, dado que se manteve constante nos dois últimos

²⁴ Disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/mapas>>, acessado em 26/06/2020, às 20h20.

²⁵ Incluem-se neste dado os autodeclarados umbandistas, candomblecistas e de outras religiões de matriz africana.

censos. Sabe-se, no entanto, que estes números são subestimados no mínimo pela metade, tendo em vista o hábito que muitos africanistas ainda mantêm de negar sua religiosidade por conta da intolerância, assumindo-se católicos ou espíritas perante as informações oficiais (PRANDI, 2003).

Campanhas de incentivo à assunção da identidade religiosa vêm sendo empreendidas pelas comunidades tradicionais desde os anos 2000, como a que ficou conhecida no Rio Grande do Sul pelo *slogan* “Quem é de axé, diz que é!”. De fato, a afirmação das identidades também é uma característica cultural do povo gaúcho, o que se observa também no censo sobre religião do IBGE:

Há no Rio Grande do Sul uma tradição de afirmação social das opções individuais que geram identidades sociais, nos campos da política, das ideologias, do esporte, extensiva também ao campo religioso, predispondo também os sujeitos a expressarem publicamente suas opções religiosas, entre elas, a afro-religiosa. (ORO, 2014, p. 88).

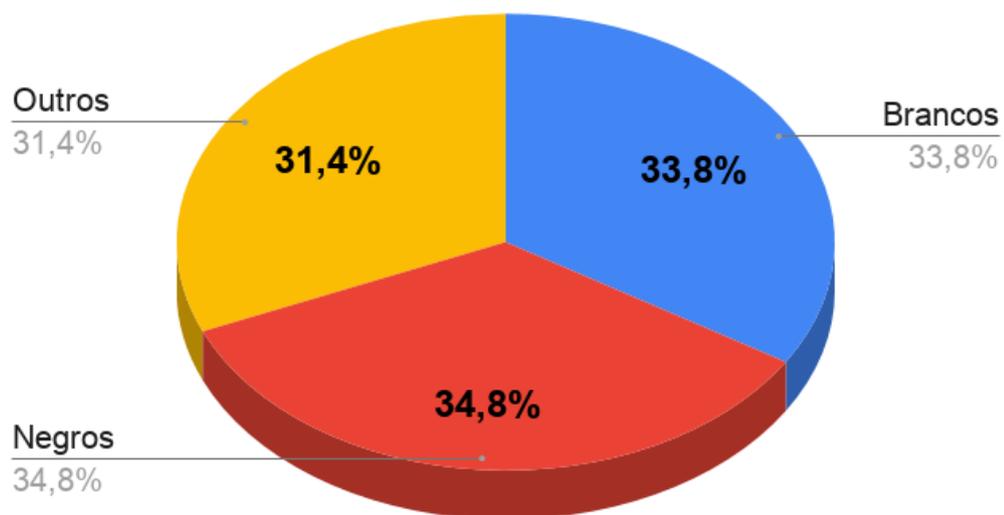
Conscientes da importância da visibilidade nas estatísticas oficiais para criação de políticas públicas que garantam o reconhecimento dos seus direitos, estas comunidades vêm se organizando para afirmar os seus espaços de representatividade na sociedade civil e também na política.

O Censo das Casas de Religião de Matriz Africana da SMC/PMPA é o estudo mais completo e recente que nos permite traçar um panorama sobre a presença do Batuque e da religiosidade afro-brasileira de um modo geral em Porto Alegre. A partir da metodologia do IBGE adotada pelo levantamento, podemos obter recortes nos dados sobre os líderes dos templos religiosos nas variáveis de cor e gênero.

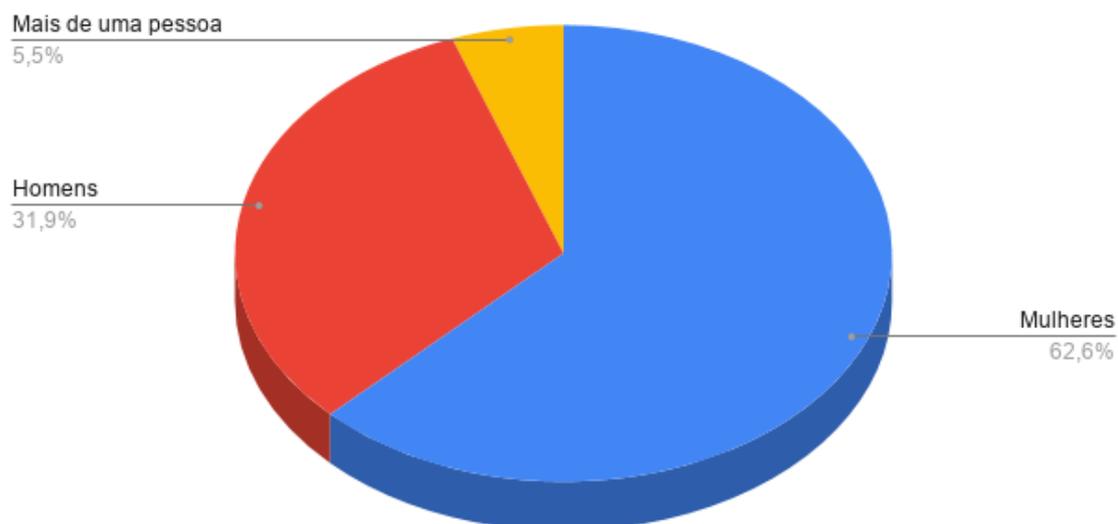
Do total de casas analisadas, 426 são lideradas por brancos²⁶, 449 por negros e as demais por líderes declarados de outra cor ou não declarados. Já no recorte de gênero, foram encontrados 412 templos chefiados por homens e 807 por mulheres, sendo os demais dirigidos por mais de um líder.

²⁶ O fenômeno do embranquecimento das religiões de matriz africana tem sido tema de debate dentro das Ciências Humanas. Acredita-se que os brancos tenham ingressado no cenário afro-religioso através da Umbanda pelo seu caráter sincrético, tendo mais recentemente ocupado postos de sacerdócio nas tradições africanistas, como o Batuque. Ao mesmo tempo, percebe-se uma migração das populações negras desde a década de 1990 para religiões cristãs, principalmente evangélicas neopentecostais. Silveira (2014, p. 72) menciona que “Os homens brancos são os mais preocupados com os estudos. Os negros são mais preocupados com os fundamentos. É possível que, no futuro, a religião dos negros seja praticada por brancos de classe abastada, formados em teologia, antropologia ou história.” Com efeito, há na cultura êmica do Batuque a ideia de que o “santo de preto é mais forte”, ou que “os batuqueiros pretos têm mais axé”. Tais considerações revelam a consciência de que, embora bem-vindos na comunidade batuqueira, nós brancos acabamos nos apropriando de um espaço que tradicionalmente não é nosso. O branqueamento das religiões de matriz africana é um assunto complexo que mereceria um estudo exclusivo.

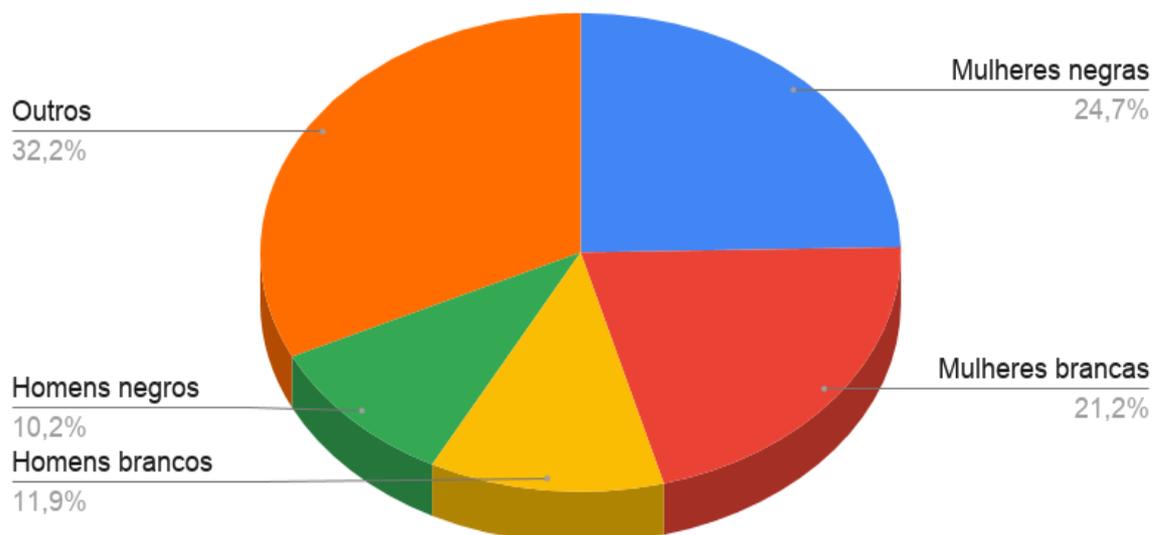
Figura 3- Líderes religiosos por cor



Fonte: Marques, 2014.

Figura 4- Líderes religiosos por gênero

Fonte: Marques, 2014.

Figura 5- Líderes religiosos por gênero e cor

Fonte: Marques, 2014.

Mesclando-se os dois recortes de gênero e cor, pode-se visualizar melhor o perfil das lideranças afro-religiosas em Porto Alegre presente neste censo de 2008. Há mais mulheres negras do que brancas ocupando o posto de sacerdotisas, situação que se inverte para o sexo masculino, em que há mais sacerdotes brancos do que negros. Na categoria “outros” enquadram-se os terreiros cuja liderança é compartilhada por duas ou mais pessoas, declarados de outra cor e os não declarados. As mulheres negras, assim, caracterizam o perfil mais representativo das sacerdotisas de terreiros em Porto Alegre.

Ainda sobre os dados da SMC/PMPA, tomando o recorte geográfico feito a partir das regiões definidas pelo Orçamento Participativo de Porto Alegre, podemos elaborar um ranking das regiões onde há maior presença de terreiros afro religiosos na capital. Não sem razão, a maior concentração de templos se dá justamente nos setores da cidade considerados periféricos no início do século XX, para onde as populações negras migraram quando da implementação das políticas de higienização racial da região central de Porto Alegre (VIEIRA, 2017).

Tabela 5- Presença de terreiros por região em Porto Alegre-2008

Posição	Região OP	Número de terreiros
1º	Partenon	221
2º	Leste	135
3º	Restinga	133
4º	Centro-sul	129
5º	Eixo Baltazar	89

Fonte: Marques, 2014.

Em contrapartida, o levantamento da SMC/PMPA não encontrou casas de religião nos bairros Anchieta, Higienópolis, Jardim Lindóia, Pedra Redonda, Auxiliadora, Bela Vista, Bom Fim, Centro Histórico, Moinhos de Vento, Praia de Belas, Rio Branco, entre outros.

Os dados censitários mais recentes de que dispomos nos permitem inferir que, se o Rio Grande do Sul é o estado mais afro religioso do Brasil e se a esmagadora maioria dos terreiros se encontra na Região Metropolitana, então Porto Alegre é o epicentro da religiosidade afro-gaúcha. Assim, poderíamos imaginar que, se à

semelhança da religião católica o Batuque possuísse um Vaticano, este seria o bairro Partenon e a papisa, uma mãe-de-santo mulher e negra²⁷.

2.3 Estudos de Batuque: Revisão bibliográfica

Os primeiros registros escritos sobre o Batuque em Porto Alegre aparecem nas crônicas de jornais do final do século XIX. Em seu artigo “O candombe da Mãe Rita”, o jornalista Antonio Alves Pereira Coruja (1983) localiza a supostamente primeira Casa de Nação de Porto Alegre, nos arredores da atual Rua Avaí, divisa do Centro Histórico com a Cidade Baixa. Depois, já no início do século XX, o cronista Achyles Porto Alegre publicaria o texto “Os Africanos e o Batuque”, descrevendo os encontros dos negros e suas batucadas e danças exóticas:

Havia pontos da cidade onde, aos domingos, o batuque era infalível. O beco do Poço, o do Jacques e a rua Floresta eram sítios de eleição para o batuque. Nos dias de folia, do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor. [...] Um dos mais populares era o Campo do Bom Fim, em frente à capelinha então em construção. Cada domingo que Deus dava era certo um batuque ali, e o mais interessante é que muita gente se abalava da cidade para ir ver a dança dos negros. (PORTO ALEGRE, 1940, p. 99)

O antropólogo estadunidense Melville Herskovits (1948) foi pioneiro ao realizar uma descrição de cunho etnográfico sobre a religião afro-gaúcha, publicando na Revista Província de São Pedro o artigo “Deuses Africanos em Porto Alegre”, no qual descreve os rituais e as entrevistas que realizou. Estudioso das religiões afro-brasileiras, Herskovits iniciou suas pesquisas pelo candomblé baiano, motivo pelo qual compara frequentemente em sua descrição os rituais do batuque com a religião da Bahia²⁸.

Acompanhante de Herskovits nas observações de campo, o professor Dante de Laytano (1955) foi o precursor entre os brasileiros a se dedicar aos estudos acadêmicos sobre o Batuque, publicando “Festa de Nossa Senhora dos Navegantes”, em que aborda a festa popular de caráter híbrido entre africanistas e cristãos em Porto Alegre. Carlos Galvão Krebs (1957) escreve na mesma revista sobre a manifestação dos orixás pelo transe no Batuque no artigo “Cavalo de Santo”, identificando-o como uma manifestação psicopatológica.

²⁷ E no meu palpite, uma filha de Oxum.

²⁸ Este pretendo modelo de pureza ritual do Candomblé em relação às demais religiões africanistas de outras regiões do Brasil era recorrente nas descrições dos folcloristas na metade do século XX.

Pela perspectiva de um sacerdote católico, o padre Edvino Friederichs escreve na Revista Estudos, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), o artigo “Uma Noitada de Batuque Gêge-Nagô” (1958), em que discorre sobre um ritual que assistira com a autorização da Cúria Metropolitana. Embora imbuído da visão preconceituosa que o cristianismo dedica à religiosidade africanista, o relato serve como rica fonte etnográfica de um ritual fechado do Batuque, ao qual não era comum permitir-se o acesso de pessoas estranhas.

Em 1992 é publicado pela Editora da UFRGS o mais completo estudo antropológico sobre o Batuque já produzido, fruto da dissertação de mestrado em Ciências Sociais de Norton Figueiredo Corrêa, atualmente professor da Universidade Federal do Maranhão. O livro “Batuque: Antropologia de uma religião afro-riograndense” é considerado uma espécie de Bíblia do Batuque. Leitura indispensável para qualquer um que pretenda estudar esta tradição, a obra explora a estrutura mítica da cosmopercepção, do pensamento social e da identidade batuqueira.

Ari Pedro Oro, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, representa um dos grandes nomes em termos de Estudos de Batuque na virada do século XX para o XXI, publicando o livro “Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras nos países do Prata” (1999), em que aborda o fenômeno da transnacionalização afro religiosa do Rio Grande do Sul para o Uruguai e Argentina.²⁹

A dissertação de mestrado em Etnomusicologia de Reginaldo Gil Braga, hoje professor do Departamento de Música da UFRGS, resulta na publicação do livro “Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto aos orixás” (1998). Além de ser o primeiro estudo completo sobre o papel das rezas, da música e dos tamboreiros nos rituais específicos de Batuque, serve como excelente fonte de revisão bibliográfica e de relato etnográfico sobre a religião.

Importante estudo a ser destacado na área de Teologia, a dissertação “Não somos filhos sem pais: História e Teologia do Batuque do Rio Grande do Sul” (2014) do babalorixá e historiador Hendrix Silveira traz uma revisão histórica das origens do

²⁹ Num artigo de 2002 intitulado “Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente”, Oro adiciona aos aspectos sociais do Batuque a Umbanda, Quimbanda e Linha Cruzada. Em publicação mais recente, “As Religiões Afro-Rio Grandenses na visão de dez agentes religiosos que já partiram” (2014), traz dados mais atualizados sobre a presença da religião africana no estado e aborda temas como a perda da tradição e a deturpação dos valores antigos pelas gerações mais novas.

Batuque e uma discussão afroteológica como contraposição ao epistemicídio das tradições de matriz africana promovido pela colonização europeia, de tradição cristianocêntrica. Com isso, propõe um resgate das epistemologias próprias das religiões afro-brasileiras, em especial o Batuque.

Como se percebe, o meio acadêmico tem se preocupado em compreender e explicar o Batuque enquanto manifestação religiosa negra no Rio Grande do Sul, sempre com proeminência em Porto Alegre, mas ao longo do século XX as narrativas científicas sobre o tema têm se concentrado no campo da Antropologia e Ciências Sociais³⁰. A tendência de estudar o Batuque enquanto elemento gerador de identidade é recente, e acompanha as concepções democráticas sobre a pluralidade da composição étnica brasileira. Nesse sentido, buscamos neste trabalho partir de uma narrativa antropológica a fim de construir uma perspectiva historiográfica a respeito do Batuque para pensá-lo como patrimônio cultural afro-brasileiro.

³⁰ Há trabalhos acadêmicos de Antropologia desenvolvidos no âmbito da UFRGS que merecem destaque no campo de Estudos de Batuque, como as dissertações de mestrado de Jaqueline Pólvora (1994) e Sèna Abiou (2011), além das monografias de graduação de José Francisco da Silva (2013) e Fernanda Carvalho Marques (2014).

3 COSMOPERCEÇÃO E SOCIABILIDADE BATUQUEIRA

Batuque
 tuque
 tuque
 todo o muque
 no tambor.
 Puxaram o corpo cá pra longe
 Mas a alma espichou
 E as raízes crispam-se-lá
 E o caule é este tambor
 E a seiva, este som de cratera
 Que a gente vai fundo buscar.

Batuque
 tuque
 tuque
 todo o muque
 no tambor.
 Esses negros loucos batendo
 já com a cor de Exu-Bará nos dedos,
 couro contra couro,
 mas o couro do inhã é mais forte,
 lá vai seu ronco de trovoadas
 e a terra vai rachar em fendas
 – toque de Xangô.

Batuque
 tuque
 tuque
 todo o muque
 no tambor.

Oliveira Silveira (2009, p. 75)

Neste capítulo busca-se demonstrar como é estruturada a cosmopercepção³¹ dos batuqueiros, sua maneira de estar no mundo, a organização da comunidade e as sociabilidades que dela emergem. Desta maneira, poderemos verificar os elementos de identidade, as concepções de vida, morte e de sagrado, além de sua relação com a sociedade gaúcha hegemônica, que se percebe branca.

³¹ Para sistematizar este capítulo, me baseio na referência de “cosmovisão batuqueira” presente no trabalho de Norton Corrêa (1992). O termo “cosmovisão”, todavia, tem sido questionado como expressão representativa de um viés eurocêntrico, privilegiando o sentido da visão em detrimento dos demais. A filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997) cunhou o termo “*worldsense*” (em tradução literal, “sensação de mundo”) como expressão mais justa para se referir à forma afrodescendente de experimentar a realidade, com o uso de todos os sentidos: o cheiro das ervas, o toque do orixá, o som do tambor, o sabor da comida e, acrescenta-se, o sexto sentido espiritual, a intuição. Na tradução de sua obra para o português considerou-se mais adequado o termo “cosmopercepção” ou “percepção de mundo” para se referir a este conceito, razão pela qual opto por utilizar esta expressão no trabalho.

Não é pretensão neste capítulo descrever exaustivamente toda a ritualística da religião, o que seria impossível dada a complexidade do sistema de crenças e rituais. Assim como cabe evidenciar que a forma como a religião aqui está estruturada não é a forma única e correta de se compreendê-la. O Batuque não é uma religião institucionalizada, isto é, não existe uma instituição que defina e controle o modelo padrão de ritualística a ser seguido. As formas de se compreender as coisas podem variar em detalhes de acordo com cada família religiosa, conforme sua tradição oral.

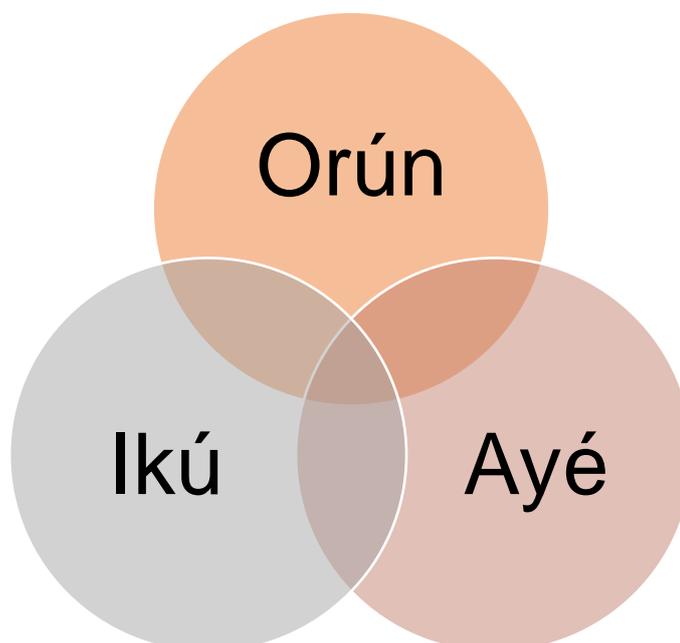
3.1 Orún: o mundo dos deuses

No Batuque são cultuados doze orixás: Bará, Ogum, Oyá, Xangô, Odé/Otim, Obá, Ossãe, Xapanã, Ibejis, Oxum, Yemanjá e Oxalá. A estrutura do culto se faz nesta ordem, podendo apresentar alguma variação de acordo com o lado de Nação. Toda liturgia, os símbolos e a percepção de mundo dos batuqueiros se estruturam em torno deste panteão mítico, em que cada divindade possui um papel no equilíbrio do todo, o universo divino chamado “*erumalé*”.

