

DOSSIÊ

Patrimônio afro-religioso:
acervos, preservação
e fonte de conhecimento



55
vivência
REVISTA DE ANTROPOLOGIA

DOSSIÊ

Patrimônio afro-religioso:
acervos, preservação
e fonte de conhecimento



55
vivência
REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vivência: Revista de Antropologia

Revista do Departamento de Antropologia – DAN e
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS.

Endereço para correspondência:

Vivência: Revista de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA
Departamento de Antropologia – DAN – Sala 903
Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - CEP: 59.152-2240, Natal/RN
E-mail: vivenciareant@yahoo.com.br

Editores:

Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Julie Antoinette Cavignac
Juliana Gonçalves Melo

Assistente Editorial

Daniela Cândido da Silva

Vivência: Revista de Antropologia ISSN: 2238 6009 (versão on-line):
<https://periodicos.ufrn.br/vivencia>

Indexada:**Normatização:**

Editoria da Vivência: Revista de Antropologia

Revisão de texto em português:

Márcio Xavier Simões
Fábio Rodrigo Barbosa da Silva

Projeto Gráfico/ Editoração Eletrônica:

Márcio Xavier Simões

Obra da capa: “Caboclo Taitumba”, fotografia do quadro, pintura pertencente ao acervo do Centro Humilde de Caridade São Lázaro (Natal, RN) - Luiz Assunção.

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA
Divisão de Serviços Técnicos

Vivência: Revista de Antropologia. v. 1, n 55 (jan/jun de 2020). Natal: UFRN/DAN/
PPGAS, 2020.

Semestral.

Descrição baseada em: n. 55, 2020. Nº 55 | ISSN 2238-6009 | 2020
1-Antropologia - periódico

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor(a): José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Josenildo Bezerra

Departamento de Antropologia – DAN

Chefe: Angela Mercedes Facundo Navia

Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

Coordenadora: Rozeli Maria Porto

Vice-coordenador: José Glebson Vieira

Comissão Editorial:

Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Eliane Tânia Martins de Freitas (UFRN)

Elisete Schwade (UFRN)

Francisca de Souza Miller (UFRN)

José Glebson Vieira (UFRN)

Julie Antoinette Cavnac (UFRN)

Lisabete Coradini (UFRN)

Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)

Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Rozeli Maria Porto (UFRN)

Conselho Editorial:

Angela Torresan (Universidade de Manchester/Inglaterra)

Antônio Carlos Diegues (USP)

Carmen Silvia Rial (UFSC)

César González Ochoa (UNAM/México)

Cornélia Eckert (UFRGS)

Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)

Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ/Museu Nacional)

Ellen Fensterseifer Woortmann (UNB)

Gabriela Martins (UFPE)

Gloria Ciria Valdéz Gardea (El Colégio de Sonora/México)

Ilka Boaventura Leite (UFSC)

Jean Segata (UFRGS)

José Guilherme Cantor Magnani (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ/Museu Nacional)

Maria Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago/EUA)

Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Rafael Antonio Pérez-Taylor y Aldrete (UNAM/México)

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (PUC-SP)

Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)

- 8 EDITORIAL
EDITORIAL
Julie Cavignac
Carlos Guilherme do Valle
Juliana Melo
- 11 DOSSIÊ
DOSSIER
 APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ
PRESENTATION OF THE DOSSIER
 PATRIMÔNIO AFRO-RELIGIOSO: ACERVOS, PRESERVAÇÃO E FONTE DE CONHECIMENTO
Luiz Assunção
Stefania Capone
Mariana Ramos de Moraes
- 18 AFRO-PATRIMÔNIO NO PLURAL:
 A MISTURA NO CANDOMBLÊ COMO VALOR EXCEPCIONAL
AFRO-HERITAGE IN PLURAL:
THE MIXTURE IN CANDOMBLÊ AS OUTSTANDING VALUE
Stefania Capone
Mariana Ramos de Moraes
- 36 O ILÊ OBÁ OGUNTÊ:
 PATRIMÔNIO E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA
ILÊ OBÁ OGUNTÊ:
AFRO-BRAZILIAN HERITAGE AND IDENTITY
Zuleica Dantas Pereira Campos
- 52 PATRIMÔNIO FESTIVO, ÉTNICO E TERAPÊUTICO:
 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E CULTURA QUILOMBOLA
FESTIVE, ETHNIC AND THERAPEUTIC HERITAGE:
AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND QUILOMBOLA CULTURE
Fátima Tavares
Francesca Bassi
Carlos Caroso
- 78 OS PRESENTES DE OXUM:
 SENTIDOS DA MUSEALIZAÇÃO NO TERREIRO DO GANTOIS
THE GIFTS OF OXUM:
THE MEANINGS OF MUSEALIZATION AT TERREIRO DO GANTOIS
Maria Paula Adinolfi
Mattijs van de Port

- 96 **SABERES ESCRITOS, GUARDADOS:
O ACERVO DOCUMENTAL DO CENTRO HUMILDE DE
CARIDADE SÃO LÁZARO, NATAL – RN**
*KNOWLEDGES WRITTEN, PRESERVED:
THE DOCUMENTAL COLLECTION OF THE HUMBLE CHARITY
CENTER SÃO LÁZARO, NATAL - RIO GRANDE DO NORTE (RN)*
Luiz Assunção
- 123 **FLUXO CONTÍNUO**
CONTINUOUS FLOW
- DEVOÇÃO NO CÍRIO FLUVIAL DE ORIXIMINÁ:
“BRINCADEIRAS”, “APERREIOS” E REZAS
PARA SANTO ANTÔNIO**
*DEVOTION IN THE ORIXIMINÁ FLUVIAL “CÍRIO” PROCESSION:
“GAMES”, “APERREIOS”, AND PLAYERS FOR SANTO ANTÔNIO*
Marla Elizabeth Almeida Reis
Dyedre Alves Pedrosa
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
- 147 **CULTURAS POPULARES, POLÍTICA CULTURAL E
O ENCONTRO DE CULTURAS TRADICIONAIS DA
CHAPADA DOS VEADEIROS - GO (2000-2020)**
*POPULAR CULTURE, CULTURAL POLICIES AND THE
“ENCONTRO DE CULTURAS TRADICIONAIS DA CHAPADA
DOS VEADEIROS” IN BRAZIL (2000-2020)*
Bruno Goulart
- 174 **CARTOGRAFIAS E CONFLITO TERRITORIAL
NO QUILOMBO RIO DOS MACACOS**
*CARTOGRAFIAS AND TERRITORIAL CONFLICT IN
QUILOMBO RIO DOS MACACOS*
Paula Regina de Oliveira Cordeiro
- 192 **A QUESTÃO DA HISTÓRIA E OS LAUDOS
ANTROPOLÓGICOS: O CASO DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA RIO DOS MACACOS (BA)**
*THE QUESTION OF HISTORY AND ANTHROPOLOGICAL
REPORTS: THE CASE OF THE QUILOMBOLA COMMUNITY
RIO DOS MACACOS (BA)*
Flavio Luis Assiz dos Santos

- 219** A DESTERRITORIALIZAÇÃO CAUSADA PELA
VIOLÊNCIA BIOÉTNICA E OS PESCADORES
ARTESANAIS DA BAÍA DE GUANABARA
*THE DETERRITORIALIZATION CAUSED BY BIOETHNIC
VIOLENCE AND ARTISAN FISHERS IN BAÍA DE GUANABARA*
Cesar Bernardo Ferreira
- 240** CONFERÊNCIA
CONFERENCE

HÉRITER, LUTTER, ÉPROUVER: DES NOTIONS POUR
INTERROGER LA SANTÉ COMME TRACE
Isabelle Gobatto
- 250** MEMORIAL
MEMORIAL

FUTUROS IMAGINADOS: O GESTO PATRIMONIAL E O
CONCEITO DE “DIVERSIDADE CULTURAL”
Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu
- 271** RESENHA
REVIEW
Flávio Rodrigo Freire Ferreira

EDITORIAL

Julie Cavignac

Carlos Guilherme do Valle

Juliana Melo

Este número da *Vivência, Revista de Antropologia* foi gestado num momento em que o Brasil vive uma crise profunda. No caso da universidade, o congelamento do orçamento destinado ao ensino superior e a gestão desastrosa da educação em nível federal tiveram como consequências imediatas o freio da oferta de vagas nos IES, o abandono de pesquisas, o cancelamento de bolsas, a precarização das condições de trabalho, a expulsão dos estudantes em situação precária, repetidos ataques à autonomia do exercício do magistério etc. O clima ansiógeno ligado às incertezas em relação ao futuro foi acirrado pela pandemia COVID-19 e obrigou todos a repensar as rotinas administrativas, as atividades de ensino, pesquisa e extensão. A crise tornou ainda mais salientes as fraturas de uma sociedade que se constituiu na violência e na escravidão e conserva até hoje as marcas dessa história, com a multiplicação dos embates ideológicos, raciais ou religiosos. Os crimes racistas, as manifestações de intolerância e as tentativas em reescrever a história nacional, apagando o protagonismo de grupos subalternizados e negando as evidências históricas, são potencializadas por um contexto político mundial que viu o retorno assombroso e brutal de velhas ideologias que pensávamos terem sido enterradas.

Os tensionamentos ligados às expressões culturais das populações afro-brasileiras são objeto do dossiê PATRIMÔNIO AFRO-RELIGIOSO: ACERVOS, PRESERVAÇÃO E FONTE DE CONHECIMENTO, organizado por Luiz Assunção (UFRN, Brasil), Stefania Capone (CNRS, CéSor/EHESS, França) e Mariana Ramos de Moraes (CéSor/EHESS, França). Os artigos refletem a atualidade dos debates, tendo como ponto forte a dimensão política e religiosa do patrimônio afro e a mobilização das comunidades detentoras dos patrimônios. Esses temas foram discutidos durante o Seminário Internacional Patrimônio e Religiões Afro-brasileiras, que ocorreu em 2018 na UFRN. Entre os pontos abordados estão o tombamento de terreiros, a musealização dos espaços sagrados, a atratividade das festas para um público leigo e, por outro lado, as problemáticas do arquivamento, da conservação dos acervos dos terreiros, da elaboração de projetos de turismo comunitário ou da captação de políticas públicas, que são motivos de mobilização das comunidades, tendo a religião como linha definidora das identidades afro-brasileiras. A ressignificação dos objetos sagrados tornados patrimônios e a agência dos detentores para a transmissão das memórias comunitárias aparecem como movimentos de afirmação identitários que merecem ser observados.

Além do dossiê, o número conta com cinco artigos de fluxo contínuo, uma conferência da Profa. Isabelle Gobatto da Universidade de Bordeaux (França), o memorial de Professora titular de Regina Abreu, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, finalizando com uma resenha de duas publicações destinadas a um público não especialista. De certa forma, todos os textos entram em sintonia com o tema do dossiê, pois dizem respeito aos patrimônios, memórias, direitos e lutas dos povos tradicionais.

Assim, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino, Marla Elizabeth Almeida Reis e Dyedre Alves Pedrosa observam as festas do círio de Oriximiná e as misérias que são feitas ao santo casamenteiro. Santo Antônio é aperreado no artigo intitulado *Devoção no círio fluvial de oriximiná: “brincadeiras”, “aperreios” e rezas para Santo Antônio*. É levado num barco, colocado de cabeça para baixo e até congelado (!) para ser obrigado a intervir em favor dos seus seguidores. O círio aquece a vida social e econômica de várias comunidades circunvizinhas, com seus festejos, bailes e procissões. Fato social total, o círio expressa as expectativas e anseios das populações ribeirinhas que se reconhecem no seu santo. Em *Culturas populares, política cultural e o encontro de culturas tradicionais da chapada dos veadeiros (GO) (2000-2020)*, Bruno Goulart se debruça sobre um outro aspecto das culturas populares: os efeitos das políticas culturais e das estratégias encontradas para suprir as lacunas deixadas pelo Estado, em particular com as mudanças no contexto político nesses últimos anos. Temos uma reflexão crítica sobre o papel das políticas culturais a partir da etnografia do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros (ECTCV) na Vila de São Jorge (Alto Paraíso-GO), festival de culturas tradicionais. Dois artigos se debruçam sobre o quilombo Rio dos Macacos, que conhece conflitos territoriais devido à presença da Marinha do Brasil. *Cartografias e conflito territorial no quilombo Rio dos macacos*, de Paula Regina de Oliveira Cordeiro, analisa as controvérsias em torno da metodologia da cartografia social e mostra seu uso por quilombolas, que contestam a proposta feita pelos órgãos oficiais, impossibilitando o acesso aos recursos hídricos e a manutenção da integridade do território. Nas mãos dos quilombolas, o instrumento mostrou certa eficácia no processo de resolução dos conflitos. O outro artigo, de Flavio Luis Assiz dos Santos – *A questão da história e os laudos antropológicos: o caso da comunidade quilombola Rio dos Macacos/Ba* –, parte de uma discussão teórica das tensões entre História e Antropologia para realizar uma análise do relatório antropológico que serviu de documento para justificar as reivindicações comunitárias e a necessidade da regularização do território da comunidade quilombola. Mostra como a etnografia histórica permitiu registrar marcas memoriais das famílias presentes no território antes da chegada da Marinha, durante a Segunda Guerra Mundial. O processo fez aflorar uma história de resistência até então invisível e ignorada pelas autoridades e desencadeou um movimento

de reivindicação identitária capaz de fazer frente à ocupação militar. Enfim, com o artigo *A desterritorialização causada pela violência bioétnica e os pescadores artesanais da Baía de Guanabara*, Cesar Bernardo Ferreira e Cleonice Puggian relatam os aspectos nefastos da presença da indústria petroquímica no território pesqueiro, em particular a poluição, as degradações ambientais, a expulsão e outras formas de violência sofridas pelos pescadores e a resistência que se organizou diante da inação do Estado.

Isabelle Gobatto, africanista e especialista da Antropologia da Saúde, na sua conferência intitulada *Hériter, lutter, éprouver: des notions pour interroger la santé comme trace*, elenca três conceitos operatórios – herdar, lutar e sofrer – para analisar as relações entre pobreza e as práticas médicas, trazendo exemplos da sua experiência de pesquisa sobre as doenças crônicas nas sociedades da África do Oeste. Mostra aspectos pouco conhecidos, que explicam os entraves ao um bom funcionamento das instituições de saúde e mostram a complexidade do trabalho dos terapeutas. Regina Abreu, no seu Memorial intitulado *Futuros imaginados: o gesto patrimonial e o conceito de “diversidade cultural”*, convida-nos para um exercício de imaginação que consiste na apreensão antropológica das temporalidades e no questionamento das práticas patrimoniais. Através de vários exemplos, a autora mostra que as escolhas feitas para preservar monumentos ou bens imateriais dizem respeito a projetos nacionais distintos. Apesar dos bloqueios e dos entraves, a noção de diversidade cultural conseguiu se impor paulatinamente nas ações de patrimonialização. O número da revista se fecha com o registro feito por Flávio Rodrigo Freire Ferreira, professor do IFRN Canguaretama, sobre dois guias culturais disponíveis online, que foram pensados como textos informativos para conhecer as comunidades tradicionais, suas trajetórias históricas e as expressões culturais, mas também podem ser utilizados como fonte de pesquisa ou material didático. Os guias culturais Afro do Seridó e indígena do Rio Grande do Norte não contêm apenas dados informativos sobre as comunidades, ressaltam também a capacidade de resistência das comunidades e a resiliência das suas expressões culturais.

As pesquisas e os debates apresentados nesse número mostram a vitalidade dos estudos sobre o patrimônio e deixam entrever os desafios a serem enfrentados.

APRESENTAÇÃO

PRESENTATION

PATRIMÔNIO AFRO-RELIGIOSO: ACERVOS, PRESERVAÇÃO E FONTE DE CONHECIMENTO

Luiz Assunção

(UFRN, Brasil)

Stefania Capone

(CNRS, CéSor/EHESS, França)

Mariana Ramos de Moraes

(CéSor/EHESS, França)

Escrevemos estas notas introdutórias em meio a uma pandemia inimaginável quando propusemos o dossiê *Patrimônio Afro-Religioso: acervos, preservação e fonte de conhecimento*. Os efeitos da Covid-19 por todo o planeta ainda são imensuráveis. No Brasil, a crise sanitária causada pela dificuldade em conter o avanço da doença somou-se à crise político-econômica já anunciada desde o início do mandato do presidente Jair Bolsonaro, resultando em um desgoverno no que tange às ações voltadas para o combate à doença que, até o fim de julho de 2020, havia matado mais de 92 mil brasileiros¹. Se as projeções sobre os efeitos da pandemia seguem incertas, os dados do presente demonstram como ela tem exacerbado as desigualdades em nossa sociedade. A grande vítima dessa doença é a população mais vulnerável socialmente que, no Brasil, tem cor: negra. É dessa parcela da população, majoritária no país, que advêm as práticas religiosas que compõem o que nomeamos “patrimônio afro-religioso”, cujo prefixo “afro” remete às recorrentes reivindicações de uma herança africana por parte de seus detentores.

Tratam-se de práticas que não se adequavam aos moldes estabelecidos pela política patrimonial brasileira, de seu início nos anos 1930 até o começo da década de 1980, motivo pelo qual elas não eram reconhecidas enquanto patrimônio de uma nação, a brasileira, tão devedora de diferentes povos africanos em sua constituição. O tombamento do terreiro de candomblé da Casa Branca, em Salvador, na Bahia, em 1984, é um marco da lenta mudança operada nessa política pública que, ao considerar a dimensão imaterial dos bens culturais, ampliou, ainda que timidamente, a presença de elementos referentes à cultura negra no rol dos patrimônios nacionais (CAPONE; MORAIS, 2015)². Essa mudança é observada, especialmente, a partir dos anos 2000, quando, no âmbito federal, é estabelecida uma normativa que institui o registro dos bens culturais de natureza imaterial, o Decreto 3.551/2000, incidindo nas ações do órgão gestor do patrimônio, o Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), então vinculado ao Ministério da Cultura. Vale

lembrar que essa mudança estava em consonância com as prerrogativas da Unesco acerca do patrimônio cultural³.

Naquele mesmo momento, havia uma intensificação do debate sobre o combate ao racismo, na esfera global e também nacional, reverberando na instituição, em 2003, da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que tinha status de ministério. Dentre as ações para combater o racismo e a desigualdade racial constavam medidas voltadas para as religiões afro-brasileiras. No contexto dessa política pública, tais religiões eram consideradas repositórios da memória africana e, portanto, deveriam ser preservadas por guardarem parte da cultura referente à população negra. Patrimonializar era um dos caminhos previstos pelo poder público no intento de proteger essas religiões (MORAIS, 2018).

Esse caminho também era acionado pelos próprios adeptos para garantir a continuidade de suas práticas frente às adversidades que enfrentavam, tais como: o interesse do mercado imobiliário em terrenos que ocupavam, as crises internas devido à sucessão da sacerdotisa ou do sacerdote principal e os crescentes ataques advindos de grupos evangélicos. Além disso, eles também criaram maneiras próprias de patrimonializar suas práticas. A chancela do poder público, claro, mantém sua importância por ter força de lei. Contudo, iniciativas dos adeptos também ganham relevo em um contexto de crescente valorização da memória, de tentativas de se recompor um passado. Assim, observa-se, por exemplo, a criação de museus em terreiros e a busca pela recuperação de acervos documentais de suas lideranças. Trata-se de uma cena complexa que expõe as controvérsias e as disputas do campo afro-religioso e também demonstra como interesses de grupos específicos podem ser reivindicados em demandas coletivas, ainda que sob outra roupagem.

Em 2018, durante o Seminário Internacional Patrimônio e Religiões Afro-brasileiras, realizado em Natal, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, essa cena sobressaiu nos debates. O encontro foi coordenado por Luiz Assunção e teve a participação de Stefania Capone e Mariana Ramos de Moraes. Agora, juntos, apresentamos aos leitores este dossiê pensado a partir daquela experiência, que, por sua vez, foi motivada por um caso particular. O referido seminário tinha como objetivo discutir com a comunidade acadêmica e com o povo de santo de Natal questões relativas à patrimonialização das religiões afro-brasileiras. Esse era um tema, em certa medida, novo para a comunidade local, que não dispunha de nenhum terreiro reconhecido como patrimônio cultural seja na esfera municipal, estadual ou federal. No entanto, a possibilidade de se patrimonializar uma das casas da cidade avivava o interesse dos adeptos pelo tema.

O terreiro em questão era o Centro Humilde de Caridade São Lázaro, cujo terreno passou a ser alvo de disputa judicial após a morte de seu fundador, o babalorixá José Barroso dos Santos. A patrimonialização

seria, para uma das partes interessadas no terreno, uma maneira de preservar o legado de seu Barroso. A imagem que ilustra a capa desta edição da *Vivência – Revista de Antropologia UFRN* é, inclusive, a representação do caboclo Taitumba, seu protetor e mentor. Ela é a reprodução de um quadro, pertencente ao acervo do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, que foi adquirido pelo babalorixá em uma de suas muitas viagens a Salvador. Ele era iniciado no candomblé queto, mas também mantinha em sua prática ritualística o culto às entidades espirituais da umbanda e da jurema. Filho de Obaluaiê, recebia o Caboclo Taitumba em suas sessões de trabalho e de cura. Ao escolhermos essa imagem para abrir esta edição, rendemos homenagem a seu Barroso, ao mesmo tempo em que destacamos, sob a invocação de Taitumba, essa entidade tão emblemática das religiões afro-brasileiras: o caboclo.

O caboclo é considerado o “dono da terra” por representar aqueles que já habitavam o território batizado como Brasil antes da chegada dos europeus e dos africanos. Ele figura em diferentes religiões afro-brasileiras, embora possa ocupar posições distintas em cada uma delas, como pode ser observado a partir dos três exemplos a seguir. Na umbanda, o caboclo ganha feições do indígena moldado nas letras do romantismo. E, juntamente com entidades que representam a herança europeia e a africana, ele compõe a tríade que faz da umbanda a religião dita genuinamente brasileira. Já na jurema, ele configura um elemento chave que busca autenticar a forte marca dos povos indígenas em sua constituição (ASSUNÇÃO, 2006). No candomblé, por seu turno, ele pode ser uma espécie de *persona non grata* a depender da modalidade de culto. Nos candomblés que afirmam seu vínculo a uma tradição banta, considerados por parte da literatura mais sujeitos a influências de outras culturas que não as africanas, sua presença é explicitada. Por outro lado, nos candomblés que reclamam pertencimento a uma tradição iorubá e que adotam medidas que visam a reafirmação de suas práticas, podem mesmo não o incluir em sua ritualística (CAPONE, 2018). Ele, o caboclo, poderia colocar em xeque a suposta “pureza” ritual que reivindicam para si, já que evidencia a “mistura”.

De fato, a “mistura” é uma característica própria das religiões afro-brasileiras, independentemente das suas modalidades, pois se conformaram a partir de um amálgama de elementos oriundos de diferentes culturas, que podem até parecer conflitantes, mas que animam esse vasto universo dos terreiros de norte a sul do país. No entanto, esse entendimento, apesar de ser encontrado na literatura já há um tempo⁴, não era observado nos processos de patrimonialização de terreiros encampados pelo IPHAN, até pelo menos a primeira metade da década de 2010. Predominava-se a ideia de que os terreiros eleitos como patrimônio nacional eram símbolos vivos de um legado africano no Brasil (MORAIS, 2015).

Os artigos reunidos neste dossiê demonstram que essa postura está sendo, em alguma medida, flexibilizada devido à própria agência das

comunidades afro-religiosas. Neles o patrimônio é pensado como uma forma de produção cultural no presente que se fundamenta no passado. Mas os produtos do trabalho patrimonial, o que os anglo-saxões chamam de *heritage work* (PETERSON & al., 2015), não têm necessariamente os museus como destinação. O patrimônio pode também ser pensado como uma performance e como tal ele expõe a relação com o passado. A exploração das manifestações populares que realçam a referência ao passado (FABRE, 2013) permite assim revelar os espaços de negociação social, através do investimento político dos objetos e das práticas culturais, e sua conseqüente ressignificação. Para aprendermos esses processos, é importante examinar a capacidade dos atores sociais em se reapropriar dos objetos materiais para se afirmar em uma arena política onde a proximidade de uma origem africana permite confirmar o valor do bem patrimonializado. Os artigos neste dossiê mostram como o povo de santo reivindica uma outra representação das religiões afro-brasileiras no conjunto dos bens patrimonializados, aciona as políticas públicas com vistas a atender seus próprios interesses e ainda cria outras formas de registrar as histórias de suas comunidades.

No primeiro caso, destaca-se o artigo de Stefania Capone (CNRS, CéSor/EHESS) e Mariana Ramos de Moraes (CéSor/EHESS), *Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional*. Nele encontramos uma reflexão sobre o processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras, com foco especial no candomblé. Fica evidente no texto a maneira como esse processo é permeado por conflitos e negociações, tanto no nível institucional quanto no religioso. A predominância das casas de matriz jêje-nagô dentre os poucos terreiros alçados a patrimônio nacional levou associações de adeptos de candomblé que reivindicam uma herança cultural banta a questionarem essa hegemonia. Para tanto, esses últimos esforçam-se em cravar à sua representação uma raiz africana “autêntica”, lançando-se na busca de uma África banta, ou tentam fazer da “mistura” sua marca distintiva, como foi o caso de um dos últimos terreiros a ser incluído entre os patrimônios nacionais, o Tumba Junsara, em Salvador.

Na mesma seção do Conselho Consultivo do IPHAN em que foi determinado o tombamento do Tumba Junsara, em 20 de setembro de 2018, outro terreiro foi incluído na lista dos patrimônios nacionais: o Ilê Obá Ogunté, conhecido como Sítio do Pai Adão, em Recife, no estado de Pernambuco. Dos onze terreiros tombados no âmbito nacional, esse é o segundo fora do estado da Bahia e que não pratica o candomblé, como a maioria deles⁵. O Sítio do Pai Adão é um terreiro de xangô. Esse reconhecimento demonstra, assim como no caso do Tumba Junsara, como a mobilização das próprias comunidades está incidindo em uma dada flexibilização da representação das religiões afro-brasileiras no conjunto dos bens patrimonializados pelo IPHAN. Neste dossiê, o artigo *O Ilê Obá Ogunté: patrimônio e identidade afro-brasileira*, apresentado por Zuleica

Dantas Pereira Campos (UNICAPE), tem esse processo de patrimonialização como foco. Ao analisá-lo, a autora procura explicitar como os processos de patrimonialização lidam com a religião e com a identidade afro-brasileira no sentido de inserir seus praticantes na história das lutas por legitimidade. Nesse contexto, ela destaca o apoio de representações institucionais, das lideranças religiosas e de militantes de movimentos sociais na reivindicação pelo tombamento do referido terreiro.

Já no artigo *Patrimônio festivo, étnico e terapêutico: religiões afro-brasileiras e cultura quilombola*, de Fátima Tavares (UFBA), Francesca Bassi (UFRB) e Carlos Caroso (UFBA), fica explícito como as próprias comunidades acionam as políticas públicas com vistas a atender seus interesses. Os autores focalizam um processo de florescimento cultural com algumas iniciativas de patrimonialização mobilizadas por comunidades quilombolas do município de Cachoeira, na Bahia. A cultura afro-religiosa tem especial destaque para uma parcela dessas comunidades, afinando-se a tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando, assim, o escopo dos “bens culturais”. Eles apresentam, assim, algumas dessas iniciativas, como a Festa de São Roque e os peditórios da Esmola Cantada; a implantação do turismo étnico de base comunitária da Rota da Liberdade; a revalorização das terapêuticas tradicionais; e a mobilização político-cultural afro-religiosa da Festa da Ostra. Tal como eles demonstram a partir dessas iniciativas, referentes materiais, sensoriais e estéticos afro-religiosos se fazem presentes na fundamentação das “políticas de autenticidade” para a patrimonialização da cultura quilombola.

Outros dois artigos do dossiê focalizam as formas como as próprias comunidades afro-religiosas têm registrado suas histórias. Em *Os presentes de Oxum: sentidos da musealização no terreiro do Gantois*, Maria Paula Adinolfi (IPHAN/BA) e Mattijs van de Port (Universidade de Amsterdam) centram suas reflexões no caso do Memorial de Mãe Menininha do Gantois, em Salvador, situado no terreiro do Gantois, que foi comandado por Mãe Menininha, uma das mais conhecidas ialorixás da Bahia. No artigo, os autores apontam como os aposentos de Mãe Menininha foram transformados em um local patrimonializado. Eles tomam a história desse memorial para pensar como o museu pode ser entendido como uma “linguagem” específica de status e de prestígio. E, ao fazê-lo, chamam atenção para as mudanças que ocorrem quando novos atores na esfera pública se apropriam dessa linguagem e a transformam. Eles argumentam que, no caso do memorial em questão, apesar do processo de musealização, não houve, de fato, uma diminuição da natureza sagrada do sítio, mas uma nova articulação dessa dimensão.