Norton Corrêa (1992), em seu competente estudo antropológico dividiu a percepção de mundo batuqueira em três esferas: o mundo dos deuses³² (*orún*), o mundo dos vivos (*ayé*) e o mundo dos mortos (*ikú*). Estes mundos separados coexistem e se interseccionam em momentos e rituais específicos, e é através das liturgias que o batuqueiro se relaciona e mantém o equilíbrio entre as três dimensões.

³² O antropólogo Corrêa (1992) caracteriza os Orixás como deuses em contraposição aos vivos. Sob a perspectiva teológica, todavia, não há um consenso sobre a natureza espiritual dos Orixás, pois chama-los de deuses daria a entender que a religião batuqueira é politeísta, o que não é verdade. Entre a Antropologia e a Teologia, há um debate profícuo sobre a natureza mítica dos Orixás, sendo algumas teorias a de que seriam ancestrais divinizados, outras que são divindades propriamente ditas. O afroteólogo Silveira (2014) defende que o Batuque é uma religião monoteísta, pois só há um deus, Olorún ou Olodumaré, que é o criador de toda a existência, sendo os Orixás, assim como os seres humanos, frutos da Criação. A melhor nomenclatura para os Orixás, nesse sentido, seria a de divindades, e não deuses, pois desempenham função fundamental no mundo espiritual, mas ainda assim estão subordinados a Deus, que é Olorún.

Figura 6- Esquema intersecção dos mundos



Fonte: esquema elaborado pelo autor.

As divindades cultuadas atualmente pelas religiões de matriz africana do Brasil foram trazidas pelo povo negro escravizado através do processo de diáspora, mas a forma de culto que aqui se estabelece é diferente do que acontecia em sua terra natal:

Mesmo em África, os cultos também passaram constantemente por processos de transformação de um século a outro, de uma região a outra. A tradição recolhida no século XIX certamente não será igual ao do século XVIII, XVII ou a do XV ou do X. A cultura é dinâmica e o processo de criação de significados é permanente, os rituais e crenças se ressignificam constantemente tanto no continente quanto na sua diáspora. (AVANCINI, 2009, p. 136)

Cada comunidade iorubá cultuava um único orixá, não raro variando de família para família, uma vez que os grupos se consideravam descendentes espirituais das divindades (SILVEIRA, 2014). Ao serem arrancados de suas terras e trazidos para o continente americano na condição de escravizados, os negros e negras se viram em uma situação de desligamento de suas raízes culturais, religiosas e filosóficas.

Na América o povo preto se reconhece, cria laços de apoio e respeito mútuo, posto que não tinham família consanguínea. As redes de relações estabelecidas pelos negros no Atlântico Negro permitiram que pessoas oriundas de regiões e tradições diferentes em África misturassem seus costumes (GILROY, 2007), processo de

miscigenação que culminou na estrutura de culto aos diferentes orixás que hoje se percebe no Batuque, assim como no Candomblé, Tambor de Mina e Xangô de Pernambuco.

A divindade maior no panteão iorubá é *Olorun* – ou *Olodumaré* -, o orixá da criação, origem de todas as coisas, das divindades, dos vivos e dos mortos. Conforme Silveira (2014) o panteão iorubá é dividido em duas categorias: os Orixá *Funfun* (que vestem branco), ligados a *Olorun* e à criação, representam uma espécie de linhagem nobre dentro do panteão; e os Orixá *Eborá*, intermediários entre *Olorun* e os seres humanos, são as divindades que representam as forças da natureza. Entre os *Eborá* encontra-se também a categoria dos ancestrais divinizados, os *Babás Eguns*, vivos que já partiram e têm sua memória cultuada de forma semelhante, porém separada dos deuses.

Originalmente o panteão iorubá cultuava em África uma variedade de mais de quatrocentas divindades diferentes, que se misturaram nos cultos durante o processo de diáspora. O resultado é a estrutura atual do Batuque, em que todos os orixás são *Eborá*, com exceção de Oxalá, a única divindade *Funfun* aqui cultuada. Embora exista esta divisão no panteão originário, no Batuque o conjunto dos orixás obedece a uma outra divisão de categorias: os orixás “de frente”, “salgados” ou do “dendê” (Bará, Ogum, Oyá, Xangô, Odé/Otim, Obá, Ossãe e Xapanã), considerados jovens, impetuosos e violentos; e os orixás “de praia”, “doces” ou “do mel”³³ (Ibejis, Oxum, Yemanjá e Oxalá), compreendidos como velhos, sábios e apaziguadores.

A ordem mítica dos orixás inicia com Bará, orixá dos caminhos e das encruzilhadas, senhor do mercado, das trocas comerciais, do dinheiro e da prosperidade. Em seus *itans*³⁴ Bará é apresentado como uma divindade que passou muito tempo vivendo no Ayé, portanto conhece melhor do que qualquer outro deus a natureza dos vivos e os seus desejos. Por conta disso, é considerado o mais humano de todos os orixás, e é responsável por toda a comunicação entre os mundos espiritual e material. A ele são atribuídas a fala e a virilidade masculina.

³³ Recebem estes nomes pela associação de suas energias e suas oferendas. Os orixás salgados levam azeite de dendê em suas comidas sagradas, enquanto os segundos recebem mel.

³⁴ Histórias sagradas repassadas oralmente do mais velhos para os mais moços e que explicam as atribuições dos orixás e o lugar das coisas no cosmos.

Por ser o mensageiro, Bará é sempre o primeiro orixá a ser cultuado em qualquer liturgia do Batuque, pois sem sua permissão nenhuma oferenda, pedido ou mensagem chegaria aos demais. Seus principais símbolos são a chave (que abre e fecha portas), a foice (que limpa o caminho) e a corrente (o elo entre os mundos).

Assim, segue-se a ordem mítica dos orixás de Bará a Oxalá, sendo o primeiro o mais próximo dos seres humanos o último o mais próximo de Olorún. Embora exista esta hierarquia mítica de proximidade com Deus, não há propriamente uma relação de maior ou menor importância entre cada orixá, visto que nenhuma divindade é mais ou menos poderosa do que outra: são únicas, com atribuições diferentes e igualmente necessárias para a manutenção do equilíbrio do *erumalé*. Assim, cada orixá tem suas características, forma de culto, histórias míticas, cor, atribuição, oferendas, ferramentas e saudação próprias.

Tabela 6- Elementos relacionados aos Orixás no Batuque

Orixá	Bará	Ogum	Oiá/ Iansã	Xangô
Saudação	"Alupo"	"Ogunhê"	"Epaiei-ô"	"Kaô Kabecile"
Cor	Vermelho	Verde (predominante) e vermelho	Vermelho (predominante) e branco	Branco (predominante) e vermelho
Número	7	7	6	6
Domínio da natureza	Caminhos, ruas e estradas	Encruzilhadas, vias férreas, matas	Ventos, tempestades, raios	Trovão, fogo, lava vulcânica, rochas
Elementos	Dinheiro, sociedade, comércio, astúcia, virilidade	Comunicação, tecnologia, conquista, evolução, guerra	Tranformação, sedução, ilusão, paixão	Conhecimento, justiça, intelecto, ciência, governo
Ferramentas	Chave, foice, corrente	Espada e escudo, bigorna e marreta, lança	Urichim, espada, panela, taça	Machadinha, balança, livro, caneta
Oferenda	Pipoca, milho torrado e batata inglesa assada	Pipoca, churrasco de costela, farofa	Pipoca e batata doce	Amalá: pirão de carne com mostarda
Animal	Bode vermelho e galo vermelho	Bode vermelho e galo vermelho	Cabra vermelha e galinha vermelha	Carneiro e galo branco
Sincretismo	São Pedro e Santo Antônio	São Jorge e São Paulo	Santa Bárbara	São Jerônimo e São Miguel

Orixá	Odé e Otim	Obá	Ossãe	Xapanã
Saudação	"Okê bambo"	"Exó"	"Ewê-ô"	"Abao"
Cor	Azul forte (predominante) e branco	Rosa	Verde (predominante) e amarelo	Lilás, preto e vermelho
Número	7	7	7	7
Domínio da natureza	Matas, fauna, caça e coleta	Chuva, lagos, rios	Matas, flora, ervas, agricultura, meio ambiente	Terra, cemitério, morte
Elementos	Alimento, estratégia, trabalho, progresso, lazer	Fluxo, amor incondicional, família, proteção, lar, realização pessoal	Farmácia, saúde, bem estar, medicina, sustentabilidade	Ancestralidade, poder, o desconhecido, doença e saúde
Ferramentas	Arco e flecha, estilingue, brinquedos	Pilão, roda, navalha	Muleta, arado, bisturi	Vassoura, pá, cruz
Oferenda	Pipoca, farofa e chuleta de porco frita	Pipoca e um bolo feito de canjica amarela, feijão fradinho e	Pipoca, bolo de batata inglesa, linguiça e couve	Pipoca, milho, amendoim e feijão preto torrados
Animal	Casal de porcos, casal de aves	Cabra mocha e galinha perdiz	Bode branco e preto e galo carijó	Carneiro e galo pintado
Sincretismo	São Sebastião e Santa Efigênia	Santa Catarina	São Benedito	São Lázaro

Orixá	Ibejis	Oxum	Iemanjá	Oxalá
Saudação	"Ô Ibeijada"	"Ora ieiê-ô"	"Omi odô"	"Êpa ô Babá"
Cor	Colorido	Amarelo e dourado	Azul fraco	Branco
Número	6	8	8	8
Domínio da natureza	Lagos, o amanhecer, praças e parques	Rios, lagos, cachoeiras, águas doces	Oceano e mares, praia	Oceano, céu, sol, universo
Elementos	Inocência, simplicidade, humildade, dualidade, confiança	Maternidade, amor romântico, riqueza, sucesso, luxo, vaidade	Geração, harmonia, pensamento, projetos, direção	Paternidade, fé, propósito, objetivo, consciência, sabedoria
Ferramentas	Bengala de pastoreio, brinquedo	Espelho, pente, coroa, joias	Espelho, remos, leme	Opá xorô, sol, pomba

	dos, palma			
Oferenda	Amalá: pirão de carne com mostarda (com doces)	Canjica amarela e quindim	Canjica branca e cocada branca	Canjica branca e merengue
Animal	Carneiro e casal de frangos brancos	Cabra amarela e galinha amarela	Ovelha e galinha branca	Cabra branca e galinha branca
Sincretismo	São Cosme e São Damião	Nossa Sra. Aparecida e Conceição	Nossa Sra. Navegantes e Santa Ana	Jesus Cristo e Divino Espírito Santo

Fonte: CORRÊA, 1992; BRAGA, 1998; DA SILVA, 2016.

Os elementos relacionados ao culto aos orixás não são os mesmos que eram relacionados a eles em África, e também variam de acordo com a região do culto no Brasil, pois ao reconstruírem suas culturas e religiosidade os negros presenteavam as divindades com os alimentos que tinham à sua disposição. Assim, as formas de culto, as comidas e as cores dos Orixás do Batuque têm variações em relação aos Orixás cultuados no Candomblé e no Xangô de Pernambuco, pois cada culto carrega um pouco dos costumes e da geografia local.

No Candomblé a cor do Orixá Ogum é o azul forte, cor que no Batuque é dedicada ao Orixá Odé. Ao mesmo tempo, a oferenda de Ogum no candomblé nagô era o inhame assado, semelhante ao inhame cozido que era praticado em África, mas, por ser um tubérculo escasso no Brasil devido à nossa geografia, a oferenda foi substituída gradativamente pela feijoada. No Batuque gaúcho Ogum “come” churrasco de costela com farofa, que é na verdade uma iguaria de origem guarani. Acredita-se que o churrasco tenha se tornado a oferenda de Ogum no Batuque por conta dos negros que participaram da Revolução Farroupilha como lanceiros e, comendo churrasco nos acampamentos de batalha, ofereciam uma parte a Ogum, o Orixá da guerra, pedindo sua proteção (SILVEIRA, 2014).

Para a religiosidade batuqueira os orixás não são espíritos de pessoas desencarnadas, como na concepção da Umbanda que adota uma crença espírita. Os orixás são as próprias manifestações da natureza divinizadas, forças mágicas presentes nos elementos naturais. Quando o batuqueiro vê a guerra, ali está vendo Ogum; as águas doces são a própria manifestação de Oxum; no alimento o religioso identifica Odé e Otim; e assim por diante.

As imagens de santos católicos e mais atualmente de divindades negras não passam de representações artísticas das divindades por pura estética. A forma como os orixás são fixados ritualmente no mundo material, em verdade, se dá por meio de pedras brutas, normalmente basálticas, que passam por um processo ritualístico e se tornam sagradas: os *okutás*.

Conforme a crença do batuqueiro, o *okutá* é a materialização do próprio orixá na Terra, e compõe o elemento central do “assentamento de orixá”, que consiste em uma vasilha onde fica acomodado o *okutá* juntamente com outros objetos que compõem o universo simbólico relacionado às características da divindade. Os assentamentos do orixá Bará, por exemplo, são feitos em alguidares de barro, a pedra escolhida para ser consagrada como seu *okutá* deve ser de natureza bruta e em formato fálico, por ser considerado o protetor da virilidade e do órgão reprodutor masculino. Compõem ainda o seu assentamento miniaturas de suas ferramentas: a chave, a foice, o canivete, a corrente e as moedas.

Este padrão se repete para cada um dos orixás que compõem o *erumalé*, de acordo com suas características, ferramentas e objetos sagrados. Assim, pode-se reconhecer facilmente uma pedra que seja boa candidata a *okutá* de determinados orixás pelas suas características, que variam para cada divindade de acordo com os mitos e lendas a ela associados.

3.2 Ayé: o mundo dos vivos

Os templos de Batuque - chamados pelos batuqueiros de “casas de religião” – funcionam normalmente no mesmo local de residência do pai ou mãe de santo. Os terreiros mais favorecidos economicamente possuem uma construção própria dedicada ao culto, denominada “salão”, que consiste numa peça grande onde se realizam as festas e demais cerimônias litúrgicas.

O espaço deve contar com a porta principal de frente para a rua, em referência a Bará que é o orixá dos caminhos e a quem primeiro se pede licença. Compõe ainda a construção uma peça anexa, ligada ao salão principal, onde ficam os assentamentos dos orixás, comidas sagradas e oferendas, denominada “*peji*” ou “quarto-de-santo”. Pode-se se dizer que este é o cômodo mais importante de uma casa de

Batuque, pois é ali que moram de fato os orixás, e é onde são praticados todos os rituais a eles dedicados.

Por último, uma construção ou arquibancada elevada num dos cantos do salão compõe o “pagodô”, espaço ritual dos tamboreiros. As casas mais humildes têm seus quartos-de-santo improvisados na própria sala-de-estar do sacerdote, retirando-se os móveis em dias de festa e transformando o cômodo em salão.

Como modelo típico ideal, as Casas de Batuque são compostas genericamente pelo espaço de moradia do sacerdote, o salão principal com o quarto-de-santo, um vestiário ou quarto de hóspedes onde são acomodados os filhos-de-santo que moram longe e não podem se locomover para casa durante os períodos de obrigações rituais, um espaço de convivência mais formal que pode ser uma cozinha ou sala onde são recebidos os visitantes, e a cozinha de religião - de proporções industriais dependendo da estrutura da Casa - onde são preparadas as comidas e os animais sacralizados³⁵ nos serões. Há ainda na parte da frente do templo, a “casinha do Lodê”, onde ficam os assentamentos dos orixás Bará Lodê e Ogum Avagã – considerados orixás de rua, portanto seus assentamentos ficam do lado de fora da casa, guardando a entrada-, e nos fundos o “Igbalé”³⁶, onde são feitos os rituais para os *eguns*.

Há, portanto, conforme afirma Fernanda Carvalho Marques (2014), uma divisão geográfica simbólica dentro de uma Casa de Batuque. Os orixás da rua ficam do lado de fora porque, segundo a crença, são os guardiões dos portões do templo, nada nem ninguém podendo ingressar sem sua permissão. O espaço da casa de religião separado da moradia do sacerdote formaliza os limites entre pessoa pública

³⁵ O sangue (axorô) é fundamental para a liturgia batuqueira, assim como as ervas e os minerais. Os animais abatidos são aves, caprinos, ovinos e suínos. Jamais são utilizados animais domésticos ou silvestres em rituais de Batuque. Há um preconceito em torno do abate ritual de animais nas religiões de matriz africana que denotam um acentuado racismo religioso. Um caso expoente foi uma contenda jurídica em âmbito estadual em que o Ministério Público pretendia declarar inconstitucional uma Lei que protege o abate ritual em templos africanistas no Rio Grande do Sul. O caso subiu ao STF e durou mais de 10 anos, até que foi decidido em favor dos africanistas no ano de 2019. Tem-se preferido utilizar o termo “sacralização” ao invés de “sacrifício”, uma vez que ao imolar animais para os Orixás, estes se tornam sagrados, e sua carne deve ser preparada conforme os preceitos para ser consumida em um banquete comunal como parte do ritual.

³⁶ Ou “*Ilê Igbalé*”, significa Casa dos Mortos. Normalmente uma peça separada da construção principal, localizada nos fundos do terreno. Lá são realizados os rituais dedicados à ancestralidade da família religiosa.

e a vida privada do pai ou mãe-de-santo, sendo este último espaço impenetrável sem o convite do dono.

No templo há ambientes distintos onde os batuqueiros podem se comportar com maior ou menor informalidade, delimitando os momentos de sociabilidade. A cozinha ou sala de entrada é espaço formal onde são recebidos os visitantes e clientes, sendo as atitudes dos batuqueiros neste ambiente mais comedidas. Já a cozinha “de religião” é recinto exclusivo dos filhos-de-santo da casa, onde é autorizada mais intimidade:

Normalmente, os batuqueiros falam alto e possuem gestos e atitudes expansivos. Quando ocorrem as situações de fofoca, as suas posturas tornam-se mais contidas, expressando-se por meio de cochichos e “senhas” [gestos que significam mímicas, cutucos, levantadas de sobrancelha, piscadelas, etc.] que simbolizam mensagens subliminares e subentendidas. (MARQUES, 2014, p. 23)

Sobre esta observação, há o estereótipo do afro-religioso no Rio Grande do Sul enquanto indivíduo extrovertido, brincalhão e falastrão. Os batuqueiros são pessoas, via de regra, oriundas das classes populares, e pela sua filosofia religiosa adotam uma postura “de bem com a vida”. As situações fofocas e picuinhas também são característica marcante na sociabilidade batuqueira, e são feitas quase sempre de maneira inteligente e perspicaz, podendo ser percebidas implicitamente pelas charadas³⁷.

A formalidade começa no salão, ambiente sagrado do terreiro, simbolizando uma espécie de “pequena África”. Para pisar neste solo sagrado, deve-se estar descalço e vestindo uniforme ritual (homens de calça e mulheres de saia, cabeças cobertas), pois se trata de um espaço limítrofe entre o Orún e o Ayê, onde as regras que prevalecem são as das divindades e não as mesmas que regem o mundo dos vivos. Da mesma forma o Igbalé só é acessado em ocasiões específicas, pois lá é território dos mortos, que também possuem suas próprias leis.

Nesse sentido, a Casa de Batuque se configura como um espaço de representação simultânea dos três mundos que compõem o universo batuqueiro, onde em cada espaço é admitido maior ou menor grau de formalidade perante as liturgias e pe-

³⁷ Ou “senhas”, nas palavras de Marques (2014), consistem em palavras e expressões de duplo sentido para que apenas algumas pessoas compreendam o assunto em meio a um grupo maior.

rante toda a etiqueta social do grupo, que é moldada conforme os valores de matriz africana preservados na identidade:

Voltando o olhar ao desenvolvimento humano no contexto das tradições de matriz africana, pode-se afirmar que o ambiente social, organizado pela cultura enraizada nas tradições negro-africanas constitui os seres humanos que compõem suas comunidades como seres imbuídos de consciência de sua ancestralidade. E essa consciência compõe toda a visão de mundo desses grupos, povos e comunidades tradicionais, trazendo a dimensão espiritual da ancestralidade como unidade ontológica humana, constituidora das suas identidades, a partir das suas cosmologias e das suas epistemologias próprias. (BARROS, FLORENCIO e PEDERIVA, 2018, p. 23)

Se no continente originário uma família ou uma cidade inteira se considerava descendente de uma divindade, no Batuque cada indivíduo tem sua vida e seu destino regido por um orixá, denominado orixá “de cabeça”. A cabeça (Orí) tem papel muito importante no culto aos orixás, por ser ela a morada do espírito e da consciência, o ponto mais elevado do corpo humano, isto é, o que está mais próximo do Orún.