Saberes escritos, guardados: o acervo documental do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, Natal – RN, de Luiz Assunção (UFRN), apresenta o acervo documental produzido pelo babalorixá José Barroso dos Santos, fundador do mencionado terreiro, entre 1960 e 1992. Esse acervo é

considerado *locus* da memória do grupo e fonte de conhecimentos e de sua construção identitária. Ele é composto por diferentes documentos, dentre os quais destacam-se: fotografias, livros com descrição das atividades burocráticas e rituais, cadernos com anotações de pontos cantados e ofícios, além de imagens religiosas e objetos ritualísticos. Ao longo do artigo, o autor tece considerações sobre a relação entre a oralidade e a escrita nos processos de transmissão do saber nas comunidades tradicionais de terreiro, bem como sobre a existência e as condições materiais e técnicas para manutenção dos acervos religiosos dessas comunidades. Em relação ao conteúdo do acervo documental, observa duas posturas: uma que se relaciona com a prática religiosa e ritualística, os procedimentos da crença e os cuidados com os praticantes e outra que diz respeito à organização burocrática e administrativa da casa.

Para além da trágica realidade que nos expõe a pandemia de Covid-19, as comunidades afro-religiosas, como já dito neste texto, enfrentam ainda outras adversidades. As políticas públicas que, do início dos anos 2000 até a primeira metade da década de 2010, pareciam dar um suporte para que as comunidades afro-religiosas pudessem dar continuidade às suas práticas – nomeadamente a política cultural, em especial a de patrimônio, e a política racial – não têm recebido do atual governo federal a mesma atenção das gestões anteriores. As pastas encarregadas pelas referidas políticas públicas, por exemplo, perderam seus status de ministério. Soma-se a isso, a crescente influência de grupos evangélicos em arenas como o Congresso Nacional e mesmo no próprio governo federal, que, em muitas ocasiões, empenham-se em impedir o desenvolvimento de ações que contemplem, direta ou indiretamente, essas comunidades. A agência das comunidades afro-religiosas, tal como demonstra este dossiê, é uma ponta de esperança em meio ao preocupante cenário em que vivemos. Resta-nos, portanto, acreditar na capacidade que elas têm de recriar universos rituais, de subverter as ordens vigentes, fazendo surgir outras formas de organização do mundo.

NOTAS

1. Conforme registrado pela imprensa desde março até 31 de julho, somou-se 92.568 mortes no Brasil por Covid-19. Ver: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/07/31/casos-e-mortes-por-coronavirus-no-brasil-em-31-de-julho-segundo-consorcio-de-veiculos-de-imprensa.ghtml>>. Acesso em: 04 ago. 2020.
2. Para uma análise do processo de tombamento da Casa Branca, ver Velho (2006).
3. A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco data de 2003. Mas, desde a década de 1970, a necessidade de se incluir a dimensão imaterial dos bens culturais vem sendo debatida por esse organismo internacional. Especialmente, a partir dos anos 1980, o Brasil tem uma participação importante nesse debate.

4. Para uma análise crítica sobre como foi construída a ideia de uma suposta pureza ritual vinculada a alguns poucos terreiros de tradição iorubá de Salvador (BA), ver Dantas (1988) e Capone (2018 [2004]).
5. Os terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN são: Casa Branca (Salvador, Bahia), Axé Opô Afonjá (Salvador, Bahia), Gantois (Salvador, Bahia), Alaketo (Salvador, Bahia), Bate Folha (Salvador, Bahia), Ilê Axé Oxumaré (Salvador, Bahia), Roça do Ventura (Cachoeira, Bahia) e Tumba Junsara (Salvador, Bahia). Constam também dentre os patrimônios nacionais, o terreiro de tambor de mina Casa das Minas (São Luís, Maranhão), o terreiro de culto aos egunguns Omo Ilê Agbôulá (Itaparica (BA) e o terreiro de xangô Sítio Pai Adão (Recife, Pernambuco).

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres: A tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Segunda edição, revista e ampliada. Rio de Janeiro: Pallas, 2018 [2004]. (Primeira edição francesa: 1999).
- CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. De la négation à l'affirmation: le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. p. 98-18. Disponível em: <<http://www.iiac.cnrs.fr/article2813.html>>. Acesso em: 20 mai. 2020.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FABRE, Daniel (Org.). *Émotions patrimoniales*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2013. (Coleção "Ethnologie de la France", Cahier n. 27).
- MORAIS, Mariana Ramos de. Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. p. 98-18.
- MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.
- PETERSON, Derek R.; GAVUA, Kodzo; RASSOOL, Ciraj (Orgs.). *The Politics of Heritage in Africa: Economies, Histories, and Infrastructures*. Londres/Cambridge: International African Institute & Cambridge University Press, 2015.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

AFRO-PATRIMÔNIO NO PLURAL: A MISTURA NO CANDOMBLÉ COMO VALOR EXCEPCIONAL

*AFRO-HERITAGE IN PLURAL:
THE MIXTURE IN CANDOMBLÉ AS OUTSTANDING VALUE*

Stefania Capone

stefania.capone@ehess.fr

Doutora em Etnologia pela Universidade de Paris X-Nanterre.

Diretora de pesquisa de primeira classe no Centro Nacional de Pesquisa Científica da França (CNRS) e membro do Centro de Estudos em Ciências Sociais da Religião (CéSor) da EHESS, Paris.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7374-3081>

Mariana Ramos de Moraes

marianaramosdemoraes@gmail.com

Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas.

Pesquisadora associada do Centro de Estudos em Ciências Sociais da Religião (CéSor) da EHESS, Paris.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1604-2366>

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre o processo de patrimonialização das religiões afro-brasileiras, com foco especial no candomblé. Desde pelo menos a década de 1950, essa religião, quando entendida como um dos elementos que compõem a cultura popular, sobretudo os vinculados aos afrodescendentes, tem sido valorizada na construção de uma ideia de nação brasileira. No entanto, tal valorização não ocorre sem conflitos e negociações, evidenciados no tombamento de alguns terreiros de candomblé pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Dentre os poucos terreiros alçados a patrimônio nacional, os de matriz jeje-nagô são predominantes. Associações de adeptos de candomblé que reivindicam uma herança cultural banta questionam essa hegemonia. Para tanto, esforçam-se em cravar à sua representação uma raiz africana “autêntica”, lançando-se na busca de uma África banta, ou tentam fazer da “mistura” sua marca distintiva.

Palavras-chave: afro-patrimônio; candomblé; mistura.

ABSTRACT

This article aims to analyze the process of heritagization of the Afro-Brazilian religions, focusing mainly in Candomblé. Since the 1950's, this religion, considered as one of the elements composing the popular culture, especially the ones linked to the Afro-descendants, has been included in the construction of the Brazilian nation. However, such inclusion does not take place without conflicts and compromises that can be seen clearly in the selection of some Candomblé terreiros (cult houses) by the National Institute for Historic and Artistic Herita-

ge (IPHAN). Among the few houses declared national heritage, the terreiros of jeje-nagô origin are predominant. However, Candomblé followers associations claiming for a Bantu cultural heritage question this hegemony. Hence, they make an effort to embed an “authentic” African root to their representations, casting themselves in the quest for a Bantu Africa, or they try to valorize “mixture” as their own distinctive brand.

Keywords: afro-heritage; candomblé; mixture.

Logo na abertura do seu “O candomblé da Bahia”, publicado no final dos anos 1950¹, Roger Bastide justifica sua escolha pelo estudo do “rito nagô” dentre as distintas modalidades de candomblé, ao sentenciar:

[...] a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto de sete africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui (BASTIDE, 2001 [1958], p. 29).

No trecho acima, bem conhecido e também citado por quem se envereda pelos estudos das religiões afro-brasileiras, Bastide não apenas justifica sua escolha como também hierarquiza as modalidades de candomblé. Essa hierarquização é herdada de seus antecessores – iniciando com Nina Rodrigues e, na sequência, Arthur Ramos e Édison Carneiro, para mencionar os principais pesquisadores brasileiros sobre essa temática nas primeiras décadas do século XX. Ela também reverbera em trabalhos posteriores aos seus que insistem em creditar aos candomblés nagôs, ou seja, aos terreiros de matriz iorubá, superioridade, especialmente, frente aos bantos.

Nesse último caso, a suposta inferioridade não se restringiria às modalidades de candomblé inspiradas em diferentes povos denominados bantos, pois seria extensiva a outras práticas religiosas surgidas no Brasil a partir do legado desses povos, como a umbanda. Para aqueles que coadunam com as formulações bastidianas, as religiões advindas dos bantos seriam “degeneradas”, já que mais abertas a influências externas, enquanto que o candomblé nagô teria sido capaz de preservar em terras brasileiras a “pureza” ritual africana.

A classificação das religiões vinculadas aos bantos como “degeneradas” e as advindas dos iorubás como “puras” é uma constante nos estudos afro-brasileiros, ainda que, a partir dos anos 1970, estudos antropológicos tenham apresentado uma leitura crítica sobre como essa ideia foi construída discursivamente (MAGGIE, 1977; DANTAS, 1988; CAPONE, 1996, 1999, 2018). Sacerdotes e sacerdotisas nagôs, juntamente com intelectuais, pesquisadores e artistas, compõem a engrenagem propulsora (e mesmo mantenedora) dos mecanismos que a colocaram em ação. Trata-se, portanto, de uma construção coletiva que evidencia os conflitos e as negociações no campo afro-religioso, constituído em

permanente descolamento transatlântico, tendo o Brasil como um dos seus principais portos.

Neste artigo, a referida ideia também se faz presente. Não se intenta, contudo, refutá-la, tão pouco reiterá-la. Ela surge à medida que refletimos sobre como as religiões afro-brasileiras, materializadas em seus locais de culto, são alçadas a patrimônio cultural no Brasil. Na lista – ainda diminuta – dos terreiros tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), os nagôs são proeminentes. Dentre os onze terreiros patrimonializados pelo IPHAN, sete têm raízes iorubás, dois são jejes e, os outros dois, bantos. Seria uma consolidação da “pureza” nagô?

Os números acima indicam uma resposta afirmativa. No entanto, a cena patrimonial não é estanque. Nela repercutem as dinâmicas dos diferentes grupos que disputam o reconhecimento concedido via patrimonialização. Mais do que uma análise ligeira de números absolutos, nossa proposta aqui é percorrer o período compreendido entre o primeiro tombamento, em 1984, e os últimos, em 2018, pensando sobre os critérios e os argumentos que fundamentaram as escolhas dos terreiros tornados monumentos. Nesse percurso, atentamos para a forma como as disputas próprias do campo afro-religioso incidem na cena patrimonial.

A ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio é elaborada a partir de um movimento empreendido por diferentes agentes, tais como gestores do patrimônio, sacerdotes e sacerdotisas, intelectuais, artistas, políticos e militantes negros. Eles estão em constante diálogo com outros agentes que atuam no contexto que se convencionou chamar de “Atlântico Negro”. Ora por meios distintos, ora convergindo agendas, esses agentes buscam tornaras religiões afro-brasileiras – e os sítios sagrados a elas vinculados – em uma encarnação de uma memória negra, estreitamente ligada aos traumas da escravidão.

Nesse sentido, a reflexão que propomos está ancorada em uma confluência de discursos que surgem na atual cena em que as religiões afro-brasileiras protagonizam um importante papel por dois motivos em especial. Primeiramente, pelo fato de elas amalgamarem elementos que hoje compõem o vasto espectro cultural afro-brasileiro. E também pelo fato de seus praticantes, ao irem em busca de suas supostas raízes africanas, perfazerem as antigas rotas dos escravos em seus traslados transnacionais, sejam eles míticos ou reais, além de agregarem novas rotas extrapolando o ir e vir ao continente africano. Essa busca, contudo, não é mais empreendida apenas por aqueles alinhados à modalidade nagô, mas também pelos praticantes do candomblé nomeado angola em tempos passados e, hoje, reivindicado como “bantu”, uma denominação que reforça sua ligação com a África.

A distinção entre bantos e nagôs, conforme já mencionamos nesta introdução, consta também do processo de patrimonialização dos terreiros pelo IPHAN². Os termos “puros” e “degenerados”, porém, são

transladados aos poucos para os termos congêneres: “tradicionais” e “misturados”. Nessa tradução, o termo “puro”, antes restrito à modalidade nagô, quando transposto para o termo “tradicional”, passa a abarcar outras modalidades que também se afirmam como detentoras de uma tradição africana. E o peso negativo do que era tratado como “degenerado” ganha vigor por ser “misturado” no amplo espectro que emerge com o discurso valorativo da dita diversidade cultural. Ao traçarmos o percurso da patrimonialização das religiões afro-brasileiras estaremos, assim, apontando se e em que medida a constituição desse afro-patrimônio se conjuga no “plural”.

AFRO-PATRIMÔNIO

Adotamos o termo “afro-patrimônio” para nos referirmos aos bens culturais de matriz africana –tais como a capoeira, o jongo, o tambor de crioula, o samba de roda, os quilombos e também os terreiros –incorporados à política patrimonial brasileira (CAPONE; MORAIS, 2015). A emergência dos “afro-patrimônios” foi o resultado de um conjunto de fatores. A reorganização do movimento negro em sua luta pela igualdade racial e contra o racismo, nos anos 1970, foi um deles. Outros dois fatores foram as celebrações pelo centenário da abolição da escravatura e a promulgação da chamada Constituição Cidadã, ambos em 1988. Vale citar também o alinhamento do governo brasileiro às políticas propostas pela Unesco pautadas no paradigma multicultural. Além de outras questões globais que também incidiram na reconfiguração das identidades culturais de matriz africana.

Lembramos que, apesar de a herança cultural dos africanos e seus descendentes ser referenciada na ideia de nação brasileira difundida nos anos 1930, quando da instituição da política patrimonial no âmbito nacional, os bens culturais afro-brasileiros não ganhavam destaque entre aqueles alçados a patrimônio. Somente a partir dos anos 1980 que esses bens culturais foram, paulatinamente, sendo integrados ao patrimônio nacional, fato intensificado no início dos anos 2000. Interessante notar que, nesse contexto, a preservação dos bens culturais afro-brasileiros passa a ser reivindicada não apenas como um reconhecimento, mas como uma forma de reparação pelos danos sofridos pela população negra devido à escravidão.

A patrimonialização pode, assim, ser uma forma de dar visibilidade a grupos antes a margem das políticas públicas ou que não tinham reconhecidas suas contribuições na formação sociocultural –e também política e econômica –da nação, ou seja, a patrimonialização pode ser um instrumento de inclusão social. A própria Constituição Federal de 1988, ao afirmar o caráter pluriétnico da sociedade brasileira e ao estabelecer como dever do Estado zelar pelo patrimônio cultural relativo

aos grupos sociais formadores da nação, em especial neste caso os afro-brasileiros, é um amparo legal que assegura, ao menos na letra, o acesso desses grupos aos seus direitos fundamentais. No entanto, a patrimonialização também hierarquiza, cria modelos ideais, define regras para escolher o que deve e o que não deve ser reconhecido como patrimônio cultural. Ao patrimonializar os bens culturais, o Estado também exclui aqueles bens que não se adequam a um padrão estabelecido ou que não apresentam um “valor excepcional”.

Possuir um valor que se distingue pela excepcionalidade é uma condição expressa desde 1937, quando da publicação do Decreto-Lei 25 que constitui a base legal para a organização da proteção do patrimônio cultural brasileiro. Conforme a referida legislação, que segue em vigor, um bem móvel ou imóvel pode tornar-se um patrimônio nacional uma vez que sua conservação seja de interesse público por estar vinculado a fatos memoráveis da história brasileira ou por seu “excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (BRASIL, 1937). É preciso, assim, que o bem cultural se distinga por sua excelência, por apresentar características fora do comum, por ser uma exceção.

Por quase 50 anos, às religiões afro-brasileiras não foi conferida tal condição. Quando da instituição da política patrimonial brasileira, foram privilegiados, especialmente, as igrejas católicas e os casarios com a “marca” do barroco. Às religiões afro-brasileiras coube uma vaga lembrança da forma como eram tratadas no período. Juntamente com os primeiros patrimônios brasileiros, foi registrada em 1938 a Coleção Museu da Magia Negra, composta de objetos sagrados apreendidos em ações policiais nas décadas de 1920 e de 1930 no Rio de Janeiro. Porém, tal coleção somente passou a ser listada entre os bens patrimonializados nos anos 1980, após o tombamento do terreiro da Casa Branca, em Salvador (BA), considerado um dos berços do candomblé nagô na Bahia (CORRÊA, 2005).

O tombamento da Casa Branca foi aprovado em 1984, durante uma conturbada reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, que ainda operava sob os ditames que moldavam de *pedra e cal* os patrimônios no Brasil. A sua patrimonialização representava uma ruptura com o modelo até então vigente, como apontou Gilberto Velho, relator do processo de tombamento desse terreiro (VELHO, 2006). Um modelo que, dos anos 1970 para os 1980, passava a ser contestado dentro e fora do IPHAN, devido a uma mudança paradigmática que incidia diretamente na concepção do patrimônio cultural: a eclosão do multiculturalismo.

Nesse mesmo período, ou seja, na passagem da década de 1970 para a de 1980, era crescente a afirmação do candomblé como modelo de ortodoxia afrorreligiosa, em especial na sua modalidade nagô fundada na Bahia. Essa afirmação baseava-se, em parte, nas proposições bastidianas. Essas proposições foram reelaboradas nos escritos militantes de Abdias do Nascimento (1980), que ecoavam na atuação do nascente Movimen-

to Negro Unificado bem como de outras entidades negras criadas no fim da década de 1970. Mas também encontravam ressonância na ação de sacerdotisas e sacerdotes de candomblé que travavam uma luta contra o sincretismo afro-católico e empreendiam uma busca pela África ao forjarem novos laços com o continente matriz. Laços esses nem tão novos assim para os precursores do movimento de reafirmação do candomblé nagô, já que compreendido como uma continuidade das comunicações transatlânticas advindas dos tempos coloniais (CAPONE, 1999). O próprio terreiro da Casa Branca tem seu mito fundador assentado nessas circulações transatlânticas. Não por acaso foi ele o escolhido para inaugurar a lista dos terreiros inscritos como patrimônio nacional.

Após o tombamento da Casa Branca, somente em 1999 outro terreiro de candomblé foi alçado a patrimônio nacional: o Axé Opô Afonjá, também em Salvador (BA) e vinculado à modalidade nagô. Desde então, outros nove terreiros passaram a figurar entre os patrimônios nacionais: Casa das Minas, em São Luís (MA); Gantois, em Salvador (BA); Alaketo, em Salvador (BA); Bate Folha, em Salvador (BA); Ilê Axé Oxumaré, em Salvador (BA); Roça do Ventura, em Cachoeira (BA); Omo Ilê Agbôulá, em Itaparica (BA); Tumba Junsara, em Salvador (BA); e Sítio Pai Adão, em Recife (PE).

Dos onze terreiros patrimonializados no âmbito federal até 2018, sete vinculam-se à tradição nagô, dois à tradição jeje e outros dois à tradição banta. Desses, oito estão na Bahia, estado tido como a meca do candomblé, embora essa religião afro-brasileira esteja difundida, hoje, por todo o território brasileiro. Além disso, essa pequena amostra exclui a pluralidade constitutiva das religiões afro-brasileiras, uma vez que há uma proeminência do candomblé baiano, sobretudo de tradição nagô, entre os terreiros patrimonializados. Dentre as variadas denominações que se situam sob o termo “religiões afro-brasileiras” um terreiro de tambor de mina (Casa das Minas), um de culto aos Egunguns (Omo Ilê Agbôulá) e um de xangô (Sítio do Pai Adão) se juntam aos de candomblé na lista dos patrimônios nacionais, entre os quais constam, como mencionado, somente dois terreiros de tradição banta. Ainda sobre o conjunto desses afro-patrimônios, vale informar que tanto o terreiro de xangô quanto o de culto aos Egunguns reivindicam uma origem iorubá.

A hegemonia nagô exaltada na literatura acerca das religiões afro-brasileiras reverbera na representação das religiões afro-brasileiras como patrimônio nacional, observando-se duas dinâmicas: uma geográfica e também política – a centralidade da Bahia nessa construção patrimonial – e outra cultural – a centralidade da tradição nagô/iorubá. No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a política nacional de patrimônio parece assim encontrar-se “em conserva” (MORAIS, 2015; 2018), lembrando aqui um termo cunhado por Roger Bastide (1996) para se referir à capacidade de alguns terreiros de candomblé nagô da Bahia em preservar a prática religiosa seguindo moldes africanos. Esse

estado quase estático começou, porém, a ser rompido diante da crescente reivindicação de praticantes do candomblé de tradição banta para serem incluídos em ações vinculadas não apenas ao patrimônio cultural como a uma gama de políticas públicas criadas no Brasil com a chancela da diversidade cultural.

CANDOMBLÉ BANTU

A partir dos anos 1990, praticantes do candomblé de tradição banta passaram a se organizar visando a afirmação dessa modalidade de culto frente à proeminência nagô. Um dos marcos dessa mobilização foi um encontro de candomblecistas vinculados à tradição banta, ocorrido em São Paulo, em 1994 (PREVITALLI, 2012). Logo no ano seguinte, em 1995, foi fundada a Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil (Cobantu), cujo presidente foi Tata Tauá. Ele mantinha vínculos com o terreiro Bate Folha, em Salvador, um dos mais antigos terreiros de candomblé angola na Bahia e tombado como patrimônio nacional em 2003. Em 1998, foi fundado o Centro de Estudo e Pesquisa da Tradição de Origem Bantu (Ceptob) por Tata Laércio, pai-de-santo do terreiro Manso KilembekwetaLembaFuranam, na Bahia.

Nos anos 2000, outras entidades foram criadas. A Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acbantu) foi fundada na Bahia, em 2000. O Monabantu, Movimento Nação Bantu, surgiu em 2004, tendo uma sede em São Paulo e outra em Minas Gerais. Ainda na primeira década dos anos 2000 foi criada a Associação de Cultura Banto do Litoral Norte Paulista (Acubalin), coordenada por Tata Kajalacy. E, desde 2003, acontece o Encontro de Tradições Bantas, o Ecobantu, cujo organizador é Tata Katuvanjesi. Ele também é presidente do Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (Ilabantu), criado em 2007³.

Em um dos caminhos escolhidos no intuito de afirmar o candomblé banto, seus sacerdotes e suas sacerdotisas esforçam-se por cravar à sua representação uma raiz africana “autêntica”, imbuída da ideia de “pureza”, questionada no campo acadêmico, mas que ainda é fonte de legitimação no campo religioso. Para tanto, lançam-se na busca de uma África banta. Em vez desses sacerdotes e sacerdotisas partirem do Brasil para países como Benim e Nigéria, referências para o candomblé nagô, eles partem para Angola, país que abriga parte do território ocupado pelos povos reunidos sob o termo classificatório “banto”. Os sacerdotes Tata Kajalacy e Tata Katuvanjesi, por exemplo, já estiveram nesse país, sendo que Tata Katuvanjesi mantém um contato continuado recebendo, inclusive, representantes de comunidades tradicionais africanas em seu terreiro. Junto com Tauá, Katuvanjesi é apontado como um dos sacerdotes paulistas que tem buscado “redescobrir a África contida na nação angola” (PREVITALLI, 2012, p. 46). Em uma entrevista concedida em

15 de novembro de 2018, Tata Katuvanjesi se definia como sendo “o rei da reafricanização do candomblé de angola”⁴.

Observando a busca que tem sido empreendida pelos praticantes do candomblé de tradição banta pelas supostas raízes africanas, fica evidente a similitude com o movimento de reafricanização do candomblé de tradição nagô. Vale lembrar que esse movimento constitui uma busca continuada pela África a partir da articulação de praticantes do candomblé com intelectuais, acadêmicos e políticos. Um movimento que tem contribuído para reformular, desde os anos 1980, o campo religioso afro-brasileiro e que apresenta variações regionais. No Sudeste brasileiro, por exemplo, esse movimento ocorre principalmente por meio do aprendizado da língua iorubá e de cursos de adivinhação (sobretudo através o oráculo de Ifá), assim como pela incorporação de outras tradições religiosas afro-americanas, como a *santería* ou Ocha/Ifá afro-cubana. Ao passo que, na região Nordeste, o debate sobre a dessincretização do candomblé tem se destacado (CAPONE, 2016).

Mas, no caso do candomblé de tradição banta, essa distinção regional parece ter um impacto menor no movimento de reafricanização, uma vez que ao longo de todo o século XX tem sido reiterada a ideia de que essa modalidade de culto não é dotada da mesma “pureza” atribuída aos nagôs, nem mesmo em Salvador. Dessa forma, não bastaria aos terreiros bantos da Bahia eliminar de suas práticas todos os elementos que remetem ao sincretismo afro-católico, como o que é defendido pelo movimento contra o sincretismo nas casas matrizes do candomblé nagô. Faz-se então necessário o aprendizado das línguas, como umbundo, quicongo e quimbundo, e a incorporação de outras tradições religiosas encontradas na África. Essas tradições “bantas” são muitas vezes redescobertas através dos livros – que vão desde a literatura produzida pelos missionários dos séculos XVIII e XIX às etnografias do início do século XX. Mas também por meio de viagens ao continente africano empreendidas por sacerdotes, que procuram por comunidades onde as tradições ainda estariam “preservadas”, como no caso das viagens de Tata Kajalacy e Tata Katuvanjesi.

A primeira viagem de Tata Katuvanjesi à Angola aconteceu em 2009 e durou 15 dias. Em Cambinda, no extremo norte do país, ele foi convidado a passar por um processo de “reiniciação”:

Ali foi feito um ritual de sacralização de animais no meu corpo, depois eu não me recordo de muita coisa porque eu fui tomado pela divindade, como diz o baiano, eu espiritei. E então, depois de tudo isso, eu fiquei três dias dentro daquele quarto escuro. O chão, as paredes de barro... Uma coisa bem diferente da nossa aqui, no Brasil. E aí ele [o iniciador] disse que eu estava preparado, inclusive usou essa expressão ‘Você tem que estar preparado espiritualmente para vencer grandes desafios que a vida lhe impõe’. E aí ele me preparou para a viagem, disse que eu estava pronto para atravessar o oceano Atlântico e vir embora para minha *kuabata*, ou seja, aldeia.⁵

Outras viagens seguiram. Foram sete desde 2009. Em 2015, Tata Katunvajesi foi admitido na corte do Bailundo, “o reino do povo umbundu”, como *sobá* (autoridade tradicional) da diáspora, depois de passar por rituais conduzidos pelos *nganga* (sacerdotes) do rei, Armindo Francisco Kalupeteka (Ekwikwi V). Tata Katunvajesi explica assim a sua viagem de retorno à tradição banta:

Eles reconheceram o trabalho e a preocupação e acho que ficaram impressionados com essa nossa vontade de melhor aproximar as raízes, as origens. O rei disse que aquilo que ele tava fazendo, era uma determinação dos ancestrais. Que eu era um filho que voltava. [...] São experiências que eu passei que eu digo ‘Meu Zambi, eu não estou em terras diferentes. Eu fui apenas sequestrado daqui.’ Então tudo que eu vivi até hoje com essa viagem, essa travessia do Atlântico, é na realidade, uma contribuição que me ajudou a repensar o candomblé.⁶

O movimento de reafricanização – seja ele capitaneado por praticantes do candomblé de tradição banta ou de tradição nagô – busca, antes de tudo, a legitimação da prática religiosa em um campo marcado por disputas e conflitos desde a sua instituição. Assim, uma das principais diferenças entre os movimentos empreendidos por cada uma dessas modalidades de culto é de cunho temporal.

De fato, o movimento de reafricanização das casas de candomblé nagô eclode nos anos 1980, enquanto o movimento banto se estrutura, principalmente, entre a segunda metade da década de 1990 e o início dos anos 2000. Essa diferença temporal está diretamente relacionada à maneira como esses dois grupos apresentam sua agenda e buscam articulá-la politicamente. No caso da reafricanização das casas nagôs, as políticas públicas marcadas pelo multiculturalismo ainda estavam sendo pensadas quando há uma intensificação desse movimento. No caso do movimento banto, essas políticas já estavam sendo implementadas. Políticas essas que são implementadas no Brasil, mas seguem preceitos de organismos internacionais, como a Unesco, que tem apresentado um discurso em defesa da diversidade cultural face à globalização. E esse discurso favorece a reafirmação das diferenças étnicas e culturais.

As políticas de patrimônio, sobretudo as relacionadas ao patrimônio dito imaterial, ganham proeminência nesse contexto, juntamente às iniciativas que visam a proteção e a manutenção dos saberes e práticas considerados tradicionais. Dessa forma, o movimento de reafricanização banto, quando começou a se estruturar, encontrou um cenário favorável para apresentar sua agenda e fazer frente à hegemonia nagô, por vezes considerada pelos praticantes do candomblé de tradição banta como uma nagoização ou um iorubacentrismo.