Assim, todo indivíduo tem sua cabeça regida por orixá que é identificado pelo oráculo de Ifá - o jogo de búzios-, possuindo também um orixá de corpo, do sexo oposto ao da cabeça. Dessa maneira, toda pessoa tem um casal de orixás protetores – os seus pais -, sendo o regente da cabeça o orixá principal, e o do corpo o seu consorte.

Acredita-se que os filhos guardam as características dos seus orixás de cabeça, denominadas “arquétipos de orixá”. Os filhos de Bará são leais e companheiros, mas podem ser irresponsáveis; filhos de Ogum são comunicativos e alegres, mas também debochados e briguentos; filhos de Oxalá são inteligentes e líderes, porém teimosos e intransigentes. De acordo com as características míticas de cada divindade, os filhos-de-santo reproduzem as características de seus orixás na Terra, em virtudes e defeitos.

Tabela 7- Arquétipos dos Orixás

	Virtudes	Defeitos
Bará	Brincalhão, comunicativo, protetor, leal	Irresponsável, sonhador
Ogum	Criativo, perspicaz, astuto, valente	Rude, violento, impulsivo

Oyá	Inteligente, sensível, impetuoso	Temperamental, ciumento, mandão
Xangô	Eloquente, justo, extrovertido	Explosivo, controlador, intransigente
Odé/Otim	Responsável, altruísta, brincalhão, livre	Introvertido, sensível
Obá	Solidário, calmo, culto	Ciumento, soberbo
Ossãe	Carinhoso, bem-humorado, galanteador	Inconstante, irreverente
Xapanã	Generoso, inteligente, observador	Introspectivo, solitário, autodestrutivo
Ibejis	Alegre, brincalhão, sedutor	Crítico, emotivo
Oxum	Elegante, requintado, estrategista, belo	Carente, dengoso
Iemanjá	Comunicativo, sensível, prático, protetor	Rancoroso, dominador
Oxalá	Inteligente, sincero, dócil, sedutor	Autoritário, rígido

Fonte: DA SILVA, 2016.

Entende-se que todos os orixás são indispensáveis para o equilíbrio do mundo, assim como as diferentes personalidades de seus filhos no plano material. São igualmente necessárias as pessoas aventureiras e as monótonas, as líderes e as subservientes, os tímidos e os extrovertidos, os conservadores e os revolucionários, todos possuem seu lugar no todo, compondo o equilíbrio do *Erumalé*. A partir desta perspectiva, toda pessoa possui um orixá de cabeça identificável pelo jogo dos búzios; o grau de estreitamento das relações com seu orixá é o que determina os diferentes papéis e graus iniciáticos dentro do Batuque.

Pela percepção de mundo, comportamento e sociabilidade baseadas na simbologia mítica das divindades, identificar o orixá de cabeça de uma pessoa significa conferir-lhe uma identidade dentro da comunidade do Batuque. É costume entre as

famílias batuqueiras levarem seus filhos após o nascimento ao pai ou mãe-de-santo da família para jogar os búzios e identificar seu orixá.

Para os que entram para a religião tardiamente, já na adolescência ou na idade adulta, é sempre objeto de curiosidade entre os irmãos de religião saber qual seria o orixá do neófito, sendo muito comum a brincadeira de tentar “adivinhar” o orixá do aspirante a batuqueiro pelas suas características antes do veredito do sacerdote através do jogo de búzios. Quando o orixá do novato é revelado, este ganha uma identidade dentro da comunidade batuqueira: não é mais apenas João, e sim João de Xangô, João de Oxum, etc.:

O orixá se singulariza constantemente como um novo momento, uma outra intensidade, um impessoal. Trata-se de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos. Cada filho de xangô tem o seu xangô singular, e mesmo que dois filhos de santo sejam filhos deste xangô especificado como xangô abomi, ou xangô aganjú trata-se para cada um de uma intensidade diferente. Criança, adulto ou velho, cada “passagem” não é apenas uma fase de uma linearidade mitológica. É o orixá singularizado num momento. [...] O eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens. É nesse sentido que o ritual afro-brasileiro não é apenas uma prática, mas também uma filosofia da identidade. (DOS ANJOS, 2008, p.85)

Ser filho de um orixá proporciona ao batuqueiro entender seu lugar no mundo, se identificar com sua divindade protetora e estreitar laços com ela, além do acolhimento pelos irmãos-de-santo mais antigos na religião cuja cabeça seja do mesmo orixá, que lhe ensinarão os primeiros passos neste longo caminho de aprendizado e apreensão da cultura batuqueira.

Após a identificação dos orixás de cabeça e corpo, o iniciando deve passar pelo ritual de “*amací*”, isto é, a lavagem da cabeça com um chá de ervas litúrgico³⁸. A partir deste ritual o aspirante a batuqueiro desperta seu orixá de cabeça, mas ainda não formaliza o elo indissolúvel com ele. É o momento de vivenciar a religião, participar dos rituais, aprender os fundamentos, as tradições.

Sendo o Batuque uma tradição oral, ao neófito serão designados os padrinhos, pessoas mais antigas na religião que serão responsáveis por conduzir seu aprendizado e repassar a tradição. Este é o momento de se aprender não só sobre a

³⁸ As ervas e o conhecimento sobre suas propriedades mágicas e medicinais pertencem ao orixá Ossãe, e todo ritual de purificação e consagração no Batuque se inicia pelas ervas.

estrutura mítica das divindades, mas também a cultura e a identidade batuqueira, seus jargões próprios, seus modos de sociabilidade, etiqueta e privações, pois

as pessoas, ao vivenciarem o cotidiano batuqueiro, experienciam um tornar-se, através das relações e encontros, os quais não englobam somente o cotidiano da casa de religião, porém se estendem a outras situações e outros contextos. (MARQUES, 2014, p.43.)

Assim, no período de treinamento para tornar-se batuqueiro, os elementos devem ser compreendidos pelo novato antes de fazer seu ritual de iniciação, pois se trata de um elo indissolúvel com o seu orixá, “um caminho sem volta”. Na condição de iniciado, deverá dominar os preceitos básicos da religiosidade e do universo cultural da tradição batuqueira para saber se comportar nesta sociedade e cultuar sua divindade pessoal.

O próximo passo é cumprir a obrigação de “ir para o chão” com o Orixá, o ritual chamado *Bori*³⁹. Desta vez, o Orixá pessoal do iniciado recebe a sacralização de aves votivas. Com isso, o religioso conquista o status de iniciado dentro do grupo, podendo participar de rituais fechados de maior complexidade.

O próximo grau iniciático na tradição batuqueira é o “aprontamento”, que consiste no assentamento dos orixás de cabeça e corpo do iniciado nos *okutás*. Os prontos são identificáveis pelo seu colar de contas “imperial”, mais grosso e mais elaborado, que atravessam o corpo. A proeminência da guia de prontos serve para identificar sua antiguidade, nível de envolvimento e entrega com a religião, o que lhes confere autoridade e prestígio entre os mais moços.

Via de regra, os prontos assentam apenas seus orixás de cabeça e corpo. Os que seguirão o caminho do sacerdócio têm todo o *Erumalé* – de Bará a Oxalá – assentado, e recebem seus *axés* de *Obé* (a faca para cortar para os orixás) e *Ifá* (o jogo de búzios para se comunicar com as divindades). Com todos os orixás assentados, os prontos podem receber o treinamento e a liberação de seus pais ou mães-de-santo para abrirem suas próprias Casas de Batuque, onde serão chefes e iniciarão outros neófitos, passando a tradição adiante e perpetuando a linhagem religiosa e a tradição cultural do Batuque.

³⁹ Ou “assentamento de Ori”.

Cabe aos chefes avaliar o aprendizado e a dedicação de seus filhos para conceder-lhes o “axé de comando”⁴⁰. Esta liberação só é dada quando o sacerdote tem certeza que seu filho tem condições de dar continuidade à sua tradição, pois formar um religioso incapaz seria motivo de vergonha por parte de um iniciador. Como um professor, o pai-de-santo se orgulha quando seus filhos se tornam bons sacerdotes, pois “a árvore que dá bons frutos” é sinal indicativo de sua competência como chefes perante toda a comunidade batuqueira.

A comunidade dos terreiros, porém, não é constituída apenas por iniciados e iniciadores. José Francisco da Silva (2013) identifica os vários atores sociais que frequentam as Casas de Batuque, a começar pelo sacerdote, dono da casa, autoridade máxima dentro de um terreiro. Todos devem agir conforme seus preceitos, sob pena de castigos que podem variar de multas rituais ao banimento da família. Os iniciados são propriamente os filhos-de-santo que já tenham cumprido suas obrigações de *Bori*, aí incluídos os filhos prontos, que, por mais antigos, possuem mais experiência e maior grau de envolvimento e compromisso com os rituais.

Os clientes são as pessoas não ligadas à religião que procuram os terreiros em busca de serviços espirituais de resolução de seus problemas pessoais, normalmente ligados à saúde, amor e dinheiro. São os clientes que movimentam a economia dos terreiros por meio do pagamento dos “valores de axé”⁴¹. Os visitantes podem ser o público externo ou batuqueiros iniciados, normalmente membros de outras famílias de santo que, por amizade ou parentesco religioso, são convidados a frequentarem as festas de Batuque nas casas uns dos outros, sempre por intermédio de seus líderes.

Por último há a categoria dos “encostados”, não iniciados que frequentam a casa ajudando nos afazeres, sem, todavia, realizarem os rituais de iniciação. Aqui se incluem desde os aspirantes a novos batuqueiros até familiares e cônjuges de pes-

⁴⁰ Liberação para ser pai ou mãe-de-santo e conduzir sua própria Casa de Batuque, mas ainda sempre vinculado à autoridade de seu iniciador. Mesmo pronto e comandando uma Casa, o novo sacerdote só “se governará” sozinho após a morte de seu chefe, devendo prestar homenagem à sua memória no culto aos ancestrais.

⁴¹ Valor monetário cobrado em troca da prestação dos serviços espirituais realizados na Casas de Batuque.

soas iniciadas que acompanham seus parceiros na vida religiosa, sem a pretensão de assumirem o compromisso com a religião dos Orixás.

Diferentemente do Candomblé, em que há uma divisão oficial de cargos estabelecida entre os iniciados, no Batuque só há duas categorias formais: o pai ou mãe-de-santo e os filhos-de-santo. Há, entretanto, uma subdivisão informal de tarefas dentro dos terreiros, espaços que são conquistados pelos filhos de acordo com seu interesse, dedicação e habilidades específicas para as funções. Assim, há sempre dentro de uma Casa de Batuque uma pessoa referência no trato com a cozinha de religião, outra que administra os rituais do quarto-de-santo, o tamboreiro e assim por diante.

Os iniciados mais novos que entram nas casas normalmente se aproximam desses “responsáveis por setores” para aprender o ofício por meio da observação e da tradição oral, eventualmente podendo-os substituir em caso de impedimentos. Mais uma vez, a sociabilidade batuqueira tem importância fundamental na inserção dos iniciantes nos espaços de aprendizagem, pois é através do relacionamento com os irmãos-de-santo e com as divindades que os novatos aprendem o “saber fazer” batuqueiro:

A sociabilidade na casa passa por um filtro de informação. Ela engloba aquilo que transparece nas características comportamentais de uns e outros membros. Implica coisas banais como habilidades, capacidades de saberes/fazeres culinários, expressão oral, ser agradável nas conversas, ter percepção de expressões faciais, etc. Os membros do grupo se sentem inseridos num espaço familiar que a nosso ver vai além do real. O novo referencial do espaço vivido por eles se apresenta como produto das relações entre homens e orixás, possibilitando novas formas de pertencimento que vão além dos limites materiais, dos lugares reais, espaços reconhecidos da casa de santo, para se tornar mais abrangente, incluindo um espaço místico que se apresenta como prolongamento do real. (ABIU, 2011, p. 62)

Outrossim, os filhos-de-santo responsáveis pelas suas áreas atuam como uma espécie de “subdelegados” do pai ou mãe-de-santo, e têm posição determinante no controle das atividades do terreiro pelo chefe, visto que o dono da casa não consegue acompanhar tudo o que acontece na Casa o tempo todo.

Entre pais e filhos-de-santo, clientes e encostados se estabelece toda uma rede de parentesco simbólico em torno das Casas de Batuque, sendo o terreiro o ponto nevrálgico destas relações. A intimidade que se cria entre um iniciador e um iniciado na Religião é tão profunda que consiste num verdadeiro elo de pais e filhos,

razão pela qual os filhos-de-santo chamam seus iniciadores de pai ou mãe, e vice-versa. Segundo Jaqueline Pólvora, o processo de iniciação no Batuque pode ser compreendido

enquanto Fato Social Total, por se apresentar como um fenômeno que se impõe e cobre as dimensões sociais e existenciais de quem os pratica, fazendo o mundo, em suas múltiplas dimensões, ser totalizado pela visão cosmológica religiosa. Assim sendo, considera-se as crenças dos batuqueiros como importante elemento integrador destes com o mundo. É através da apreensão destas que se pode compreender o gesto, bastante comum nos botecos de esquina de nossas cidades, de derrubar um pouco de bebida no chão antes de beber o primeiro gole: dar para o santo. O santo, ou a lembrança de oferecer e convidar o santo, acompanha-nos pela vivência social. (PÓLVORA, 1994, p. 20)

Há aqui uma relação, com efeito, de dar à luz uma nova pessoa, pois ao decidir iniciar-se na Religião dos Orixás o neófito deixa para trás a sua antiga vida e renasce para o Orixá, assumindo uma nova identidade e adotando uma cosmopercepção com valores de matriz africana.

3.3 Ikú: o mundo dos mortos

No mundo batuqueiro, além dos deuses e dos vivos, há a figura dos *Eguns*. É importante frisar que a concepção de vida e morte para a compreensão afroteológica é distinta da perspectiva cristã-eurocêntrica, conforme aponta Hendrix Silveira:

O conceito de reencarnação parece significar que uma consciência indivisível pula de corpo em corpo, acumulando saberes e experiências, com um propósito definido que para os espíritas é a evolução e para os hindus é o nirvana. Mas na concepção yorubá do ser, a pessoa tem individualidade única e completamente presa a sua existência. Com a morte a sua individualidade transcende e nunca mais retorna. A alma, no Orún, se divide, ficando uma parte no Orún que é sempre lembrada nos rituais dos antepassados. Outra parte renasce, pois, mesmo sendo a alma de um antepassado, ganhará novo plano mítico-social, novo destino, novo Emí, Bará novamente lhe propicia o movimento, uma nova vida completamente diferente àquela anterior. Ninguém traz nada da vida anterior para esta, portanto os conceitos espíritas de carma e a “lei da causa e efeito” que implicam os reencarnados não se aplicam à cosmovisão yorubá. Estar vivo é a motivação para os yorubá. A morte é enfadonha, por isso nos apressamos para retornar a vida, pois bom é estar vivo. (SILVEIRA, 2014, p. 121)

Enquanto na concepção cristã os vivos passam a vida pensando no pós-morte, na cultura batuqueira o que se dá é justamente o contrário. Viver muito e bem, na comunidade e com a comunidade é o único objetivo a ser atingido neste plano⁴². A vida foi dada por Olorun para ser vivida e aproveitada; viver saudável e morrer idoso e feliz são sinal de êxito nesta missão.

A vida é tão boa que quando um batuqueiro morre é preciso realizar uma série de rituais para “empurrar” o defunto para fora de casa, deixando-lhe clara sua nova posição e que não pertence mais a este mundo, devendo ocupar o seu próprio espaço e retornando à massa de origem. É a partir desta perspectiva que se estrutura a noção de morte (*Ikú*) e de morto (*Egun*) no Batuque.

Da mesma forma que são feitos os rituais de iniciação, em que se estabelece uma ligação espiritual entre o indivíduo e seu orixá, quando ocorre a morte do batuqueiro estes laços devem ser desfeitos através de um conjunto de cerimônias específicas denominadas “*aresún*”, ou “desligamento de *ori*”. O rito fúnebre consiste basicamente em abolir o elo sagrado de ligação entre a pessoa e sua divindade pessoal, e deve ser realizado por um sacerdote ou sacerdotisa pronta na Religião. Haja vista a nova condição de morto, não pertencendo mais ao mundo dos vivos (*Ayê*), o batuqueiro falecido tem os seus assentamentos rituais despachados e seus objetos materiais e pessoais devem ser descartados⁴³ para que se deixe claro que não deve retornar.

Há toda uma ritualística diferenciada nos rituais que dizem respeito ao reino dos mortos, caracterizando, como observou Corrêa (1992), uma espécie de “anti-ritual” em relação ao culto às divindades. Isso nos traz a ideia de que o mundo dos deuses e o mundo dos mortos são opostos, estando o mundo dos vivos entre eles, onde ambos coexistem e exercem influência.

⁴² Nesse sentido não existe na cosmopercepção batuqueira a ideia de castigo divino após a morte, ou de expiação de pecados na próxima encarnação. Para o batuqueiro, não há bem ou mal, e sim causa e efeito, ação e reação. Portanto, “se aqui se faz, aqui se paga”.

⁴³ Os rituais de *Egun* têm toda uma conotação de “despistar” o espírito do morto, para que não fique entre os vivos e vá para o seu devido lugar.

Um aspecto importante a este respeito é o da privação a que os batuqueiros se submetem de comer o “arroz com galinha”⁴⁴, prato típico do ritual aos *Eguns* e que é consumido pelos vivos somente nestas ocasiões. Os batuqueiros não comem arroz com galinha em situações que não sejam os rituais específicos em homenagem aos mortos, por acreditarem que este prato atrai os *Eguns*, o que não se quer.

As histórias míticas das divindades também dão forma e sentido aos rituais dos mortos e à concepção que os batuqueiros têm sobre a morte. Assim, há orixás dentro do panteão mítico que possuem entre suas atribuições o trato com o mundo dos *Eguns*, podendo-se destacar entre eles Oyá e Xapanã. O desligamento ritual, nesse contexto, deve ser feito para que Oyá possa conduzir a alma do morto até o Orún, evitando que fique perdida no reino dos mortos ou vagando entre os vivos.

Da mesma forma que Oyá é a encarregada da condução das almas, Xapanã, orixá da Terra, é o responsável pela putrefação do corpo material do indivíduo. É costume entre os batuqueiros, a partir desta concepção, evitar a cremação do corpo após a morte, preferindo-se o sepultamento pela crença de que o corpo é um presente da Terra - e por associação lógica, do orixá Xapanã -, devendo, como toda matéria orgânica que cumpre o objetivo a que veio e morre, apodrecer e devolver seus nutrientes à Terra.

O mundo dos deuses representa, portanto, a organização do cosmos e a ordem: há um começo, meio e fim a serem seguidos. As divindades dão sentido à existência da natureza e dos seres humanos, sendo cada aspecto da vida terrena (trabalho, amor, família, saúde, sexualidade, diversão, alimento, espiritualidade, fertilidade, vida e morte...) atribuído a uma divindade que dele é encarregado. Identificar-se com um Orixá enquanto filho dele e cultuá-lo juntamente com os demais conferem ao batuqueiro identidade no seu grupo e sentido aos eventos de acontecem em sua vida.

Da mesma forma, o mundo dos mortos é o oposto do mundo dos deuses: significa a desordem e o caos. Estando o mundo dos vivos entre eles, pode influen-

⁴⁴ Ou “galinhada”, consiste no arroz cozido junto com a galinha. Algumas Nações do Batuque, todavia, adotam a abstinência do “arroz com linguiça”, ou mesmo outros pratos.

ciar e sofrer influência de ambos, pois os três planos se comunicam, coexistem, e vez ou outra se misturam.

4 DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ À FESTA DE BATUQUE: entre a política pública e o patrimônio cultural

No caminho da casa-de-nação

Vinham pelos caminhos,
ruas e encruzilhadas
abertos por Bará
ante a oferenda do galo, do milho
ou do cabrito quatro-pé.

Vinham pelos caminhos
atendendo ao chamado de um tambor
que bate dentro de seus próprios peitos:
tuc-tuc-tuc

Vinham pelos caminhos
- pela magnética -
atraídos ao imã ancestral

Vinham
- caules decepados -
nutrir-se nas raízes

Oliveira Silveira (2000, p. 3)

Neste capítulo apresentamos os terreiros cujos processos de tombamento foram utilizados como fontes para análise das justificativas de tombamentos pelo IPHAN entre os anos de 1982 e 2018, e que serviram de inspiração para olhar para a tradição do Rio Grande do Sul. Na segunda parte é feita a análise das fontes, buscando identificar argumentos, continuidades e discontinuidades nas justificativas para o tombamento dos terreiros.