Mas o caminho ainda é longo para que as casas de candomblé de matriz banta obtenham, de fato, o status concedido ao candomblé nagô, considerado o guardião da tradição. Essa ideia foi construída ao longo do século XX, e é ainda hoje reafirmada pelos praticantes e por alguns

estudos sociológicos e antropológicos. Os praticantes do candomblé nagô contaram com um respaldo advindo do próprio continente africano. Especialmente a partir dos anos 1960, inicia-se um estreitamento de laços religiosos e culturais entre casas de candomblé, consideradas tradicionais na Bahia, e elites oriundas das regiões habitadas por povos iorubás. Esse respaldo não se localizava somente no continente africano, mas também na diáspora, principalmente em Cuba e nos Estados Unidos. Exemplos disso são os Congressos Mundiais da Tradição e Cultura dos Orishas (Comtoc), cuja primeira edição ocorreu em 1981, e o movimento que defende hoje em dia a constituição de uma “religião dos orishas”, que juntaria as várias modalidades religiosas que cultuam as divindades de origem iorubá (CAPONE, 1999; 2005).

No caso dos povos chamados “bantos”, esse respaldo é ainda frágil, apesar de já haver uma tentativa de articulação capitaneada por Tata Katuvanjesi com o Centro Internacional das Civilizações Bantas (Ciciba)⁷. Essa entidade foi criada em 1983 por iniciativa do então presidente do Gabão, Omar Bongo Ondimba. O Centro foi rapidamente apoiado por outros 10 governantes africanos, pela União Africana e pela Unesco. As relações entre Tata Katuvanjesi e o Ciciba foram se estreitando graças aos Encontros dos Povos Bantos, os Ecobantu. A primeira edição do Ecobantu ocorreu em 2002, na Biblioteca Mario de Andrade, no centro de São Paulo. Em 2004, foi realizado o segundo encontro, na sede do parlamento latino-americano, no anexo do Memorial da América Latina, também em São Paulo. O III Ecobantu aconteceu em 2015, na Galeria Oligo, no centro de São Paulo. Em 2018, o evento retornou para o Memorial da América Latina. Segundo o seu organizador, Tata Katuvanjesi, esse quarto encontro

foi um evento mais fervoroso, com a representação de todos os terreiros angola da Bahia. O Tumba Junsaratava representado pelo Tata Zingê Lumbondo, Esmeraldo Emetério Santana Filho, Xuxuca; Makota Valdina Pinto e várias outras lideranças do Tumba Junsara. O Bate Folha tava representado por Tata Muguanxi, Tata Cícero e uma delegação de Nengwa Kixima; a tradição Angolão Paketan de Mariquinha Lematava representada por Tata Mutá Imê e Tata Konmannanjy, que é o presidente da Acbantu, a Associação Natural Cultural do Patrimônio Bantu, sediada em Salvador. O Gomeia estava presente. Representações de vários lugares. Teve representação de Palo Mayombe de Cuba e de Argentina. De Angola, veio um grande número. Em torno de 13 pessoas. E tinha também o diretor geral do Ciciba, Dr. Antoine Manda Tchewwa, o Cônsul geral do Gabão, o Cônsul geral de Angola e mais outras representações diplomáticas de outros países africanos.⁸

Do Ecobantu de 2018 nasceu o projeto de lei 10634/2018 que propõe a instituição ao nível federal do dia 13 de outubro como o Dia Nacional das Culturas Bantu⁹. Durante esse encontro também foi assinado um acordo de cooperação científica e cultural entre o Ilabantu e o Ciciba:

“Por força desse acordo foi então definido que o Brasil faria parte do Ciciba como convidado e com representatividade daqui para toda América Latina e o Caribe”¹⁰. Tata Katuvanjesi foi nomeado representante da diáspora e tomou posse em 2018, em Libreville (Gabão). O projeto comum inclui “a questão da difusão das línguas, dos atos e costumes de um povo transatlântico”¹¹.

Vimos que os contatos com a África já iam se fortalecendo desde o fim dos anos 2000. Em 2015, quando estive em Angola, Tata Katuvanjesi foi recebido tanto por lideranças tradicionais – como o soberano do reino do Bailundo – quanto por lideranças civis – como a então Ministra da Cultura de Angola, Rosa Cruz e Silva. E, em 2019, ele recebeu em seu terreiro a rainha Diambi Kabatusuila do povo lubade BakwaIndu, na região do Kasai, República Democrática do Congo¹².

Tata Katuvanjesi está, assim, estabelecendo novas rotas transnacionais para fundamentar suas reivindicações de um tradicionalismo banto no Brasil. Essa pode se tornar a base para a construção de um patrimônio cultural comum entre a África e as práticas religiosas do candomblé angola, congo, congo-angola, moxicongo, kassanje, que hoje se afirmam bantus, remetendo a um legado cultural africano, certificado pelos estudos antropológicos africanistas. Trata-se, portanto, de um esforço para a construção de um patrimônio afro-diaspórico que quer ocupar a cena pública com a mesma força simbólica de seu antagonista nagô.

MISTURA: VALOR EXCEPCIONAL

As entidades representativas do candomblé de matriz banta foram fundadas em um período em que era crescente o debate acerca de políticas públicas que visavam a redução das desigualdades raciais e a afirmação da dita diversidade cultural. Diferentes ações foram desenvolvidas nesse sentido, seja no âmbito federal, estadual ou municipal, mobilizando a sociedade civil. Essas entidades tiveram participação em algumas dessas ações, ocasiões em que defendiam pautas comuns do movimento afro-religioso, sendo o combate à intolerância religiosa a principal delas, e também suas pautas específicas, destacando-se a ampliação da representatividade do candomblé de matriz banta, especialmente, no que tange à política patrimonial.

Essa mobilização refletiu, ainda que de forma branda, nas ações desenvolvidas pelo órgão gestor do patrimônio cultural brasileiro. Em 2014, por exemplo, o IPHAN lançou o Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana em que contemplou projetos culturais apresentados por terreiros vinculados a outras modalidades de culto, que não somente o candomblé nagô (IPHAN, 2016). O objetivo do IPHAN era reconhecer as ações de preservação, valorização e documentação do patrimônio cultural desenvolvidas pe-

los terreiros. Foram contempladas 31 ações, advindas de terreiros de dez estados brasileiros, incluindo até mesmo terreiros de umbanda. A Bahia foi o estado que foi mais premiado; foram nove propostas. No entanto, já se observava uma certa pulverização dos parques investimentos do IPHAN em ações voltadas para as religiões afro-brasileiras.

Outra iniciativa que apontava para uma mudança do IPHAN com relação ao patrimônio afro-religioso foi a criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT)¹³, em 2013. Esse grupo visava uma atuação direta do órgão do patrimônio na preservação dos bens culturais relativos aos terreiros. Dentre suas ações prioritárias, destacavam-se: a capacitação dos servidores do IPHAN que lidam diretamente com o tema; elaboração de nota técnica para orientação de processos de tombamento e/ou registro; e suporte para conclusão dos processos de tombamento abertos. Buscava-se, dessa forma, uma compreensão da diversidade relacionada às diferentes regiões do território nacional, segundo informado pelo IPHAN (IPHAN, 2015).

Sobre a capacitação dos servidores, vale uma nota. Foram realizados, em 2015, dez encontros com a presença de religiosos afro-brasileiros. Nesses encontros, eram os próprios religiosos que transmitiam as informações sobre a sua modalidade de culto aos técnicos do IPHAN. E estavam representadas diferentes modalidades. Participaram dessa capacitação sacerdotes e sacerdotisas do candomblé nagô, com destaque para o keto, do candomblé jeje e angola, do culto aos Egunguns, do jarê, da jurema sagrada, do xambá, do tambor de mina e do batuque¹⁴. Esse movimento do órgão patrimonial indicava para uma tentativa de se ampliar o alcance de suas ações, ou melhor, de preservar também outras modalidades que não o já consagrado candomblé nagô. Dessa forma, o IPHAN estaria buscando, em certa medida, se esquivar de um dos problemas decorrentes dos processos de patrimonialização: a cristalização de modelos ideais.

Aliás, esse risco já havia sido enunciado quando do tombamento da Casa Branca. Citando mais uma vez o relator do processo em seu parecer favorável ao tombamento da Casa Branca, Gilberto Velho afirmava que os terreiros, enquanto territórios de uma manifestação religiosa, possuíam um dinamismo próprio. E que as mudanças que viessem a ocorrer nesses espaços não poderiam ser impedidas pelo Estado por conta do tombamento. Ele chamou também atenção para o fato de que o órgão do patrimônio deveria ser flexível diante desse fenômeno religioso, uma vez que a sacralidade “não era sinônimo de imutabilidade”, mas tratava-se de um “fenômeno social em permanente processo de mudança” (VELHO, 2006, p. 238).

O alerta de Gilberto Velho, portanto, não impediu que a política patrimonial reificasse um modelo de ortodoxia afro-religiosa: o candomblé de matriz iorubá. Contudo, os bens patrimonializados também têm

uma história. Eles remetem, de fato, a uma realidade dinâmica, onde os valores dos bens patrimonializados se transformam ao longo do tempo. Como afirmamos anteriormente, a política patrimonial parecia estar “em conserva”, pois a visão que orientava os processos de patrimonialização dos terreiros das religiões de matriz africana frisava a preservação da tradição. Mais do que isso: os terreiros tombados eram aqueles que, aos olhos do órgão do patrimônio, haviam preservado, da forma a mais fiel possível, a tradição africana. Seria esse, assim, o “valor excepcional” dos terreiros elevados a patrimônio nacional.

No entanto, um dos últimos terreiros tombados pelo IPHAN indica uma mudança fundamental na forma de entender o que é a “tradição africana” no Brasil. Trata-se do tombamento do terreiro Tumba Junsara. Esse terreiro foi fundado em 1919, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, sendo transferido posteriormente para Salvador, onde encontra-se ainda hoje. No laudo realizado para o processo de tombamento desse terreiro, não foi, de fato, reafirmada a mesma ideia de “tradicionalidade”, entendida como fidelidade a um passado africano que, segundo Emerson Giumbelli (2018), estaria na base dos processos de patrimonialização das religiões afro-brasileiras. Pelo contrário, o que foi defendido pela primeira vez foi a ideia da “milonga”, ou seja, da mistura.

Por ocasião do tombamento, o presidente da Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara (Abentumba), Esmeraldo Emetério Santana, lembrou que “o valor está na milonga, não na pureza da tradição”¹⁵. A milonga torna-se assim uma forma de resistência, o “traço de união entre todas as tradições”, uma prova viva “do fracasso da política de separação entre os povos africanos escravizados”, nas senzalas e nas cidades brasileiras. A força da milonga está então em sua “estratégia criativa”, que permitiu ao africano escravizado preservar sua visão de mundo, juntando-a àquelas de seus companheiros de infortúnio.

Diante dessa postura dos detentores do bem cultural alvo de patrimonialização, os representantes do IPHAN se indagavam pela primeira vez: “Como poderia ter pureza?”. A resposta dos defensores do candomblé angola era certa: “A milonga foi a lei nas senzalas”. A suposta falta de “pureza” que levou o candomblé de matriz banta a ser classificado como “degenerado” e, por isso, estigmatizado, ganhava nova interpretação. Com o tombamento do Tumba Junsara, a “mistura” tornou-se, assim, uma marca distintiva e altamente valorizada de uma das mais importantes “nações” do candomblé: a nação angola, a qual vincula-se o referido terreiro.

O tombamento de um bem cultural representa, de fato, uma distinção. E, ao mesmo tempo, discrimina outras práticas culturais que não são consideradas igualmente merecedoras dessa forma de proteção do Estado. Durante mais de 30 anos, o que foi considerado merecedor de proteção foi o legado da tradição nagô, principalmente, e jeje, em certa

medida: o candomblé nagô com as casas soteropolitanas; o culto dos Egunguns, na Ilha de Itaparica; a Casa das Minas de tradição dahomeana, em São Luís do Maranhão; e ainda o candomblé jeje de Cachoeira, no Recôncavo Baiano.

A única exceção até o tombamento do Tumba Junsara havia sido o reconhecimento concedido pelo IPHAN ao Bate Folha, casa matriz da nação angola-moxicongo em Salvador. Conforme ressalta o relator do processo de tombamento do Bate Folha, o antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte,

No conjunto dos terreiros congo-angola existentes na Bahia, o Terreiro do Bate Folha, ou Manso Banduquenqué, é, reconhecidamente, o mais antigo em funcionamento e aquele que logrou preservar de modo mais bem-sucedido seu espaço e suas tradições. É inegavelmente uma referência nacional do rito angola e de sua tradução espacial, bem como uma inestimável fonte de informação sobre as tradições religiosas e línguas trazidas pelo povo banto para o Brasil¹⁶ (IPHAN, 2003).

Estava, assim, sendo reafirmada a ideia de “tradicionalidade”, entendida como fidelidade a um passado africano. Sua inegável “referência nacional do rito angola”, como informa o trecho acima, é até mesmo reconhecida por representantes do candomblé nagô. Fato evidenciado em seu processo de tombamento que foi constituído por iniciativa da Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, e ratificado pela Sociedade Beneficente Santa Bárbara, mantenedora do Bate Folha.

Vale lembrar que a oposição entre práticas religiosas que teriam, mais ou menos, preservado a herança cultural africana tem alimentado, ao longo do século XX, uma hierarquia cultural que fez dos iorubás e dos jejes os defensores da “tradição africana” no Brasil. E, como vimos, isso tem tido um impacto direto nos processos de patrimonialização das religiões afro-brasileiras. Como aponta Giumbelli(2018), um conceito antropológico e “etnicizante” da cultura tem sido aplicado à preservação dessas religiões.

Mas, se na maioria dos casos de tombamento de terreiros o que foi ressaltado foi “a continuidade da civilização africana no Brasil”, o caso recente do tombamento do Tumba Junsara ressalta algo bem diferente, ou seja, os processos que permitiram a “formação da cultura afro-americana” no sistema das plantações. Passamos assim de uma ideia de “tradicionalidade”, entendida como defesa dos valores ancestrais, a uma tradição que implica não somente a resistência, mas também a adaptação à realidade americana. É da adaptação, da fusão entre as culturas africanas nas senzalas, que nasce a “milonga”, valor positivo que descarta a ideia da “pureza” cultural. A própria ideia de África e de seu legado civilizatório no Brasil está assim sendo questionada por esse recente caso de tombamento.

Os casos mencionados neste artigo revelam as disputas existentes no próprio campo afro-religioso, seja entre religiões ou entre modalidades

de candomblé –especialmente entre as “nações” vinculadas à tradição iorubá e aquelas vinculadas à tradição banta. Como aponta Roger Sansi (2007), nem todos os terreiros são alçados a patrimônio, mas poucos e especialmente aqueles considerados mais tradicionais, mais autênticos e mais históricos. Essa pode ser uma forma de classificação construída a partir de parâmetros externos aos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras – no caso por intelectuais, acadêmicos e gestores públicos – mas que encontram, em certa medida, ressonância na maneira como os próprios adeptos buscam também conferir legitimidade à sua prática, vide o movimento de reafirmação tanto de matriz iorubá quanto de matriz banta. Uma maneira que contradiz a própria conformação dessas religiões, que se estabelecem a partir de diferentes matrizes, afros e brasileiras, como defendido no tombamento do terreiro Tumba Junsara.

Ao estabelecermos modelos ideais corremos o risco de confinar as religiões afro-brasileiras a padrões que cerceiam algo que é inerente a elas: sua capacidade de se recriarem, de inventar novos modos de explicar o mundo, de nos conectar com o que está além do ver e do ouvir. Talvez, seja isso que deveria ser explicitado em seus processos de patrimonialização, que tendem a reduzir a experiência humana para construir mecanismos que se adequem à burocracia estatal. Talvez, assim, a patrimonialização poderia ser, de fato, um instrumento de inclusão para fazer valer o direito à diferença, abarcando o candomblé como um afro-patrimônio plural.

NOTAS

1. Referimo-nos aqui à primeira edição francesa, “Le candomblé de Bahia (rite nagô)”, de 1958.
2. Vale lembrar aqui que a oposição entre africanos classificados como bantos e como sudaneses, dentre os quais constam grupos nomeados nagôs, é constitutiva dos estudos afro-brasileiros. Essa oposição, contudo, tem origem nos estudos linguísticos com interesse em diferentes grupos étnicos africanos ainda no século XIX, não restritos, assim, aos desenvolvidos no Brasil.
3. Esses são alguns exemplos de entidades representativas dos praticantes do candomblé de matriz banta. Não se trata, aqui, de uma lista exaustiva.
4. Essa entrevista foi concedida a Stefania Capone. Itaperecica da Serra (SP).
5. Entrevista de Tata Katuvanjesi, concedida a Stefania Capone, em 15 de novembro de 2018. Itaperecica da Serra (SP).
6. Entrevista de Tata Katuvanjesi, concedida a Stefania Capone, em 15 de novembro de 2018. Itaperecica da Serra (SP).
7. Para informações sobre o Ciciba, consultar o site: <https://www.cicibabantu.org/>.
8. Entrevista de Tata Katuvanjesi, concedida a S. Capone em 15 de novembro de 2018. Itaperecica da Serra (SP).
9. O projeto de lei pode ser acessado no seguinte link: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1676671&filena-me=PL+10634/2018>. Acesso em: 20 mai. 2020.

10. Entrevista de Tata Katuvanjesi, concedida a Stefania Capone em 15 de novembro de 2018. Itaperecica da Serra (SP).
11. Entrevista de Tata Katuvanjesi, concedida a Stefania Capone em 15 de novembro de 2018. Itaperecica da Serra (SP).
12. Para outras informações sobre as articulações de Tata Katuvanjesi com o continente africano, consultar o site do seu terreiro: <<http://inzotumbansi.org/home/>>.
13. O Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT) foi transformado, em 2018, no Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana (GTMAF). Essa mudança, conforme consta na Portaria no. 307 do IPHAN, foi realizada com vistas a “ampliação do olhar da instituição para além dos terreiros, englobando os bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (IPHAN, 2018).
14. As informações sobre o curso de capacitação constam do site do próprio IPHAN. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1316/>>. Acesso em 20 mai. 2020.
15. Stefania Capone esteve presente à reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN, que declarou o Tumba Junsara patrimônio nacional, em 20 de setembro de 2018, no Forte de Copacabana, Rio de Janeiro. As citações são extraídas das notas tomadas nessa ocasião.
16. Esse trecho, citado pelo relator no dia do tombamento do Bate Folha, é parte do parecer de Márcia Sant’Anna, constante do processo de patrimonialização do referido bem cultural.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires*. Lille: Éd. L’Harmattan, 1996 [1967].
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].
- BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>. Acesso em: 20 mai. 2020.
- CAPONE, Stefania. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 82, p. 259-292, 1996.
- CAPONE, Stefania. *La Quête de l’Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999.
- CAPONE, Stefania. *Les Yoruba du Nouveau Monde*. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis. Paris: Karthala, 2005 [Trad. bras. Pallass, 2011].
- CAPONE, Stefania. Reafricanization in Afro-Brazilian Religions: Rethinking Religious Syncretism. In: ENGLER, S.; SCHIMDT, B. (Orgs.). *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill, 2016. p. 473-488.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Tradição e poder no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018 [2004].

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. De la négation à l'affirmation: le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. p. 98-18. Disponível em: <<http://www.iiac.cnrs.fr/article2813.html>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. *Mneme*, Natal, v. 7, n. 18, p. 50-70, out./nov. 2005.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Ata da reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada no dia 14 de agosto de 2003*. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/2003__01__39a_reunio_ordinria__14_de_agosto.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2020.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial: compêndio dos editais de 2005 a 2010*. Brasília: IPHAN, 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. *Atuação do GTIT contribui para a preservação das tradições dos Povos de Terreiros*. 2015. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/ba/noticias/detalhes/3383/atuacao-do-gtit-contribui-para-a-preservacao-das-tradicoes-dos-povos-de-terreiros>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. Portaria nº 307, de 30 de julho de 2018. Institui o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana – GTMAF. *Diário Oficial da União*, Brasília, 13 ago. 2018. Disponível em: <http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/36471233/do1-2018-08-13-portaria-n-307-de-30-de-julho-de-2018-36471224>. Acesso em: 20 mai. 2020.

GIUMBELLI, Emerson. When religion is culture: observation about state policies aimed at Afro-Brazilian religions and other Afro-Heritage. *Revista Sociologia e Antropologia*, v. 8, p. 401-426, 2018.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1977].

MORAIS, Mariana Ramos de. Lesreligions afro-brésiennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. p. 98-18.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Tradição e traduções*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SANSI, Roger. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in Bahia*. Nova York: Berghahn Books, 2007.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

SUBMETIDO EM: 10/01/2020
APROVADO EM: 22/05/2020

O ILÊ OBÁ OGUNTÊ: PATRIMÔNIO E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

*ILÊ OBÁ OGUNTÊ:
AFRO-BRAZILIAN HERITAGE AND IDENTITY*

Zuleica Dantas Pereira Campos

zuleica.campos@unicap.br

Professora Titular e Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, Doutora em História do Brasil

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4149-1833>

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre o processo de patrimonialização ocorrido nas religiões afro-brasileiras e a importância atribuída à musealização da sua cultura, tanto material quanto imaterial. Para tanto, tomamos como estudo o Ilê Obá Oguntê, localizado no Recife, Pernambuco. O terreiro conta com o reconhecimento não só dos adeptos, mas de estudiosos especializados uma vez que se constitui no espaço de culto mais antigo em funcionamento na cidade. A partir de nossas investigações, buscamos explicitar que os processos de patrimonialização lidam com a religião e com a identidade afro-brasileira no sentido de inserir seus praticantes na história das lutas por legitimidade.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; patrimonialização; resistência; espaço público.

ABSTRACT

The aim of this paper is to reflect on the process of patrimonialization that occurred in Afro-Brazilian religions and the importance given to the musealization of their culture, both material and non-material. Therefore, we took as study Ilê Obá Oguntê, located in Recife, Pernambuco. The terreiro counts with the recognition not only of the adepts but of specialized scholars since it constitutes the oldest place of worship in operation in the City. From our investigations, we seek to clarify that the patrimonialization processes deal with religion and Afro-Brazilian identity in order to insert their practitioners in the history of struggles for legitimacy.

Keywords: Afro-brazilian religions; patrimonialization; resistance; public space.

INTRODUÇÃO

As expressões da religiosidade afro-brasileira são caracterizadas historicamente sob o rótulo de cultura na leitura de nossa sociedade. Inclusive, estão inseridas no roteiro turístico de várias cidades e tendo manifestações associadas a elas, tais como maracatus, afoxés, rodas de coco e outras, apresentadas nos espaços públicos como atrações da cultura popular.

A partir dos movimentos modernista e regionalista, que trouxeram em seu bojo a valorização dos aspectos nacional e popular, é que os elementos da cultura afro-brasileira foram valorizados e incluídos na categoria de cultura popular ou folclore e, a partir daí, em cultura brasileira. O popular era definido por uma série de características internas e por um conjunto de conteúdos tradicionais, anteriores à industrialização e à massificação da cultura. Como parte da cultura popular, a cultura afro-brasileira fica associada ao não moderno, congelada no tempo, ou então, é atualizada, modernizada como parte da cultura brasileira.

As religiões desempenharam um papel particular nesse processo. Interpretadas, por um lado, como reprodução da África no Brasil, e, por outro, como espaços históricos de resistência da população negra, tiveram na aceitação do rótulo de folclore ou manifestação cultural uma estratégia de negociação para uma entrada possível em espaços socialmente valorizados. Em consequência, ficamos acostumados a ver apresentações das religiões afrodescendentes realizadas em festas, inaugurações e outros eventos públicos

A preservação do patrimônio afro-religioso no Brasil é temática que vem sendo abordada desde finais do século passado, demarcando as primeiras políticas públicas patrimoniais voltadas para o tombamento das casas de culto afro-brasileiras (VELHO, 2006; SERRA, 2005). Devemos ressaltar que os movimentos sociais negros estabeleceram uma política efetiva para a viabilização do processo, uma vez que tomaram essas religiões como parte de suas identidades e ancestralidades.

Trata-se da preservação de um complexo cultural (valores, saberes, símbolos, traços culturais e visão de mundo) africano, na cultura brasileira. As religiões afro-brasileiras são, por assim dizer, apresentadas como depositárias e continuadoras da cosmovisão africana no Brasil. Dessa forma, foi a partir da imagem da África construída no Brasil, no interior dos grupos religiosos afro-brasileiros, que se buscou resguardar um conjunto cultural até então invisibilizado pelas políticas patrimoniais.

É a partir desse contexto que o objetivo deste trabalho é refletir sobre o processo de patrimonialização ocorrido nas religiões afro-brasileiras e a importância atribuída à musealização da sua cultura, tanto material quanto não material. Para tanto, daremos como exemplo um terreiro recentemente (2018) reconhecido pelo IPHAN como patrimônio cultural do Brasil, o Ilê Obá Ogunté, localizado no Recife, Pernambuco.

PATRIMONIALIZAÇÃO, MOVIMENTOS SOCIAIS NEGROS E IDENTIDADE

O movimento de tombamento de terreiros implica a oficialização, por parte do governo federal, do “reconhecimento do significado histórico desses centros de culto enquanto depositários da memória de um

importante segmento da população brasileira, e se afirmou o valor do acervo de bens culturais neles encerrados” (SERRA, 2005, p. 3).

Essa preservação dos valores de tradição africana é entendida como um processo ameaçado. Daí a preocupação dos movimentos sociais negros para que o Estado assuma a proteção do seu patrimônio. Assim, ações voltadas para a preservação do patrimônio – cultural, material e socioambiental – das religiões, apresentados, simultaneamente, como marca da diacrítica da identidade afro-brasileira e como contribuição dos afrodescendentes à cultura nacional.

Para Renato Ortiz,

O lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões no mundo globalizado toma uma outra configuração (ORTIZ, 2002, p. 89).

Essas novas configurações não se traduziam apenas nas transformações em busca de espaços no mercado religioso. Elas também se traduziram em lutas políticas junto aos órgãos públicos e às políticas pela igualdade “racial”¹, levadas a efeito através dos processos de patrimonialização e musealização dos terreiros.

Entendemos que patrimonializar é atuar, conscientemente,

No campo patrimonial: um campo específico de análise, voltado para o estudo e a tentativa de compreensão das estratégias de instituição, reconhecimento e utilização do patrimônio, no âmbito das diferentes sociedades, em todos os momentos de sua trajetória: seja no reconhecimento das matrizes constitutivas, ou na análise das tensões entre tradição e modernidade, ou entre processos inclusivos e processos de exclusão (SCHEINER, 2009, p. 53).

Já musealizar é atuar, conscientemente, com o fenômeno da musealidade, valor simbólico atribuído a determinadas referências e/ou representações na natureza ou da cultura. (SCHEINER, 2009, p. 54). As relações entre patrimonialização e musealização são constantes, embora não se confundam. Podemos citar especialmente o “patrimônio musealizável, ou musealizado em relação direta ou indireta com a sua apreensão/institucionalização pelos museus, e, o patrimônio como ideia, evento ou manifestação – fundamento constitutivo do próprio fenômeno Museu” (SCHEINER, 2009, p. 54). Assim, diversas casas de culto afro-brasileiro chegaram ao século XXI reinterpretadas, patrimonializadas e musealizadas.

Diante desse contexto, podemos perceber que é através do mote da preservação/transmissão dos valores das religiões afro-brasileiras, que aqueles que lutam pelo reconhecimento, tanto da especificidade da cultura negra como da sua contribuição para a constituição da cultura nacional, apegam-se para fazer valer os seus direitos. Desta forma, os conteúdos religiosos se misturam com os conteúdos patrimoniais e museais, através do vetor identitário e das políticas públicas de repara-

ção e afirmação afrodescendentes, conformando um novo ambiente de disputa política.

Se observarmos o texto das Conferências de Promoção da Igualdade Racial, veremos que o reconhecimento das religiões afrodescendentes como patrimônio imaterial, cultural e religioso brasileiro constitui uma das bandeiras centrais dentre as apresentadas pelos participantes, como podemos perceber nas propostas que seguem:

Capítulo: Cultura:

4. Assegurar o cumprimento dos instrumentos jurídicos já existentes de combate à descaracterização dos valores culturais afro-brasileiros, visando o fortalecimento e reconhecimento das religiões de matriz africana e afro-brasileira como patrimônio imaterial cultural e religioso brasileiro, com a criação de políticas de fomento que assegurem, inclusive, a preservação dos ambientes naturais indispensáveis à manutenção dos rituais sagrados.

[...]

6. Reconhecer enquanto patrimônio material e imaterial nacional os terreiros, os *babalorixás*, *yalorixás*, sacerdotes e sacerdotisas como perpetuadores das religiões de matriz africana e afro-brasileira, garantir o reconhecimento legal dos terreiros como meio de promoção da cultura, educação e saúde, bem como fortalecer ações já desenvolvidas no âmbito nacional e seu reconhecimento como de utilidade pública (BRASIL, 2005, p. 15. Grifos nossos).

Esta é uma política de representação identitária que tomou a religião afro-brasileira como ícone máximo da identidade negra, à qual se somaram, ainda, os demais elementos, ditos culturais, como os maracatus, os afoxés, a musicalidade, a estética, entre outros que foram articulados a vieses religiosos, garantidores de uma legitimidade africana.