Por fim, na última seção lançamos um olhar sobre a possibilidade de o Batuque ser também reconhecido como patrimônio cultural afro-brasileiro a partir da análise das fontes, trazendo os questionamentos sobre os limites de alcance das políticas públicas de patrimônio para esta manifestação.

4.1 Terreiros tombados pelo IPHAN

O IPHAN é uma autarquia federal, portanto uma entidade da administração pública indireta. Sua sede fica no Distrito Federal e há uma parte da administração central que funciona no Palácio Gustavo Capanema, no Rio de Janeiro. Cada Unidade da Federação conta com uma Superintendência Regional (SR) responsável

pelo respectivo território, havendo ainda outros 28 Escritórios Técnicos localizados em pontos estratégicos do território brasileiro. É este o órgão público responsável pelo tombamento de bens materiais e registro de bens imateriais na esfera nacional. Atualmente há 11 terreiros tombados em nível federal no Brasil, sendo 9 no estado da Bahia, 1 no estado do Maranhão e 1 no Pernambuco.

A maior parte dos processos referentes aos terreiros tombados foram instruídos nos anos 2000, período em que a burocracia do IPHAN ainda utilizava processos físicos em papel. Houve um esforço da Administração Pública nesta última década em implementar uma forma digital de tramitação dos processos administrativos por meio do Sistema Eletrônico de Informações (SEI). Atualmente todos os processos são instruídos por esta via, mas há ainda um enorme passivo a ser digitalizado. A Superintendência Regional da Bahia deu conta de disponibilizar digitalmente todos os processos de tombamento sob sua responsabilidade, o que não foi feito pelas SR's do Maranhão e Pernambuco.

Assim sendo, por meio de requerimento administrativo⁴⁵ foi concedido acesso digital total aos processos de tombamento de terreiros no âmbito da SR da Bahia através da plataforma SEI, o que possibilitou sua análise como fontes para este trabalho. As outras duas SR's não disponibilizaram os processos digitalmente, e exigilos significaria entrar em uma contenda administrativa desgastante e desnecessária, haja vista que os processos dos 9 terreiros baianos configuram um espaço amostral satisfatório para obter os dados que buscamos.

Tabela 8- Terreiros tombados pelo IPHAN no Estado da Bahia

Nome do terreiro	Nome popular	Município	Nº processo físico	Nº processo SEI ⁴⁶	Instrução	Nº de páginas
Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho	Salvador	1067-T-82	01458.000309/2019-11	1982-1986	258

⁴⁵ O acesso aos processos foi solicitado por meio do Portal da Transparência do Governo Federal, com base na Lei de Acesso a Informação (Lei Federal nº 12.527/2011), que estabelece que os órgãos e entidades da Administração Pública direta e indireta de todos os entes devem manter acessíveis ao público todos seus atos e procedimentos, salvo nos casos de exceções previstas na Lei.

⁴⁶ Os processos digitalizados podem ser acessados por consulta ao número do processo SEI na página do IPHAN < <https://sei.iphan.gov.br/pesquisapublica> >.

Ilê Axé Opô Afonjá	Terreiro do Opô Afonjá	Salvador	1432-T-98	01502.000343/2001-75	1998-2000	564
Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé	Terreiro do Alto do Gantois	Salvador	1471-T-00	01502.000297/2001-12	2000-2005	263
Ilê Maroiá Láji	Terreiro do Alaketo	Salvador	1481-T-01	01450.004376/2004-90	2001-2005	512
Terreiro de Candomblé do Bate-Folha		Salvador	1486-T-01	01458.001496/2009-70	2000 - 2005	312
Ilê Axé Oxumaré	Casa de Oxumaré	Salvador	1498-T-02	01502.002378/2013-82	2002-2015	737
Terreiro Omô Ilê Agboulá	Terreiro de Culto aos Ancestrais	Itaparica	1505-T-02	01502.001139/2015-77	2002-2015	387
Terreiro Tumba Junsara		Salvador	1517-T-04	01502.002351/2013-90	2004-2018	314
Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde	Roça do Ventura	Cachoeira	1627-T-11	01502.000147/2009-58	2008-2015	798

Fonte: esquema elaborado pelo autor.

Sendo o tombamento de bens materiais um ato administrativo, deve seguir um rito processual dentro da burocracia estatal para ter legitimidade jurídica e produzir os efeitos legais de acautelamento do bem por parte do Estado. Conforme a Portaria IPHAN 11/1986, que estabelece normas e procedimentos para processos de tombamento:

Art. 1º- A inscrição de bens nos Livros do Tombo a que se refere o Decreto-Lei nº 25/37 será precedida de processo.

Art. 2º- Toda pessoa física ou jurídica será parte legítima para provocar, mediante proposta, a instauração do processo de tombamento.

Art. 3º- A proposta de tombamento poderá ser dirigida:

I- às Diretorias Regionais da SPHAN em cuja jurisdição o bem se situar;

II- ao secretário do SPHAN; ou

III- ao Ministro de Estado da Cultura. (IPHAN, 1986)

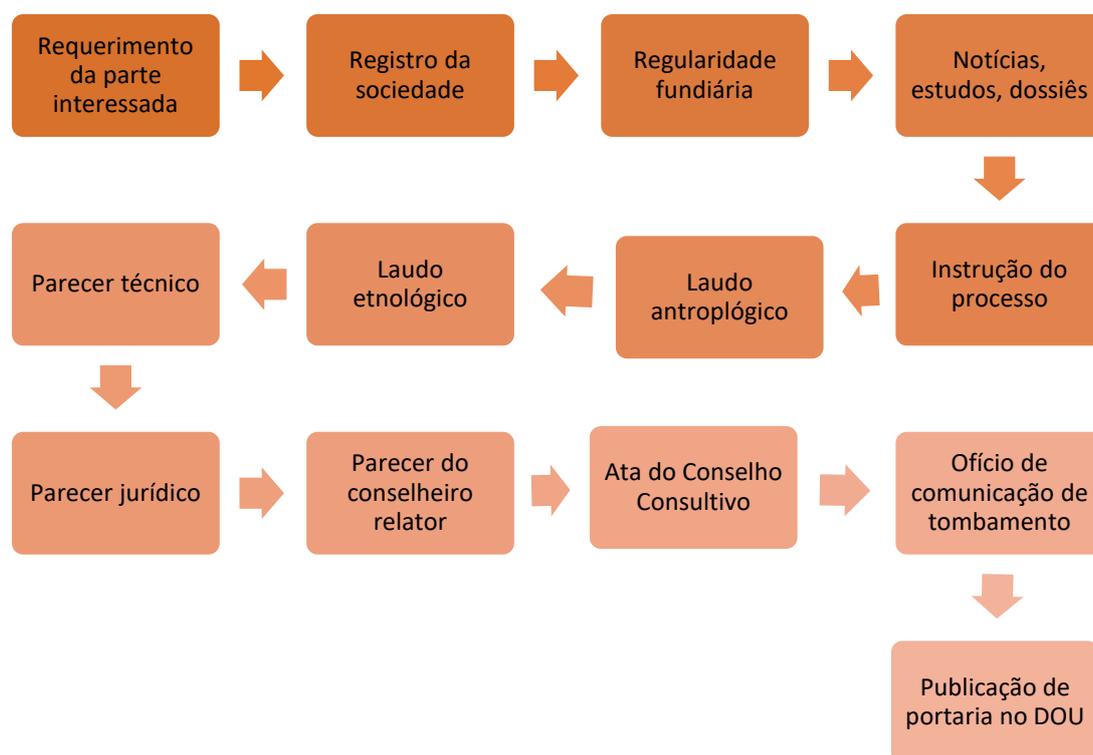
Dos nove tombamentos analisados, 5 tiveram o processo solicitado pelos próprios detentores do bem, organizados sob a forma de sociedade civil com estatuto registrado. As exceções foram os terreiros da Casa Branca e do Alaketo, solicitados respectivamente pela Fundação Pro-Memória e pelo Município de Salvador, além do Opô Afonjá encabeçado por um jornalista e o Tumba Junsara que contou com o apoio de um professor da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB).

Para solicitação do tombamento os interessados devem apresentar à respectiva Superintendência Regional do IPHAN o requerimento formal com a justificativa da solicitação, acompanhado dos documentos de registro da sociedade solicitante e de regularidade da situação fiscal e fundiária da propriedade, quando for o caso. Para embasar a justificativa, o requerimento deve conter algum dossiê de notícias ou estudo científico que legitime o valor patrimonial do bem. Esta documentação é analisada pela SR e, se aceita, o processo de tombamento é instruído.

Devem compor o processo os laudos antropológico e etnológico do bem elaborados por profissionais da área indicados pelo IPHAN, ou então estudos independentes de valor equivalente que sejam aceitos pelo órgão. Com os laudos, é elaborado um parecer técnico por um servidor do quadro do IPHAN opinando favoravelmente ou não pelo valor patrimonial. Com o parecer favorável, o expediente é encaminhado a uma unidade da Advocacia-Geral da União (AGU) que analisa a conformidade normativa e emite um parecer jurídico.

Com as eventuais alterações recomendadas pela AGU, o processo é encaminhado a um membro relator do Conselho Consultivo do IPHAN, que elabora um último parecer favorável ou não ao tombamento e encaminha o voto para deliberação na sessão do Conselho Consultivo. Se aprovado, o ato de tombamento é publicado por portaria no Diário Oficial da União (DOU) e o proprietário do bem é notificado da decisão. São comunicados ainda o estado e o município onde está situado o bem tombado para que tome as providências que achar cabíveis no sentido de proceder ao reconhecimento também em esfera regional.

Figura 7- Procedimento administrativo de tombamento IPHAN



Fonte: esquema elaborado pelo autor.

O procedimento descrito parece relativamente simples, mas pode haver incongruências imprevisíveis dentro da burocracia estatal. O resultado é a discrepância absurda entre processos céleres, como o do terreiro do Axé Opô Afonjá que durou apenas 2 anos, e do Tumba Junsara que levou 14 anos para ser tombado.

Todos os processos de tombamento seguem o mesmo rito processual, contém todos os documentos citados e se organizam mais ou menos seguindo esta lógica. O que diferencia cada processo é o conteúdo dos documentos, que varia de acordo com a natureza de cada terreiro e as peculiaridades das negociações e conflitos que se apresentam na esfera do real, e que são levados para dentro do procedimento burocrático.

Há, portanto, processos que satisfazem as exigências normativas em duas centenas de páginas, outros chegam a quase 800 devido à quantidade de documentos, requerimentos e despachos que tramitam no expediente. Se elegemos como fonte histórica as justificativas de tombamento, que são exigência formal para todos os processos, não podemos ignorar os demais conflitos que constam nos documentos, pois eles representam também a forma como tais situações chegam ao IPHAN,

como são tratados pelo órgão e como se dá a negociação entre o Estado e os detentores dos bens. São apresentados a seguir o perfil de cada um dos terreiros tombados pelo IPHAN na Bahia, fazendo um apanhado geral a partir das informações presentes nos processos administrativos analisados.

O primeiro terreiro de candomblé a ser tombado pelo IPHAN no Brasil foi o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho⁴⁷. Localizado no município de Salvador, estado da Bahia, o terreiro inaugurado em 1830 é – pelo menos de acordo com os registros oficiais – o mais antigo do país. Seu processo de tombamento foi iniciado em 1982 por solicitação de ofício da Fundação Pró-Memória, que compunha à época a estrutura da SPHAN.

A instrução do processo de tombamento de Casa Branca se deu em um momento efervescente de debates do Movimento Negro sobre identidade, direitos e cidadania do povo preto no contexto de abertura democrática pós-ditadura civil-militar. No mesmo período se encontrava em andamento o acautelamento da Serra da Barriga, no estado de Alagoas, por ter sido o local onde funcionara o Quilombo dos Palmares no século XVII. O tombamento de uma área remanescente de quilombo e de um terreiro de candomblé carregava um simbolismo de grande visibilidade para a comunidade afro-brasileira no tocante ao reconhecimento de sua cultura por parte do Estado.

Ao longo do processo administrativo, verifica-se a cautela constante dos servidores do IPHAN em emitirem seus pareceres favoráveis ao tombamento de Casa Branca, muito embora o valor do terreiro para a cultura afro-brasileira fosse unanimemente reconhecido. O antropólogo Gilberto Velho (2006), que foi relator do processo, identifica o jogo de interesses em meio ao qual o evento se encontrava:

Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados, mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. 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)

⁴⁷ Os terreiros de candomblé têm seus nomes registrados na língua original de sua tradição. A maioria deles, no entanto, é conhecida publicamente na sociedade brasileira por nomes populares em português que normalmente fazem referência ao local onde estão estabelecidos ou a elementos a eles relacionados.

O valor cultural era ponto pacífico, mas reconhecer formalmente o valor patrimonial de um templo religioso africanista por parte do Estado significava romper de vez com o paradigma do patrimônio em pedra e cal. Inaugurava-se, assim, uma nova era na política patrimonial brasileira, abrindo espaço para o tombamento de outros terreiros e, mais tarde, de bens culturais afro-brasileiros de outras naturezas.

Mais de uma década depois do tombamento de Casa Branca, e já no período de vigência da nova Constituição, são protocolados junto ao IPHAN os pedidos de tombamento dos tradicionais terreiros do Axé Opô Afonjá e o Ilê Iyá Omim Axé Iyá-massé (popularmente conhecido como terreiro do Alto do Gantois). Ambos são de tradição Nagô, descendentes da linhagem espiritual de Casa Branca. Estes três terreiros juntos compõem uma espécie de trindade do candomblé de descendência Nagô (nação Ketu) em Salvador:

O Terreiro do Gantois foi classificado como um dos mais antigos e notáveis templos afro-brasileiros ainda hoje em atividade em nosso país e faz parte da trindade de instituições que melhor tipificam e representam as religiões de origem africana no Brasil. Entre todos os especialistas que o estudaram, existe o consenso de que esta casa forma, ao lado do Terreiro da Casa Branca e do Axé Opô Afonjá (ambos já tombados), a matriz que preside e de onde emanam as influências que afetam instituições congêneres, as casas de candomblé que se espalharam pela Bahia e por diversas regiões do país. (Conselheiro Luis Phelipe de Carvalho Castro Andrès, processo nº 1471-T-00, p. 200)

Tanto o Opô Afonjá quanto o do Gantois são terreiros já famosos na cultura popular brasileira, tendo sido mencionados na obra de Carybé, na literatura de Jorge Amado e nas músicas de Dorival Caymmi, Caetano Veloso e Maria Bethânia⁴⁸. O conjunto arquitetônico das casas é estruturado conforme o modelo cultural iorubá, constituindo uma espécie de pequena cidade dentro da propriedade, havendo um terreiro ou praça central e as demais edificações ao redor ou espalhados pelo terreno. O barracão principal normalmente é o maior edifício, onde acontecem as festas e os rituais públicos.

Nos terreiros, além das edificações religiosas, se encontram algumas habitações tanto de caráter permanente como temporário. Em alguns casos o aglomerado dessas pequenas construções remete aos *compounds* nigerianos, conjunto de pequenas casas ou apartamentos, separados por meias paredes e voltados para uma espécie de pátio comum. A sociedade do terreiro ou *egbé*, portanto, extrapola os seus muros e mantém vínculos com o resto do corpo social. (Márcia Genésia de Sant'Anna, Diretora do Deprot/IPHAN, processo 1432-T-98, p. 108).

⁴⁸ Estes dois últimos são iniciados no candomblé, filhos-de-santo da já falecida iyaxorixá Mãe Menininha do Gantois.

Cada divindade possui sua própria casa de culto no terreno ou assentamento ritual em locais naturais que podem ser árvores, pedras, riachos e nascentes que correm pela propriedade, ou até mesmo um axé plantado no solo em algum lugar simbólico. Em alguns terreiros são construídas fontes para simbolizar o assentamento sagrado de divindades das águas; outros, favorecidos pela geografia, podem contar com uma pequena mata sagrada dentro do espaço religioso. As demais construções são a cozinha de religião, a moradia do sacerdote ou sacerdotisa e sua família, espaços de acomodação para os filhos-de-santo, e edifícios dedicados a projetos sociais e atuação comunitária quando for do perfil do terreiro, como escolas, abrigos ou centros culturais.

Já nos anos 2000, são protocolados os pedidos de tombamento do Terreiro Ilê Maroiá Láji (de nome popular Terreiro do Alaketo) em 2001 e do Ilê Axé Oxumaré (Casa de Oxumaré) em 2002. O tombamento do Alaketo foi solicitado pelo então prefeito do Município de Salvador e foi um processo rápido, se comparado aos demais, levando apenas quatro anos para ser concluído.

Já a Casa de Oxumaré, cujo processo foi protocolado no ano seguinte ao Alaketo, não teve a mesma sorte de um processo breve; a comunidade do terreiro de Oxumaré sofreu com um processo confuso e moroso que se arrastou por treze longos anos perdido na poeira cósmica da burocracia estatal. No expediente estão presentes inúmeros documentos de requisição de informações por parte do terreiro para saber a situação de andamento do processo, cujas respostas não constam dos autos.

A comunidade do Ilê Axé Oxumaré buscou apoio do Ministério da Cultura, da SEPPIR e até da Presidência da República para desvendar o mistério do sobrestamento de seu processo em alguma parte desconhecida da burocracia do IPHAN. Sem sucesso, o terreiro empreendeu uma mobilização geral cujo resultado foram impressionantes 82 notas de apoio à sua causa, assinadas por representantes de diversos órgãos e entidades públicas de todas as esferas e poderes, além de organizações da sociedade civil representativas da cultura e identidade de matriz afro-brasileira no estado da Bahia e no Brasil.

O que ocorreu foi que o processo estava desordenado quanto à numeração das páginas e ordem cronológica dos documentos, em desacordo com a norma de tramitação instituída pela Portaria 11/1986 (IPHAN, 1986). A Presidência do IPHAN encaminhou o expediente à SR da Bahia no ano de 2009 para adequação proces-

sual e só obteve retorno em 2013, com a justificativa: “Preliminarmente esclareço que o lapso de tempo injustificável decorreu da desídia da secretária da Coordenação Técnica que, em consequência, foi demitida. Isto posto, segue o processo com as correções determinadas.”⁴⁹

Com o atraso descabido que ficou em evidência e a pressa para conclusão, os demais trâmites acabaram sendo feitos apressadamente, deixando um pouco a desejar no rigor das notas técnicas emitidas. O parecer do Conselheiro Roque de Barros Laraia soa quase como um pedido de desculpas pela demora e ineficiência do IPHAN em adotar os procedimentos corretos para o levantamento das características do terreiro:

Ao redigir nosso parecer não escondemos a nossa preocupação com os longos intervalos de tempo entre um procedimento burocrático e o seguinte. Tais fatos, com certeza, causaram muita ansiedade entre o povo do Terreiro e seus dignitários. Embora considerando que aprendeu muito na leitura do excelente dossiê que lhe foi passado, que se encantou muito com a riqueza de símbolos que compõem o Terreiro de Oxumaré, este relator gostaria de ter desfrutado de um tempo maior para executar esta estimulante tarefa. Um tempo maior para ter podido, de fato, consultar as fontes antropológicas citadas pelos redatores dos laudos [...], para ter admirado e compreendido melhor toda riqueza cultural contida no espaço físico e simbólico de um Terreiro de Candomblé. (Conselheiro Roque de Barros Laraia, processo 1498-T-02, p. 596)

Felizmente, o tombamento foi oficializado no ano de 2015.

No mesmo ano de instrução do processo da Casa de Oxumaré - e tendo também a mesma duração demorada - foi solicitado o tombamento do Terreiro Omô Ilê Agboulá (Terreiro de Culto aos Ancestrais), localizado no município de Itaparica/BA. Este terreiro, embora seja de nação Nagô, tem a peculiaridade de ter o seu culto centrado na figura dos *Eguns*, os mortos.

Nos candomblés nagôs tradicionais o culto às divindades é o centro da religiosidade, estando os *eguns* em um papel importante, porém secundário. No culto aos ancestrais da Ilha de Itaparica há uma liturgia própria, em que o culto principal é dedicado aos mortos divinizados da família. Além desta filosofia, há também uma estrutura hierárquica particular, concentrada na figura dos *alabás* (os sacerdotes, aqueles que têm acesso aos segredos e que conduzem os *Eguns* quando estão no mundo) e do *alapini* (uma espécie de sacerdote supremo de todo o culto, eleito pelos espíritos ancestrais).

⁴⁹ Carlos Amorim, superintendente do IPHAN/BA, processo 1498-T-02, p. 524.

Embora descendente de linhagens religiosas nagô de Salvador, o Terreiro dos Ancestrais Omô Ilê Agboulá é considerado representante de uma modalidade de culto específica, pois se trata de um terreiro de Eguns. Costuma-se atribuir esta diferença em parte ao isolamento do culto na Ilha de Itaparica em relação aos demais terreiros de Salvador, que o teria mantido separado da aculturação característica da interação entre as tradições.

A participação do candomblé de nação Congo-Angola é inaugurada no âmbito do IPHAN com o tombamento do Terreiro do Bate-Folha, em Salvador, no ano de 2005. O processo foi instruído em 2000, no mesmo contexto dos demais terreiros Nagôs, mas exibe particularidades por ser de descendência banta. Embora com características filosóficas semelhantes, a religião dos orixás é diferente em muitos aspectos desta que cultua os *inkices*. Para além das divindades do panteão, esta nação africanista se misturou com elementos religiosos da pajelança brasileira, mantendo muito mais fortemente o culto aos caboclos, espíritos indígenas desencarnados.

Uma peculiaridade do Terreiro do Bate-Folha é a presença de uma área de mata atlântica muito rica em variedade de espécies vegetais dentro do seu terreno. A mata é considerada morada sagrada de alguns dos *inkices* cultuados por aquela família religiosa, além de fornecer a variedade de ervas necessárias às práticas espirituais características da nação Congo-Angola pelos elementos incorporados das pajelanças indígenas.

No conjunto dos candomblés mais antigos e tradicionais de Salvador, o Terreiro do Bate Folha é o que possui a maior área de mato e o que, apesar das dificuldades, melhor pôde preservá-la. São mais de 10 hectares de mata fechada ocupando toda a encosta da elevação onde se situa [...]. O terreiro do Bate folha detém e preserva um dos mais significativos remanescentes da mata atlântica que, em tempos remotos, cobria todo o seu território. Assim, o mato ou a *manhonga* do Bate Folha não somente é um elemento essencial do culto e da visão cósmica que o informa, mas também um repositório de espécies importantes da nossa fauna e flora, uma reserva florestal da maior importância para a cidade e um espaço de preservação das plantas utilizadas nos ritos afro-brasileiros. (Márcia Sant'Anna, arquiteta do IPHAN, processo 1486-T-01, p. 152, 153)

Esta característica ressalta ainda mais o valor patrimonial dos terreiros na preservação de áreas vegetais intocadas dentro dos contextos urbanos, que invariavelmente acabam sofrendo interferências em suas paisagens naturais.

O segundo terreiro de descendência banto tombado pelo IPHAN foi o Tumba Junsara. Este teve um processo também vagaroso, que durou 14 anos desde sua instrução até o tombamento efetivo no ano de 2018. De características muito seme-

lhantes e descendente da mesma linhagem religiosa do Bate-Folha, estes dois terreiros banto são nacionalmente conhecidos pela comunidade do candomblé Congo-Angola como baluartes desta tradição na Bahia. Fazendo uma comparação muito simplificada, os terreiros do Bate Folha e o Tumba Junsara estariam para o candomblé de nação Congo-Angola assim como Casa Branca, o Opô Afonjá e o Gan-tois estão para o candomblé de nação Nagô.

Diferente dos tradicionais candomblés de Salvador, o Terreiro Zogbodo Malê Bogun Seja Undê, localizado no município de Cachoeira/BA, conquistou o tombamento pela preservação isolada de um culto de nação Jêje, conhecido dentro do candomblé baiano como nação “*Jêje-Mahin*”. Pela localização de mesmo nome, o terreiro foi apelidado de Roça do Ventura, e cultua exclusivamente divindades *voduns*. No candomblé Nagô o elemento Fon - Jêje no entendimento dos iorubás⁵⁰ - foi absorvido no culto aos orixás, formando um modelo único. A Roça do Ventura, no entanto, se manteve isolada desta aculturação ao longo dos séculos, preservando uma modalidade de culto Fon mais apurada.

As distinções principais entre o *Jêje-Mahin* e os candomblés Nagô e Congo-Angola estão no fato de que as divindades não permitem que as construções tenham piso. É construído o teto sobre as cabeças, mas os pés devem estar em contato direto com a terra. Além disso, todas as atividades no terreiro são desempenhadas por pessoas específicas indicadas pelas divindades para realizar os trabalhos. Assim, até mesmo pequenas reformas na estrutura física da propriedade precisam ser feitas pelas mãos de pessoas iniciadas e preparadas na religião:

A construção desses espaços sagrados ocorre através de rituais. Num primeiro momento passa pela autorização dos Voduns, posteriormente, às vezes, os Voduns determinam a forma e maneira de fazer (coletivamente, definindo quem pode participar, quem deve, e como deve ser feito), e finalmente, por rituais secretos onde o material (adobe, taipa-de-mão, telhas artesanais, etc.) são sacralizados pelo recebimento de elementos que contêm axé (ervas, sacrifícios de animais votivos, etc.), passando a integrar o axé, tornando-se paredes sagradas. Paredes que guardam segredos, mistérios, e as energias vitais da natureza, contendo e constituindo axé. (Aníbal Fer-

⁵⁰ O povo Ewé-Fon, proveniente da região do Daomé no continente africano, era vizinho dos iorubás e possuíam traços culturais comuns, embora falassem línguas e cultuassem divindades diferentes. Os iorubás cultuavam Orixás e os Fon cultuavam Voduns. Matory (1999) faz uma revisão bibliográfica do termo “Jêje” e conclui que descende do ioruba “ajéji”, que significa “estrangeiro”. Assim, o termo Jêje era forma como os iorubás se referiam aos povos Ewé-Fon, razão pela qual os descendentes destes povos no Brasil ficaram conhecidos como “Nação Jêje”.

nandes Garrido, Chefe do Escritório Técnico de Cachoeira/BA, processo 1627-T-11, p. 125)

O processo de tombamento da Roça do Ventura foi instruído em 2008 por conta de ameaças à estrutura física do terreiro pela antiguidade das edificações, que remontam ao século XIX, e pela especulação imobiliária na área em que está inserido. Uma influente empreiteira que conduzia uma obra de construção de condomínios nos arredores do terreno vinha fazendo ofertas de compra da propriedade. Os anciãos da família consultaram as divindades, que evidentemente não permitiram a venda por se tratar a terra de um elemento sagrado para aquela comunidade.

Após um episódio de invasão da propriedade com uma retroescavadeira que acabou por danificar parte da mata sagrada, a sociedade se mobilizou junto ao IPHAN para que interviesse, sendo instruído o processo e concedido, à época, o tombamento provisório. A empresa foi notificada pelo IPHAN e denunciada pelo Ministério Público por dano ao patrimônio cultural. Resolvida a questão da ameaça imediata, o processo pôde transcorrer normalmente e o tombamento definitivo da Roça do Ventura foi oficializado no ano de 2015

4.2 Análise das justificativas de tombamento

A partir da análise dos 9 processos de tombamento, distingue-se em cada um deles a necessidade de conter uma justificativa que legitime o ato administrativo. Tais justificativas aparecem explicitamente em três momentos: o da solicitação de instrução do processo, o do parecer técnico com base nos laudos, e finalmente pelo voto do conselheiro relator.

Tabela 9- Justificativas de tombamentos de terreiros na Bahia - IPHAN

Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho	
Justificativa do solicitante	-Solicitado de ofício pela Fundação Pró-memória
Justificativa do parecer técnico	-Não houve parecer técnico nos moldes pós CF/88. Houve consulta a intelectuais ligados à área do patrimônio.
Justificativa do Conselho Consultivo	uma preocupação em reconhecer a importância das expressões culturais das camadas populares, há que reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental na constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira. [...] Cabe ainda frisar, que sob o ponto de vista antropológico, a importância de Casa Branca é mais do que evidente. Tanto em termos históri-

	<p>cos, como em termos etnográficos e paisagísticos, justifica-se o tombamento. As razões históricas estão sobejamente demonstradas. O tombamento etnográfico deve ser entendido não como algo estigmatizante, mas sim um reconhecimento da importância da Etnografia em nossa área de atuação que pode ser acionada em relação a tombamentos que digam respeito a quaisquer segmentos da sociedade brasileira, e não apenas aos mais pobres e oprimidos. Ao enfatizarmos o extraordinário valor etnográfico de Casa Branca, pretende-se estar recuperando um importante instrumento de proteção e preservação que leve em conta o fato do presente, dinâmico e complexo”. (Conselheiro Gilberto Cardoso Alves Velho, processo 1113-T-84, p. 151, 152)</p>
Terreiro do Axé Opô Afonjá	
Justificativa do solicitante	<p>“A política cultural do Ministério da Cultura, ultimamente, tem destilado, surpreendentemente, muita sensibilidade no trato e reconhecimento dos valores nacionais e, ao que sabemos, tem também procurado recuperar em nosso patrimônio dilapidado, a memória brasileira tão enxovalhada. [...] A exemplo de outras iniciativas que o Iphan tem desenvolvido e concretizado em todo o Brasil e na Bahia, por excelência, insisto que esta medida do Ministério da Cultura através do Iphan, virá impedir que uma parte essencial da religião africana da Bahia se perca por razões tão mezinhas e perversas” (Jornalista Fernando Coelho, processo 1432-T-98, p. 3).</p>
Justificativa do parecer técnico	<p>“O Terreiro de Casa Branca do Engenho Velho, o Terreiro do Gantois e o Terreiro Axé Opô Afonjá são, no conjunto dos cerca de 2000 centro de culto afro-brasileiros existentes na Bahia, as mais tradicionais, prestigiosas e importantes casas de nação ketu/nagô. [...] São, inegavelmente, as matrizes do culto jêje-nagô reorganizado em terras brasileiras e expandido sob as mais diversas formas pelo território nacional. Por meio deles é possível compreender os terreiros das outras nações, os candomblés de caboclo da Bahia, os xangôs de Pernambuco, a umbanda do Rio de Janeiro, o tambor de mina do Maranhão, os batuques ou parás do rio Grande do Sul ou o babaçuê da Amazônia. (Márcia Genésia de Sant'Anna, Diretora do Deprot/IPHAN, processo 1432-T-98, p. 115).</p>
Justificativa do Conselho Consultivo	<p>“Constitui-se como em uma das casas matrizes e, portanto, importante centro formador da identidade brasileira e patrimônio religioso nacional. [...] Como mencionado anteriormente, está-se diante da materialização de uma estratégia de sobrevivência cultural, de integração inter-étnica e de criação de uma sociedade civil para os negros escravizados quebrando o estereótipo da construção exclusiva em terra brasileira de modelos arquitetônicos e urbanísticos europeus. Portanto, somos plenamente favoráveis ao tombamento por seus aspectos materiais e imateriais, pelo seu simbolismo como foco de resistência e de difusão da cultura africana no Brasil, de espaço feminino de atuação religiosa e social, além de nossa responsabilidade e compromisso constitucional quanto a preservação e proteção dessa herança a ser transmitida para as gerações futuras. (Conselheira Maria da Conceição de Moraes Coutinho Bel-</p>

	trão, processo 1432-T-98, p. 152).
Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Alto do Gantois)	
Justificativa do solicitante	“A comunidade vem manifestar agora uma angustiante preocupação com a integridade deste patrimônio histórico, deste complexo cultural que envolve uma antiga sabedoria, associada a celebrações de inegável riqueza, nas quais se reúnem as mais variadas formas de expressão - musicais, cênicas, lúdicas, poéticas, plásticas e culinárias. Lembramos que todo esse conhecimento se transmite apenas por intermédio da comunicação oral. Nosso único livro é o chão em que pisamos e os signos nele inscritos são as coisas e as pessoas que sobre ele se movimentam. A sobrevivência desse sofisticado sistema simbólico depende, portanto, de um santuário concreto, deste lugar sagrado em que se concentra e se reproduz a prática cultural coletiva que é o candomblé da Bahia.” (Mônica Millet, processo nº 1471-T-00, p.3)
Justificativa do parecer técnico	"Com sua população quase totalmente negra ou mestiça, Salvador é a cidade do Brasil onde a cultura afro-brasileira mais se afirmou e sobreviveu. Um fator fundamental nesta preservação foi a reunião de grande parte da população negra em torno dos terreiros de candomblé que, como mencionado, sempre funcionaram como centros de preservação das raízes culturais africanas e centros de assistência material e espiritual de uma vasta população carente e marginalizada. [...] A trajetória da sobrevivência cultural do povo negro e de seus descendentes, a história da reorganização dos cultos africanos no Brasil e a história da fundação de uma religião nacional encontram, portanto, no Terreiro do Gantois um dos seus mais importantes testemunhos." (Márcia Sant'Anna, arquiteta do IPHAN/BA, processo nº 1471-T-00, p.104, p. 105)
Justificativa do Conselho Consultivo	“Reconhecer a importância e valor destes santuários, que abrigam e sua história toda a diáspora dos povos africanos, e portanto, trabalhar, ainda que de forma modesta, para sua proteção e assim fazendo, cumprir uma obrigação constitucional de defesa da cultura do país. [...] Acervos como o Terreiro do Gantois, por se constituírem em importante foco de resistência da cultura negra, não só têm relevância para o Estado do Bahia e para o país, mas se revestem de um valor universal como lição de humanidade”. (Conselheiro Luis Phelipe de Carvalho Castro Andrès, processo nº 1471-T-00, p. 206)
Terreiro do Alaketo (Ilê Maroiá Láji)	
Justificativa do solicitante	"Todos estes componentes - terra, caminhos, árvores - adquirem importância devocional e ritualística, pois formam uma intrincada rede de signos e valores herdados da tradição africana, adaptados ao local de implantação no terreno e que se comportam múltiplas atividades, o que faz com que o espaço físico se torne tão importante quanto as coisas que sobre ele são agregadas e que se manifestam. A 'Mãe Terra' torna-se depositária de Bens Sagrados cabendo aos homens preservá-los. Toda a simbologia composta de músicas, danças, poesias, vestimentas, rituais religiosos são a he-

	<p>rança que devemos proteger para perpetuar. Nossos signos são o nosso povo e os rituais que através deles acontecem sobre a terra é que compõem o Candomblé, herança da memória africana.”. (Antonio Imbassahy, Prefeito Municipal de Salvador processo nº 1481-T-01, p. 3).</p>
Justificativa do parecer técnico	<p>"O Ilê Maroiá Láji é testemunho vivo da transferência de cultos africanos tribais, familiares dinásticos e urbanos para o Brasil, bem como de sua universalização e transformação em uma das mais importantes religiões nacionais. É, ainda, um documento de aclimação de parte fundamental da cultura e da organização social e política dos povos jêje e iorubá em terra estrangeira, assim como uma das tentativas de reconstrução dessa organização em circunstâncias extremamente adversas." (Márcia Sant'Anna, Arquiteta IPHAN/BA, processo nº 1481-T-01, p. 171).</p>
Justificativa do Conselho Consultivo	<p>"Não cabe aqui nenhuma pretensão de analisar o mérito da questão do culto do candomblé, na natureza religiosa do riquíssimo patrimônio imaterial que pulsavivo no cotidiano deste terreiro. Nem de longe penetrar na diversidade linguística carregada de expressões do idioma ancestral africano, o iorubá. [...] Entretanto considero justo reiterar algumas considerações que são válidas também para este caso como o fato de que o bem cultural que ora se propõe tombar, muito se avizinha de um caso de 'patrimônio imaterial'. (Conselheiro Luis Phelipe de Carvalho Castro Andrès, processo nº 1481-T-01, p. 266).</p>
Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	
Justificativa do solicitante	<p>"Aproveitando a felicidade de ver contemplada a grande nação que compõe o meu terreiro Opô Afonjá, tradicional, rigoroso em seus preceitos e refúgio de nossa ancestralidade, tomei a liberdade de pedir ao Senhor Ministro Weffort e ao Senhor Carlos Heck, que olhassem para os destinos e a existência do Candomblé de outra nação, do povo Angola, também essencial para a memória e a religiosidade dos negros. A preocupação, o interesse e a disposição das duas autoridades em nos atender, encorajaram-me a solicitar, oficialmente, que o IPHAN inicie os estudos para o tombamento do Candomblé Bate-Folha, cujo território e história somente enaltecem o Brasil e dignificam os descendentes africanos". (Mãe Stella de Oxossi, Yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, processo 1486-T-98, volume 1, pp. 3-4).</p>
Justificativa do parecer técnico	<p>"A Antropologia e a Historiografia têm manifestado que a diáspora negra erigiu valiosas criações culturais nas Américas, e que, neste processo, o Brasil veio a ser o cenário de desenvolvimentos muito ricos. Na vigorosa floração cultural negro-americana, merece destaque o notável processo de reconfiguração étnica que constituiu identidades afro-brasileiras assentadas em bases místicas, erigidas a partir de organizações religiosas: a constituição das chamadas nações do candomblé, que preservam criativamente memórias africanas. Pode-se considerar a chamada nação angola (ou congo-angola) dos nossos terreiros não apenas um aparelho institucional</p>

	que sedia um tesouro de tradições cuja origem sua denominação indica - ou seja, um campo simbólico onde se preserva, através de ritos, um acervo de valores e saberes transmitidos por antepassados africanos - mas também uma original criação brasileira, um construto histórico do Brasil." (Professor Ordep Serra, processo 1486-T-01, p. 113).
Justificativa do Conselho Consultivo	"É legítimo e interessante por ser 'privado'; é legítimo e interessante por ser 'artesanal'; é legítimo e interessante por ser 'popular'. Essas são as circunstâncias que também animam a série dos tombamentos das casas de culto da tradição afro - brasileira, como a que nos ocupa no dia de hoje. Trata -se de eminentes monumentos do patrimônio nacional, porque se encontram carregados da aura de 'autenticidade' popular, privada e artesanal. [...]". (Conselheiro Luís Fernando Dias Duarte, processo 1486 - T -98, volume 1, p. 245).
Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré (Casa de Oxumaré)	
Justificativa do solicitante	"Atualmente, a comunidade da Casa de Oxumaré luta não somente pela preservação da cultura afro-brasileira, mas também garantir a comunidade e sua importância enquanto instituição social para a sociedade como um todo. Assim, preocupada com este Patrimônio Histórico Cultural cujos benefícios são voltados para a própria sociedade e qualquer dano seria irreparável para a cultura afro-brasileira e para todos nós. (Casa de Oxumaré, processo 1498-T-02, p. 26)
Justificativa do parecer técnico	"Desde muito, o sítio onde se acha implantado o Ilê Oxumarê Axé Ogodô é posse mansa e pacífica de uma comunidade organizada, com uma identidade étnico-religiosa reconhecida, que preserva a memória de suas origens e se mostra consciente de seu histórico enquanto grupo particular. [...] O Ilê foi objeto de uma perseguição brutal, mas reagiu pacífica e tenazmente, cultivando valores elevados que continua a difundir. Por sua história de lutas contra o racismo, a intolerância e a discriminação, este templo é uma referência importante para a comunidade negra de todo o país e para os cidadãos brasileiros de todas as origens que prezam a liberdade e a cidadania." (Professor Doutor Ordep Serra, processo 1498-T-02, p. 332, 333)
Justificativa do Conselho Consultivo	Embora considerando que aprendeu muito na leitura do excelente dossiê que lhe foi passado, que se encantou muito com a riqueza de símbolos que compõem o Terreiro de Oxumaré, este relator gostaria de ter desfrutado de um tempo maior para executar esta estimulante tarefa. [...] Considerando os argumentos apresentados no presente processo, notadamente a demonstração irrefutável da posse da área pela Casa de Oxumaré desde a primeira metade do século XIX, o meu parecer é favorável ao tombamento. (Conselheiro Roque de Barros Laraia, processo 1498-T-02, p. 596, 597)
Terreiro Culto aos ancestrais (OMO Ilê Agbôulá)	
Justificativa do solicitante	A Comunidade Omo Ilê Agbôulá vem ao longo do tempo preservando as tradições culturais deixadas pelos antepassados, mesmo