O primeiro caso de tombamento no âmbito federal foi o do terreiro da Casa Branca, localizado em Salvador, na Bahia, em 1982. De acordo com Corrêa (2007), o Movimento Negro Unificado (MNU) buscava, através do tombamento, obter “um reconhecimento simbólico dos bens e valores referentes à sua cultura” (2007, p. 86). Nessa perspectiva, seus militantes recusavam “a ideia de que o terreiro da Casa Branca fosse inscrito no volume ‘etnográfico’ do Livro do Tombo. Consideraram essa categoria pejorativa e impregnada de etnocentrismo. Pois, por que um terreiro de candomblé deveria ser considerado ‘etnográfico’ e uma igreja católica deveria ser patrimônio histórico?” (CORRÊA, 2007, p. 87).

Chamando a atenção para o aspecto de disputa política envolvido na definição e na identificação dessas categorias, o autor explicita ainda que, do ponto de vista do movimento social negro: “[...] a categoria ‘etnográfico’ colocava o bem cultural no plano dos objetos e acervos ‘primitivos’ e ‘exóticos’ – algo considerado inaceitável e que seria avaliado com um ato colonialista e etnocêntrico” (CORRÊA, 2007, p. 87).

O que a disputa exposta acima permite compreender é o fato de que, no cerne das demandas relativas à valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro, encontra-se uma busca por legitimação e reconhecimento da contribuição civilizatória aportada pelos povos africanos trazidos ao Brasil – seus valores e visão de mundo –, em equidade em relação à contribuição europeia.

Conforme assinalamos, essas disputas têm como objetivo colocar na pauta dos órgãos responsáveis pela política de preservação a valorização das referências culturais relacionadas à identidade negra, em contraposição àquelas apresentadas como fundadoras de um ideal unificado de nação.

Assim, o reconhecimento das religiões afrodescendentes como parte do patrimônio cultural brasileiro se inscreve no contexto de uma luta política engendrada pela presença, neste debate, de novos atores, em particular o movimento social negro.

Vale ressaltar que, historicamente, os espaços sagrados valorizados no Brasil são as igrejas católicas, principalmente aquelas em estilo barroco. Bastide, na década de 1940, quando escreve “Imagens do Nordeste místico em branco e preto”, exalta o barroco e o rococó das igrejas da Bahia e de Pernambuco. Para o autor:

O barroco não é apenas uma forma de arte. É também um estilo de vida. Desprende-se das paredes das igrejas, das fachadas dos palácios, desce as escadarias majestosas para se estender pelos jardins, com suas grandes avenidas que terminam em horizontes azulados, para tomar posse do corpo humano (BASTIDE, 1945, p. 32).

Também se destacam as igrejas maneiristas, ecléticas e modernistas – a exemplo da Catedral de Brasília, de Oscar Niemeyer.

A estética europeia goza de uma representação efetiva no campo ainda bastante elitista do patrimônio. Assim, é necessário que atendam determinados padrões técnicos, estéticos e culturais próprios da qualidade erudita, no sentido do pertencimento à civilização ocidental. Como informa Chuva (2003), as políticas federais de patrimonialização remontam ao ano de 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – o SPHAN. E em torno dele, um conjunto de intelectuais modernistas, cujos debates acerca de uma “arquitetura à brasileira” foram travados na “Revista do SPHAN”. Dessa forma, as políticas patrimoniais refletiam a ideologia de uma elite cultural e política, que estava à frente do processo de construção de uma identidade nacional.

Só a partir da década de 1980, com as lutas históricas dos movimentos sociais negros e o processo de redemocratização da sociedade brasileira, que tem como marco a constituição cidadã de 1988 e a concepção de imaterialidade, é que se expandiu a definição de arte, até então limitada à civilização europeia.

Em 1937, através de um Decreto-lei, o Brasil define patrimônio histórico e artístico nacional como,

conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, 1937).

Só com a Constituição de 1988 é que se alarga o conceito de patrimônio, redefinindo-o como:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

A concepção de imaterialidade foi tão impactante para os padrões da época que Francisco Weffort, quando Ministro da Cultura², expôs em carta ao Presidente da República os motivos da criação e do registro de um patrimônio imaterial. Justificou sua utilidade da seguinte forma: “instituir obrigação pública e governamental, sobretudo de inventariar, documentar, acompanhar e apoiar a dinâmica das manifestações culturais, mecanismo fundamental para a preservação de sua memória” (WEFFORT, 2003, p. 26).

No diálogo com essas demandas, seguiu-se a elaboração de um arcabouço legal capaz de contemplar uma noção ampliada do conceito de patrimônio. Este processo culminou com a publicação, no ano de 2000, do Decreto-Lei 3.551, que visava a regulamentar o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial por parte do IPHAN. Para tanto, o referido Decreto enumera as categorias nas quais os bens culturais poderão ser inscritos nos chamados Livros de Registro, de acordo com a sua natureza³, e cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial.

No detalhamento dessas diretrizes o IPHAN publicou, em 23 de março de 2007, a Resolução nº 01/2006, que regulamenta os procedimentos de abertura e instrução técnica dos processos administrativos de Registro. De acordo com a Resolução, entende-se como *bem cultural* de natureza imaterial “as criações culturais de caráter dinâmico e processual, *fundadas na tradição* e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social” (BRASIL, 2007). O texto prossegue afirmando que uma manifestação cultural se torna “tradição no seu sentido etimológico de “dizer através do tempo”, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado” (BRASIL, 2007).

Ao avaliar os dez anos de experiência do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial – PNPI, Jundurian Corá et al. (2011, p. 19) afirmam que a partir da implantação de uma política pública voltada para o patrimônio imaterial:

O Estado passa não só a preservar, mas valorizar a *cultura popular* – contemplada pelas celebrações, formas de expressão, lugares e saberes – como forma legítima de representação da *cultura brasileira*, incluindo assim, o debate da *diversidade cultural* e permitindo a possibilidade da utilização da cultura para o fomento da geração de trabalho e renda e *valorização identitária* para os grupos detentores de suas práticas (Gri-fos nossos).

Ao mesmo tempo, é importante referir, tanto no campo do patrimônio cultural, quanto no campo da museologia, as políticas afirmativas dos governos pós-redemocratização do Brasil, quando os órgãos estatais mudaram sua forma de atuação, entendendo que:

o patrimônio cultural brasileiro não devia restringir-se a grandes monumentos, aos testemunhos da história oficial, na qual, sobretudo as elites se reconheciam, mas também deviam incluir as manifestações culturais representativas para outros grupos que compõem a sociedade brasileira – os índios, os negros, os imigrantes, as classes populares em geral (FONSECA, 2002, p. 191).

É no entendimento dessas categorias – cultura popular; cultura brasileira; diversidade cultural; tradição e identidade – que residem alguns dos pontos cruciais do processo de reconhecimento das religiões afro-descendentes como bens culturais imateriais.

O CASO DO SÍTIO DO PAI ADÃO OU ILÊ OBÁ OGUNTÊ

Considerado pela população religiosa afrodescendente a casa matriz do Xangô de Pernambuco, o Ilê Obá Oguntê é a primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife, uma vez que não se encontram registros de nenhum outro grupo em atuação na época de sua fundação. É conhecido como “Sítio de Pai Adão”, ou apenas “O Sítio”. Fernandes (1937), ao se referir à localização dos principais terreiros do Recife na década de 1930, denomina-o de “Seita Africana Ôbaoumin”, e mais adiante como “Sítio Chapéu do Sol”. Em pesquisas realizadas entre os fins da década de 1980 e primeira metade da década de 1990, tomamos conhecimento de várias outras denominações tais como:

Antigamente chamava-se Sítio da Tia Inês, mas depois que ela morreu passou a ser o Sítio do Pai Adão. Agora, o nome certo é Iemanjá Oguntê, que era a Iemanjá da Tia Inês. Quando D. Joanhina veio para o Sítio, adotou o nome de Iemanjá Oguntê, que era a sua Iemanjá... (BONFIM, 1992).



Figura 1 - Capela de Santa Inês
Arquivo pessoal da pesquisadora, 2018



Figura 2 - Entrada da construção principal
Arquivo pessoal da pesquisadora, 2018



Figura 3 - Construção Principal em 1992
Foto: Ítalo Dantas

Já Manoel Nascimento Costa, atual Pai de Santo do terreiro, afirmou que ele, juridicamente, é tido como “Terreiro Senhora Sant’Ana, mas possui o nome tradicional Obá Omim, Rainha da Água” (COSTA,1992).

Fundado em 1872, localiza-se na Estrada Velha de Água Fria, número 1644, no bairro de Água Fria, periferia da cidade do Recife (LIMA, 2019). É um terreno enorme e que no passado teve um tamanho duas vezes maior. Lá se acumulam um conjunto de construções e espaços sagrados, destinados ao culto dos Orixás e dos ancestrais Eguns⁴, fundamentados⁵ na tradição Nagô⁶. Outro conjunto de construções profanas revelam que lá residem um aglomerado de pessoas, cujas unidades domésticas se distribuem desordenadamente por todo o terreno. O espaço físico é ocupado pelos descendentes do Pai Adão (Felipe Sabino da Costa), personagem que exerceu um papel fundamental na construção da imagem tradicional deste terreiro nas primeiras décadas do século XX (PEREIRA C., 1994).

Na frente do terreiro se encontra a casa principal. Do seu lado esquerdo uma Casa, que até o ano de 2010, era ocupada por Maria do Bonfim⁷ (Mãezinha), filha de Adão. Do lado direito, conjugada à construção principal, a casa do Sr. Walfrido (sobrinho de Adão). Na parte de trás do terreno, foram construídos em torno de sete pequenas casas (algumas de taipa), onde vale a pena ressaltar a da família de D. Luíza⁸ e de Tomé, sobrinho-neto de Adão⁹, e uma antiga oficina, que pertencia a um filho de Mãezinha¹⁰. Nos terrenos posteriores, há dois fatores importantes a salientar: uma cacimba dedicada à orixá Oxum e o fato de até recentemente ter existido um enorme pé de gameleira chamado Irokô¹¹, árvore sagrada venerada como orixá.

O acesso à construção principal, destinada apenas às atividades sagradas, ocorre através de um salão ligado diretamente ao quarto do santo (peji), à cozinha do santo, a um banheiro, a um compartimento dedicado a instalações do Ponto de Cultura, a uma residência, e a um “hall” por onde se chega ao salão de toques. Ali estão expostas várias fotografias. Desde retratos antigos de Pai Adão, seus filhos José Romão, Malaquias, Mãezinha, a fotos mais recentes de festas, eventos e de integrantes mais novos do terreiro.

O salão de toques é o mais espaçoso ambiente da casa. É simples, tendo como enfeite uma Iemanjá pintada com os dizeres: “A Paz Esteja Aqui”. À esquerda existe uma porta através da qual se chega ao quarto do culto aos ancestrais Eguns (ritual privado masculino), composto de dois compartimentos. Nas paredes, várias fotos de Pai Adão, de Manoel Papai, Mãe Janda, sua mãe biológica, entre outras. Possui outro acesso externo, o que permite ao público participar dos festejos, sem, contudo, penetrar nos demais cômodos da casa. Conjugada à esquerda desta construção, encontra-se a capela de Santa Inês, nos moldes católicos, com entrada independente e sem ligação com o resto da casa.

A arquitetura, no que diz respeito às atividades sagradas, apresenta uma característica peculiar com relação a outros terreiros observados por nós na Região Metropolitana do Recife¹². Trata-se do quarto de santo (peji), que não está ligado diretamente ao salão de toques, como é encontrado em outros terreiros. Esta singularidade explica-se pelo fato de ele ter sofrido várias reformas ao longo do tempo. O atual salão de toques só foi construído posteriormente¹³.

Foi tombado inicialmente, em plano estadual, através do decreto 10.712, de 05 de setembro de 1985, que homologa a Resolução do Conselho Estadual de Cultura¹⁴.

No ano de 2009, foi encaminhado à Superintendência Regional do IPHAN o pedido de tombamento na esfera federal¹⁵. O documento assinado pelo chefe religioso do terreiro, Manoel Nascimento Costa, é subscrito, ainda, por representantes da Coordenação Geral do Movimento Negro Unificado (PE), da Diretoria do Ilê Ayé (BA), do Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Étnico-Racial e pela Deputada Estadual Te-

reza Leitão, do PT-PE, presidente da Comissão de Educação e Cultura da Assembleia Legislativa. Além dessas personalidades, são também signatários do pedido a Associação Brasileira de Yalorixás e Babalorixás do Estado de Pernambuco (Abycabepe) e o Centro de Cultura Afro Pai Adão.

O conjunto diversificado de apoios mobilizado pelos dirigentes do Sítio já nos permite ter uma noção do alcance da reivindicação pelo tombamento, que extrapolou os limites da comunidade de culto, e mesmo do universo religioso afro-brasileiro, para incluir políticos e militantes de movimentos sociais. Uma demonstração clara do interesse de determinadas parcelas da população no tombamento do terreiro, visto não apenas como uma iniciativa de preservação da cultura afro, mas como uma conquista do povo pernambucano.

Também os argumentos apontados no documento como justificativa para o tombamento da Casa nos possibilitam perceber como os diversos temas que estamos analisando neste artigo são rearranjados dentro de um discurso específico. Logo no início, o documento enfatiza a vinculação da casa religiosa com as manifestações culturais. Como informa o texto:

O Sítio assumiu e assume o seu papel de reunir *tradições culturais afrodescendentes*, sendo palco e cenário de *manifestações culturais profundamente integradas à vida do Recife*, tais como: O Maracatu Elefante com sua lendária Rainha Dona Santa; com o Maracatu Leão Dourado com o Babalaô Luís de França, além de fortes relações com o Carnaval, o São João e *outras manifestações populares e identitárias* de um vasto patrimônio cultural que é vivido, mantido, preservado e, principalmente, transmitido às novas gerações (BRASIL, 2009. Grifos nossos).

Apesar da sua história centenária como casa de culto e da sua especificidade dentro do universo religioso afro-brasileiro, é através da sua contribuição à cultura que o Sítio inicialmente se apresenta. Essa cultura é também duplamente adjetivada como popular e afrodescendente, sendo, portanto, parte constitutiva da identidade dessa parcela da população. É, portanto, pela dupla entrada – da cultura e da identidade étnica – que a reivindicação de tombamento se fundamenta, levando em conta ainda: “a atual política do MINC/IPHAN, que valoriza as formas de expressão, os acervos que atestam a diversidade de povos e culturas que formam o Brasil e assim dão identidade ao brasileiro” (BRASIL, 2009).

O texto prossegue chamando a atenção para o fato de que Pernambuco não tinha, até então, nenhum terreiro tombado, embora tivesse no seu território casas de culto de igual valor àquelas existentes na Bahia e no Maranhão, estados que já possuíam terreiros tombados. E termina dizendo: “Acreditando nessa compreensão de patrimônio cultural, capaz de traduzir a forte e decisiva presença africana na formação social e cultural do Recife, de Pernambuco e do Brasil, nasce esta solicitação que reflete o desejo de uma comunidade que vive sua história e sua tradição” (BRASIL, 2009. Grifos nossos).

Este trecho final parece fornecer os elementos que possibilitam a interpretação para todo o contexto que cerca o documento – seus apoios, seu conteúdo explícito e, finalmente, a sua aceitação. Trata-se, ao menos para alguns dos atores sociais envolvidos nessas demandas, de uma espécie de ação afirmativa histórica que busca, através do reconhecimento da contribuição cultural das matrizes africanas e indígenas, reescrever a história da formação da sociedade brasileira, corrigindo o viés eurocêntrico que a tem caracterizado. Sob esse ponto de vista, são as ligações das religiões afro-brasileiras com a herança africana (expressa também nas manifestações culturais) que fazem delas objetos privilegiados das políticas de reconhecimento e preservação. Como se pode depreender desse trecho do parecer positivo sobre o pedido de tombamento do Sítio:

O Sítio do Pai Adão é perante os demais Terreiros de Xangô do Recife e Pernambuco, bem como na região Nordeste, de reconhecido valor histórico e religioso [...]. Considerado um lugar notável enquanto verdadeira referência e memória ancestral de povos africanos hoje localizados na Nigéria. Auferindo, assim, ao terreiro reconhecimento na preservação das suas características por meio de um rico repertório de tradições orais, músicas, dança, indumentária, tecnologias artesanais, medicina, sistemas alimentares e demais manifestações que autenticam seu valor de terreiro fundador do Recife (LODY, 2009).

O Sítio do Pai Adão conta com forte apoio da sociedade pernambucana e com o reconhecimento de adeptos e estudiosos em função da sua tradição e fidelidade aos preceitos africanos.

No projeto elaborado pelo IPHAN para o tombamento do Sítio do Pai Adão, encontramos como parte da justificativa para essa intervenção os seguintes argumentos: “Considerado um modelo de culto sob todos os aspectos: o número de divindades cultuadas (consta que este terreiro cultua entidades não encontradas em outros terreiros do Brasil); sofisticação ritualística e qualidade das músicas e da execução de danças rituais” (BRASIL, 2010).

Em que pese a existência, no mesmo documento, de referências à história do terreiro e ao seu reconhecimento no conjunto da comunidade religiosa afro-brasileira, a avaliação reproduzida acima permite algumas reflexões: trata-se de um espetáculo artístico; a ser considerado em função da qualidade, sofisticação do modo como se apresenta? E se apresenta a quem? A um público de não adeptos? A um *connaisseur* que avalia a qualidade das músicas e da dança? E o que vem a ser um modelo de culto? Quem o estabelece?

Em 21 de setembro de 2018, o colegiado do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por unanimidade, concedeu o título de patrimônio cultural do Brasil ao Ilê Obá Ogunté.

O processo foi lido pela Conselheira Carla Casara. A partir das justificativas elencadas, vale ressaltar que o processo demandou nove anos para a confirmação e a reafirmação dos valores associados ao bem. Sob

o aspecto jurídico, foi analisado e aprovado em duas ocasiões em 2016. Após a leitura do extenso relatório, a presidenta do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural solicita:

Os conselheiros que concordam com o tombamento do terreiro Ilê Obá Ogunté, Sítio do Pai Adio, situado na Estrada Velha de Água Fria, 1644, no bairro de Água Fria, no município de Recife, Estado de Pernambuco, e sua inscrição no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, neste caso, com valores etnográficos e paisagístico, em função das árvores sagradas, por favor, levante a mão. Está tombado, por unanimidade, o Terreiro do Sítio do Pai Adão, com inscrição no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, nos termos do parecer da relatora (BRASIL, 2018).

A reunião do colegiado aconteceu no Forte de Copacabana, no Rio de Janeiro, devido a sua relevância histórica¹⁶.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os processos de patrimonialização e musealização tomam grande relevo no século XXI e se constituem, ao que parece, em excelentes táticas de afirmação da identidade, uma vez que geram legitimidade no campo social e político.

Desde então, os terreiros e demais manifestações da identidade cultural afro-brasileira (sempre mais afro e menos brasileira) vivem em uma conjuntura fértil de possibilidades e incentivos para a “colocação das instituições de memória ao serviço do desenvolvimento social, bem como na compreensão teórica e no exercício prático da apropriação da memória e do seu uso como ferramenta de intervenção social” (CHAGAS, 2002, p. 55).

Diversas ferramentas teóricas e várias formas de chancelas, simbólicas e jurídicas, têm sido produzidas – pela academia e pelo Estado – e colocadas a serviço desta intervenção social, que lida não apenas com a religião, mas com a questão identitária como um todo.

O caso apresentado permite refletir sobre o modo como as reivindicações identitárias, trazidas à cena pelos movimentos sociais negros, e a ampliação no conceito de patrimônio conjugaram-se para situar as religiões afrodescendentes no centro de um debate político.

Estamos diante de um processo de reinvenção das religiões afro-brasileiras que está imbricado nas (re)construções identitárias do povo negro, suas buscas por afirmação, valorização de sua cultura e religiosidade.

Esses processos políticos, essas transformações no campo da cultura, da economia e da sociedade levaram as populações afrodescendentes a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias, ou seja, a

entrar em sintonia com os acontecimentos globais, inclusive no que se refere a questões de tombamento material e imaterial.

Retomando a relação das religiões afro-brasileiras e a construção de uma identidade negra, pode-se pensar como Woodward que a dispersão de pessoas pelo mundo “produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras” (2009, p. 22).

A partir daí, deve-se refletir sobre o reconhecimento dos terreiros como patrimônio, e as conseqüentes mudanças na sua relação com a sociedade, com as outras religiões, o Estado e os movimentos sociais. Essas relações produzirão novas identidades desestabilizadas ou desestabilizadoras? Este é um tema para futuras discussões.

NOTAS

1. Gomes (2012), ao analisar a atuação do Movimento Negro na educação, explica que a ideia de raça é entendida como construção social que marca, de forma estrutural e estruturante, a sociedade brasileira. Por sua vez, essa reflexão se assenta nos estudos pós-coloniais, que aventam a sua centralidade nos países com passado colonial e a sua operacionalidade nas relações de poder, as quais têm sido mantidas e subsistem no pensamento moderno ocidental.
2. Weffort foi Ministro da Cultura no governo de Fernando Henrique Cardoso de 1995 a 2002.
3. Livro de Registro dos Saberes; das Celebrações; das Formas de Expressão e dos Lugares.
4. Eguns são as almas dos mortos ancestrais.
5. O termo fundamento significa, em linguagem afro-brasileira, a justificação, a base, o alicerce simbólico de um rito, de uma crença ou de um terreiro (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 75-76).
6. Nome dado no Brasil, ao grupo dos escravos sudaneses procedentes do país Iorubá (CACCIATORE, 1988, p. 178).
7. Falecida em 08 de março de 2010.
8. Falecida em 2018.
9. Falecido em abril de 1989.
10. Também falecido há cerca de três anos.
11. Em 09 de novembro de 2018, vândalos invadiram o terreno e incendiaram a árvore. Em 09 de janeiro de 2019, ela veio abaixo. O iroko era tombado pela Prefeitura da Cidade do Recife, por meio do Decreto Municipal nº 14.288/1988, pela FUNDARPE e pelo IPHAN.
12. Nossas pesquisas nos terreiros indo-afro-brasileiros na Região Metropolitana do Recife tiveram início na década de 1980. Dos muitos visitados e pesquisados podemos citar a Roça Jeje Osún Opará Oxossy Ybualama, o Ilê Axé Oyá Meguê, o Palácio de Iemanjá, a Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro, o Ilê Axé Ogunrinuwolá, o Ilê Obá Aganjú Okoloyá e muitos outros. Em nenhum deles encontramos estrutura arquitetônica similar à aqui descrita.
13. Entre os anos de 1994, quando terminamos nossa pesquisa de campo para

dissertação de mestrado, e 2019, percebemos várias outras reformas. Como a cozinha, por exemplo, que foi reformada e mais bem equipada.

14. Pernambuco (1985).

15. Os documentos que compõem o processo de tombamento do Sítio do Pai Adão foram consultados na sede da Superintendência Regional do IPHAN em Pernambuco.

16. Brasil (2018).

REFERÊNCIAS

COSTA, Manoel Nascimento. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. [Nov. 1992]. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife-PE, 1992. Fita k7.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BONFIM, Maria do. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. [Fev. 1992]. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife-PE, 1992. Fita k7.

BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no Xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) *Caminho das Almas: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 07 jul. 2020.

BRASIL. *Decreto n. 3.551, de 4 de agosto, 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. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 15 out. 2019.

BRASIL. *Decreto-Lei n° 25, de 30 de novembro de 1937*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em: 07 jul. 2020.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. *Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural – Rio de Janeiro/RJ*, de 20 de setembro de 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/ata_90_2009.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2020

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. *Pedido de Tombamento do Sítio do Pai Adão*, 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/ata_90_2009.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2020.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. *Resolução n°01/2006*, publicada em 23 de março de 2007. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Re>

- solucao_001_de_3_de_agosto_de_2006.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2020.
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. *Processo de Tombamento do Sítio de Pai Adão*, v. 1, p. 13, 2010.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial. *Relatório da 1ª Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial*, 2005. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/conapirI.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2019.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CHAGAS, Mário. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de sociomuseologia: Museu e políticas de memória*, Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e tecnologias, n. 19, p. 35-68, 2002.
- CHUVA, Marcia Regina Romeiro. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 4, n.7, p. 313-333, jul./dez. 2003. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi%2007/topoi7a4.pdf>. Acesso em: 01 out. 2019.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. “Novos Patrimônios e novos museus: vocação museológica dos tombamentos etnográficos”. In: *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luis, v. 4, n. 7, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=226&catid=58&Itemid=114>. Acesso em: 04 set. 2019.
- CUNHA, Juliana da M. *Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE*. 2018. 138 f. Dissertação (Mestrado Profissional Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2018.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: investigação sobre os cultos negros fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Referencias culturales: bases para nuevas politicas de patrimonio: In: BRASIL. *Patrimônio Inmaterial: El Registro del Patrimonio Inmaterial: dossier final de las actividades de la comisión y del Grupo de Trabajo Patrimonio Inmaterial*. Brasília: Ministério da Cultura de Brasil/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2002.
- GOMES, Nilma L. Movimento Negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2020.
- JUNDURIAN CORÁ et al. In: BRASIL. *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial: análise dos 10 anos de implantação*. 2011. Disponível em: <<http://anaisenapegs2011.cariri.ufc.br/dmdocuments/p150.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2019.

- LIMA, Claudia M. de A.R. *IFATINUKÊ: entre-lugares, embarques e desembarques em costas brasileiras e africanas: um estudo sobre representação identitária na religião de matriz iorubá/nagô, em Pernambuco*. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.
- LODY, Raul. Parecer. In: BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. *Pedido de Tombamento do Sítio do Pai Adão*, 2009.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Análisi*, n. 29, p. 81-102, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7720.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2019.
- PERNAMBUCO. *Decreto Estadual n.º 10.712*, de 05 de novembro de 1985. Homologação do tombamento do Sítio de Pai Adão.
- PEREIRA C., Zuleica D. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. 1994. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.
- RECIFE. *Decreto n.14.288*, de 16 de junho de 1988. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a1/pe/r/recife/leiordinaria/1988/1507/15072/leiordinaria-n-15072-1988>>. Acesso em: 18 out. 2019.
- RECIFE. *Lei n.15.072*, de 08 de junho, 1988. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a1/pe/r/recife/lei-ordinaria/1988/1507/15072/leordinaria-n-15072-1988>>. Acesso em: 18 out. 2019.
- SCHEINER, Tereza. Museologia ou patrimoniologia: reflexões. In: GRANATO, Marcus; SANTOS, C. P. dos.; LOUREIRO, M.L.N. (Orgs.) *Museu e museologia: interfaces e perspectivas*. Rio de Janeiro: MAST, 2009. p. 43-60.
- SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n.33, p.169-205, 2005.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana* [on-line], v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>>. Acesso em: 18 nov. 2019.
- WEFFORT, Francisco. Carta de exposição de motivos ao Presidente. *O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho Patrimônio Imaterial Brasília: Minc/IPHAN*, 2003.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SUBMETIDO EM: 29/10/2019
APROVADO EM: 23/06/2020

PATRIMÔNIO FESTIVO, ÉTNICO E TERAPÊUTICO: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E CULTURA QUILOMBOLA

*FESTIVE, ETHNIC AND THERAPEUTIC HERITAGE:
AFRO-BRASILIAN RELIGIONS AND QUILOMBOLA CULTURE*

Fátima Tavares

fattavares@ufba.br

Doutora em Antropologia pela UFRJ. Professora Titular do Departamento de Antropologia da UFBA e Professora Permanente no PPGA/UFBA.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6668-4300>

Francesca Bassi

f.yansa@gmail.com

PhD em Antropologia pela Universidade de Montréal. Professora Adjunta no CECULT da UFRB.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8097-4619>

Carlos Caroso

caroso@ufba.br

PhD em Antropologia pela UCLA. Professor Titular no Departamento de Antropologia da UFBA e Professor Permanente no PPGA/UFBA.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5788-0385>

RESUMO

Nos territórios quilombolas do município de Cachoeira, Bahia, observa-se um processo de florescimento cultural com algumas iniciativas de patrimonialização mobilizadas pelas comunidades. Nesse processo tem especial destaque a cultura afro-religiosa para uma parcela dessas comunidades, afinando-se a tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando, assim, o escopo dos “bens culturais”. Neste artigo apresentamos algumas dessas iniciativas, a exemplo da Festa de São Roque e os peditórios da Esmola Cantada; de implantação do turismo étnico de base comunitária da Rota da Liberdade; de revalorização das terapêuticas tradicionais; e de mobilização político-cultural afro-religiosa da Festa da Ostra, *locus* de visibilização e inventividade de símbolos e experiências dessas comunidades. Nessas iniciativas, referentes materiais, sensoriais e estéticos afro-religiosos comparecem na fundamentação das “políticas de autenticidade” para a patrimonialização da cultura quilombola.

Palavras-chave: quilombo; patrimônio; religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

In the *quilombola* territories of Cachoeira, Bahia, there is a process of cultural flourishing with some heritage initiatives mobilized by the communities. In

this process, Afro-religious culture has a special emphasis on a portion of these communities, in tune with the broader trends of gradual inclusion of the cultural assets of minority populations, thereby broadening the scope of the “cultural assets”. In this article we present some of these initiatives, such as the *Festa de São Roque* and the petitory of *Esmola Cantada*; the community-based ethnic tourism on the Freedom Route; reevaluation of traditional therapies; and Afro-religious political-cultural mobilization, locus of visibility and inventiveness of symbols and experiences of these communities. In these initiatives, material, sensory and Afro-religious aesthetics refer to the foundation of the “authenticity policies” for the heritage of quilombola culture.