	<p>esbarrando no progresso brutal, principal avassalador de tradições, e nas disputas acirradas pela sobrevivência e a busca da melhor qualidade de vida imposta aos seus membros. Estamos presenciando, estupefatos, o aniquilamento gradativo dos nossos valores culturais, a diminuição cada vez maior do espaço "terreiro", bem como o sucumbimento de suas instalações físicas, devido à dificuldade de manutenção, visto que envolve a utilização de recursos financeiros. (Balbino Daniel de Paula, Alabá Babá Mariwo, processo 1505-T-02, p. 4)</p>
Justificativa do parecer técnico	<p>"É inevitável ressaltar que o reconhecimento como patrimônio cultural de antigos terreiros (considerados casa matriz), é necessariamente uma valorização da luta de resistência do povo de axé. Essa luta, que também foi uma luta de resistência negra, é memória viva que se passa de geração para geração por meio da tradição oral, permitindo assim que não seja esquecido o sacrifício feito por seus antepassados em defesa de sua tradição e, portanto, a identidade desse grupo. Estamos ressaltando neste parecer, o valor histórico e etnográfico do bem, que estão unidos em um processo de formação de identidade, ao passo em que resiste a um processo de perseguição e tentativas de serem limados da história."(Carolina Di Lello Jordão Silva, Coordenadora IPHAN/BA, processo 1505-T-02, p. 266).</p>
Justificativa do Conselho Consultivo	<p>"É válido ainda reafirmar que também os terreiros, as suas sedes e entorno imediato hoje não só se tornaram como repositórios de conceitos sociais, antropológicos e religiosos disponíveis ao melhor entendimento de nossa cultura urbana, mas como arquivos vivos, onde os estudiosos podem ler os signos que traduzem as origens culturais de nosso povo ou pelo menos da imensa parcela que coube aos negros africanos na construção do país. À luz desta vasta e generosa documentação, ficam evidentes as fortes razões pelas quais o terreiro Omî Ylê Agboulá se afirma como um dos mais antigos centros de cultos afro-brasileiros que ainda mantém incólumes grandes parcelas de suas características originais e de seus rituais sagrados, que ao seu turno vem sendo cada vez mais e mais pesquisados e valorizados em uma luta sem descanso contra a névoa do preconceito e da discriminação racial. Reconhecer a importância e valor destes santuários, que abrigam em sua história toda a diáspora dos povos africanos, é, portanto, trabalhar, ainda que de forma modesta, para a sua proteção e assim fazendo, cumprir nossa obrigação constitucional de defesa da cultura do país. Tão expressiva é a carga de contribuições que os centros de culto afro-brasileiros representam para o entendimento do Brasil de hoje, que o ato de tombamento assume neste caso, a plenitude de seus múltiplos significados." (Conselheiro Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrès, processo 1505-T-02, p. 386).</p>
Terreiro Tumba Junsara	
Justificativa do solicitante	<p>"Considerando tratar-se de um Terreiro centenário, cujos membros a ele pertencentes lutaram ao longo dos anos para sua preservação, mantendo vivos os cultos religiosos de tradição bantu-angola,</p>

	através da manutenção de aspectos culinários, lingüísticos, botânicos e outros afro-diaspóricos em solo brasileiro; Considerando tratar-se de uma casa que se coloca como referência canônica do culto bantu-Angola no Brasil para centenas de outras casas que dela descendem; Considerando sua importância arquitetônica e todos os objetos e bens móveis com finalidades litúrgicas, evidenciando modos específicos de disposição e organização dos espaços e das coisas, comprometidos com uma lógica de sacralidade ancorada em pressupostos culturais bantu. (Wilson Rogério Penteadó Júnior, Professor da UFRB, processo 1627-T-11, SEI nº 0662526).
Justificativa do parecer técnico	"Diante da documentação constante no processo, verificamos que o Terreiro Tumba Jussara de alguma forma tem caráter matricial para a tradição Angola, ainda que este não seja necessariamente fundamentado na primogenia da casa, como de fato casa mais antiga em funcionamento, uma vez que essa informação sempre poderá ser revista a partir de memórias que se fizerem conhecer futuramente. Contudo, é notório o reconhecimento atual do Tumba Junsara como um símbolo da resistência de um povo escravizado que no território brasileiro ressignificou sua tradição e fez da milonga um caminho para manter as referências culturais de um grupo que teve papel importante na formação da sociedade brasileira. Trata-se sobretudo de um bem afro-brasileiro ainda muito pouco representado em nossos Livros do Tombo. Entre o Povo de Santo, o nome Tumba Junsara é reconhecido em vários estados da federação, inclusive entre outras tradições, denotando assim, uma reverberação para memória coletiva. Essa reverberação que extrapola Salvador, e até a Bahia, evidencia um valor cultural de dimensão nacional, justificando portanto, seu tombamento em âmbito federal."(Carolina Di Lello Jordão Silva, Coordenadora-Geral de identificação e reconhecimento- DE-PAM/IPHAN, processo 1627-T-11, SEI nº 0654300).
Justificativa do Conselho Consultivo	"Os ritos de Angola construíram eficiente estratégia de sobrevivência calcada em uma religiosidade diplomática, universalizante, forte o suficiente para ser preservada em condições adversas e mantida quase oculta através da proteção rigorosa de seus segredos, desde o século XVII, sendo hoje reconhecida como das primeiras expressões da rica diversidade étnica dos escravos africanos trazidos ao nosso continente. Com o passar do tempo, o que fora uma tradição cultural discriminada e ameaçada de desaparecimento por preconceitos e perseguições policiais, resistiu por sua força iminente, tomou-se prática de união e soube fazer da resistência contra a opressão, uma lição de liberdade. Acervos como o Terreiro Tumba Junsara, não só tem relevância para o Estado da Bahia e para o país, mas se revestem de um valor universal, como lição de humanidade. (Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrès, Conselheiro, processo 1627-T-11, SEI nº 0800975).
TERREIRO ZOGBODO MALE BOGUN SEJA UNDE (Roça do Ventura)	
Justificativa do	"Para além da comunidade jeje e do povo-de-santo, o velho terreiro

solicitante	do jeje em Cachoeira, "o Ventura", é valorizado pela comunidade afro-descendente de modo geral, como um espaço simbólico e emblemático das riquezas culturais e civilizatórias do continente africano de onde se originam seus ancestrais. O patrimônio imaterial preservado no terreiro inclui toda uma série de saberes seculares, inclusive linguísticos, e de conhecimentos rituais de grande complexidade, assim como um universo espiritual e valores culturais de grande riqueza, únicos no país." (Dona Alaíde Augusta Conceição, Presidente da Sociedade Religiosa Zogbodo Male Bogun Seja Unde, processo 1627-T-11, p. 4).
Justificativa do parecer técnico	"O valor etnográfico do sítio Seja Hundé é derivado dos saberes e práticas linguísticos, terapêuticos e rituais, legados de geração em geração, que constituem seu patrimônio imaterial e evidenciam uma cosmologia própria da nação jeje-mahi. A língua ritual, utilizada nas cantigas, preces e saudações, a rítmica da orquestra ritual, a coreografia das danças, a culinária ritual, o vestuário dos voduns e a liturgia das festas e obrigações constituem linguagens, formas de expressão mais fidedigna." (Maria Paula Fernandes Adinolfi, Técnica em Ciências Sociais- IPHAN/BA, processo 1627-T-11, p. 447).
Justificativa do Conselho Consultivo	"No século XIX, a Bahia possuía uma população negra com uma enorme diversidade étnica. Segundo Nina Rodrigues, os mais numerosos eram os nagôs sendo que existiam na Bahia de quase todas as nações Yorubás, sendo os mais numerosos os de Oyó. Existiam, como vimos, os Gêges; os Mina, da Costa do Ouro; os Haussás, do Sudão; os Tapas: além dos Fulás, Mandingas e Bantos. Tudo isto resultou em um enorme sincretismo que influenciou a vida religiosa de cada grupo. No Maranhão, por exemplo, os voduns penetraram nos cultos nagô. Na Bahia, aconteceu o contrário, foram os nagô que penetraram nos demais cultos. Por esta razão quando ainda existe, na Bahia, um grupo com cultos predominantemente gêge que conseguiu sobreviver até o século XXI, apesar das ameaças que está sofrendo, é importante o atendimento da solicitação dos mesmos."(Conselheiro Roque de Barros Laraia, processo 1627-T-11, p. 302).

A utilização de processos administrativos como fontes deve levar em consideração que se tratam de registros oficiais, produzidos com a finalidade de fundamentar um ato administrativo. Assim, os autos do processo representam apenas a face formal do tombamento, ficando de fora a totalidade dos conflitos reais que podem ser travados no campo político do patrimônio. Se faz necessária uma crítica das fontes históricas, haja vista que todo documento é discurso e todo discurso tem uma intencionalidade:

A intervenção do historiador que escolhe o documento, extraindo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição

na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos "neutra" do que a sua intervenção. O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. (LE GOFF, 1996, p. 547, 548)

O processo de seleção das fontes por parte do historiador também não é desinteressado. Todo pesquisador traz consigo suas subjetividades, sua bagagem intelectual e também seu viés ideológico. Assim, é impossível ser o trabalho historiográfico totalmente imparcial. Cabe ao historiador selecionar as suas fontes e, através da metodologia, estabelecer um diálogo com o passado cujo discurso sempre será, em última análise, também um discurso político.

Priorizar determinados documentos em relação a outros, assim como eleger o trecho do documento que figurará como justificativa são parte fundamental do procedimento historiográfico, pois é a partir da análise dos documentos levando em consideração o contexto em que foram produzidos que se torna possível verificar as narrativas que as fontes trazem sobre o passado.

No caso dos processos de tombamento, o discurso sobre a justificativa parte de uma concepção filosófica e identitária dos detentores do bem, isto é, reproduz a visão que eles têm sobre si mesmos. A argumentação sobre a legitimidade do tombamento no parecer técnico, após a apresentação dos laudos antropológico e etnológico, adquire uma linguagem científica. Por último, o voto do conselheiro relator traduz um discurso do campo político, pois precisa defender o seu posicionamento para deliberação no colegiado, e mais do que isso, é seu voto que legitima a vontade do Conselho Consultivo.

Nas justificativas de solicitação, os detentores dos bens apresentam a questão dos seus terreiros como um "patrimônio dilapidado", num tom quase sempre apelativo. Demonstram, todavia, que sabem que têm em suas mãos um "complexo cultural que envolve uma antiga sabedoria", entendendo suas tradições como uma "rede de signos e valores herdados da tradição africana".

Outras palavras-chave demonstram que os solicitantes entendem que o Candomblé possui um “universo espiritual e valores de grande riqueza”. O terreiro, assim, é concebido pelas suas comunidades como um “refúgio da [nossa] ancestralidade”, que possui papel fundamental na “preservação de tradições culturais” e na “manutenção de aspectos culinários, linguísticos e botânicos afro-diaspóricos”.

Nos pareceres técnicos são trazidos dados historiográficos e antropológicos que admitem o Candomblé como depositário de um “patrimônio imaterial e cosmologia própria”, sendo os terreiros “centros de preservação das raízes culturais africanas”, cuja importância foi fundamental no “processo de reconfiguração étnica que constituiu identidades afro-brasileiras assentadas em bases místicas”. As comunidades dos terreiros são consideradas pelos técnicos do IPHAN como “testemunhos vivos”, detentores de uma “memória viva que se passa de geração em geração por meio da tradição oral”.

Por fim, nos pareceres dos relatores do conselho consultivo surge “o candomblé como um sistema religioso fundamental na constituição da identidade”, e como um “foco de resistência da cultura negra”. Os terreiros são admitidos como “centros formadores da identidade brasileira e patrimônio religioso nacional”, além de “repositórios de conceitos sociais, antropológicos e religiosos”, configurando assim um “riquíssimo patrimônio imaterial” pela sua “riqueza de símbolos” e por constituírem redutos de “resistência contra a opressão”.

O que fica evidente nas justificativas dos processos é que, na perspectiva dos terreiros, as comunidades sabem que são detentoras de um patrimônio cultural. São acostumadas com a sua tradição, passam de boca em boca através das gerações. Reconhecem seus terreiros e suas roças de santo como redutos sagrados, espaços de manutenção de uma herança ameaçada pelo que está ao redor. E é normalmente neste tom de súplica que as solicitações de tombamento chegam ao IPHAN, como um último recurso que essas comunidades de terreiro dispõem para continuarem existindo frente a todas ameaças e dificuldades a que estão expostas.

Já nos pareceres do IPHAN percebemos que os processos mais antigos apresentam ainda uma convicção cautelosa sobre o valor patrimonial dos bens, ainda que se assumam sempre que tais comunidades possuem um valor cultural inegável. Observa-se aqui uma mudança ao longo do tempo do que se poderia chamar de uma “cultura organizacional” da autarquia, no que diz respeito aos seus critérios técnicos.

Se o tombamento de Casa Branca representou uma ruptura violenta, com resistência no Conselho Consultivo e veemente indignação nos setores conservadores da sociedade, os tombamentos do Alaketo e do Bate Folha, já em meados dos anos 2000, não foram tão conflituosos; assim como os tombamentos do Tumba Junsara e da Roça do Ventura, guardadas as peculiaridades de cada terreiro, por mais recentes tiveram uma legitimação mais convicta. Assim, quanto mais recente o processo de tombamento, mais se percebe facilidade para o corpo técnico do IPHAN em assumir o valor patrimonial dos terreiros de candomblé enquanto espaços de resistência cultural e afirmação da identidade afro-brasileira.

Ao analisarmos o discurso presente nos processos administrativos, portanto, é possível identificar uma descontinuidade histórica a partir do paradigma do que é considerado patrimônio no âmbito do IPHAN. Esta ruptura se torna ainda mais evidente se pensarmos toda a trajetória do órgão em relação ao patrimônio afro-brasileiro ao longo do século XX, desde sua criação até o contexto da redemocratização.

Os terreiros de candomblé, de estigmatizados e perseguidos, como representa o caso do tombamento do Museu de Magia Negra, a partir do tombamento da Casa Branca passam a ser reconhecidos como espaços de resistência determinantes para a reconstrução e afirmação da identidade brasileira:

Nem essencialização nem desracialização, o terreiro faz das raças e das Nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, des-sencializados mais racializados. Essa é a equação, paradoxal aos olhos demasiadamente ocidentalizados, que não é sequer cogitada nas arenas de reconstrução da identidade nacional. (DOS ANJOS, 2008, p. 82,83)

Tais tombamentos são elementos de grande valor porque trazem visibilidade à riqueza da cultura preta que sempre foi enxergada com “olhos demasiadamente ocidentalizados”, inserindo o patrimônio afro-brasileiro numa importante arena de debates públicos que sempre fora dominada pelo discurso racista da branquitude hegemônica brasileira.

Os nove processos de tombamento analisados trazem nas narrativas de suas justificativas elementos que definem o candomblé como uma religiosidade rica em símbolos e significados, cujo complexo cultural e filosófico de matriz africana conseguiu se perpetuar até o século XXI. Entretanto, deve-se verificar que o objeto de tombamento pelo IPHAN são os terreiros de candomblé, ou seja, os templos, e não a religião.

Os terreiros de candomblé tombados na Bahia tiveram seu valor patrimonial reconhecido pelo Estado pelo entendimento de que configuram ambientes de vivência e transmissão oral de valores culturais afrodescendentes. São ambientes de conexão e agregação das comunidades negras no contexto da diáspora, onde suas culturas dilaceradas são reconstituídas e, por meio desses espaços, resistem à opressão material e simbólica sofrida pelo povo preto ao longo de toda a história de um Brasil colonizado e racista.

Os argumentos em relação ao reconhecimento do valor patrimonial dos terreiros pelas suas características materiais aparecem nos processos no que diz respeito às edificações dos terreiros, a preservação das matas nativas intocadas, e principalmente sobre a garantia da propriedade fundiária dos imóveis onde funcionam os templos. Entretanto, as características que pesam mais no momento de defender de fato o valor cultural de um terreiro de candomblé têm muito mais a ver com os pressupostos da dimensão imaterial desses bens do que propriamente de sua dimensão material.

Esta questão pode ser percebida na leitura de qualquer uma das solicitações de tombamento e dos pareceres técnicos. O conselheiro Luís Fernando Dias Duarte menciona esta proximidade com o patrimônio imaterial no parecer que emitiu como relator do processo de tombamento do Terreiro do Alaketo:

Parece oportuno mencionar - agora que já foi inaugurada a prática do registro do chamado patrimônio imaterial - o modo pelo qual a presente série representa, na verdade, uma ponte entre o 'patrimônio material' e o 'patrimônio imaterial'. Com efeito, o patrimônio físico que é objeto deste processo vem ao nosso exame imantado por condições 'imateriais' peculiares que lhe conferem a aura cultural necessária à chancela de um 'patrimônio nacional'. (Conselheiro Luis Phelipe de Carvalho Castro Andrès, processo nº 1481-T-01, p. 266).

O mesmo texto do conselheiro se repete no parecer que o conselheiro forneceu ao processo do Terreiro do Bate-Folha, do qual também foi relator. Esta observação destaca a linha muito tênue que separa a dimensão material da imaterial no que diz respeito ao valor patrimonial atribuído aos terreiros de candomblé.

Se verificamos que alguns dos argumentos para tombamento mais frequentemente encontrados nos processos em tela dizem respeito aos terreiros como espaços recriadores de identidades e de resistência cultural, os mesmos argumentos são verificados também por Alessandra Lima (2012) ao analisar processos de registro de bens imateriais afro-brasileiros, como o caso do Ofício das Baianas do Acara-jé e da Roda de Capoeira:

O acarajé representaria não só a manutenção, ao longo do tempo, das formas tradicionais de preparo de alimentos, como também as relações que se estabelecem no campo do sagrado, por conta de seu papel na religiosidade afro-brasileira. É ao mesmo tempo, prática elaborada com base na herança africana, a partir da recriação constante de práticas e significados simbólicos e da construção/afirmação de identidades. (LIMA, 2012, p. 72)

A abordagem do parecer apresenta a Capoeira como uma expressão cultural fortemente relacionada às estratégias de resistência das populações negras. Ressaltando a importância da matriz cultural africana para a cultura nacional, reconhece a situação e exclusão que atinge as populações afro-brasileiras. Exalta não só o bem cultural em si mesmo, com seus caracteres e significados peculiares, mas também a permanência de uma tradição cultural representativa da trajetória histórica dos afro-brasileiros. As relações de significado na prática da Capoeira, de acordo com o parecer, se desenvolvem no contexto de marginalização e subalternização, configurando a referida prática como uma forma de resistência cultural. (LIMA, 2012, p. 85)

Paiva (2013) menciona esta particularidade dos terreiros como uma categoria de patrimônio que denominou de “patrimônios simbióticos”, isto é, de uma natureza híbrida entre dimensão material e imaterial, em que ambas se retroalimentam e são interdependentes. Assim, no caso dos terreiros, são bens materiais carregados de sua dimensão imaterial, mas que sem o vetor concreto do templo físico, o terreiro como espaço de vivência cultural deixa de existir.

Lembremos que o desconforto no caso do tombamento da Casa Branca do Engenho Velho, para além das questões do racismo e do conservadorismo, dizia respeito também à questão burocrática do enquadramento do terreiro na legislação patrimonial então vigente, isto é, unicamente o Decreto-Lei 25/1937. A Constituição Federal de 1988 trouxe o conceito de patrimônio cultural e, mais tarde, o Registro de Bens Imateriais. Mas há que se perceber, como mencionado por Paiva, que

Se em última instância o bem cultural é o valor atribuído à coisa e, se potencialmente, todas as coisas têm este poder simbólico, vemos que, efetivamente, nem todas podem ser preservadas pelo tipo de proteção propiciada pelo tombamento, seja em decorrência da dinâmica própria do bem, seja em decorrência das condições sócio-históricas em que esse bem se insere e dos interesses dos que o apreciam. (PAIVA, 2013, p. 48)

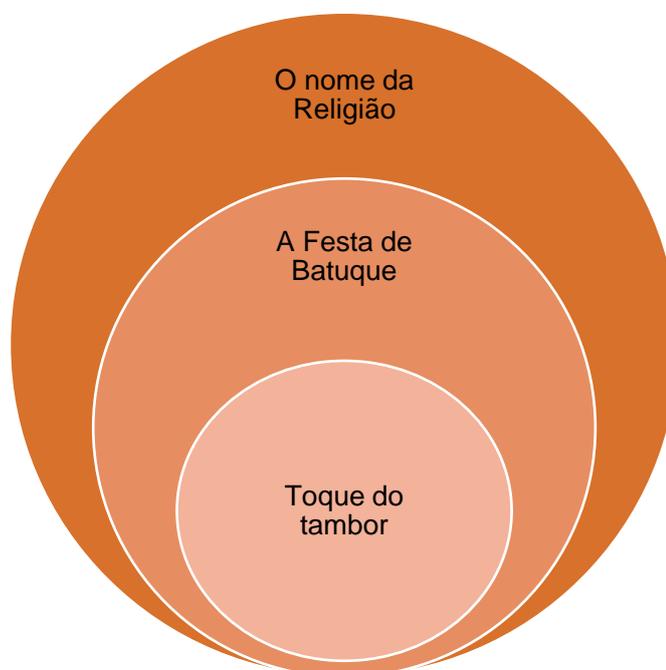
No caso do Ofício da Baianas do Acarajé e da Roda de Capoeira, a instituição do Registro se mostrou adequada às suas características. No caso dos terreiros, mesmo que tivessem ocorrido num contexto mais maduro da política pública patrimonial, o Registro não daria conta de fornecer a proteção necessária aos templos, haja vista que o tombamento representa uma ferramenta de acautelamento mais firme neste sentido, embora rígido demais para as características fluidas típicas de

um terreiro de Candomblé. Ficam, assim, no meio do caminho entre registro e tombamento, patrimônios simbióticos por excelência.

4.3 Batuque como patrimônio cultural afro-brasileiro

O termo “Batuque” serve para designar, no universo desta religiosidade de matriz africana típica do Rio Grande do Sul, o toque do tambor, a Festa de Batuque e também o nome da religião em si.