Keywords: quilombo; heritage; Afro-brazilian religions.

INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que nos territórios quilombolas do município de Cachoeira, Bahia, observa-se um processo de florescimento cultural (no sentido que é apresentado por Sahlins, 1997), se quisermos com isso evocar as poderosas transformações em curso, que vem redesenhando a autopercepção de parcela expressiva dos habitantes dessa região. São comunidades que se organizam tendo como referência o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, distrito de mesmo nome, no município situado no entorno e proximidades da Reserva Extrativista (RESEX) Marinha Baía do Iguape. O Conselho foi fundado no ano de 2008, no bojo do processo de lutas desencadeadas nas comunidades desde os anos de 1990 (CRUZ, 2014; CARVALHO, 2016; SANTOS; JOVELINO; SILVA, 2019), agregando atualmente 15 comunidades¹.

Nesse processo tem especial destaque a cultura afro-religiosa para uma parcela dessas comunidades, que é ativada no fortalecimento e valorização da cultura quilombola por meio de iniciativas que vão ao encontro de tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando o escopo do que se considerava como “bens culturais”, que até então estavam centrados no patrimônio católico barroco (CAPONE; MORAIS, 2015, p. 8). São iniciativas que retomam práticas religiosas tradicionais, tais como a Festa de São Roque que ocorre no mês de fevereiro, sendo antecedida pelos peditórios da Esmola Cantada que ocorrem no mês de janeiro em busca de angariar donativos para o festejo a implantação do turismo étnico de base comunitária na denominada Rota da Liberdade; a revalorização das terapêuticas tradicionais; e a mobilização político-cultural afro-religiosa da Festa da Ostra, como *locus* de visibilização de símbolos e experiências dessas comunidades.

Desde finais de 2013 nos encontramos envolvidos com pesquisas e atividades nessas comunidades, implicando em demandas por reconhecimento de direitos que se materializam no acesso à terra e no reconhe-

cimento cultural. Em trabalho anterior (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018) apontávamos para as ambiguidades dessa condição diferenciada, que implica, ao mesmo tempo, em valorização e vulnerabilidade da cultura quilombola, cujo horizonte da patrimonialização cultural combina memórias e esquecimentos.

Articulado a esse movimento, também é preciso considerar que embora todas as comunidades quilombolas da Bacia e Vale do Iguape participem na luta por reconhecimento e direitos, o fazem de formas variadas. Neste trabalho nos deteremos naquelas que mobilizam as conexões entre religiões afro-brasileiras e cultura quilombola como elementos diacríticos da cultura: a umbanda e a religiosidade afro-católica fundamentando as identidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, diferenciando-as de outras comunidades próximas. Poderíamos falar, então, de uma “política de autenticidade” afro-religiosa nos termos de Meyer (2019), que não exclui outros referentes de autenticidade da cultura quilombola dessa região (comunidades com marcada presença evangélica, por exemplo, não são considerados menos “autênticas”), mas que certamente intensifica certas conexões entre estética, mídia e patrimonialização.

De toda forma, e apesar dessas diferenças, no trabalho já citado também sinalizamos o interesse dos nossos interlocutores (e a consequente demanda para nós, pesquisadores) por relatos que produzam outras “composições” do social, que reagreguem a cultura quilombola em novas condições de felicidade, no sentido atribuído por Latour (2012). Temos feito esse trabalho, nomeado por eles de “parceria”, no qual são demandados relatórios antropológicos, mapeamentos, assessoramento em editais e eventos, e destacadamente a produção de cartas quilombolas².

Nossa participação, ainda que pontual, nesses empreendimentos, nos leva a refletir acerca dos argumentos de Comaroff e Comaroff (2003) e Chari e Donner (2010) sobre a postura do etnógrafo em campo, que se torna crescentemente participativa e ativa, como resultado da proposta da antropologia decolonial e estabelecimento de novas relações entre etnógrafos e seus interlocutores. Mas esses desafios nos colocam em encruzilhadas, ao considerar por um lado, as controvérsias em torno da autenticidade nas transformações da etnicidade “corporativa”, apontados pelos acima citados Comaroff e Comaroff (2011); por outro, a posição de Anjos (2006, p. 115) acerca da necessidade dos pesquisadores escaparem da “velha vigilância policialesca contra a emergência politizada da diferença étnica”, com juízos de valor disfarçados em análises sobre o que seria ou não autêntico na dinâmica da cultura. Acresce-se a isso a condição de “branquitude” dos autores deste trabalho na produção de narrativas afrodescendentes, conforme vem sendo denunciado em debates contemporâneos na antropologia (PINHO, 2019).

Neste artigo destacamos algumas iniciativas quilombolas que apontam na direção da mobilização dos referentes afro-religiosos na cultura

patrimonializada: a) do Edital de cultura popular que requalifica a Festa de São Roque; b) do mapeamento do território na implantação do turismo étnico e a emergência da cultura patrimonializada; c) da valorização dos saberes e práticas terapêuticas por meio de mapeamento realizado em que participaram alguns interlocutores; d) por fim, da Festa da Ostra, misto de “vitrine” e “usina” de criatividade quilombola. Estivemos implicados na primeira, terceira e quarta iniciativas, o que nos leva também a uma lembrança dos nossos percursos, enquanto observadores direcionados, por esses territórios.

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E A PERSPECTIVA “ETNOLÓGICA”

O envolvimento das comunidades quilombolas em ações de fortalecimento da cultura comunitária nos remete a um “ponto de vista etnológico” (CHASTEL, 1997, *apud* ADELL, 2016) sobre patrimônio que, como foi argumentado por Adell (2016), comporta uma substituição da lógica do Tempo para uma lógica do Espaço. Trata-se, como escreve esse autor, de um novo marco, que corresponde, também, a um “giro espacial” e a uma virada pragmática, já que as situações, as ações, os contextos de enunciação, os processos de recepção e sua interpretação pelos indivíduos são responsáveis pela constituição do que reconhecemos como patrimônio cultural. Os dispositivos/termos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) enfatizam o lugar reservado aos atores, assim como a consequente reflexividade sobre a cultura, que cria “uma nova perspectiva ética do Patrimônio Cultural Imaterial e, de forma mais geral, do patrimônio ‘novo estilo’ como um todo” (ADELL, 2016, p. 27).

Sobre esse estilo, deve-se entender uma moral aberta (POULOT, 2001, *apud* ADELL, 2016), menos presa aos cânones estéticos e éticos estabelecidos (os que fazem parte das instituições museais por exemplo), e mais qualificável como movimento incorporado pelos indivíduos e comunidades. Todavia, paradoxalmente, a lógica patrimonialista pode, num segundo impulso, reconduzir o movimento aberto a um fechamento, consequentemente à necessidade de acomodar condutas, gestos (associado a alguma técnica, algum ofício etc.) à uma certa formalização. Assim parece sugerir Adell, que lembra, todavia como a própria Convenção tenta ponderações, descartando, entre outras, as exigências de autenticidade e acessibilidade (por exemplo, nos casos de atividades secretas etc.) que não solidarizam com a abertura auspçada.

Finalmente, o novo marco é protagonizado, como bem sugere Adell, “pela participação, em todos os níveis, das comunidades. Elas deixam de ser apenas detentoras e produtoras do seu patrimônio para ocupar também as funções de gestor, promotor e mediador” (2014, p. 31). As

comunidades quilombolas, sem dúvida vivenciam essas funções, assim como produzem um patrimônio “vivido”. Com efeito, aquelas respondem mais ao patrimônio enquanto transformação de culturas – sem aspas – em “culturas” – com aspas – (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), a serem valorizadas e vivenciadas, e menos a um patrimônio como ferramenta no qual se “depositam valores” já catalogados como “bons” para serem apreciados (ADELL, 2016, p. 31).

Nessa abertura transformadora, elementos da religiosidade afro-brasileira podem ser muito valiosos para definir os contornos da etnicidade quilombola, já que correspondem a vivências locais e, ao mesmo tempo, a uma linguagem simbólica que pode ser captada para construir uma identidade coletiva feita também pela memória dos tempos sombrios vivenciados pela população negra da região durante o regime escravocrata. Parés (2006) nos conduz ao longo dos séculos XVIII e XIX à descoberta de como, no Recôncavo Baiano, africanos e crioulos criaram, por meio de participação a irmandades, folias, calundus³, candomblés, possibilidades de identidades múltiplas, costuradas segundo exigências situacionais e estratégias de resistência e inclusão. A própria ideia de “nação” no Candomblé (nação angola, nagô, jeje etc.) corresponde, segundo Parés (*ibidem*), mais a um processo de construção de uma identidade étnica e menos a uma consciência de uma procedência geográfica bem definida e comum. De fato, as “nações” correspondem aos termos genéricos, meta-étnicos, cunhados durante o tráfico para nomear escravos de diversas áreas geográficas, que, todavia, apresentavam uma pluralidade de especificidades étnicas.

Considerando as estratégias associadas aos processos identitários evocados por Parés, é legítimo se perguntar se, *mutatis mutandis*, as dimensões patrimoniais afro-brasileiras dos quilombos poderiam ser pensadas como resistências contemporâneas que demandam também novas estratégias nas costuras das identidades. Dito de outra forma, se, como escreve ainda Adell, o “espírito do patrimônio” é, hoje, tornar visíveis as identidades (2014, p. 38). Neste sentido, a questão que emerge é de buscar compreender como os quilombos de Cachoeira assumem tal exigência construindo sua etnicidade via patrimônio?

Como parte do esforço de responder a essa questão, as contribuições de Meyer (2019) para as relações entre religiões e patrimônio também devem ser consideradas. Por meio do alargamento do conceito de mídia – ao invés de mídia e religião, mídia é religião – e do colapso das distinções entre formas e significados religiosos, a autora redefine novos programas de pesquisa sobre o papel das religiões nas transformações políticas e midiáticas em curso na modernidade. Se a religião é mediação, então precisamos compreender como se processam as relações entre velhas e novas maneiras de veiculação das experiências religiosas. Meyer lança mão do conceito de “formas sensoriais”, chamando a atenção para o fato de que os conteúdos, normas e valores religiosos

não são independentes dos processos de veiculação e de recepção. As “formas sensoriais” seriam a ambiência, as condições de possibilidade por meio das quais se processam os vínculos religiosos entre as pessoas (corporificadas), objetos e não humanos. A partir dessas ideias, Meyer argumenta acerca da necessidade de prestarmos atenção aos processos pelos quais as religiões estão envolvidas nas discussões sobre patrimônio, mediando as produções do que é considerando “autêntico”.

Assim, todo processo de resistência cultural implica, evidentemente, em criatividade, como no caso de elementos das religiões afro-brasileiras, associados à ancestralidade, que vão qualificar, para além do espaço do terreiro, um campo étnico-quilombola que se estende pelo território (MARINHO, 2006). Nas discussões que seguiremos veremos como se inicia essa conexão entre religião e cultura quilombola, assim como ocorrem seus desdobramentos mais recentes nas iniciativas de patrimonialização.

UM TERREIRO NO QUILOMBO

Nos territórios quilombolas do município de Cachoeira a liderança religiosa afro-brasileira concentra-se sobretudo nas mãos de Geovanda Nery Viana Juvelino, conhecida como Juvani, mãe de santo do terreiro de Umbanda do quilombo Kaonge. Juvani conduz suas atividades litúrgicas tomando como referência as práticas candomblecistas e umbandistas do próprio pai, fundador do terreiro, cujo carisma se encontra fortemente representado em sua narrativa. Ela foi, e continua sendo, mulher de múltiplas funções e papéis sociais. Além de ser mãe de dez filhos, de ter criado outros tantos e de zelar pelo terreiro, Juvani é politicamente engajada e ativa no Conselho Quilombola, liderado por seu irmão Ananias Viana. Ela também foi a primeira professora e diretora da escola local, denominada Escola São Cosme e Damião, provendo o ensino fundamental para muitas crianças da região e mantendo, após a aposentadoria, destacado papel pedagógico na “formação” da cultura local na condição de Mestra Griô⁴.

Sua atuação como Mestra Griô apresenta marcadas características patrimonializantes, podendo ser vista como adesão a uma política da “cultura popular” que se autopromove, impulsionada pelo Plano Setorial para as Culturas Populares, parte integrante do Plano Nacional de Cultura, sancionado pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva, em 02 de dezembro de 2010. Nessa prática, muitas são as narrativas de cunho religioso que Juvani costuma apresentar para os jovens quilombolas, assim como para os visitantes, atraídos pela iniciativa de turismo étnico. Em uma dessas narrativas ela reafirma que a “religião” dos orixás é herança familiar e comunitária. De fato, o seu terreiro de Umbanda é um baluarte da identidade religiosa afro-brasileira para a população de diversos quilombos de Cachoeira. Sobre esta identidade, se lê no laudo antropológico do Kaonge e comunidades próximas:

A religiosidade de matriz africana está muito presente nas comunidades quilombolas de Caonge, Dendê, Calembá, Engenho da Praia e Engenho da Ponte. A “religião”, assim denominada pelos moradores das comunidades, dá significado às práticas cotidianas ligadas ao trabalho e festas. Também está presente nas relações familiares, políticas e sociais que ganham sentido quando associadas a determinados espaços e locais que marcam a trajetória social destes grupos (SILVA; FERNANDES; REIS, 2014, p. 39).

No mesmo laudo é destacado que a “religião” não pode ser dissociada do sincretismo entre umbanda, candomblé e alguns traços do cristianismo. Enfatiza, ainda, a dimensão territorial da “religião”, já que uma aliança entre o pai de Juvani e o orixá Xangô e outras “revelações” são evocadas como índices de uma relação identitária com o lugar – uma topofilia:

Falar da comunidade quilombola do Caonge, é contar a história de Zezé Viana, pai de D. Geovanda (Juvani) Viana, atual líder espiritual, matriarca e moradora desta comunidade. Contou D. Geovanda, que a terra onde vive foi “dada por Xangô” a seu pai. Terras estas que marcam épocas distintas da trajetória das comunidades, e são lembradas como o lugar onde acreditava-se que viviam os ex-escravos da antiga Fazenda Campina, um dos locais entendidos como a origem das famílias negras na região e onde a “espiritualidade se revela”. Segundo D. Geovanda, ‘tudo que se encontra fincado no solo da comunidade do Caonge possui um cuidador espiritual’, o que desperta entre os outros moradores o respeito a esse Orixá, que também representa a justiça entre os homens (SILVA; FERNANDES; REIS, 2014, p. 41).

Os eventos da vida de José Viana, muitos dos quais aconteceram quando Juvani não tinha ainda nascido⁵, são apresentados pela filha enfatizando as suas qualidades mediúnicas e a forte ligação entre território, prática religiosa e identidade quilombola. Vale a pena apresentar alguns dos trechos da narrativa de Juvani (em entrevista realizada em 10/03/2017), tanto para considerar aspectos da religiosidade de matriz africana no território, quanto para destacar sua ativação na memória local. Ela enfatiza como os orixás foram coagentes da implantação do terreiro, já que eles obrigaram José Viana a cuidar de coisas de santo lá no quilombo:

Meu pai já morava ali em Acupe [localidade no município de Santo Amaro]. Chega com 22 anos, o que acontece com 22 anos? Tô na hora deles pegarem mesmo, o lugar que chegava pegava, aí ele tinha que aceitar, se tivesse gente precisando de ajuda ele ia lá e tinha que fazer porque eles botava ele pra ir. Era uma mediunidade muito forte! Era uma coisa muito séria!

A história do pai remete, ainda, à perseguição policial, à proteção de Xangô, a um sonho que lhe levou a jogar no bicho e ganhar dinheiro que lhe permitiu comprar um barco.

Lá no Acupe. O que ele fazia? Ele trabalhava na roça, comprava siri, comprava marisco, levava nos barcos para vender em Salvador, no mercado São Joaquim. Ele tinha muito conhecimento por lá em São Joaquim, você tá entendendo? Então o que que acontece... Um dia foi fazer uma festa para pai Obaluaê, que tem no mês de São Roque, aí fez umas pipocas, começou bater, a cantar, então chega a polícia. Naquela época chega a polícia aí mandou parar a festa. Ele pediu a Xangô, o orixá da cabeça Xangô, e Iemanjá, que desse a ele um dinheiro para ele comprar um barco ninguém mais ia aborrecer a ele, porque o barco dele ia ser a aldeia dele, a casa de morada. Ele teve um sonho e aí ele jogou no bicho, ganhou um dinheiro e comprou um barco... o nome desse barco ele botou Nova Aldeia.

Finalmente o pai de Juvani se enraizou com a família no quilombo Kaonge⁶, construindo, assim, uma memória religiosa, familiar e comunitária. A mediunidade “muito forte”, a valentia contra a polícia e a eficácia terapêutica das ações rituais do pai, são lembradas com gosto por anedota. A reflexividade sobre diversas maneiras de conduzir a “religião” também se fez presente na fala de Juvani, que enfatizou como ela teve que “aprender muito” após a morte do pai, quando era ainda adolescente. Juvani, de fato, tinha resistido por um tempo a assumir a mediunidade herdada do pai, o que lhe provocou transtornos de vários tipos, já que fazia parte de seu destino aceitar a condição de sucessora de seu pai na liderança que viria a dar continuidade por meio de seu próprio terreiro. Finalmente, sob orientação iniciática de uma mãe de santo de Salvador, ela conseguiu se situar na “religião”, seguindo o conselho de construir sua própria casa, com seus próprios fundamentos⁷:

Ela jogou pra mim, aí ela me disse ‘olha aqui não é igual à casa do seu pai, o Xangô daqui, o Ogum... não é igual, não trabalha como seu pai trabalha não, mas vou dar uma ajuda a vocês’. E aí pronto! Ela me explicava como é que fazia as coisas, minha mãe dava o caruru e eu dei continuidade que ela disse que tinha que fazer esse caruru... o santo pediu que eu sáisse depois de sete anos da casa que meu pai tinha deixado, que eu tinha que construir era a minha casa, mas era com as telhas que ele deixou, agora o local eu tinha que sair...

É importante destacar a centralidade do caruru, comida votiva à base de quiabo dedicada aos orixás gêmeos (chamados de Ibejis ou Vungi e sincretizados com os santos católicos Cosme e Damião), uma vez que este vai se refletir na culinária e nos rituais da Festa da Ostra, como veremos mais adiante. De fato, o Caruru - a festa para além da iguaria culinária) e outras devoções que mobilizam entidades das religiões afro-brasileiras de forma mais ou menos sincrética, existem e se expandem para além do terreiro de Juvani. Todavia, o Terreiro 21 Aldeias de Mar e Terra permanece como um lugar de expressivo potencial tanto de ativar a memória comunitária inerente à relação do território com uma “ancestralidade”, como de promover e fortalecer ações patrimoniais.

Parece haver uma “marcação de autoridade” (GOW, 2014) na narração de Juvani, já que ela é a filha e testemunha dos fatos protagonizado pelo pai, que foi pessoa de grande importância na “religião” e no quilombo. Acontece também que histórias e mitos contados pelos mais velhos (saberes hoje patrimonializados como mestranças griô) determinam maneiras hierárquicas de se relacionar com o saber. Gow (2014) considera, em relação à narração de mitos e histórias “dos antigos”, que, em ambientes tradicionais, os mais jovens geralmente escutam e não se colocam ativamente nas histórias contadas, esperando atingir a etapa da vida em que sejam considerados autorizados a falar. De fato, somente quem tem uma idade mais avançada sente-se à vontade de falar sobre ancestralidade, os mais novos reconhecendo e afirmando que os mais velhos são os detentores dos saberes. No contexto atual, percebemos que filhas e irmãs mais novas de Juvani sempre mostraram um grande respeito pela narrativa da matriarca, cujas conversas sobre o pai, a ancestralidade, a “religião” e a vida antiga no quilombo geralmente não são interrompidas, ela mantendo a palavra de forma quase exclusiva.

Diferentemente de situações nas quais ações patrimoniais acarretam queixas de “perda de autenticidade”, em virtude de uma exposição considerada indevida de elementos culturais de valor religioso (assim se pode falar, por exemplo, no contexto patrimonial, de um ritual secreto ou iniciático)⁸, os casos quilombolas parecem ir no sentido contrário para visibilizar exponencialmente o quilombo segundo modalidades de resgate de festas e criações culturais. Como destaca Gonçalves (2012), nesses movimentos observa-se uma transformação nos regimes de autenticidade no patrimônio cultural contemporâneo: da relação com o passado para a transitoriedade da reprodução dos bens culturais.

A Festa da Ostra e outras manifestações religiosas e festivas dos quilombos permitem sair da invisibilidade e, ao mesmo tempo, renovam e reinventam modalidades da cultura quilombola, “fazendo” patrimônio (BASSI; TAVARES, 2017). Embora estruturada como moderno festival gastronômico, a Festa tem como apelo o caruru votivo tradicional; outras festas (Festa de São Roque/Omolu), reeditadas depois de anos de ausência, tornam-se momentos de renovada *mitopoiese* (com a atuação dos mestres griôs); técnicas terapêuticas (xaropes, notadamente), se fundamentam na sabedoria ancestral e no conhecimento auxiliado pelos caboclos, mas também se recriam como variedades adaptadas ao crescente turismo étnico. Agora o patrimônio é na ação possível, como aponta Varine (2012), um recurso que se encontra em toda parte e que basta procurar para encontrá-lo. Detalhamos, a seguir, cada uma dessas iniciativas.

A FESTA DE SÃO ROQUE COMO “PONTO DE CULTURA”

A Festa de São Roque é o mais importante evento do calendário festivo do Engenho da Ponte, além de ser a mais antiga nas comunidades quilombolas dessa região. No relato das pessoas locais esta comemoração foi iniciada nas primeiras décadas do século XX, contudo entre os anos de 1990 e 2000 deixou de acontecer, vindo a ser retomada em 2009 por iniciativa dos moradores do Engenho da Ponte, estimulados pelo então nascente Conselho Quilombola. Desde então vem crescentemente despertando interesse de todos, se tornando momento de intensa sociabilidade entre os residentes e aqueles que, por motivos vários, residem em outras cidades e acorrem ao local para rever parentes e participar de seus vários aspectos.

Como resultado do crescente interesse em revitalizar este destacado evento como parte do ressurgimento identitário quilombola, a edição do ano de 2019 apresentou uma programação significativamente extensa, com duração de três dias – nos anos anteriores a festa concentrou-se no final de semana. A programação teve início numa sexta-feira do mês de fevereiro, com a Roda de Saberes intitulada “religiosidade, resistência e ancestralidade”, que ocorreu durante toda a manhã. Os participantes, cerca de duas dezenas de pessoas mais velhas, rememoraram estórias da infância sobre a devoção ao Santo e experiências com “o Velho” – uma das formas de referência a São Roque no legado religioso afrocatólico e ao orixá Omolu ou Obaluayê na memória afro-brasileira, que no imaginário local pode assumir a forma humana, sendo visto e ouvido como parte de uma experiência compartilhada. A certa altura da conversa, Marinalva (que integra o grupo mais dedicado à festa) resume essa confluência com a afirmação (literal, não “simbólica”) de que “o São Roque daqui é vivo”. Esse clima de devoção contemplativa se estendeu à programação vespertina que realizou o plantio de um baobá⁹ (*AdansoniaDigitata*) árvore de origem africana, que simboliza a ancestralidade (SANTOS, 2011)¹⁰. Todas as atividades que ali aconteceram foram cercadas de reflexividade. As falas, as disposições e os procedimentos cristalizavam a “autenticidade” da experiência religiosa afro-católica na ancestralidade das famílias que integram àquele território vivido, transmutando seus sentimentos e experiências em patrimônio da cultura local.

Embora com uma ambiência mais afim a de um “Seminário” do que propriamente uma festa religiosa popular, a programação da sexta-feira era investida de forte sentido, já que a festa havia sido recentemente agraciada com uma premiação do governo federal. No ano de 2018, o grupo responsável pela organização da festa resolveu concorrer a um edital do Ministério da Cultura para obtenção de apoio financeiro¹¹. A iniciativa foi classificada no 3º lugar na categoria “cultura popular” entre aquelas que concorreram no Nordeste, além de ser reconhecida como “ponto de cultura” (projetos financiados e apoiados pelo gover-

no federal). O “coletivo cultural” – grupo envolvido com a organização e continuidade da festa – teve sua iniciativa “Devoção Quilombola a São Roque: Esmola Cantada, Procissão e Festa” reconhecida como importante elemento para o fortalecimento da cultura local, articulando a promoção de direitos, cidadania e diversidade cultural. Essa iniciativa de concorrer ao edital contou com o nosso apoio enquanto pesquisadores-parceiros dessas comunidades, já que o processo de inscrição requeria esforços variados: a) a formulação do projeto que, no caso, fundamentava a conexão da festa com o fortalecimento da cultura local (com o qual estivemos mais envolvidos), b) o recolhimento de assinaturas e, c) a “comprovação” da existência da festa, recolhendo, fotos, vídeos e outros documentos, entre estes, um artigo sobre a festa (BASSI; TAVARES, 2017). O reconhecimento da nossa colaboração se deu ao final daquela “Roda” da manhã de sexta-feira, quando Selma e Bárbara, mãe e filha, nos presentearam com um pequeno quadro que retrata São Roque, distinção que foi conferida para os poucos reconhecidamente envolvidos com a devoção local.

O Engenho da Ponte é um dos quilombos que integram o Conselho Quilombola. A festa de São Roque compreende um conjunto de atividades que se iniciam no mês de janeiro com a esmola cantada, período preparatório da festa, sempre aos domingos. A festa propriamente dita ocorre num final de semana de fevereiro¹², em data móvel, sempre coincidente com os finais de semana.

A confluência de uma história (“factual”) e de uma experiência religiosa afro-católica se expressa na própria origem da festa, remetendo a acontecimentos que marcaram profundamente a comunidade do Engenho da Ponte, decorrente de atos de devoção relacionados a surtos de varíola, sarampo e catapora, ainda no início do século XX. Nessa comunidade existe uma árvore, gameleira (*Ficus Adhatodifolia*), e um poço de água curativa, local conhecido pelo nome de “Pé do Velho”, em torno do qual os negros escravizados se reuniam para fazer suas orações, oferendas e outras obrigações rituais. Muitas festas, narrativas e histórias de São Roque sincretizam os arquétipos do santo católico com o orixá Omolu ou Obaluayê, associado à terra, às epidemias e doenças da pele. A devoção ao São Roque mistura-se com a devoção ao “Velho”, como o chamam, em sintonia não apenas (ou não exatamente) com a cosmologia sincrética que associa os santos aos orixás, marcando a religiosidade afro-católica nas experiências da devoção popular. Pode-se dizer que essa identificação é vivida não como referente cosmológico, generalizado e abstrato, mas como experiência corporificada *sui generis* (afinal a presença do Velho é testemunhada por reiterados relatos), marcada pela ancestralidade – física e espiritual – e estendida aos viventes daquela comunidade e de outras próximas.

A festa de São Roque tem sua origem relacionada ao já mencionado evento histórico das primeiras décadas do século passado – as mortes de

crianças e adultos provocada pelas epidemias na região –, determinando tanto o ato de narrar “histórias dos antigos” (uma *mitopoiese*, como define Gow, 2014), quanto uma ação devocional, isto é, uma “promessa”. Existe uma “história dos antigos”, contada pelos moradores do Engenho da Ponte, que diz respeito ao mês de agosto (mês de Omolu/Obaluayê), momento em que aparecia no quilombo um velho descalço andando lentamente pela comunidade com um saco de linhagem, uma cabaça na costa e uma cuia na mão pedindo esmola nas casas. A grande mortandade devida às epidemias fez com que as pessoas reconhecessem naquela experiência a corporificação do próprio Velho, isto é, o orixá Omolu/Obaluayê. Os moradores do quilombo daquela época se reuniram então no local de difícil acesso demarcado pela mencionada árvore, no qual a presença do “Velho” era frequentemente sentida e se corporificava, daí ser reconhecido e denominado “Pé do Velho”. Na ocasião, eles fizeram uma promessa à São Roque de realizar a festa anual em seu louvor em troca do fim das doenças e mortalidade decorrente destas.

A narração sobre o Velho andando descalço pelo quilombo diz menos respeito à constituição simbólica da “religião” e mais enquanto gatilho para ação social. Pensamos aqui na narração dos mitos e das histórias dos antigos como “mundo vivido”, mobilizador de ações (GOW, 2014, p. 187). Em geral, para além do seu conteúdo simbólico, as narrações se conectam com as motivações para ouvi-las e contá-las (ver GOW, 2014). Se na época das epidemias o “mito de velho descalço” foi mobilizador de ação (a promessa e a implementação da festa), contemporaneamente a conexão da festa de São Roque com Omolu/Obaluayê e as relativas narrações confirmam o envolvimento na “religião”. Mas, sobretudo, permanece e resgata-se com os griôs o interesse pelas histórias contadas enquanto momento de identificação com a própria origem, uma vez que foram os mais antigos que as contaram para os mais novos, a narração fazendo recuar no tempo e nas gerações e estabelecendo o elo parental e comunitário.