Figura 8-Níveis de significado do termo "Batuque"



Indo mais além, pode-se denominar como “Tradição do Batuque” todo o universo cultural que os praticantes desta religiosidade vivenciam. Nas palavras de Norton Corrêa,

ser batuqueiro, mais do que simplesmente cultuar uma religião, tal como entendemos no Ocidente, significa revestir-se de uma identidade que compreende e expressa um ethos, uma filosofia e um modo de vida específicos, que se refletem na vivência do cotidiano. Este universo centrado no campo da religião não se compõe apenas dos deuses e seus nomes, termos ou um modelo ritual de bases africanas, como possa parecer: na verdade estes nada mais são do que elementos de um conjunto muito complexo subjacente ao qual há uma cosmovisão que mostra as relações que tais elementos guardam entre si, o lugar que as pessoas e coisas ocupam no mundo, a forma como o Cosmos se organiza. Fatores como o alto grau de complexidade, riqueza simbólica e articulação interna deste conjunto, a considerável

representatividade numérica do grupo que nele orbita (quase totalidade negros), sua localização nas cidades e sua inserção numa cultura mais ampla, envolvente, a cristã-ocidental (da qual a sociedade brasileira, que inclui a rio-grandense, é produto), além de haver processos de reprodução destes conhecimentos, permite que o Batuque possa ser considerado como uma sub-cultura urbana. (CORRÊA, 1992, p. 69)

Ser batuqueiro significa muito mais do que praticar ou ser iniciado em uma religião. Representa, com efeito, a adoção de uma cosmopercepção própria desta comunidade, adotar um estilo de vida e uma identidade que têm como base a filosofia batuqueira. Estas características ficam demonstradas nas sociabilidades que emergem do Batuque, que vão muito além do contexto das práticas religiosas:

As relações que se constituem no cotidiano batuqueiro possuem um caráter fluido, podendo materializar-se nos momentos de colaboração que antecedem as atividades na casa do pai de santo, e até mesmo, em algum outro evento que não esteja ligado ao universo da religião diretamente, como reuniões em escolas de samba, encontros em casas noturnas, confraternizações em casas de amigos e em festas organizadas pelas comunidades pertencentes à Igreja católica. Portanto, a relação das pessoas que frequentam o Batuque estende-se a outras situações, sendo o Batuque mais um desses momentos. (MARQUES, 2014, p.15)

Os vivenciadores desta tradição possuem um código de comportamento próprio, formas de lidar com as situações cotidianas e até dialetos e sinais de comunicação que só podem ser entendidos por membros do grupo. Um batuqueiro pode facilmente reconhecer outro em situações corriqueiras seja pela linguagem, gestos, ou pelo uso das guias e da segurança⁵¹ amarrada no pulso.

O parentesco simbólico que se estabelece em torno das Casas de Batuque concede aos iniciados o direito de pertencer a uma segunda família – para muitos, a única família que têm -, significando uma rede de apoio e de convivência que fortalece os laços de identidade assentados sobre a tradição africana. Ao entrar para uma Casa de Batuque, não importa a posição social ou o nível intelectual do neófito; naquele ambiente ele precisa respeitar a autoridade dos mais velhos e ter a humildade de ouvir mais do que falar para poder aprender a se comportar e a cultuar a religião. As relações ocidentais de poder simbólico ficam bagunçadas dentro de um terreiro de Batuque.⁵²

Dentro das Casas de Batuque são reproduzidas as relações sociais de África, havendo respeito aos mais velhos e à ancestralidade, hierarquia, senso de coletivi-

⁵¹ Fitas coloridas amarradas que representam a proteção das divindades.

⁵² Não que não existam relações de poder simbólico nestes espaços. Elas existem, mas não nos moldes da cultura ocidental. O tema relações de poder em Casas de Batuque renderia um trabalho exclusivo.

dade e identidade. Assim como os terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN, as Casas de Batuque podem ser concebidas como espaços de transmissão dos saberes de culto aos orixás, mas muito mais do que isso, como ambientes onde a maneira de experimentar a realidade continua sendo baseada na herança cultural africana:

Entende-se que o batuqueiro tem em suas fundamentações simbólicas e ritualísticas maior aproximação com os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. O batuque se atém a matriz herdada dos africanos. [...] O que se procura, portanto, ao adentrar em um terreiro, é que esse modo essencial de vivência seja experimentado de maneira integral pelos filhos-de-santo no seu cotidiano. No caso do estudo em questão, situamos e percebemos que tais valores têm sua singularidade no Rio Grande do Sul, mais especificamente em Porto Alegre, uma vez que tratamos de um terreiro situado nesta cidade. Uma vez estabelecido como lugar sagrado e imaculado, o terreiro ganha uma força simbólica e torna-se um espaço de resistência dos costumes e crenças de uma ancestralidade africana que, mesmo ancestral, é fundamental para a consolidação e continuação das crenças e práticas batuqueiras. (DA SILVA, 2013, p.22)

Frequentar as festas religiosas, aprender a etiqueta ritual, aprofundar-se no conhecimento das lendas dos orixás, das oferendas e do canto das rezas são saberes que só podem ser apreendidos a partir da convivência com o grupo.

Esta transmissão de saberes por meio da tradição oral que ocorre nos espaços intramuros dos terreiros de Batuque é absorvida e assumida de tal forma pelos praticantes que se torna um elemento determinante de sua identidade. Uma identidade cultural de matriz afro-gaúcha, assentada em pressupostos civilizatórios africanos que existe e resiste a uma sociedade gaúcha hegemônica que se entende ou quer se entender como branca e descendente de europeus, uma sociedade colonizada.

Ao assumir esta identidade, os batuqueiros convivem em meio a “sua própria gente”, formam alianças e famílias, casam-se ente si, apadrinham os filhos uns dos outros e acabam por constituir uma comunidade com costumes e filosofia próprias, cuja referência principal está na estrutura mítica do culto aos orixás:

As danças dos orixás, como vimos, são descritivas, “contando” sobre suas características, a natureza das relações entre eles, as coisas de seu mundo mítico [...]. Executadas na festa, estes aspectos podem ser visualizados por todos, deuses e humanos, sendo que os últimos também as vivenciam por imitá-las. Vendo a cada dia tais danças, as informações sobre este patrimônio são simultaneamente aprendidas (e apreendidas) por jovens e reforçadas na memória dos antigos. Atuam, pois, como um dos mais importantes canais de transmissão e fixação desta memória ancestral. Não é demais lembrar que o patrimônio mítico aí contido (mais precisamente, os orixás e a ordem em que estão dispostos), encompassa e ordena a estrutura do Cosmos: o tempo cronológico; o espaço físico e social; as categorias hierarquizadas e a identidade dos filiados à religião. Igualmente, que é sobre ele que o Batuque, como religião, se embasa e estrutura, que seus integrantes se agrupam e constroem, individual e grupalmente, esta identidade. E que gra-

ças a ela resistem ao processo de dominação cultural. (CORRÊA, 1992, p. 268)

Além de famílias religiosas e consanguíneas, o Batuque possui uma literatura própria, lideranças religiosas famosas no meio (os chamados baluartes) e entidades de representação que conseguem mobilizar políticas públicas e eleger parlamentares nas Casas Legislativas. Há uma economia batuqueira movimentada pelo mercado de artigos religiosos, há uma imprensa batuqueira, há moda e grifes batuqueiras, instrumentos de difusão de informações culturais, como canais no *Youtube*, grupos e páginas temáticas no *Facebook* e *Instagram*, *podcasts* no *Spotify* e novos intelectuais engajados que entram na Universidade para estudar o Batuque e retornam com os seus conhecimentos à comunidade.

Muito mais do que uma religião, ao recriar uma identidade própria e diferente da hegemônica o Batuque se enquadra na definição trazida pelo Decreto nº 6040/2007, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

Art. 3º: Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - 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;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais [...]. (BRASIL, 2007)

Podemos identificar, assim, o povo de santo do Batuque como uma Comunidade Tradicional, e as Casas de Batuque como territórios tradicionais de matriz africana.

Para pensar os espaços de manutenção da cultura e identidade batuqueira em Porto Alegre, podemos nos valer do conceito de Territórios Negros Urbanos trazido pelo antropólogo Iosvaldyr Carvalho Bittencourt Júnior (2010), pois a presença do Batuque em Porto Alegre e na Região Metropolitana acompanha a trajetória do povo preto no contexto da urbanização da cidade:

As comunidades, os segmentos ou grupos de origem africana se apresentam circunscritos aos territórios espacialmente demarcados no campo e na cidade: em bairros, vilas, centros religiosos, clubes de negros, galerias, bares, ruas, esquinas. Nesses espaços, nos quais consolidam os Territórios Negros Urbanos, os negros constroem suas singularidades e, ao mesmo tempo, reforçam o poder de inventividade das suas culturas, promovem a organização social e a impulsão da força política, além de reinventar um tipo

de cidadania diferente da cidadania oficial. (BITTENCOURT JÚNIOR, 2010, p. 41)

Até o final do século XIX a região do Centro Histórico de Porto Alegre era densamente ocupada pela população negra escravizada, pois constituía a principal força de trabalho da época. A antiga Rua da Praia, atualmente Rua dos Andradas, que ficava às margens do Guaíba antes do aterramento que prolongou a faixa de terra firme até o Cais Mauá era repleta de homens e mulheres pretos e pretas, cativos e libertos, que movimentavam a economia da cidade.

Os territórios negros urbanos de Porto Alegre se interligam com os símbolos religiosos do Batuque no tocante aos locais sagrados para esta tradição: O Bará do Mercado, a beira da praia banhada pelas águas de Oxum, o Tambor como instrumento de comunicação⁵³. São locais sagrados porque testemunham a memória e a presença das pessoas pretas na região central da cidade, que foram empurradas para as periferias pelas políticas de higienização racial implementadas pela municipalidade de Porto Alegre:

O principal alvo destas políticas urbanísticas municipais eram os descendentes de escravos, justamente os moradores que ocupavam estas zonas da capital que, com o crescimento passaram a ser altamente valorizadas. Ocorre, porém, que estas áreas estavam diretamente ligadas à história da presença negra em Porto Alegre e, portanto, eram de intensa prática batuqueira até o início do século XX. (BITTENCOURT JÚNIOR, 2010, p. 48)

No fim XIX Porto Alegre ainda vivia uma sociedade de Antigo Regime, em que as ruas eram um lugar próprio dos escravizados e trabalhadores. O ambiente compreendido como próprio dos grupos ligados às antigas classes dominantes era o interior dos edifícios. Na virada para o século XX esta lógica se inverte, e o passeio público passa a ser compreendido como um espaço de lazer da burguesia.

A geógrafa Daniele Machado Vieira (2017) analisa o processo de remoção das populações negras do centro da cidade em três momentos. O primeiro seria o do contexto da cidade colonial, entre os séculos XVIII e meados do XIX, em que as populações negras viviam nos cortiços do centro da cidade participando ativamente como força de trabalho escravizada e liberta.

⁵³ Destaco aqui o Projeto Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre, que consiste em um museu a céu aberto, composto por quatro obras de arte que fazem referência ao patrimônio cultural afro-brasileiro expostas em locais públicos que são territórios negros destituídos desta característica pela branquitude porto-alegrense. São os quatro pontos do percurso a Praça do Tambor, a Pegada Africana no Largo das Quitandeiras (atual Praça da Alfândega), o Bará do Mercado e o Painel Afrobrasileiro (Largo Glênio Peres).

O segundo seria o período pós-abolição, entre o meio do XIX e início do XX, em que há uma resignificação da cidade colonial e as populações negras são empurradas para os arrabaldes da cidade. É nesta época que se estabelecem as ocupações negras no Areal da Baronesa e Ilhota (atuais Cidade Baixa e Menino Deus), Campos da Várzea (Parque da Redenção), Colônia Africana (Bom Fim e Rio Branco) e Mon't Serrat.

O terceiro momento seria já no século XX, entre as décadas de 1940 e 1970, quando o entorno da região central da cidade passa a ser supervalorizado e a ser alvo de intensa especulação imobiliária. É o contexto de criação dos bairros mais periféricos da cidade, como a Restinga, Partenon, Campo da Tuca e Lomba do Pinheiro, distantes do centro da cidade e para onde se dirigiram as populações marginalizadas.

O Batuque sempre esteve presente nos territórios de ocupação negra da cidade, sendo levado para as periferias junto com seus praticantes posteriormente. O Censo das Casas de Religião de Matriz Africana de 2008 confirma que a maioria das Casas de Batuque se localizam no cinturão de bairros periféricos da cidade, sendo o Partenon o campeão e a Restinga aparecendo em terceira posição (MARQUES, 2014).

A questão da territorialidade negra vem sendo mais fortemente discutida no âmbito acadêmico no contexto da Educação para as Relações Étnico-Raciais após a promulgação da Lei Federal nº 10.639/2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira na educação básica. No bojo destas discussões foi criado pelo Laboratório de Ensino de História e Educação (LHISTE) da UFRGS o jogo pedagógico “As Viagens do Tambor”⁵⁴.

Um das 6 práticas culturais afro-brasileiras presentes no jogo é, justamente, a Festa de Batuque. No caderno pedagógico que acompanha a ferramenta lúdica é apresentada uma definição do que seria esta manifestação cultural:

Festa de Batuque: Batuque é uma tradição de Matriz Africana recriada no Sul do país, mais precisamente no Rio Grande do Sul. Seu precursor foi o aqui chamado Príncipe Custódio, que tinha como nome tradicional Osuanlele Okizi Erupê. Seus cânticos são em língua yorubá e louvam os orixás, di-

⁵⁴ O jogo oferece 11 locais simbólicos para a territorialidade negra em Porto Alegre, 11 personagens e 6 práticas culturais diferentes para compor o enredo. Cada elemento presente no jogo carrega um significado ligado à história da territorialidade negra em Porto Alegre, dentre os quais podemos destacar um local (Mercado Público), 3 personagens (Mãe Rita, Mestre Borel e Príncipe Custódio) e uma prática cultural (Festa de Batuque) relacionadas à tradição do Batuque.

vindades da natureza. Muitos dos rituais são igualmente reproduzidos tal como em países da África e em outros estados do Brasil. Dentro de um terreiro, o comando é da autoridade civilizatória – Babalorixá ou Iyalorixá, mais conhecidos como Pai ou Mãe de Santo, e os filhos de santo e do tambor. Suas vestes (axós) e guias são coloridas, simbolizando os orixás, que são saudados e convidados a se manifestarem através do tambor. A festa do Batuque é a celebração do que se vive no coletivo. É o sagrado direito de festejar a forma de relacionar-se com a natureza, com seres vivos e não vivos. É o momento de louvação aos orixás, à iniciação dos novatos e/ou à confirmação dos mais velhos. Na festa, onde tocam os tambores e se cantam as cantigas em yorubá, é quando se partilha a comida farta e o crescimento da família de terreiro. (VIEIRA, et al., 2018, p. 13)

O ponto alto de todas as cerimônias é a Festa de Batuque, porque nela toda a família se reúne para celebrar as divindades, que os amigos e outras famílias se encontram, que a rede do parentesco simbólico do Batuque se entrecruza.

A Festa, mais do que uma obrigação religiosa para os praticantes, é também a faceta pública do Batuque, isto é, o momento em que o universo do interior dos templos se comunica com a comunidade, pois é o dia em que o templo está de portas abertas. “O Batuque não é a Festa, o Batuque é todo o processo que desenrola ao longo do ano, às vezes ao longo de vários anos, que aí vai resultado na Festa. A Festa é apenas a parte visível do *iceberg*. Então, ali é uma vitrine, onde estão vindo pessoas de fora, e aquilo ali vai mostrar a articulação da equipe, a atenção que se dá ao visitante, a quantidade de comida que é feita, e isso é um elemento muito importante, que é feita e distribuída a todo mundo que sai daqui. Além de comer aqui, leva pra casa o que se chama ‘mercado’, numa espécie de expansão do axé a partir da Casa que se irradia pela cidade. Cada pessoa leva um pouquinho do sagrado e expande este sagrado por uma grande superfície geográfica.” (O BATUQUE GAÚCHO, 2011)

Neste dia o Batuque, mais do que uma religião, se torna um espetáculo cultural que conta com a participação da comunidade e das próprias divindades, onde há música, dança e banquete, e onde está representado todo o universo mítico da tradição.

A celebração religiosa da Festa de Batuque pode ser concebida, assim, como a expressão simbólica desta tradição mais acessível pela sociedade em geral. Nesse sentido, o Livro de Registro de Celebrações seria o mais adequado para o Registro da Festa de Batuque enquanto patrimônio imaterial, por ser um ritual que representa o expoente máximo da vivência coletiva da religiosidade batuqueira e todas as práticas sociais relacionadas a esta tradição.

Não seria a primeira vez que se tenta classificar uma manifestação cultural relacionada ao Batuque na legislação para fins de Registro. O Movimento Negro e Afro-religioso de Porto Alegre tem reivindicado o reconhecimento do Mercado Público como um patrimônio imaterial relacionado à categoria de Lugar definida no Decreto nº 3551/2000:

Lançando mão da rede de conceitos atreladas às políticas de patrimônio imaterial, a tradição do Bará do Mercado configura o mercado público como

“lugar” – espaço onde ocorrem práticas e atividades, aqui excepcionais e cotidianas, que constituem referência para a população afroreligiosa. Para além dessa definição patrimonial de lugar, podemos compreender que se constroem aí os contornos de um território sagrado para as tradições de matriz africana no Rio Grande do Sul – conjunto que se convencionou chamar de “batuque” gaúcho. (MARQUES, 2013, p. 215).

Os vários territórios e manifestações culturais negras em Porto Alegre invocam, portanto, aspectos da história e da cultura afro-brasileira que podem ser colocados em diversos aspectos da legislação aplicável ao patrimônio. Entretanto, o reconhecimento por parte do Estado é um título oficial que garante proteção e mecanismos de salvaguarda, visando a preservação do patrimônio.

Independentemente do dispositivo legal e de todo o rito burocrático, que pode ser muitas vezes sofrido como o caso dos processos de tombamento analisados que duraram mais de uma década para serem concluídos, o patrimônio é definido por categorias de análise construídas no âmbito das Ciências Humanas e nas relações sociais reais que os detentores estabelecem com um bem. Se a categoria de análise se converte em reconhecimento oficial por parte do Estado ou não, é outra história.

O historiador Rafael Barros Gomes (2015) em sua dissertação acompanha o processo de Registro das Congadas de Minas Gerais, uma manifestação religiosa daquele estado que se encontra em processo de Registro enquanto Celebração, nos mesmos moldes do que venho propor em relação ao Batuque. No trabalho intitulado “Minha fé não é cultura: a eficácia da magia e as amarras do Estado”, Gomes problematiza o distanciamento e a frieza com que burocracia estatal lida com o patrimônio vivo, trazendo a situação de incômodo que a catalogação das práticas culturais causava naquela comunidade:

Era evidente o seu mal-estar ao perceberem que suas experiências seriam reduzidas a anotações em fichas que eles mesmos preencheriam. Donde a sua explícita recusa em fazê-lo. No caso do reconhecimento do samba de roda do recôncavo baiano Olívia Negona observou que o samba expresso no dossiê de registro em nada se parecia com o samba vivido pelas sambadeiras. Pergunto-me se o procedimento de registro, assim como concebido, não corre o risco de transformar o bem em texto, confinando-o na forma de documento. De modo que é diretamente ao bem documento e não ao bem forma de vida que os técnicos dirigem questões para obter, como resposta, informação de múltipla natureza que acaba por ser reduzida a uma anotação. (GOMES, 2015, p. 122)

O método utilizado pelo Estado para o Registro é o de catalogação exaustiva de práticas culturais vivas, que são repletas de significado e fazem parte da vida das comunidades detentoras. É questionável se de fato este método dá conta de absorver toda a complexidade destas manifestações, e eis o incômodo que as amarras do

Estado causam nas comunidades detentoras do patrimônio cultural afro-brasileiro. Um Estado de bases coloniais ocidentais, dominado pelo pensamento social da branquitude, que faz com que as comunidades detentoras dos bens, diante de tantos empecilhos burocráticos, se perguntem se afinal suas tradições são ou não cultura diante de “olhos demasiadamente ocidentalizados” (DOS ANJOS, 2008).

Tal brutalidade que outrora fora dirigida explicitamente sobre corpos e mentes das comunidades não-brancas assume agora outros contornos sutis. Seja nos processos de tombamento esquecidos, seja no único quilombo solitário tombado a nível federal, seja nas amarras do Estado em reconhecer o patrimônio cultural afro-brasileiro tentando utilizar chaves conceituais ocidentais.

O conceito de territórios negros abordado por Bittencourt Júnior (2010) evidencia que a Festa de Batuque é um território negro, pois se configura como um espaço simbólico, para além do geográfico, um espaço que acompanha a negritude porto-alegrense nos seus percursos e preserva seus valores civilizatórios:

os negros criaram percursos afirmativos, fruto de táticas e de estratégias por eles exercidas, sejam nos quilombos rurais ou nas áreas urbanas do Estado do Rio Grande do Sul. Em Porto Alegre, mais precisamente, por meio das ações e percursos fundaram lugares com a especificidade cultural de matriz africana, constituindo territórios próprios, os territórios negros vinculados aos quilombos, às escolas de samba, aos clubes negros; aos morros, as vilas e bairros densamente habitados por negros; aos terreiros religiosos, as quadras das escolas de samba; aos espaços da capoeira e das irmandades negras. (BITTENCOURT JÚNIOR, 2010, p. 21, 22)

Independente do reconhecimento pelo Estado, a tradição do Batuque do Rio Grande do Sul pode ser concebida como um patrimônio cultural afro-brasileiro.