Nessa época da feitura da promessa ao Santo, a proprietária da fazenda era católica, muito devota de Nossa Senhora da Conceição, para a qual promovia festejos na capela da localidade na data dedicada à santa, no dia 8 de dezembro. Ela entregou à comunidade uma imagem de São Roque, no intuito de promover sua devoção entre os membros da comunidade. Anos depois, em decorrência das dificuldades de realização da festa no mês de agosto (época chuvosa e o solo de massapé dificultavam a locomoção), esta passou a ser realizada no mês de fevereiro, com a “anuência” de São Roque. A imagem do santo católico é, em várias casas dos moradores, homenageada em altares domésticos com oferendas de pipoca, o que, em definitivo, nos faz passar de uma iconografia católica aos artefatos (oferendas associadas à culinária, contas etc.) da religiosidade afro-brasileira, indicando também seu existir e resistir.

Foi durante um Encontro de Mestres e Aprendizes Griôs do “Projeto Bagagem”, realizado em Lençóis (BA), em 2008, que a própria Juvani determinou, a partir de um sonho que ela teve, a importância de uma revitalização da Festa de São Roque por meio da esmola cantada. A retomada da devoção a São Roque e a sua implícita patrimonialização se apresentam, assim, como induzidas pela reflexão sobre a importância da “religião”, das devoções e da história contada, esta última apresentando detalhes que espelham as ações atuais da festa com a narração mítica (a própria esmola está contemplada na história do Velho descalço). Outrora os negros escravizados conseguiam, graças às histórias contadas, promover uma vida comunitária relacionada com a origem em comum. Na atualidade, a patrimonialização da oralidade por meio dos “griôs” resgata vivências da “religião” e da cultura quilombola, promovendo também o fortalecimento das identidades quilombolas.

A festa de São Roque é importante não apenas para o Engenho da Ponte, mas também para as outras comunidades próximas, pois a esmola cantada circula pelo amplo território quilombola do Iguape, distrito de Cachoeira. Assim, nos domingos do mês de janeiro, diferentes comunidades participam do peditório, tendo sempre a participação e liderança do grupo do Engenho da Ponte que percorre grandes distâncias e transpõe obstáculos sob o sol escaldante do verão, a pé ou de ônibus, pelas estradas de barro e de asfalto que cortam a região.

Na esmola cantada, o grupo precursor é constituído pelos musicistas e cantadores de ambos os sexos, tocam pandeiros, cavaquinhos e tambores. Esse grupo inicia sua jornada bem cedo pela manhã, sempre saindo da casa do(a) dono(a) da “bandeira de São Roque” (o/a responsável), no Engenho da Ponte. Uma parada em cada casa no caminho os espera por todo o dia, seja qual for a comunidade escalada para a visita. No primeiro domingo da esmola cantada o trajeto se inicia no Engenho da Ponte, sendo a primeira visita do grupo ao Pé do Velho, onde são entoados os cantos devocionais que integram o patrimônio cultural local, que são mantidos pela memória de pessoas reconhecidas como guardiãs daqueles cantos, destacando-se a liderança de João Abade e composição do grupo musical majoritariamente de seus familiares.

Depois dos vários domingos de esmola cantada, a festa acontece num final de semana do mês de fevereiro (à exceção do ocorrido em 2019, conforme mencionado acima). No sábado à noite dá-se início aos festejos com a apresentação de vários grupos musicais (de samba de roda, dentre outros estilos musicais), danças, comercialização de produtos locais e comidas típicas. No intervalo do baile dançante, pode-se também participar do leilão que é realizado para arrecadação de fundos. No domingo pela manhã tem lugar a missa solene e batizados de crianças, com o padre especialmente convidado para a ocasião. Após a missa segue o grande almoço oferecido a todos os participantes, atualmente conta com cerca de trezentas pessoas provenientes de várias comunida-

des, incluindo algumas que residem em outros municípios e comparecem regularmente na ocasião. Merece ser ressaltada a importância do trabalho cooperativo da parte da rede de solidariedade, que se materializa no preparo, arrumação e decoração da igreja, no receptivo para a refeição e na organização e condução da procissão em seguida ao almoço.

À tarde, é a vez de sair da igreja em procissão, quando as imagens de Nossa Senhora da Conceição e de São Roque são levadas em seus andores pelo percurso tradicional que atravessa toda a extensão da comunidade, devendo-se notar que a participação é preponderantemente feminina. As rezadeiras da procissão vão à frente do cortejo puxando as rezas próprias desta celebração. Muitas delas costumam cobrir a cabeça com o torço, que constitui um indicador visível de uma adesão à “religião”. É importante enfatizar que o patrimônio imaterial constituído pelos cantos, sonoridades, ritmos e orações constitui parte fundamental desses momentos solenes que compõem essa formação sensorial, como apontado por Meyer (2019).

ROTA DA LIBERDADE: TERRITÓRIO, PATRIMÔNIO E TURISMO ÉTNICO

A exemplo de outras iniciativas voltadas para a visibilização e promoção comercial do patrimônio étnico-cultural por meio da visitação como fator gerador de renda, a denominada Rota da Liberdade constitui uma destacada iniciativa da parte das comunidades quilombolas do Iguape, que promovem as visitas que oportunizam o compartilhamento de experiências com pessoas de várias procedências e interesses em conhecer o diversificado patrimônio cultural disponível na área e a vida nos quilombos contemporâneos.

Para melhor compreender esta e outras iniciativas semelhantes, é importante considerar a visão dos cientistas sociais, antropólogos em especial, que têm se dedicado ao estudo do turismo e seus impactos e efeitos, tanto positivos quanto negativos, sobre pequenas comunidades e, particularmente daqueles que decorrem das relações entre nativos e visitantes (GREENWOOD, 1972, 1976; OLIVER-SMITH; CAROSO e RODRIGUES, 1998; ARRONES e ARCAL, 1989; SMITH, 2012 [1989]; GRÜNEWALD, 2003). Estes reconhecem que as interferências sobre as culturas e, muitas vezes, a perda de autenticidade das culturas locais é um fantasma que ronda as iniciativas de turismo junto às populações tradicionais. Nas últimas décadas, os esforços têm se mobilizado em torno do chamado turismo étnico, em suas modalidades de “nicho” de mercado e de base comunitária, contudo os pesquisadores chamam a atenção para os limites do turismo étnico de mercado, que fomentam a espetacularização e exotização dos símbolos religiosos (VATIN, 2008; CARVALHO; AVILA, 2012).

Outro caminho tem sido o do turismo de base comunitária, marcado por maior autonomia (BARTHOLO; SANSOLO; BURSZTYN, 2009), sendo essa a inspiração para o turismo étnico da Rota da Liberdade, organizado pelas comunidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Ponte e Santiago do Iguape. Assim, a busca por modalidades alternativas de turismo evidencia as ambiguidades da relação entre bens inalienáveis e mercado nas experiências contemporâneas do patrimônio cultural (GONÇALVES, 2007).

Desde o início dos anos de 2000 essas comunidades se encontram envolvidas em atividades de mobilização cultural, especialmente projetos de dança. Em 2002, fundaram o Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape (CECVI), organização local que vem se mostrando de fundamental importância na viabilização do movimento quilombola. Com a implantação do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, em 2005, as formas de organização das comunidades expandiram-se por meio dos núcleos de produção, buscando garantir a permanência das famílias no território num regime de economia solidária. O turismo étnico veio a surgir nesse contexto, como um núcleo de etno-desenvolvimento (BORBA, 2018).

Embora tenha sido implementado a partir de 2005, a inspiração inicial da Rota da Liberdade é anterior à formação do Conselho Quilombola, decorrendo da participação das comunidades no Edital “Cultura Viva” – de Pontos de Cultura – do governo federal (novamente a participação de editais de fomento na produção de cultura), que possibilitou a seleção de 20 jovens para realizar um mapeamento do potencial do território para implantação de projetos (BORBA, 2018). Essa experiência resultou num “redescobrimto” das narrativas históricas pelos jovens, produzindo novas nervuras num espaço altamente significativo para essas comunidades (SANTOS, 1994), num contexto social e político de intensa ressemantização da condição quilombola (ARRUTI, 2008). Conforme apontamos em trabalho anterior (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018, p. 45), a ativação da cultura como patrimônio promovida pela Rota da Liberdade contrabalança e tensiona as vulnerabilidades do patrimônio quilombola, um passado que também se quer esquecer.

A pouca atenção e cuidado com os sinais e pistas sobre o passado, tanto da vida dos negros escravizados quanto das elites brancas, pode ser constatado por meio de prospecção visual pelo território em companhia daqueles que conhecem e reconhecem seus lugares de memória: os traçados e estruturas das antigas fazendas, engenhos, residências e alguns monumentos que gradativamente se tornam parques vestígios de difícil identificação em consequência da deterioração, o que os leva a correr o risco de total desaparecimento na paisagem arqueológica da região [...] (CAROSO; TAVARES; BASSI, 2018, p. 45).

A Rota da Liberdade faz circular o patrimônio cultural das comunidades, tanto para dentro do território, por meio dos pacotes de visita-

ção, e de percursos pelas comunidades como a “Caminhada Ancestrais” (que rememora os antigos percursos para vender os produtos locais em outras localidades); quanto para fora, em feiras e exposições em Salvador e outras cidades. Aos visitantes que chegam, são oferecidos produtos combinados às experiências. Assim, pode-se adquirir farinha de mandioca, azeite de dendê orgânico (um produto diferenciado, acrescido de ervas aromáticas), mel, peças de artesanato e o famoso “xarope de Vardé”. Combinando-se aos produtos, temos as experiências da degustação de ostra (pode-se apreciá-la em pratos variados no restaurante “É d’Oxum”, no Kaonge), das rezas oferecidas por Juvani, Vardé ou Pina (conforme a disponibilidade das mulheres e o tamanho do grupo de visitantes), das histórias dos antepassados contadas por Juvani, da visita ao quintal das ervas medicinais de Vardé e a observação de fragmentos do processo de feitura do xarope. Os processos de feitura artesanal do azeite de dendê e da farinha também são apresentados aos visitantes. Além dessas atividades que tem lugar no Kaonge, pode-se conhecer o núcleo de ostreicultura, na comunidade do Dendê; visitar belíssimos sítios arquitetônicos (capelas, igrejas e o Convento de São Francisco do Paraguaçu) e arqueológicos (vestígios dos antigos engenhos).

Enfim, produtos, pacotes de visitação, experiências, vestimentas e performances que resultam dos esforços daqueles envolvidos na Rota da Liberdade, mas também de agências não humanas, como a entidade indígena (Cabocla) de Vardé – da família espiritual do Terreiro de Umbanda 21 Aldeias de Mar e Terra, sob a liderança de Juvani –, que ofereceu a receita do xarope especialmente para fortalecer essa iniciativa. A produção do xarope surge como uma “receita de resistência”, no sentido apresentado por Sztutman (2018, a partir de uma inspiração de Isabelle Stengers), posteriormente desenvolvido em Pissolato (s/d), que produz a conexão com a experiência de Vardé.

De fato, como vimos no início deste artigo, o território é perpassado pela religiosidade afro-brasileira, já que os orixás se conectam com vivências dos ancestrais, heranças de santo e fundamentos religiosos territorializados. No caso dos quilombos, trata-se de uma territorialização menos evidente em comparação àquela dos candomblés tradicionais da região, todavia, esta reproduz formas do “mundo vivido”, caras à maneira quilombola de “fazer comunidade” a partir de ontologias próprias. As ervas medicinais e as agências interespecíficas a estas associadas são importantes conectores dessas ontologias afro-religiosas que se espriam no território e que também estiveram implicadas nos esforços mais recentes de “colecionamento” (GONÇALVES, 2003), para sua transformação em “patrimônio terapêutico”, como veremos a seguir.

MAPEAMENTO DOS PRATICANTES TERAPÊUTICOS

Apesar do processo de territorialização da biomedicina promovida pela ESF (Estratégia de Saúde da Família – política de atenção básica do governo federal), despontam movimentos que buscam revitalizar as tradições terapêuticas de referências afro-religiosas, dentre outras como redes intersticiais (BONET; TAVARES, 2006). No Kaonge presenciamos nos últimos anos uma revitalização do aprendizado em ação (pessoas tornando-se rezadores). Ao longo de nossas pesquisas nas comunidades observamos processos ambíguos: se por um lado, existe de fato a preocupação com a perda dos conhecimentos das ervas; por outro, as práticas continuam presentes no cotidiano e contam com iniciativas para sua valorização (ervas, chás, xaropes, remédios e rezas) como patrimônio terapêutico quilombola.

Assim, a preocupação com a vulnerabilidade dessas formas de cuidado, compreendidas como “cultura” dos antepassados, desencadeou a realização de um mapeamento dos saberes e práticas terapêuticas, que inicialmente compreendeu uma parceria entre pesquisadores da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e a ONG italiana COSPE, com Vanderson dos Santos e Rosângela Jovelino, moradores do Kaonge, e com a inclusão do nosso grupo de pesquisa (ObservaBaía/Universidade Federal da Bahia – UFBA) na coordenação dessa iniciativa.

O objetivo inicial do mapeamento era de localizar as pessoas socialmente reconhecidas nesse ofício, tarefa que se mostrou mais complexa que pensávamos. Por um lado, identificávamos poucas rezadeiras, raizeiros e outros “especialistas”. Por outro lado, muitos pareciam ser bem familiarizados com esses cuidados em suas vidas cotidianas. Essas “diferenças” nos levaram a compreender essas formas de circulação descentralizada por meio do conceito de “praticantes terapêuticos”, afastando-se assim do *bias* de demarcações precisas evocadas na noção de “especialistas”. Com essa compreensão “afrouxada”, fomos seguindo as pistas indicadas por aqueles que havíamos entrevistado, vindo a resultar na identificação de 63 pessoas diretamente apontadas como “praticantes”, sendo que visitamos e entrevistamos 42 delas¹³.

Em dezembro de 2017, quando ainda estávamos realizando as entrevistas, ocorreu uma reunião dos pesquisadores com os representantes do Conselho Quilombola, no quilombo Engenho da Ponte, para avaliação das parcerias em curso e, mais especificamente, do mapeamento. Nossa conceituação dos praticantes terapêuticos foi apresentada, não gerando controvérsias. O ponto de maior interesse das lideranças referia-se às formas de publicização dos resultados, que era desejada em sua integridade. O foco seriam os praticantes terapêuticos, sem anonimato, nem informações selecionadas: o pleito quilombola combinava intenções de registro, resgate, reconhecimento e acesso para as comunidades. Assim, a primeira edição do mapeamento foi um pequeno livro que priorizou

a apresentação dos praticantes terapêuticos em imagens e fragmentos de suas histórias de vida, combinada à relação das plantas medicinais mais utilizadas nas comunidades, com imagem e desenho. Esta edição do livro teve seu lançamento durante a X Festa da Ostra, em outubro de 2018, ao mesmo tempo em que ocorreu a exposição fotográfica apresentada como parte da programação daquele evento, os praticantes terapêuticos puderam se ver nas belas imagens do livro e reconhecer-se uns aos outros nesse processo de construir um patrimônio terapêutico local, assim como compartilhar suas experiências.

Associada à publicação, seria disponibilizado em edição eletrônica o Dossiê completo da pesquisa, iniciativa que foi substituída pela realização de uma segunda edição publicada pela Edufba (TAVARES; CAROSO; BASSI, PENAFORTE; MORAIS, 2019). No livro buscamos apresentar a diversidade dos praticantes terapêuticos, das ervas, rezas e outros elementos não em termos do reconhecimento das qualidades fitoterápicas, garantidas pelos princípios ativos das plantas, como visibilizadas nas abordagens das etnociências. Seguindo as observações de Oliveira (2012, p. 19), a compreensão dos conhecimentos tradicionais não pode ser feita tendo como “fundo silencioso” as classificações etnobotânicas, que surgem como um parâmetro para a classificação dos praticantes terapêuticos quilombolas. Afinal, sempre haverá algum ônus nas “passagens” de um sistema a outro, mas as “ausências” de correspondência de ervas e taxonomias científicas ou as diferenças nos usos terapêuticos não podem ser relegadas à vala comum das “crenças populares”.

As ervas e outros elementos estão implicados nas “palavras”, nas rezas, que podem afastar ou atrair energias, fechar corpos. É preciso ter cuidado com as palavras, que combinam observância e inventividade: pode-se rezar baixinho, para que ninguém ouça, ou falar em voz alta as palavras aprendidas; pode-se deixar vir do coração pequenas diferenças nas palavras, ou até novas palavras e novas rezas. Em todas as possibilidades, são as palavras das rezas e das lembranças e esquecimentos que precisam ser cuidadas em sua potência num mundo que, como sugere Sauma (2016, p. 150), “[...] as palavras já são coisas que adentram a carne, o corpo, a pessoa, transformando-na”.

Constata-se, de fato, que nas ontologias religiosas afrocatólicas dos quilombos, mobilizadas por Vardé, Juvani e muitas rezadoras e rezadores apresentados nesse mapeamento, cuja vocação terapêutica é incisiva, materiais diversos se misturam com rezas, preces, evocações de poderes especiais dos santos católicos ou entidades de matriz africana etc. Assim, não é fácil, nem oportuno, entender os limites dos efeitos terapêuticos das garrafadas e início da eficácia da “fé”. A eficácia de ordem simbólica (TAVARES; BASSI, 2013), mobilizada pelo ritualismo inerente às curas religiosas parece operar uma mediação entre processos vitais e processos técnicos. Etnografias diversas apontam para a relevância da ação técnica e dos artefatos em geral (que podem assumir valores simbólicos)

na compreensão da complexidade da vida, assim que os próprios artefatos, os símbolos implícitos e os processos naturais seriam pensados mutuamente (PITROU, 2015). Neste sentido, a patrimonialização das terapêuticas tradicionais pode ser pensada como patrimonialização de uma “etnoteoria” abrangente.

FESTA DA OSTRA: INVENTIVIDADE ESTÉTICA DO PATRIMÔNIO QUILOMBOLA

Em 2009, teve lugar a primeira edição da Festa da Ostra, que desde então se tornou um evento anual ininterrupto no quilombo Kaonge, com a venda de produtos, rodas de conversa, samba de roda e culinária, fazendo circular e visibilizando a cultura quilombolas dessas comunidades. Novas atividades são introduzidas a cada edição da Festa: os núcleos de produção¹⁴ têm participado da Festa na forma de “oficinas” aberta aos visitantes (artesanato, Rota da Liberdade, azeite de dendê, ostreicultura e apicultura, culinária/gastronomia entre outras).

A festa é também marcada por celebrações de cunho ritualístico e devocional: são homenageados os orixás com cantigas e ocorre a preparação do tradicional caruru. O caruru, iguaria preparada com quiabos, é ofertado aos santos Cosme de Damião, sincretizados com os orixás Ibejis. Para além da dimensão moderna do festival de gastronomia, a festa é uma maneira de patrimonializar um *ajeum*. Nas palavras de Juvani: “*Ajeum* é o termo iorubá destinado às refeições. Sua tradução mais literal é “banquete” e constitui o ato de comer e dar de comer às entidades pelos seguidores dos cultos afro-brasileiros” (Depoimento disponível no site do CECVI).

Desde 2015 temos presenciado a abertura do evento, que conta com uma performance político-festiva em que são apresentadas às autoridades presentes as demandas por direitos expressos na “carta quilombola” (iniciativa da qual participamos desde sua primeira ocorrência). Ao longo destes últimos cinco anos, temos observado que os agentes buscam criar, recriar, inovar suas demandas e formas de apresentá-las, o que veio mais clara e criativamente ocorrer na edição da Festa da Ostra de 2019, o tema intitulado “Guerreiros quilombolas em sonho de liberdade” foi apresentado pelas lideranças do Kaonge, enfatizando a importância da arte para a cultura quilombola local, assinalando que foi por meio da arte que tudo começou¹⁵. Assim, antes da fala de convidados (autoridades políticas, gestores acadêmicos dentre outros) assistimos a uma performance (com quase cerca de uma hora de duração) que mesclava danças de inspiração afro-reggae com tambores, marcações corporais e indumentária, em que se desencadeava uma batalha entre forças da vida e da morte, pontuadas pela ação de um *medicine man*/terapeuta tradicional, que, usando recursos naturais e manipulação simbólica de

corpos, devolvia a vida aos guerreiros abatidos. Estava em curso novas experimentações estéticas (MEYER, 2019) das reconhecidas conexões entre religião, arte, política e etnicidade, marcas da Festa da Ostra.

Assim, mais do que “expressar” ou “representar” a cultura, a Festa da Ostra propicia o espaço e estimula a inventividade estética dos modos de fazer e viver quilombolas. Como sugerem Bassi e Tavares (2017), a Festa da Ostra “pode ser compreendida tanto a partir do conceito de “tradição inventada” (HOBBSAWM; RANGER, 1982), quanto a partir das contribuições de Wagner (2010) sobre inventividade inerente aos processos de simbolização da cultura.

CONCLUSÃO

Como já alertava Gonçalves (2003), as ambiguidades em torno do conceito de patrimônio colocam em movimento diferentes concepções nativas de lideranças políticas, religiosas, dos leigos e moradores das comunidades em geral, dos gestores e especialistas. Iniciativas gestadas entre nossos interlocutores não parecem amenizar os desdobramentos e controvérsias dessas criações, já que, num sentido muito preciso, mais que sinais diacríticos, a patrimonialização evoca formas de autoconsciência cultural (GONÇALVES, 2003, p. 32).

As iniciativas de um pequeno grupo de comunidades estendem seus efeitos por toda a região da Bacia e Vale do Iguape, a despeito de importantes diferenças, entre as comunidades, das condições de vida (demografia, acesso à terra, água, transporte, saúde etc.) e de sociabilidade (especialmente o avanço das igrejas pentecostais vem transformando costumes, práticas festivas e de lazer, formas de cuidado etc.). O patrimônio afro-religioso mobilizado pelas comunidades do Kaonge, Kalembá, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, por meio das iniciativas apresentadas, vem “formatando” uma nova estética e, paralelamente a cultura das comunidades vinculadas ao Conselho Quilombola. Existem terreiros de candomblé em comunidades mais distantes vinculadas a esse movimento (Engenho da Vitória, Acutinga-Mutecho, Terra Vermelha), compreendendo um patrimônio comum, reconhecido pelos quilombolas da região, mas configuram experiências localizadas, não visibilizadas como cultura quilombola no mesmo “estilo” que a do grupo articulado em torno do Kaonge.

Por outro lado, parece-nos que o processo bem-sucedido de dinamização estética, midiática e patrimonializada da cultura quilombola se deve à conexão entre vínculos religiosos afro-católicos (a família do Terreiro liderado por Juvani, que se estende à comunidades referidas), de parentesco (os moradores do Kaonge constituem uma família extensa) e de território (compartilhamento do mesmo projeto político-cultural nessas comunidades).

Vimos que o processo de etnicização da cultura, transformado por iniciativas e demandas de patrimonialização da cultura afro-religiosa dissemina-se em muitas direções, produzindo conexões entre dimensões oníricas, de não humanos e do trabalho na revitalização da festa de São Roque (da agência do Velho), na Rota da Liberdade (na receita do xarope de Vardé), no patrimônio terapêutico, nas performances que integram e constituem a Festa da Ostra. Se a identidade quilombola e a luta por novos direitos não são circunscritos exclusivamente às experiências políticas da etnicidade (MELLO, 2012), é preciso levar a sério essas conexões que nos ajudam a entender a radicalidade do projeto contracolônizador, conforme destacado por Antonio Bispo dos Santos, ativista quilombola, em sua capacidade de ressignificar a vida em “[...] territórios retalhados, descaracterizados e degradados” (SANTOS, 2015, p. 97).

NOTAS

1. Kaonge, Kalembá, Kaimbongo Velho, Kalolé, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Imbiara, Tombo/Palmeira, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Engenho da Cruz, Brejo da Guaiba, Mutecho/Acutinga e Terra Vermelha, sendo as duas últimas em processo de certificação.
2. A primeira “Carta Quilombola”, para elaboração da qual nos foi solicitado apoio, se deu em data antecedente à VI Festa da Ostra do ano de 2016, sendo aquela lida diante das autoridades governamentais presentes, seguida de entrega de cópia impressa a cada um deles no momento de abertura oficial do evento. Desde então as Cartas se tornaram parte integrante da ocasião, ocorrendo ainda a elaboração de uma Carta Quilombola estadual no ano de 2019, para a qual nossa participação na elaboração também foi solicitada.
3. Cultos de matriz africana típicos do Brasil Colônia. Não tinham ainda templos propriamente ditos, mas, locais consagrados às suas práticas espirituais.
4. A categoria social “*Griô* surge como uma metáfora da memória e ancestralidade do povo brasileiro, memória viva de povos que não se calaram e mantiveram vivas suas tradições e identidades em comunidades de re-existência”. (GRÃOS DE LUZ E GRIÔ, 2020). No que se refere ao uso, significado e papel de mediadores que exercem os Griôs, Silva (2012, p. 60) destaca que: “O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês Griot, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades.”
5. Essa época, antes do nascimento de Juvani, corresponda aos anos 1940.
6. Chamado de “macumbeiro” pelo sogro, José Viana transitou também pelo kardecismo, a adesão a este último condicionando a alteração do nome do terreiro de Umbanda, por um tempo. Sobre o nome do terreiro, Juvani explica: “21 Aldeias de Mar e Terra e depois ele botou Casa de Oração 21 Aldeias de Mar e Terra. Porque é assim, ele começou com umbanda, entendeu? Na umbanda arrumava confusão e depois ele achou que tinha que ser kardecista...”

7. A prática de Juvani poderia ser interpretada como “umbanda popular”, mantendo uma certa precaução na atribuição de denominações. Aqui tomamos como referência a definição encontrada em um site especializado na internet: “Podemos definir genericamente a Umbanda Popular como, uma das práticas existentes na religião que não segue um determinado “chefe” ou “líder” percursor, tampouco um conjunto literário de base, definidores dos princípios doutrinários e ritualísticos, ou seja, cada grupamento que se engloba neste cenário geralmente é liderado pelo próprio “Guia Chefe do Terreiro” (entidade espiritual), seguindo tendências bem particulares sem qualquer vínculo com outros movimentos” (MUNDO DAS UMBANDAS, 2020).
8. Sobre essa questão, ver Adell (2016).
9. O plantio foi realizado no terreno dos fundos da igreja, sendo a muda doada por um professor da UFRB que mantém um viveiro de mudas em sua casa com o propósito fazer destas demarcadores de etnicidade afro-brasileira.
10. Árvore gentilmente doada pelo professor Cláudio Orlando, da UFRB.
11. Edital de Seleção Pública Nº 01, de 26 de abril de 2018. Culturas Populares: Edição Selma do Coco.
12. Vale notar que esta antecipação da data comemorativa que regularmente ocorre no mês de agosto se deve às condições de acesso do padre ao local naquela época chuvosa, o que levou à redefinição da temporalidade da comemoração.
13. O mapeamento foi estendido às 17 comunidades da região, incluindo, portanto, duas comunidades não participantes do Conselho.
14. Nos territórios quilombolas articulam-se núcleos de produção comunitária (cultivo de ostras, farinha de mandioca, apicultura, artesanato), economia (Banco Solidário Quilombola do Iguape, com a moeda social denominada “Surruru”), de sustentabilidade socioambiental, tradições culturais (samba de roda, danças afro etc.), festivais e iniciativas educativas (conduzidas pelo CEVCI - Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape), além de projetos e parcerias com ONGs, universidades e organizações várias, buscando o fortalecimento da cidadania na luta por políticas públicas inclusivas.
15. O início do movimento quilombola aproximou jovens do Kaonge e de Santiago do Iguape em torno de uma companhia de dança. Posteriormente essas comunidades receberam um projeto de extensão da UFBA, focado em educação, coordenado pelo então Reitor Felipe Serpa, que potencializou os esforços incipientes dessa 1ª geração de ativistas quilombolas. O CECVI – Centro de Cultura do Vale do Iguape foi a primeira organização quilombola da região.