Os processos de manutenção das identidades africanas nas manifestações culturais afro-brasileiras são mecanismos de resistência viva destas referências. Os terreiros afro-religiosos e as comunidades de matriz africana representam centros de sobrevivência desses saberes por meio da tradição oral, mecanismo pelo qual estas tradições sobrevivem ao epistemicídio de suas bases filosóficas num contexto colonial:

Culturas foram transformadas e fundidas pela necessidade para a continuação da existência num processo que se materializa hoje no reconhecimento das nossas raízes africanas. [...] Por meio da transmissão oral de saberes, é possibilitada a consciência negra, a consciência individual-coletiva de uma condição histórica partilhada e de toda resistência e não adaptação de uma consciência de si rachada por uma lacuna histórica (sequestro cultural imposto pela modernidade/colonialidade). (BARROS, FLORENCIO e PEDE-RIVA, 2018, p. 15)

Pensar o patrimônio para além do que está escrito nos Livros do Tombo, nos Livros de Registro do IPHAN ou no caput de qualquer legislação representa também uma ruptura com um discurso colonizado que assume legitimidade somente do que é reconhecido pelas instituições oficiais, ligadas a uma estrutura de poder.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise das justificativas para tombamento de terreiros em nível federal pelo IPHAN do ano de 1982 a 2018, o presente trabalho possibilitou lançar um olhar para o Batuque diferente do que tem sido feito historicamente no Rio Grande do Sul. Se na Bahia (local dos 9 tombamentos) a parcela de contribuição das populações afro-brasileiras para a história e cultura brasileira já é reconhecida –ainda que a passos curtos- a partir de seu territórios e espaços de manutenção de sua memória, no Rio Grande Sul ainda impera um conservadorismo racista muito mais acentuado.

Ao percorrermos a trajetória das políticas públicas de patrimônio cultural no Brasil, percebemos que o patrimônio enquanto assunto de Estado tem conservado o poder de atribuição de valor patrimonial nas mãos de uma elite econômica e intelectual de homens brancos. Os valores sociais da branquitude, um dos pilares da sociedade ocidental colonizada, têm sido a perspectiva filosófica e estética balizadora dos parâmetros para tombamento no âmbito do IPHAN. O resultado é um inventário de bens tombados em âmbito federal escrachadamente eurocêntrico, refletindo um mito fundador de uma sociedade brasileira ocidentalizada.

O campo de estudos do patrimônio cultural afro-brasileiro surge como uma categoria de análise para resistência à dominação da colonialidade do poder e do discurso no ambiente cultural. É a partir destes pressupostos que nos munimos com ferramentas conceituais capazes de questionar este discurso eurocêntrico tradicionalmente construído, e reinventar as narrativas oficiais sobre nós mesmos.

A tradição do Batuque foi trazida pelas populações negras ao Rio Grande do Sul em condições desumanas e foi cuidadosamente mantida pela resistência destas populações através dos séculos, chegando até a nossa geração. O Batuque ganhou adeptos, acalentou corações e se espalhou pelas camadas populares, fazendo do Rio Grande do Sul o estado mais afro-religioso do Brasil, conforme apurado nas últimas duas décadas pelo IBGE. Ainda que este dado possa estar distorcido, para mais ou para menos, o fato é que neste estado mais pessoas se declaram praticantes afro-religiosos perante as estatísticas oficiais, o que demonstra, no mínimo, o orgulho do pertencimento a uma identidade afro religiosa.

O tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é o marco temporal inicial para a análise das fontes históricas, pois representou uma ruptura em relação ao reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro pelo Estado, conferindo representatividade às comunidades tradicionais ao dar espaço para uma categoria de bens patrimoniais que foge ao padrão branco, europeu e cristão. Nas justificativas de tombamento dos terreiros fica evidente uma mudança no critério de atribuição de valor patrimonial pelo IPHAN aos elementos afro-brasileiros dos processos mais antigos para os mais recentes.

Há nas fontes elementos contínuos que perpassam a questão da história do povo negro, a memória, a tradição oral, o apelo em relação à dilapidação do patrimônio, a resistência cultural e a complexidade mítica. Mas existem também particularidades de alguns terreiros que conclamam outras justificativas para legitimação, como o saber fazer das comunidades de terreiro no Roça do Ventura, a preservação da paisagem ambiental e do entorno como o caso do Tumba Junsara, a diversidade botânica presente nas matas sagradas do Bate Folha, conjuntos arquitetônicos originais intocados como em Casa Branca, entre outros.

Uma questão importante a ser considerada no caso desses terreiros está relacionada aos efeitos de proteção propiciados pelo tombamento, que é uma ferramenta de acautelamento destinada aos bens de natureza material. Com efeito, há muito mais patrimônio na imaterialidade dos terreiros do que na sua materialidade. Daí a definição desses bens enquanto patrimônios simbióticos, pois uma dimensão não pode existir sem a outra.

Quando comparamos o que é valorizado pelo IPHAN dentro da dimensão imaterial daqueles terreiros com a realidade do Batuque, fica demonstrado que o Batuque pode também ser considerado patrimônio cultural afro-brasileiro. O que diferencia nossa tradição são justamente as peculiaridades relacionadas ao trato com a face material do patrimônio, a parte variável da equação, pois nossa tradição não guarda a mesma relação intrínseca com o templo como faz o Candomblé.

A grosso modo, nos desvencilhamos da simbiose com a materialidade dos terreiros representada nas Roças de Candomblé, onde existe um elo indissolúvel com a terra. Se há uma materialidade própria da Tradição do Batuque, esta está relacionada muito mais aos territórios negros que compõem o percurso batuqueiro na cida-

de do que aos terreiros propriamente ditos, pois nossas Casas de Batuque não são espaços irremediavelmente físicos, mas sim espirituais e sociais; somos capazes de recriá-los temporária ou definitivamente em outros lugares se necessário for.

A cosmopercepção batuqueira transcende a questão religiosa para os seus adeptos. Trata-se, na verdade, da adoção de uma filosofia de vida, uma postura e perspectiva diante da realidade muito diferente da concepção ocidental, mas que convive e se relaciona com ela e, mais do que isso, a ela resiste. Embora a cosmopercepção batuqueira tenha como elemento central e agregador a fé nos Orixás, este *ethos* se estende para todas as relações sociais do indivíduo, o que, evidentemente, se configura num elemento de identidade.

A riquíssima complexidade deste sistema de representações simbólicas que orientam a filosofia batuqueira se mantém através da tradição oral dentro dos espaços dos terreiros. É por meio da sociabilidade na Casa de Batuque que o indivíduo apreende o saber fazer batuqueiro e se torna um detentor deste patrimônio cultural, pois reverencia a ancestralidade que lhe trouxe a tradição e se torna também responsável por repassá-la às gerações futuras.

Estes espaços sagrados de religiosidade, costumes e sociabilidade são essenciais para a constituição e manutenção de uma identidade afro-gaúcha, que embora tenha se desenvolvido e estado sempre presente na nossa sociedade, destoa do padrão euro descendente hegemônico. Esta identidade é assumida e cultivada na rede de sociabilidade do Batuque também pelos adeptos não-negros, pois compartilham do mesmo sistema de crenças, costumes e valores civilizatórios de matriz africana.

Sendo as Casas de Batuque os espaços de transmissão desta Tradição e de manutenção desta identidade, se configuram como territórios negros urbanos, não só pelo que representam no seu interior, mas também porque a localização destas casas acompanha a dinâmica geográfica do povo preto nas cidades ao longo do tempo. Do macro ao micro, a Tradição do Batuque é um dos capítulos da história negra gaúcha. Os outros capítulos desta história estão nos quilombos, nas quadras das escolas de samba, nas rodas de capoeira, nas irmandades e clubes sociais negros, nos morros, nas vilas, bairros, esquinas e encruzilhadas.

A Festa de Batuque, como faceta pública desta tradição e elo entre as comunidades tradicionais e a comunidade do entorno é a expressão máxima e condensada do patrimônio mítico que dá sustentação à tradição e à identidade batuqueira. Produzir um discurso patrimonial sobre o Batuque, nesse sentido, confere outro status a esta tradição, que de elemento historicamente reconhecido como pernicioso passa a ser uma tradição cultural de matriz africana, um patrimônio cultural afro-brasileiro.

Pretende-se que este trabalho produzido por um historiador batuqueiro sirva como um dossiê para protocolar um pedido de Registro da Festa de Batuque enquanto Celebração na SR do IPHAN do Rio Grande do Sul, no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Estadual do RS (IPHAE) e na Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre. Esta iniciativa conta com o apoio da Associação Independente em Defesa das Religiões Afro Brasileiras (ASIDRAB).

Conscientes da riqueza de nossa tradição cultural, continuaremos produzindo conhecimento sobre nossas culturas e reafirmando nossos discursos. Seguiremos debatendo nossas ideias e reformulando nossos conceitos, engajados na luta antirracista e no combate à intolerância religiosa por uma sociedade justa, igualitária, democrática e plural. Talvez seja uma oportunidade de o Estado e os órgãos de patrimônio começarem a olhar para nossas tradições com olhos menos ocidentalizados, dialogar e, quem sabe, aprender também um pouco com as tradições de matriz africana.

REFERÊNCIAS

A TRADIÇÃO DO BARÁ DO MERCADO. Direção de Ana Luiza Carvalho Rocha. Porto Alegre: SMC/POA, 2008. Vídeo (55 min). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=kbDrJ16A2lw>>. Acesso em 22 mai. 2020.

ABIU, Sèna Annick Laetitia. A fluidez do coração: para uma antropologia do amor e da religião no Batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPG Antropologia Social, UFRGS, 2011.

AVANCINI, Elsa Gonçalves. O sagrado na tradição africana e os cultos afro-brasileiros. In: DA SILVA, Gilberto Ferreira et al. (Orgs.). RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. pp. 134-147.

BARROS, Daniela. FLORENCIO, Saulo Pequeno Nogueira. PEDERIVA, Patrícia Lima Martins. Educação pela tradição oral de matriz africana no Brasil: Ancestralidade, resistência e constituição humana. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, Arizona State University, v. 26, n. 91, jul. 2018. Disponível em <<https://epaa.asu.edu/ojs/article/view/3518>>. Acesso em 04 mai. 2020.

BASTIDE, Roger. Sociologia do Folclore Brasileiro. São Paulo: Anhambi, 1959. p. 236-249.

BITTENCOURT JÚNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Os Percursos do Negro em Porto Alegre: Territorialidade Negra Urbana. In: VILASBOAS, Ilma Passos et al (Orgs.). Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre. Porto Alegre: Vinicius Vieira de Souza, 2010.

BRAGA, Reginaldo Gil. Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto aos Orixás. Porto Alegre: FUMPROARTE/SMC-PMPA, 1998.

BRASIL. Constituição (1988). Brasília, DF, out 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 abr. 2020.

BRASIL. DECRETO Nº 3.551, DE 04 DE AGOSTO DE 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro,

cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF, ago 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 01 abr. 2020.

BRASIL. DECRETO Nº 6.040, DE 07 DE FEVEREIRO DE 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fev. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 01 abr. 2020.

BRASIL. DECRETO-LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro, RJ, nov 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em: 01 abr. 2020.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales, v. 8, n. 1, 2010, pp. 607-630.

CHEIBUB, Michelle de Carvalho. Patrimônio cultural e comunidades remanescentes de quilombos: direitos culturais e instrumentos de proteção do IPHAN. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

CHOAY, Fraçoise. Alegoria do Patrimônio. Lisboa: Edições 70, 2014.

CORRÊA, Norton Figueiredo. O batuque gaúcho. In: História Viva. Cultos Afro. 2007. p. 55-57.

_____. O batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS, 1992.

CORUJA, Antonio Alves Pereira. Antigualhas; reminiscências de Porto Alegre. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1983.

DA SILVA, José Francisco de Souza Santos. Minha casa, minha vida: observações etnográficas em um terreiro de batuque em Porto Alegre. Monografia de graduação. Porto Alegre: Ciências Sociais, UFRGS, 2013.

DA SILVA, Paulo Roberto Santos. Batuque: seus encantos e rituais. Porto Alegre: BesouroBox, 2016.

DIAS, Glauco Marcelo Aguiar. Batuques de negros forros em Porto Alegre : um estudo sobre as práticas religiosas de origem africana na década de 1850. Monografia de graduação em História. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

DOS ANJOS, José Carlos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n. 13, jan./ jun. 2008, pp. 77-96. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/5248>>. Acesso em 04 mai. 2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – I-PHAN, 2005.

FRIEDERICHS, Edvino. Uma noitada de Batuque Gêge-Nagô: Revista Estudos (jul-set), Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1958. p. 65-78.

GILROY, Paul. Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Anablume, 2007.

GOMES, Rafael Barros. Minha fé bão é cultura: A eficácia da magia e as amarras do Estado. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

HERSKOVITS, Melville. Deuses africanos em Porto Alegre. Revista Província de São Pedro, Porto Alegre, n.11, 1948. p. 63-70.

IPHAN. Portaria nº 11, de 11 de setembro de 1986. Consolida normas e procedimentos para os processos de tombamento no âmbito da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- SPHAN. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_n_11_de_11_de_setembro_de_1986.pdf>. Acesso em 15 set. 2020.

KREBS, Carlos Galvão. Cavalo de Santo. Revista Província de São Pedro, Porto Alegre, n. 21, 1957.

_____. Estudos de Batuque. Porto Alegre: Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.

LAYTANO, Dante de. Festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Porto Alegre: Comissão Estadual de Folclore do Rio Grande do Sul, 1955.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: **História e memória**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996, p. 535-553.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: As narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

MARQUES, Fernanda Carvalho. Raça e Fundamento: Uma etnografia sobre a socialidade batuqueira em uma casa de religião no município de Porto Alegre/RS. Monografia de graduação. Porto Alegre: Ciências Sociais, UFRGS, 2014.

MARQUES, Olavo Ramalho. Sobre Raízes e Redes: Territorialidades, memórias e identidades entre populações negras em cidades contemporâneas no sul do Brasil. Tese de doutorado. Porto Alegre: PPG Antropologia Social, UFRGS, 2013.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. Mana, vol.5 n.1 Rio de Janeiro, 1999.

O BATUQUE GAÚCHO. Direção de Sérgio Valetim e Eugênio Alencar. Porto Alegre: Etnodoc/IPHAN/CNFCP, 2011. Vídeo (26 min). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=zd9L0q-um6I>>. Acesso em 22 mai. 2020.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: DA SILVA, Gilberto Ferreira et al. (Orgs.). RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. pp. 123-133.

_____. As religiões afro-riograndenses na visão de dez agentes religiosos que já partiram. Revista pós-ciências sociais. São Luís, vol. 11, n. 21 (jan./jun. 2014), p. 85-103.

_____. Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, vol.24, n.2, 2002.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. The Invention of Women: making an african sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. As dinâmicas das duas metades: tombamento e patrimônio etnográfico no IPHAN. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2013.

PAZ, Francisco Phelipe Cunha. Do “só espaço” ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana, uma questão de “lugar”? Revista Calundu, Brasília, vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

PEREIRA, Leandro Balejos. Custódio Joaquim de Almeida (1831? - 1935): um Príncipe Africano em Porto Alegre que rezava, curava e treinava cavalos. Monografia de graduação em História. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

PÓLVORA, Jaqueline Britto. A sagração do cotidiano: estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPG Antropologia Social, UFRGS, 1994.

PORTO ALEGRE, Achylles. História Popular de Porto Alegre. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1940.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas, Porto Alegre: PUCRS, v. 3, n. 1, p. 15-34, jun. 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Os Candomblés da Bahia no século XXI. In: SANTOS, Jocélio Teles dos. (org). Mapeamento dos terreiros de Salvador. Salvador: Fundação Cultural Palmares, 2008. p. 14-31.

SILVA, Maria Helena Nunes da. O "Príncipe" Custódio e a "Religião" Afro-Gaúcha. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. "Não somos filhos sem pais": História e Teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2014.

SILVEIRA, Oliveira. Orixás: Pinturas e poesias. Porto Alegre: Ed. Do Autor, 2000.

_____. Poemas. Porto Alegre: Edição dos Vinte, 2009.

VAZ, Beatriz Accioly. Os grilhões do patrimônio: reflexões sobre as práticas do Iphan relacionadas aos quilombos. Revista CPC, São Paulo, n.17, pp. 35-46, nov. 2013/abril 2014.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. Mana [online]. 2006, vol.12, n.1, pp.237-248. ISSN 0104-9313.

VIEIRA, Daniele Machado, et al. Material de apoio aos professores e professoras. Jogo As Viagens do Tambor. Porto Alegre: UFRGS, 2018.

VIEIRA, Daniele Machado. Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano. Dissertação de mestrado em Geografia. Porto Alegre: UFRGS, 2017.

GLOSSÁRIO

amaci- primeiro ritual de contato com o Batuque, um batismo em que se lava a cabeça com um caldo de ervas. Neste ritual desperta-se o orixá na vida do iniciando.

amalá- prato dedicado ao orixá Xangô. No Batuque, consiste em um pirão feito de farinha de mandioca com molho de carne e folhas de mostarda ferventadas. O prato é considerado uma “comida de obrigação” e é compartilhado com todos os visitantes na Festa de Batuque. Existe um ritual específico para comê-lo: dever ser consumido sem uso de talheres e em pé. Outras religiões de matriz africana também fazem amalá de outras maneiras.

aresún- a cerimônia fúnebre; desligamento de Orí.

arquétipos- características físicas e psicológicas dos indivíduos relacionados aos mitos dos deus orixás regentes.

axé- energia vital; a força mágica dos Orixás; o valor monetário cobrado pela prestação de serviços místicos.

axó- vestes cerimoniais do Batuque.

ayé- a Terra, o mundo dos vivos

babalorixá- pai-de-santo, sacerdote religioso do Batuque

banto- etnia africana proveniente da região dos atuais Congo e Angola.

bori- ou obori, ou assentamento de bori; é a iniciação oficial no Batuque, e a mais importante, através da qual se cria um elo indissolúvel com o orixá.

eborá- grupo dos orixás do panteão iorubá que representam as manifestações da natureza.

egun- os mortos ou ancestrais divinizados

erumalé- o universo em equilíbrio; o conjunto de todos os orixás

ewé-fon- tronco étnico que habitava o antigo Reino do Daomé, atual República do Benim.

fon- ver “ewé-fon”.

funfun- grupo dos orixás “que vestem branco” do panteão iorubá, ligados à Criação.

igbalé- a casa dos mortos, local de culto aos ancestrais.

ljexá- cidade iorubá, também é o nome de um dos lados (Nação ljexá) do Batuque.

ikú- a morte, o mundo dos mortos

ilê: Casa de Batuque ou Casa de Nação, o templo religioso; terreiro de Batuque.

inkices- divindades originalmente cultuadas pela etnia banto

iorubá- etnia africana do povo Nagô, habitante da região onde hoje estão os países Nigéria e Benin, povo que exerceu maior influência na religião do Batuque.

ir para o chão- ritual de iniciação no Batuque, que deve ser repetido de tempos em tempos para renovar os laços com a divindade.

itan- histórias míticas dos orixás que explicam sua existência e campos de atuação

Jêje- palavra utilizada pelos iorubas para se referir ao povo fon. No Batuque, é o nome de um dos lados (Nação Jêje), que possui maior influência desta etnia.

jogo de búzios- oráculo da divindade Ifá, a partir do qual pela caída das conchas (búzios) o sacerdote recebe as respostas dos Orixás às suas perguntas.

Ketu - cidade iorubá, também é o nome de um dos lados (Nação Ketu) do Candomblé.

mina- ou negros minas, como eram identificados os negros de descendência jêje-nagô, isto é, provenientes da Costa da Mina (Golfo do Benim).

nagô- termo sob o qual estão agrupados todos os povos iorubá pela semelhança cultural, mas não representa uma unidade política ou administrativa da etnia. Também é o nome de uma Nação do Batuque e também do Candomblé (Nação Nagô).

obé- faca ritual que serve para cortar para os orixás.

obrigação- o nome que se dá a qualquer ritual religioso dentro do Batuque, desde uma oferenda até os ritos de iniciação.

okutá- pedras brutas que, após sacralizadas, tornam-se a manifestação do próprio orixá na Terra.

Olodumaré- um dos nomes de Olorún.

Olorún- a divindade maior do panteão iorubá, o orixá da criação, princípio de todas as coisas.

orí- a cabeça, a divindade individual que rege o destino de cada pessoa, sob o comando do Orixá.

orixá- significa “dono de cabeça”, as divindades cultuadas no panteão iorubá

orixás de frente- também chamados “orixás salgados” ou “povo do dendê”, compreende o primeiro grupo cultuado no Batuque (de Bará a Xapanã).

orixás de praia- também chamados “orixás doces” ou “povo do mel”, compreende o segundo grupo cultuado no Batuque (de Ibejis a Oxalá).

Orún- o mundo dos deuses; o mundo espiritual.

Oyó- cidade iorubá, também é o nome de um dos lados (Nação Oyó) do Batuque.

voduns- divindades cultuadas originalmente pela etnia ewé-fon.

yalorixá- mãe-de-santo, sacerdotisa religiosa do Batuque.