REFERÊNCIAS

- ADELL, Patrick. Os giros do patrimônio. In: CAVIGNAC, Julie; MACÊDO, Muirakytan K. de. (Orgs.). *Tronco, ramos e raízes! História e patrimônio cultural do Seridó negro*. Natal: EDUFRN, 2016. p. 19-47
- ANJOS, Jose Carlos G. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

- ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/Edufba, 2008. p. 315-350.
- BARTHOLO, Roberto; SANSOLO, Davis G.; BURSZTYN, Ivan (Orgs.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.
- BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *Aceno: revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 7, n. 4, p. 15-32, 2017.
- BONET, O. A. R.; TAVARES, F. R. G. Redes em redes: dimensões intersubjetivas no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. (Orgs.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESQ, 2006. p. 385-399.
- BORBA, M. *Rota da liberdade: turismo étnico nos quilombos da Bacia e Vale do Iguape, Cachoeira, Bahia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Salvador, UFBA, 2018.
- CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana R. de. De la négation à l'affirmation: le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. *Afro-patrimoines Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales: les Carnets Du Lahic*, n. 11, p. 6-24, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Nativos, Veranistas e Turistas: identidade, mudança e deslocamento sociocultural no Litoral Norte da Bahia. *Turismo em análise*, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 61-75, mai. 1998.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Paisagens, memória e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *Acesso Livre*, n. 9, p. 41-60, jan./jun. 2018.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. Tecnologias de Governo, Regularização de Territórios Quilombolas, Conflitos e Respostas Estadais. *Horizontes Antropológicos*, ano 22, n. 46, p. 131-157, jul./dez. 2016.
- CARVALHO, Renata C. O.; AVILA, Marco Aurélio. O Turismo Étnico e seus reflexos nos Terreiros de Candomblé Angola em Salvador – Bahia. *Políticas Culturais em Revista*, v. 5, n. 1, p. 58-89, 2012.
- CHARI, Sharad; DONNER, Henrike. Ethnographies of activism: A critical introduction. *Cultural Dynamics*, n. 22, v. 2, p. 75-85, New York: Sage, 2010.
- CHASTEL, André. La notion de patrimoine. In: NORA, P. (Dir.). *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, v. 1, p. 1433-1469, 1997 [1986].
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Ethnography on an awkward scale: Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. *Ethnography*, v. 4, n. 2, p. 147-179, 2003.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Etnicidad*. S. A. Madrid: Katz Editores, 2011.

- CRUZ, Ana Paula. “Viver do que se sabe fazer”: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). 2014. Dissertação (mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 239-248.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Isabela; LIMA FILHO, Manuel. (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA, 2012. p. 59-73.
- GOW, Peter. Mito e mitopoiese. *Cadernos de campo*, n. 23, p. 187-210, 2014.
- GRÃOS DE GRIÔ. *Termo Griô: Conceito, História, Tradição e Reinvenção*. Disponível em: <<http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/o-que-e-grio/>>. Acesso em: 16 jun. 2020.
- GREENWOOD, Davyd J. Tourism as an agent of change: A Spanish Basque case. *Ethnology*, v. 11, n. 1, p. 80-91, 1972.
- GREENWOOD, Davyd J et al. *Unrewarding wealth: the commercialization and collapse of agriculture in a Spanish Basque town*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e Etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out. 2003.
- HOBBSAWM, Eric; TERENCE Ranger. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.
- MARINHO, Thais Alves. As nuances do reconhecimento mussuca: entre a folclorização e a etnicização. In: DUMAS, Alexandra G.; BRITTO, Clóvis C. (Orgs.). *Corpo Negro: Nadir de Mussuca, Cenas e Cenários de uma mulher quilombola*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016. p.153-177.
- MELLO, Marcelo. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.
- MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- NO MUNDO DAS UMBANDAS. *Novos Estudos 03 - Umbanda Popular*. Disponível em: <<http://www.nomundodasumbandas.com.br/2015/07/novos-estudos-03-umbanda-popular.html>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

- OLIVEIRA, J. C. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
- OLIVER-SMITH, Anthony; ARRONES, Francisco Jurdao; ARCAL, Jose Lison. Tourist development and the struggle for local resource control. *Human Organization*, v. 48, n. 4, p. 345-351, 1989.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PINHO, Osmundo. A antropologia no espelho da raça. *Revista Novos Olhares Sociais*, v. 2, p. 99-118, 2019.
- PISSOLATO, Iacy. *O Xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no Quilombo do Kaonge*. No prelo, s/d.
- PITROU, Perig. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 59, v. 1, p. 6-32, abr. 2016.
- POULOT, Dominique. La morale du musée: 1789-1830. *Romantisme*, n. 112, p. 23-30, 2001.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Revista Mana*, n. 3, v. 1, p. 41-73, 1997.
- SANTOS, Aline dos. *Portfólio Pedagógico*. Programa de Educação Tutorial – Pet. Conexões de Saberes, Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas – (CCAAB) UFRB. Cruz das Almas, 2011.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília. INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Cléia Costa dos; JOVELINO, Rosane Viana; SILVA, Gilmar Bittencourt Santos. Conselho Quilombola e sua função deliberativa no planejamento do estado: o caso da Bacia e do Vale do Iguape. *Bahia Análise & Dados*, v. 2, n. 28, p. 178-195, 2019.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SAUMA, J. Palavras carnavais: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 3, p. 150-173, 2016.
- SMITH, Valene L. (Ed.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012 [1989].
- SILVA, Breno; FERNANDES, Mariana; REIS, Poliana. *Relatório antropológico de caracterização histórica geográfica do território das comunidades remanescentes de quilombo Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, município de Cahoeira, BA*. Salvador: INCRA, 2014.
- SILVA, Doris Regina Barros da. Os contos e os pontos: o lugar do saber e os saberes que tem lugar nas rodas da pedagogia griô. *Revista Forum Identidades*, ano 6, vol. 11, p. 56-69, jan./jun. 2012.

- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 338-360, 2018.
- TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Efeitos, símbolos e crenças. Considerações para um começo de conversa. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (Orgs.). *Para além da eficácia simbólica*. Estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Edufba, 2013. p.17-28.
- TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia*. Salvador: EdUFBA, 2019.
- VARINE, Hugues de. *As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local*. Porto Alegre: Medianiz, 2012.
- UNESCO. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 October 2003. Brasília: Ministério das Relações Exteriores da República Federativa do Brasil, 2006.
- VATIN, Xavier. *O Desenvolvimento do 'Turismo Étnico' na Bahia: o Caso da Cidade de Cachoeira*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Bahia, 2008.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SUBMETIDO EM: 03/12/2019
APROVADO EM: 08/05/2020

OS PRESENTES DE OXUM: SENTIDOS DA MUSEALIZAÇÃO NO TERREIRO DO GANTOIS

*THE GIFTS OF OXUM:
THE MEANINGS OF MUSEALIZATION AT TERREIRO DO
GANTOIS*

Maria Paula Adinolfi

maria.adinolfi@iphan.gov.br

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo
Antropóloga/Técnica em Ciências Sociais do IPHAN/BA.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7001-8730>

Mattijs van de Port

m.p.j.vandepoort@uva.nl

Doutor em Antropologia Cultural

Professor da Faculdade de Ciências Sociais e Comportamentais da Universida-
de de Amsterdam.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3664-971X>

RESUMO

Este artigo discute como os aposentos de uma famosa sacerdotisa do candomblé foram transformados em um local patrimonializado. O Memorial de Mãe Menininha do Gantois mostra que o museu pode ser entendido como uma “linguagem” específica de status e prestígio. Esse lugar, portanto, permite refletir sobre o que acontece quando novos atores na esfera pública se apropriam e transformam essa linguagem. Embora as dimensões profanas da musealização sejam evidentes, argumentamos que, no caso deste memorial, esse processo não diminui a natureza sagrada desse sítio, mas a articula de uma nova maneira.

Palavras-chave: musealização; patrimônio cultural; candomblé.

ABSTRACT

This article discusses the way in which the living quarters of a famous candomblé priestess were turned into a heritage site. The Memorial de Mãe Menininha do Gantois shows that the form of the museum might be understood as a particular “language” of status and prestige. The site therefore allows us to discuss what happens when new actors in the public sphere appropriate and transform this language. Although the profane dimensions of musealization are hard to miss, we argue that in the case of this memorial this process does not at all diminish the sacred nature of this site, but actually articulates it in a new way.

Keywords: musealization; cultural heritage; candomblé.

Este artigo¹ discute a maneira como a morada da famosa Iyalorixá do candomblé baiano, Mãe Menininha do Gantois, foi transformada em um local patrimonializado. O Memorial de Mãe Menininha do Gantois demonstra que o museu, enquanto forma cultural, pode ser compreendido como uma “linguagem” de status e prestígio. Esse lugar nos permite discutir o que ocorre quando novos atores na esfera pública se apropriam e transformam a linguagem da musealização. Ao passo que as dimensões profanas da musealização são evidentes, nós argumentamos que tal linguagem, no caso deste memorial, não diminui a natureza sagrada do local, mas na verdade a articula de uma nova maneira.

À primeira vista, a sala de entrada do Memorial poderia ser o quarto de qualquer pessoa de classe média ou média baixa da Bahia. Um pequeno quarto, como piso de cerâmica avermelhada, bem limpo e polido. Paredes pintadas de branco. Uma pequena janela, coberta por uma cortina que permite a entrada da luz do dia, mas impede a visão a partir de fora. Uma cama de solteiro de madeira escura, de estilo antigo, coberta com uma colcha de renda branca e decorada com uma almofada, coberta com tecido de renda amarelo-dourado. Próximo à cama, um pequeno sofá de tecido xadrez. Duas mesinhas próximas à cama, uma quadrada e baixa, coberta com uma toalha de crochê branca, sobre a qual um conjunto de jarro branco e bacia de porcelana foi colocado. Outra, redonda e mais alta, coberta com um pano branco de bordado richelieu, com seus colares de contas sagradas. Junto à parede da esquerda se situa uma cômoda também de madeira escura com gavetas, que serve como uma espécie de altar, sobre a qual foram colocadas várias estátuas de santos católicos. A decoração inclui rosas de plástico; retratos pendurados em lugares aparentemente aleatórios; uma reprodução de uma pintura barroca de Jesus crucificado; dois rosários de madeira escura, também pendurados na parede. Outros objetos que se vê são um despertador; uma xícara elegante de porcelana; um rádio a pilha antigo. De fato, este poderia ser o quarto de qualquer pessoa.

Trata-se, no entanto, do quarto da finada Mãe Menininha, a mais famosa sacerdotisa do candomblé baiano. Em 1992, ele foi transformado no Memorial Mãe Menininha do Gantois, e em 2002 o Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê), onde o memorial se situa, foi reconhecido como patrimônio, ao ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

O fenômeno de transformar a morada de “pessoas extraordinárias” em memoriais e museus é, obviamente, conhecido. Em todo o mundo, escritórios de líderes políticos importantes, ateliês de pintores renomados e casas onde escritores escreveram seus romances famosos têm sido “abertos ao público”. Uma visita a esses locais é invariavelmente projetada como uma possibilidade de se encontrar com o cotidiano de figuras históricas; sentir o sabor da atmosfera mundana da grandiosidade; de se deparar com o que Richard Dyer uma vez chamou de “ordinariedade

extraordinária”. A discussão feita por Dyer sobre estrelas do cinema e celebridades da mídia é relevante para compreender os memoriais de famosos:

Celebridades são uma questão de aparência – tudo que sabemos sobre elas é o que vemos e ouvimos falar. No entanto, toda a construção da mídia sobre elas nos encoraja a pensar em termos de “realmente” – como [Joan] Crawford realmente é? Qual biografia, qual história de boca a boca, que momento de qual filme revela como ela realmente é? O fenômeno das estrelas reúne tais aspectos da existência humana contemporânea, entrelaçados com a questão do ‘realmente’ (DYER, 1986, p. 2, tradução nossa).

Casas transformadas em memoriais lidam com essa busca do “real” da figura venerada. Elas permitem uma visita aos bastidores da vida das celebridades, aos lugares por trás da cena da vida pública, onde as pressões para performar papéis socialmente aceitáveis diminuí e as pessoas podem “ser elas mesmas”. Como Erving Goffman e outros já arguíram, é nos bastidores da vida pública que a imaginação social possibilita um encontro com o “verdadeiramente real” de alguém. Posicionados na encruzilhada entre o cotidiano mundano e os processos de patrimonialização, memoriais como o de Mãe Menininha do Gantois transformam o cotidiano em um espetáculo.

Este artigo tem dois objetivos. Primeiramente, argumentaremos que estes sítios oferecem excelente oportunidade para estudar as “linguagens” em que se dá a produção de patrimônios, e por tal razão neologismos como “musealização” (*musealization*) (GOB, 2009; LIEFOOGHE, 2011; MULLER, 1999; NELLE, 2009) e “museificação” (*museification*) (DELLIOS, 2002) foram cunhados. A história do Memorial de Mãe Menininha em particular nos oferece uma visão do que ocorre quando novos atores na esfera pública se apropriam e transformam a linguagem da musealização. Em segundo lugar, dado que o memorial se refere a uma sacerdotisa e está inserido em um terreiro, mostraremos de que forma a linguagem da musealização – com suas dimensões evidentemente profanas, contudo – não diminui a natureza sagrada do sítio, mas a articula de uma nova maneira.

MUSEALIZAÇÃO: O MUSEU COMO LINGUAGEM DA FORMAÇÃO DE PATRIMÔNIOS

Museus têm sido interpretados como instituições onde ocorrem práticas como seleção, coleção e exibição de objetos valiosos e onde especialistas são encarregados de inseri-los nos cânones nacionais (e mundiais) da cultura. Neste artigo vamos abordar o museu de uma forma diferente: vamos tomá-lo como uma forma de expressão, um modo particular de registro ou representação, um meio, uma linguagem. Museólogos

usam termos como musealização ou museificação para se referir às práticas estéticas que dotam objetos e sítios com qualidades semelhantes às de museus, e atribuem os valores associados aos museus a tais objetos e sítios. Assim, Dellios afirma que:

A museificação é um processo que, ao tempo em que se origina no museu, não é restrito a ele. No meio interpretativo da museificação, tudo é um potencial “artefato” – sejam vilas inteiras ou abstrações como “etnicidade” e “nação”, ou seres humanos (DELLIOS, 2002, p. 1).

Nelle (2009), discutindo a musealização de cidades patrimônio da humanidade na América Latina, torna claro que a mera evocação da noção de museu suscita todos os tipos de valores associados a ele – tanto os positivos, como “prestígio” e “excelência de qualidade”, como os negativos, tais como “gentrificação”, “disneyzação” e “mortificação”.

As qualidades particulares da forma de expressão representada pelo museu estão intrinsecamente ligadas – e ainda marcadas pelo – papel histórico do museu no projeto de civilizar e moralizar as sociedades. Como instituições públicas, os museus sempre foram – e ainda são – locais de produção de valor de uso e de troca. Tudo o que está em exibição em um museu é definido pelos especialistas como algo que “importa” para o público em geral (SCOTT, 2010). Além disso, o museu procurou educar e disciplinar as classes populares, induzindo comportamentos e atitudes “corretos” em relação aos objetos valiosos que exibiam. O museu, na perspectiva mais clássica dessa instituição, adota a linguagem das elites: não apenas no seu conteúdo – nos objetos e tópicos relacionados que considera dignos de atenção e valoração – mas também no modo como compõe e exhibe seu acervo, no tipo de relação que estabelece entre objetos e visitantes, o tipo de comportamento que impõe ao visitante, o tipo de comportamento que considera aceitável e inaceitável. Portanto, apresentar a morada de pessoas famosas na “linguagem” do museu é dar destaque ao que é ordinário e imbuí-lo de uma aura de extraordinariedade.

Claramente, como uma linguagem de prestígio, a musealização é eminentemente política e amplamente reconhecida como tal. Os estudiosos discutiram a importância dos museus na formação da esfera pública burguesa (BARRET, 2011; BENNET, 1995; FOUCAULT, 1977) apontaram seu papel na expansão dos impérios coloniais, onde os museus sinalizavam a superioridade do homem branco e se tornaram um dispositivo estratégico para mostrar seu poder sobre as colônias (BARRINGER E FLYNN, 1998; COOMBES, 1995).

Portanto, não é de surpreender que os poderes da musealização não sejam apenas buscados e desempenhados por estados e governos, mas cada vez mais por grupos subalternos – e até indivíduos – que buscam reafirmar e ascender sua posição na sociedade. De acordo com MacDonald e Fyfe, em todos os lugares tem havido “uma ‘museificação’ de cada vez mais aspectos da cultura e uma reivindicação do museu por

cada vez mais setores da sociedade” (MACDONALD; FYFE, 1996, p. 2, tradução nossa).

Mais relevantes para o nosso caso são as tentativas de grupos anteriormente desprivilegiados (nações periféricas, minorias étnicas e raciais, residentes de bairros de classe baixa, membros de comunidades religiosas minoritárias) dentro do Estado-Nação de se apropriar e incorporar o idioma do museu em suas lutas pela emancipação política. O que nos leva de volta ao Memorial da Mãe Menininha do Gantois.

CANDOMBLÉ E O MUSEU: DE SER EXIBIDO A EXIBIR-SE

Muitos autores notaram o interesse público de longa data no candomblé. Apresentada como um exemplo do “primitivo” e do “africano”, essa religião atraiu tanto atenção negativa como positiva. As autoridades da Igreja e do Estado – determinadas a estabelecer uma “ordem civilizada” em solo brasileiro – perseguiram sacerdotes, adeptos e “curandeiros”, invadiram terreiros e destruíram ou confiscaram objetos sagrados. A partir de 1920, no entanto, a vanguarda intelectual e artística modernista, fortemente influenciada por críticas surrealistas ao ideal da civilização e pela moda parisiense da “negrofilia”, começou a apontar o candomblé como um exemplo genuíno, puro e autêntico do patrimônio afro-brasileiro. O nacionalismo cultural do governo Vargas (1935-1945, 1950-1954), que redefiniu a “brasilidade” em termos da mistura das “três raças”, promoveu essa apreciação da cultura negra (incluindo, embora ambivalentemente, o candomblé) como uma das fontes constitutivas da identidade brasileira.

Posteriormente, o avanço da emancipação da população afro-brasileira e a crescente influência dos movimentos negros promoveram uma qualificação positiva do candomblé enquanto “cultura”. Nesse processo, a dimensão “perigosa” do candomblé, como suas interações com o que foi descrito como “magia negra”, foi minimizada. Além dos muros dos terreiros, os orixás se tornaram emblemas do Afro-Brasil, além de agentes espirituais ativos que desempenham seus papéis na vida dos indivíduos. As festas com transe de possessão começaram a ser qualificadas como “danças coloridas”, “música emocionante e primitiva” e “folclore afro-brasileiro”, ao invés de cerimônias religiosas que existem para permitir a chegada dos deuses (VAN DE PORT, 2007).

A presença do candomblé nos museus brasileiros acompanha de perto essas transformações. Os chamados “museus da Polícia” e de Medicina Legal foram as primeiras instituições a exhibir objetos do candomblé: itens confiscados da cultura material das religiões afro-brasileiras foram expostos como exemplos da “patologia” da raça negra (MAGGIE, 1979, 1992; SANZI-ROCA, 2007; SERRA, 2006). Logo, porém, objetos de candomblé também apareceram em museus folclóricos como espé-

cimes da “cultura popular” e o legado histórico de afrodescendentes no Brasil. A partir da década de 1980, coleções de candomblé foram exibidas em museus dedicados especificamente à história e cultura da população afro-brasileira. O surgimento dos museus afro – especificamente, o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador, e o Museu Afro-Brasil, em São Paulo – expressou contradiscursos cada vez mais influentes na esfera pública, que buscam redefinir a história do Brasil destacando os horrores da escravidão e a contínua repressão e discriminação da população negra no Brasil.

Esses museus exibiram o candomblé de acordo com seus próprios enquadramentos ideológicos. Todos eles também reconheceram o candomblé como uma formação religiosa, embora essa religiosidade tenha sido articulada de maneira diferente em diferentes épocas: de “superstição” e “magia negra” nos museus da Polícia e de Medicina Legal a “crenças populares” em museus folclóricos, a “religião de matriz africana” nos museus da cultura e história afro-brasileiras. O principal enquadramento do candomblé, no entanto, foi como patrimônio – o legado cultural dos africanos escravizados e seus descendentes em solo brasileiro.

A partir da década de 1990, os adeptos do candomblé começaram a construir seus próprios museus e espaços memoriais dentro de seus terreiros. Depois que o Terreiro do Gantois abriu o memorial de Mãe Menininha, o prestigiado terreiro Ilê Axé Opô Afonjá inaugurou o museu Ilê Ohun Lailai, seguido por outros na Bahia (Memorial Lajoumin, no Terreiro Pilão de Prata; Memorial Mãe Mirinha do Portão, no Terreiro São Jorge da Goméia; Memorial Kisimbê, no Terreiro Mokambo; e Memorial Unzó Tombenci Neto, no Terreiro Matamba Tombenci Neto), em Pernambuco (Museu Severina Paraíso da Silva, também conhecido como Memorial Xambá, no Portão do Gelo) e no Rio de Janeiro (Memorial Iyá Davina no Ilê Omolu Oxum). Esse processo significou uma mudança significativa na política de representação do culto: passou de ser exibido por pessoas de fora como um “outro” criminalizado, patologizado, folclorizado ou etnologizado para um “autorretrato” do candomblé na forma de museu.

A criação desses espaços de exposição não é um evento isolado, mas parte de uma ação mais ampla, dentro dos circuitos do candomblé, de recuperar sua própria voz na esfera pública, onde cada vez mais pessoas de fora estão produzindo imagens e narrativas sobre o que é, poderia ou deveria ser o candomblé (PARÉS, 2012; SANTOS, 2005; VAN DE PORT, 2011). Assim, sacerdotes e adeptos têm resistido ao uso (ou, como eles chamariam, à profanação) de símbolos e imagens do candomblé na esfera pública, mais notoriamente em seus processos judiciais contra o uso de símbolos sagrados do candomblé em desfiles de carnaval, e em suas críticas contínuas aos balés folclóricos que realizam as danças sagradas em um palco de teatro. Particularmente relevante para o nosso caso é a contestação da presença de objetos sagrados em

museus da polícia e de medicina legal, como o Museu Estácio de Lima, em Salvador (SANSI-ROCA, 2007; SERRA, 2006).

Essas contestações têm obtido sucesso. Os sacerdotes do candomblé são cada vez mais consultados sobre a maneira como sua religião é representada no espaço público. O diretor de marketing da empresa pública de turismo baiana Bahiatursa, por exemplo, enfatizou que a organização estava em contato frequente com sacerdotisas influentes, a fim de garantir que “abordem corretamente a dimensão religiosa” (VAN DE PORT, 2011, p. 186). O trabalho de Roger Sansi-Roca oferece outros exemplos instigantes. Ele relata que as sacerdotisas do candomblé foram convidadas a consultar o oráculo divinatório Ifá para conhecer a opinião dos orixás sobre a construção de uma série de estátuas representando as divindades do candomblé que seriam erguidas no Dique de Tororó, para comemorar o 450º aniversário da cidade (SANSI-ROCA, 2007). Ele discute também uma polêmica sobre a presença de *otás* (pedras sagradas que materializam e presentificam os orixás) no Museu da Cidade de Salvador. No contexto religioso, essas pedras sagradas – inextricavelmente ligadas à trajetória de iniciação individual – são escondidas da vista em vasilhas rituais (*ibás*), mantidas nos quartos do santo, e não podem ser vistas por pessoas que não pertencem à comunidade religiosa. Neste museu, um espécime pertencente à coleção do Museu Estácio de Lima foi exposto “para todos os olhos verem”. O movimento negro apresentou uma ação na justiça exigindo que a pedra fosse removida da exposição. E a direção do museu retirou, de fato, o *otá* da exposição, argumentando que havia recebido a informação de que se tratava de “um objeto de extremo respeito” no candomblé, que nunca é mostrado em público, portanto não tinha lugar em uma exposição e “assim foi escondido novamente” (SANSI-ROCA, 2005, p. 140).

A implantação de memoriais e museus no interior dos terreiros parece ser mais um passo nessa tentativa do povo de santo de assumir o controle da sua própria representação. O que é tão interessante sobre esse fenômeno é que, embora sua luta seja voltada para o reconhecimento do candomblé como religião (ao invés de “folclore” ou “patrimônio cultural”), eles optam aqui pela “língua estrangeira” da musealização. Como nosso caso deixará claro, isso é menos contraditório do que parece à primeira vista – de fato, do ponto de vista do candomblé, o idioma de prestígio e valor excepcional que o museu oferece e a atitude respeitosa que ele inspira ao visitante estão muito sintonizados com a maneira como as pessoas do candomblé querem se projetar para o mundo externo.

O TRONO DE MÃE MENININHA

O Memorial de Mãe Menininha do Gantois faz parte do Terreiro do Gantois, ou Ilê Axé Iyá Omim Iyá Massê, um dos terreiros mais re-

nomados de Salvador². Esses terreiros defendem a chamada “ortodoxia nagô”, ou seja, buscam promover um retorno à “pureza” ritual das tradições africanas (mais especificamente iorubás). Durante o século XX, esses terreiros adquiriram enorme prestígio e respeitabilidade entre intelectuais, artistas e políticos e, desde os anos de 1980, são reconhecidos como patrimônios nacionais³. Por esses motivos, eles por vezes são chamados de “candomblés de elite” na literatura especializada (PARÊS, 2012).

O primeiro registro histórico sobre o Terreiro do Gantois é de 1868, quando já estava localizado na área da qual recebeu o apelido: a colina isolada e íngreme em que está localizado, na época cercada por densa floresta, recebeu esse nome porque um comerciante de escravos de Ghent, Bélgica, possuía aquelas terras, sendo “gantois” o gentílico correspondente, em francês, aos nascidos em Ghent. Em 1922, a mais alta posição hierárquica no templo foi assumida por Maria Escolástica da Conceição Nazaré, que tinha apenas 28 anos de idade. Ela lideraria o Gantois por sessenta e quatro anos e, conhecida como “Mãe Menininha”, se tornou uma lenda, popularmente reconhecida como “a maior ialorixá do Brasil de todos os tempos”.

Mãe Menininha era filha de Oxum, uma deusa maternal, cujos atributos são, entre outros, a beleza, feminilidade, fertilidade, doçura e vaidade⁴. Seus domínios são os rios, lagos e cachoeiras. Amarelo e ouro são as cores de suas roupas e contas rituais. Um leque de bronze ou latão, geralmente com espelho, chamado de *abebê*, é a mais importante ferramenta ritual usada na dança de Oxum, durante o transe de possessão. No processo histórico do sincretismo, Oxum também foi identificada com diversas invocações de Nossa Senhora, na Bahia especialmente com a Imaculada Conceição, o que enfatiza seus atributos maternais.

Nas visões de mundo do candomblé, as pessoas possuem características das divindades às quais são consagradas. A personalidade do iniciado é construída tendo os orixás como modelos. Assim, como filha de Oxum, Mãe Menininha encarnou seus atributos. Durante sua vida, ela foi identificada progressivamente com Oxum. Muitas pessoas, por ocasião de sua morte ou na celebração póstuma de seu centésimo aniversário, referiram-se à intimidade que ela tinha com os orixás, afirmando que “ela própria era um orixá vivo”.

A fama de Mãe Menininha já foi notada na conhecida etnografia de Ruth Landes, baseada em pesquisas realizadas no final da década de 1930:

Embora Mãe Menininha fosse jovem para os padrões afro-brasileiros, pois tinha quarenta e poucos anos, provavelmente era a sacerdotisa mais notável da Bahia... Todo mundo já tinha ouvido falar dela, e falava dela com respeito. Um congresso internacional de sociólogos realizou uma celebração em seu terreiro no ano anterior (onde eles serviram champagne, Dr. Estácio me disse), e então grandes réplicas de Mãe Menininha e

algumas sacerdotisas assistentes, como bonecos de tamanho real, foram feitas e colocadas em exibição permanente no pequeno museu anexo à Escola de Medicina (LANDES, 1947, p. 71).

Essa fama não derivou apenas de sua experiência ritual e posição legítima no Gantois, um terreiro que já possuía considerável prestígio social sob sua antecessora Mãe Pulcheria, mas também de seu carisma individual e sua capacidade de estabelecer fortes laços com intelectuais (entre eles os antropólogos autores de narrativas que pretenderam atestar a autenticidade do Gantois), artistas baianos (cruciais para a produção da “baianidade” na literatura, música e artes), além de políticos e membros das elites baianas em geral.

A partir da década de 1960, sua imagem foi amplamente divulgada pela mídia como uma doce avó negra, usando óculos de aros pretos grossos e a tradicional vestimenta de renda branca das sacerdotisas baianas. Seu nome estava nos lábios de toda a nação brasileira quando Maria Bethânia e Gal Costa chegaram às paradas com a canção de Caymmi “Oração de Mãe Menininha”, composta em 1972. Quando, nas décadas de 1970 e 1980, o governo da Bahia decidiu investir no candomblé como símbolo da baianidade por excelência, a fama de Mãe Menininha atingiu seu ápice. Ela se tornou uma lenda viva. O sociólogo Reginaldo Prandi, lembrando o período, escreveu “... foi através da música popular que aprendemos os nomes dos orixás... mas agora era necessário viajar para a Bahia para ser abençoado por Menininha; jogar os búzios para que lesse seu destino; sentir o sabor do feitiço, o verdadeiro” (PRANDI 1999, p. 132).

O quarto de Mãe Menininha, que se tornaria o memorial, figurava fortemente na sua imagem midiaticizada. Durante sua vida, este quarto fora de fato um espaço multifuncional. Primeiramente, era seu quarto. De acordo com relatos de membros do terreiro, embora Mãe Menininha fosse casada, decidiu morar com as filhas carnis no terreiro, sem o marido, para cumprir com suas obrigações religiosas. À noite, as filhas desanto mais íntimas dormiam ali a seus pés. Dadas as limitações físicas e a falta de mobilidade, causadas por uma doença crônica, ela também passava a maior parte do dia neste quarto. Ele continha uma pequena cozinha e ela costumava fazer suas refeições particulares lá. O quarto era, de fato, o lugar onde toda a sua vida privada acontecia. No entanto, como uma mulher acamada, era também o lugar onde recebia todos os visitantes e jogava o oráculo dos búzios. De fato, uma breve olhada nas fotos mais famosas de Menininha revela que o quarto também era sua “sala do trono”, sendo o “trono” sua pequena cama de solteiro, onde ela se sentou para receber políticos e artistas famosos, bem como pessoas muito humildes que procuravam sua ajuda.

O que essa combinação um tanto inusitada do espaço mais privado e o mais público – “cama” e “trono”, “bastidores” e “palco” – ofereceu à imaginação social revela-se nos relatos das visitas de famosos baianos a Mãe Menininha. O famoso líder político baiano, Antônio Carlos Maga-

lhães, conhecido popularmente como ACM, era um visitante frequente. ACM foi diversas vezes deputado, governador da Bahia, ministro, prefeito de Salvador e senador, e sua influência cresceu enormemente durante a ditadura militar (1964-1985). Mesmo após a redemocratização, ele continuou a governar a Bahia de forma autoritária, embora populista. Dizia-se que Magalhães era um iniciado, ou pelo menos um cliente de Mãe Menininha, e esse relacionamento entre ambos frequentemente vinha a público. Magalhães precisava da sacerdotisa não apenas para obter serviços mágico-religiosos, mas também para validar seu projeto de consolidação de uma identidade baiana mestiça, que era o suporte ideológico de suas ações populistas. Os candomblés da ortodoxia nagô, e especialmente o Gantois, se beneficiaram de sua proteção, e ele foi reconhecido como um verdadeiro baiano, identificado com as tradições religiosas de seu povo. No entanto, ACM nunca pôde falar abertamente de seu envolvimento com o candomblé, pois isso comprometeria sua posição como um homem moderno e poderoso. A natureza exata de seus vínculos com o candomblé era – e permanece sendo – um “segredo público” no sentido exato que Michael Taussig deu à expressão: “aquilo que geralmente é conhecido, mas não pode ser articulado” (TAUSSIG, 1999, p. 5). O quarto de Mãe Menininha serviu perfeitamente à articulação dessa ambivalência. Imagens de suas visitas à Iyalorixá “meramente” mostram um homem idoso visitando uma velha negra amigável e acamada: uma cena perfeitamente inocente, dando margem a todas as especulações adicionais sobre a natureza exata dessas visitas.

Outro exemplo revelador do papel que teve o quarto de Mãe Menininha na significação do candomblé é encontrado nas palavras da cantora baiana Maria Bethânia, explicando como ela se envolveu com essa religião:

Eu nunca tinha estado nos grandes candomblés da Bahia. Eu estava com medo. Um medo que me dá calafrios e que tenho até hoje. Quando Vinícius de Moraes se mudou para Salvador, ele me disse: “Não acredito que uma mulher baiana não conheça Mãe Menininha do Gantois”. Então eu a conheci como artista, pois ela era minha fã, mas no momento em que entrei no terreiro e vi aquela senhora, aquela deusazinha, pensei: “Meu Deus, esse é o meu lar. É aqui que eu quero estar”. E felizmente ela, uma mulher de uma sabedoria única, entendeu tudo. Ela só me mostrou beleza, delicadeza e ternura⁵ (Maria Bethânia).

O MEMORIAL: MORADA PARA OS “PRESENTES DE OXUM”

Após a morte de Mãe Menininha, em 13 de agosto de 1986, sua família de sangue começou a pensar em fazer um memorial em sua homenagem. A escolha de transformar a morada de Mãe Menininha – especialmente seu famoso quarto – em um memorial sem dúvida deveu-se

à importância (mencionada acima) desse espaço na vida da sacerdotisa como figura pública e privada. No entanto, a ideia também pode ter sido moldada pelo fato de Salvador já ter alguns exemplos de espaços privados que foram musealizados e abertos ao público: o Instituto Feminino da Bahia (inicialmente uma escola para moças, depois transformado no Museu Henriqueta Catharino), as opulentas mansões coloniais de famílias baianas, como o Museu Wanderley Pinho, instalado na casa principal do engenho de açúcar Freguesia, do século XVI em Candeias, no Recôncavo Baiano, e – aquele que influenciou a formação do Memorial da Mãe Menininha mais diretamente – o Memorial de Irmã Dulce, “O Anjo Bom do Brasil”, uma freira baiana que fundou um hospital e fez diversas obras sociais para a população pobre, canonizada em 13 de outubro de 2019. Todos esses museus seguiram o mesmo “formato” de dar ao público acesso à “vida como era vivida” por pessoas famosas ou pessoas que viviam em uma época histórica específica.

A Iyakekerê Angela Millet, atualmente a segunda pessoa na hierarquia do Gantois, afirmou que a comunidade do terreiro estava inicialmente preocupada com a preservação dos pertences de Mãe Menininha. Como filha de Oxum, ela era muito vaidosa e tinha centenas de roupas rituais, contas, colares, jóias e outros acessórios, especialmente uma coleção de leques. Desde o início, então, o desenvolvimento do projeto seguiu parcialmente um discurso preservacionista, exibindo preocupações museológicas típicas. Além disso, para ser validada perante a sociedade como um todo, a preservação da memória de Mãe Menininha não podia ser vista apenas como uma questão individual: tinha que ser enquadrada como a “preservação da cultura afro-brasileira” ou a preservação da memória afro-brasileira.

O memorial foi estabelecido em 1992, seis anos após sua morte. Foi uma iniciativa de sua filha carnal e sucessora, Mãe Cleuza, apoiada por sua irmã Carmem (que depois sucederia a Mãe Cleuza no trono do Gantois), filha, filhos e sobrinhas. No entanto, alguns filhos de santo do terreiro que ocupavam cargos em instituições culturais do estado também desempenharam um papel importante, mobilizando o aparato estatal para fornecer suporte técnico ao memorial. O projeto envolveu uma decisão política de Antônio Carlos Magalhães, que solicitou aos museólogos e restauradores que eram funcionários da Diretoria de Museus, então vinculada à Fundação Cultural do Estado da Bahia, que restaurassem as peças, fizessem um projeto do memorial e o implementassem. O apoio financeiro foi fornecido por Nizan Guanaes, filho de santo de Mãe Menininha e dono de uma das agências de publicidade mais bem-sucedidas do Brasil então, premiada internacionalmente e sugestivamente chamada “África”.

A inauguração, em 10 de fevereiro de 1992 – o dia em que ela completaria 98 anos – foi um grande evento público. Centenas de pessoas reuniram-se dentro e fora do pequeno quarto, entre elas muitas autori-

dades municipais, estaduais e federais, artistas, intelectuais e autoridades religiosas do candomblé. Desde então, o memorial recebe visitantes regularmente. Em uma entrevista, Nádia, uma filha de santo que é a guardiã e guia do memorial, afirmou que eles são principalmente turistas, brasileiros ou estrangeiros, e que a maioria das visitas acontece durante as férias de verão, quando a cidade está mais cheia de turistas.

Em 2010, o memorial foi reformado e uma nova museografia foi adotada. Este artigo trata principalmente da exposição original, considerando que os aspectos que focamos não mudaram muito na nova. Um olhar mais atento ao design do memorial nos permite abordar a questão de como a linguagem da musealização transformou os aposentos de Mãe Menininha e discutir qual mensagem o memorial, na montagem escolhida, transmite aos visitantes, intencionalmente ou não.

O memorial é integrado organicamente ao terreiro, e não há limites entre ele e o espaço sagrado. Para entrar, é preciso passar pelos assentamentos (complexos materiais consagrados, onde as divindades são presentificadas) de alguns orixás que ficam ao pé das árvores sagradas no pátio interno do terreiro ou entrar pelo barracão (salão cerimonial principal). Isso aumenta a impressão de entrar nos bastidores, em um ambiente íntimo. O horário de funcionamento, portanto, obedece à rotina religiosa. Qualquer ritual que deva acontecer prevalece sobre a abertura do memorial, que é simplesmente fechado ao público sem aviso prévio.

O memorial em si consiste em duas salas. A principal delas é, sem dúvida, o próprio quarto de Mãe Menininha, que já foi descrito no início deste artigo. Na verdade, é uma recriação pelos museólogos envolvidos no projeto, que tentaram ser “fiéis ao original”. Assim, algumas roupas foram deixadas penduradas nas costas de uma cadeira, evocando a ideia de que “ela tinha apenas saído para tomar um banho e voltaria depois de um tempo”, como disse a museóloga responsável. Claramente, o design de seu quarto foi concebido para proporcionar ao visitante um encontro íntimo, transformando-o em uma pessoa que tem o privilégio de compartilhar seu quarto privado.

Curiosamente, pessoas como Ebomi Lícia ou a Iyarobá Nilza, que na verdade passavam muito tempo nesse quarto quando Mãe Menininha estava viva, afirmaram que quase nunca vão lá. A primeira disse que ela entrou no memorial apenas uma vez, após a inauguração. A segunda também disse que o visitou apenas uma vez, acrescentando que levou mais de um ano para “ter coragem de entrar”, pois ficou muito abalada com a ausência de Mãe Menininha. Comentários como esses sinalizam imediatamente as muitas camadas da percepção do memorial. Para estranhos, o memorial torna presente uma sacerdotisa desconhecida, distante e lendária. Para seus filhos de santo, é um lembrete da dolorosa ausência de uma mãe muito calorosa e próxima – mas não menos mitologizada.

A segunda sala foi nomeada “Sala dos presentes” pelos museólogos que a montaram. Quando receberam a tarefa de organizar o memorial, ficaram impressionados com a enorme quantidade de presentes que Mãe Menininha recebeu durante sua vida – perfumes, tecidos, leques, espelhos e joias – que ela guardou cuidadosamente, às vezes sem nem abrir os embrulhos. Os museólogos decidiram que também valia a pena exibir esses itens. Nessa decisão, eles seguiam uma lógica religiosa imediatamente reconhecível pelos adeptos do candomblé, enfatizando a afiliação de Mãe Menininha ao seu orixá. A principal cerimônia dedicada à deusa Oxum é chamada “o presente de Oxum”, ou “oferenda às águas”, uma ocasião anual em que o povo do candomblé vai a um lago, rio ou cachoeira (e às vezes também ao mar) para fazer oferendas à deusa das águas.

Perfumes, espelhos, bijuterias douradas e flores são os itens mais recorrentes nos balaios, os grandes cestos de palha em que as oferendas são colocadas para serem levadas às águas. Dar a uma das filhas de Oxum seus objetos favoritos é feito com a intenção de obter a bênção da divindade, especialmente se essa filha é uma sacerdotisa poderosa como Mãe Menininha. Consequentemente, os objetos que Mãe Menininha havia guardado durante sua vida não eram apenas pertences pessoais, mas também oferendas rituais, destinadas a serem aceitas e recompensadas com os favores de Oxum, por meio de sua amada filha.

No entanto os museólogos também estavam seguindo uma lógica museológica ao fazer a sala dos presentes. Como técnicos que se relacionam com as elites intelectuais da Bahia e que receberam seu treinamento em museus de arte e históricos, os museólogos organizaram a coleção de Mãe Menininha da mesma maneira que outras coleções particulares de objetos pessoais são organizadas e exibidas nos museus mais prestigiados da Bahia.

Esses museus, nomeadamente o Museu Carlos Costa Pinto, o Museu de Arte da Bahia e o Museu Henriqueta Catharino, exibem coleções de pertences das famílias ricas da Bahia do século XIX, consistindo principalmente em arte decorativa, como móveis, joias, artigos de cristal, talheres, porcelana, roupas e outros itens de luxo. Eles pretendem representar o estilo de vida, a opulência e o refinado gosto burguês das elites brancas, e particularmente das famílias cujas coleções particulares foram abertas ao público. A maioria desses itens foi importada da Europa, mostrando o quanto eles tentavam imitar os estilos e modas das elites europeias e, ao mesmo tempo, marcar sua distância da enorme população negra e de qualquer coisa que pudesse evocar a “África” – exceto as joias dos escravos (joias de crioula), que também faziam parte de seu estilo de vida ostensivo, pois uma escrava doméstica bem vestida e adornada aumentava o prestígio de seu dono (MATTOSO, 1997).

A montagem da “sala de presentes” responde às aspirações do terreno de mostrar sua adesão ao gosto da elite, bem como aos entendimen-

tos museológicos de como deve ser uma exposição de artes decorativas e “objetos femininos”. A coleção contém itens pessoais de Mãe Menininha (seus leques, sua xícara favorita, seus óculos, suas bolsas), suas medalhas de honra, seus presentes, além de suas roupas rituais, joias, contas e as ferramentas da Oxum. Não teremos aqui espaço para fazer uma análise estilística desses objetos individuais e compará-los com os encontrados em outras residências e espaços privados musealizados de Salvador. Basta dizer que existe um paralelismo óbvio em termos dos tipos de objetos selecionados e da maneira como eles são exibidos. Isso é visível na maneira como as louças são exibidas dentro da cristaleira e na maneira como os móveis da sala são dispostos; mas é ainda mais evidente na estante que exhibe os objetos pessoais de Mãe Menininha, que é muito parecida com uma estante semelhante de Margarida Costa Pinto, no Museu Carlos Costa Pinto. Ambas contêm itens que revelam a graciosidade, o refinamento e o bom gosto de suas proprietárias, além de seu status e reconhecimento público.

Curiosamente, a exposição não estabelece a fronteira entre os objetos da sacerdotisa e os objetos de Oxum de maneira clara; o que de fato corresponde ao fato de que não há separação clara entre a sacerdotisa e seu orixá.

HERANÇAS EM DISPUTA NA CONSTRUÇÃO DA AUTENTICIDADE

O memorial de Mãe Menininha é um exemplar da construção do patrimônio afro-brasileiro. Faz parte de um amplo processo, em todo o país, pelo qual as práticas e formas de expressão cultural afro-brasileiras – do ofício de baiana de acarajé ao samba de roda e da capoeira à patrimonialização dos terreiros de religiões de matriz africana – passam a ser definidas como instâncias excepcionais e exemplares da cultura brasileira. “Africanidade” e “pureza” (como antítese do sincretismo) são critérios importantes para a seleção dos bens integrantes do patrimônio afro-brasileiro. Sem dúvida, é a africanidade (e não a brasilidade) que constitui a excepcionalidade desses objetos culturais aos olhos dos sujeitos tradicionalmente envolvidos no processo de patrimonialização (governo, intelectuais), e também aos dos apoiadores financeiros e visitantes.

Dessa forma, é interessante notar que o memorial é um item à parte na lista de patrimônios da cultura afro-brasileira. Tendo sido a residência de uma pessoa concreta e reconstruído para perpetuar sua memória, ele não se presta facilmente à “purificação” segundo linhas ideológicas. Em vez disso, exhibe todas as complexidades e antagonismos das formas como os afro-brasileiros vivem suas vidas na sociedade brasileira. Por toda a sua “autenticidade encenada”, seu esforço consciente de transformar os “bastidores” em um “palco”, o quarto musealizado permanece um local completamente idiossincrático, misturando as diversas formas

pelas quais foi enquadrado como “patrimônio”. Como o povo de Gantois procurou ser fiel à pessoa única que era Mãe Menininha, o projeto do memorial produziu um “excedente” ideológico inatingível, provocando rachaduras na ideologia da pureza africana.

Aqui, em um santuário da ortodoxia nagô, com sua declarada rejeição ao sincretismo religioso⁶, encontramos rosários na parede, um Jesus crucificado e estátuas de santos católicos. Não há nenhum sinal dos clichês de uma “afro-estética” que surgiu na esfera pública de Salvador. Pelo contrário, no centro de um local que representa a religião das classes populares da Bahia, encontra-se uma exposição de opulência burguesa. O memorial mostra uma identidade afro-brasileira que compartilha valores estéticos da elite branca, em vez de se desviar deles. É testemunha da preocupação constante dos candomblés tradicionais em demonstrar sua inclusão nas convenções de bom gosto, no sentido burguês do termo, e mostra como são permeados por uma estética da opulência, que pode ser rastreada desde o período barroco, e desde então tem sido difundida na sociedade brasileira.

Isso não significa que a “herança africana” esteja ausente de suas visões ou valores de mundo, ou mesmo do memorial. Apenas indica que o povo do Gantois se recusa a abstrair suas memórias de Mãe Menininha, seguindo as linhas de uma “herança africana” conforme definida em estudos etnográficos, em museus como o Museu Afro-Brasileiro ou a estética afro propagada pelos movimentos negros. Seu desejo é perpetuar a memória de um indivíduo único e, nesse desejo, dimensões de ordinariade e extraordinariade, patrimônio e lembranças pessoais, iconicidade e idiosincrasia são inextrincavelmente entrelaçadas. O povo do Gantois simplesmente não está interessado em catalogar exemplos do que deveria ser a cultura material afro-brasileira. Eles só querem contar sua própria história de Mãe Menininha, que é uma história de abundância, beleza e riqueza cintilantes. Uma história completamente afinada às características de seu orixá, Oxum.

CONCLUSÃO: MUSEALIZAÇÃO COMO UMA LINGUAGEM DE SACRALIZAÇÃO

Iniciamos nossa discussão sobre o Memorial de Mãe Menininha perguntando o que acontece quando o povo do candomblé se apropria da linguagem do museu para se apresentar ao público em geral. Argumentamos que a musealização atribui prestígio e valor público a qualquer objeto, diferenciando-o como digno de atenção pública. Como tal, a musealização serve à luta do povo do candomblé para obter respeito de uma sociedade que explorou suas divindades, rituais, música e símbolos para produzir uma “cultura brasileira” a partir do patrimônio afro-brasileiro, mas que mantém amplamente seus preconceitos e intolerância no que diz respeito às práticas religiosas do candomblé.

A construção do Memorial de Mãe Menininha evidencia o desejo da comunidade do candomblé de tomar as rédeas da sua representação. Eles evitaram uma representação icônica da famosa sacerdotisa e quiseram preservar suas memórias da Iyalorixá que de fato conheceram. Observamos que, para a consecução desse objetivo, as pessoas do candomblé ainda se valem de vozes autorizadas, como instituições culturais do estado e especialistas em museus. No entanto, seria uma visão limitada concluir que, ao se apropriar da linguagem do museu, o povo do candomblé se tornou sujeito de uma forma de expressão hegemônica e, portanto, que não poderíamos falar de um verdadeiro “autorretrato” através [do meio] do museu.

O que mais nos chama atenção no caso do Memorial de Mãe Menininha é o quanto a linguagem do museu correspondeu aos valores religiosos do povo do Gantois. Seu desejo de comemorar Mãe Menininha pode parecer um eco dos discursos sobre celebridades contemporâneas (e esse eco certamente não está ausente do projeto), mas toda a ideia de construir um memorial para uma líder religiosa antiga e respeitada também está totalmente em sintonia com a importância atribuída à ancianidade em uma religião que tem no longo processo de iniciação a via para o conhecimento e status religiosos, bem como com a grande importância atribuída à genealogia e aos ancestrais.

Assim, argumentamos que a “sala dos presentes”, com sua exibição de opulência, não apenas expressa a adesão a um estilo de vida glamoroso encontrado entre a burguesia baiana em geral (da mesma forma que sua instalação não apenas expressa uma preocupação museológica típica com a conservação de peças preciosas): do ponto de vista do candomblé, a sala de presentes é igualmente expressiva do poder acumulado da Oxum de Mãe Menininha. Por fim, o fato de que todos os exemplos de memoriais e museus de candomblé podem ser encontrados dentro de terreiros, e não fora deles, fala claramente do desejo de apresentar os objetos de memória como pertencentes a um domínio sagrado.

No caso do Memorial de Mãe Menininha, assim, não há conflito entre a linguagem potencialmente profanizadora da musealização e o sagrado. Pelo contrário, o memorial permite que o povo do Gantois articule seus valores religiosos em um idioma que é reconhecido pela – e dialoga com – a sociedade em geral. Uma sociedade à qual eles também pertencem totalmente.

NOTAS

1. Esta é uma versão com modificações do artigo publicado em língua inglesa: por Adinolfi e Van De Port (2013).
2. O Terreiro do Gantois, assim como o Ilê Axé Opô Afonjá, são originados a partir de cismas religiosos no Terreiro da Casa Branca, ou Ilê Axé Iyá Nassô

Oká, conhecido como o primeiro terreiro da modalidade ritual chamada ketu (em homenagem ao local de origem de seus criadores, os iorubas do reino de Ketu, atualmente situado no Benim).

3. Mais precisamente, a Casa Branca foi reconhecida em 1984 e os demais terreiros foram reconhecidos a partir do final dos anos 1990.

4. Mas Oxum também é uma negociante inteligente, uma bruxa poderosa, uma mulher ciumenta que pode se tornar vingativa e cruel, e a única divindade capaz de enganar Exu. Ela guarda o segredo do jogo dos búzios e o título de Iyalode, a chefe das mulheres no mercado da cidade.

5. Entrevista publicada na Revista *Marie Claire*, edição 115, outubro de 2000.

6. Mãe Menininha foi uma das signatárias do famoso “Manifesto contra o sincretismo” das Iyalorixás baianas, capitaneado por Mãe Stella de Oxóssi, lançado em 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2006).

REFERÊNCIAS

ADINOLFI, Maria Paula F.; VAN DE PORT, Mattijs P. J. Bed and throne. The ‘museumification’ of the living quarters of a Candomblé priestess. *Material Religion*, v. 9, n. 3, p. 282-303, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.2752/175183413X13730330868915>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

BARRETT, Jennifer. *Museums and the Public Sphere*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

BARRINGER, Tim; FLYNN, Tom (Orgs.). *Colonialism and the Object: Empire, Material Culture, and the Museum*. London: Routledge, 1998.

BENNETT, Tony. *The Birth of the Museum*. London: Routledge, 1995.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson (Orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

COOMBES, Annie. *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination in late Victorian Edwardian England*. New Haven: Yale University Press, 1995.

DELLIOS, Paulette. The Museumification of the Village: Cultural Subversion in the 21st Century. *The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies*, v. 5, n. 1, p. 1-16, 2002.

DYER, Richard. *Heavenly Bodies: Film Stars and Society*. New York: Macmillan Press, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin, 1977.

GOB, André. Le jardin des Viard ou les valeurs de la muséalisation. *Ceroart, conservation, exposition, restauration d'objets d'art* (revista eletrônica), v. 4, 2009. Disponível em: <<http://ceroart.revues.org/1326>>. Acesso em 02 jun. 2020.

LANDES, Ruth. *City of Women*. New York: Macmillan Press, 1947.

LIEFOOGHE, Maarten. Casa d'artisti: tra universo privato e spazio pubblico: case di artisti adibite a museo. *Quaderni del Museo Vincenzo Vela*, v. 5, p. 59-74, 2011.

- MACDONALD, Sharon; FYFE, Gordon (Orgs.). *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- MAGGIE, Yvonne. *Arte ou magia negra?* Relatório FUNARTE - Convênio CNDA. Rio de Janeiro: Mimeo, 1979.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MATTOSO, Kátia M. Queirós. A opulência na província da Bahia. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MULLER, Michel. Musealisation, Aestheticisation and Reconstructing the Past. *Journal of Architecture*, v. 4, n. 4, p. 361-7, 1999.
- NELLE, Anja Barbara. Museality in the Urban Context: An Investigation of Museality and Musealisation Processes. *Three Spanish-colonial World Heritage Towns: Urban Design International*, v. 14, n. 3, p. 152-171, set. 2009.
- PARÉS, Luis Nicolau. Where Does Resistance Hide in Contemporary Candomblé? In: GLEDHILL, John; SCHELL, Patience A (Orgs.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. In: BACELAR, Jefferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SANSI-ROCA, Roger. The Hidden Life of Stones: Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects. *Journal of Material Culture*, v. 10, n. 2, p. 139-156, 2005.
- SANSI-ROCA, Roger. *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2007.
- SANTOS, Jocélio. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- SERRA, Ordep. Sobre Psiquiatria, Candomblé e Museus. *Cadernos do CRH (UFBA)*, v. 19, p. 309-23, 2006.
- SCOTT, Carol. Museums, the Public, and Public Value. *Journal of Museum Education*, v. 35, n. 1, p. 33-42, 2010.
- TAUSSIG, Michael. *Defacement: Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- VAN DE PORT, Mattijs. Bahian White: The Dispersion of Candomblé imagery in the Public Sphere of Bahia. *Material Religion*, v. 3, n. 2, p. 242-72, 2007.
- VAN DE PORT, Mattijs. *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.

SABERES ESCRITOS, GUARDADOS: O ACERVO DOCUMENTAL DO CENTRO HUMILDE DE CARIDADE SÃO LÁZARO, NATAL – RN

*KNOWLEDGES WRITTEN, PRESERVED:
THE DOCUMENTAL COLLECTION OF THE HUMBLE CHARITY
CENTER SÃO LÁZARO, NATAL - RIO GRANDE DO NORTE (RN)*

Luiz Assunção

lassuncao@ufrnet.br

Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) – PUC São Paulo.

Professor Titular do Departamento de Antropologia da UFRN e docente permanente do PPGAS e PPGCS/UFRN.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0718-0492>.

RESUMO

A proposta do artigo é refletir sobre os resultados do trabalho de pesquisa no qual se procura inventariar e proceder ao estudo do acervo cultural de bens do patrimônio material e imaterial religioso de comunidades tradicionais de terreiro de Natal (RN). Na primeira fase da pesquisa, foco da análise apresentada neste artigo, procedeu-se ao estudo do acervo do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, localizado no bairro das Quintas (Natal, RN), fundado no início dos anos de 1960, pelo babalorixá José Barroso dos Santos, mais conhecido por Tenente Barroso. Iniciado no candomblé de nação ketu baiano, no entanto, serão a umbanda e sua prática curativa que o projetam no universo religioso afro-brasileiro da cidade. O acervo é composto por diferentes documentos, entre os quais: fotografias, livros (atividades, acompanhamento das obrigações), caderno dos pontos cantados, ofícios, imagens religiosas e objetos ritualísticos. No conjunto patrimonial, inclui-se, ainda, uma edificação construída no ano de 1966, especificamente para as atividades religiosas, atualmente objeto de uma disputa judicial por membros da família.

Palavras-chave: memória. patrimônio cultural; acervo religioso; religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

The purpose of the article is to present the results of the research work on the cultural collection of material and intangible heritage assets of traditional terreiro communities in Natal – Rio Grande do Norte (RN). In this first phase, we studied the collection of the Humble Charity Center São Lázaro, located in the Quintas neighborhood (Natal-RN), and founded in the early 1960s, by the babalorixá José Barroso dos Santos, better known as Tenente Barroso. Initiated in the Ketu Bahian candomblé, it will be, however, Umbanda and its curative practice that made him known in the Afro-Brazilian religious universe of the city. The collection consists of different documents, among which: photographs, books (activities, supervising of religious rituals), notebook of religious songs, letters, religious images and ritual objects. The heritage set also includes

a building constructed in 1966, specifically for religious activities, that is currently the object of a legal dispute between family members.

Keywords: memory. cultural heritage; religious collection; Afro-brazilian religions.

A proposta deste artigo é refletir sobre o acervo documental do babalorixá José Barroso dos Santos, mais conhecido como Tenente Barroso, fundador do Centro Humilde de Caridade São Lázaro (Bairro das Quintas, Natal–RN), e, pensar sobre sua dimensão para a construção da memória dessa comunidade religiosa afro-brasileira.

Ao conhecer o acervo produzido por Tenente Barroso e, após seu falecimento, guardado sob os cuidados de sua filha biológica, Maria Nilza Barroso dos Santos, a primeira sensação foi de surpresa, ao ver a quantidade de cadernos. À medida que eu folheava, mesmo naquele primeiro momento, era possível perceber que aqueles escritos remetiam ao conjunto da vida diária do Centro¹ e aos vínculos estabelecidos com diferentes pessoas e instituições da cidade. Mas também constatava as condições em que os documentos se encontravam e a dificuldade objetiva e material enfrentada para a sua manutenção, que diz respeito aos procedimentos para organização da vida em forma de arquivo, com implicações na própria existência do acervo.

Os acervos documentais afro-religiosos, talvez por sua característica documental, de caráter privado, são pouco conhecidos do mundo exterior as comunidades de terreiro, embora existam referências na literatura acadêmica sobre os cadernos de fundamento encontrados em diferentes espaços das religiões afro-brasileiras. A pesquisadora Castillo ressalta que informações relativas aos barcos de iaôs iniciados no Ilê Axé Opô Afonjá, de Salvador (BA), “vem sendo registradas praticamente desde a sua fundação, por meio de cadernos” (CASTILLO, 2008, p. 19). Alguns desses registros tornaram-se públicos, como a correspondência de Mãe Aninha (Ana Eugênia dos Santos), fundadora do Opô Afonjá, para suas filhas de santo, Agripina e Filhinha, no Rio de Janeiro (TOBIOBÁ, 2007) e os Cadernos de Odu, de Agenor Miranda Rocha (ROCHA, 1999).

Eu já conhecia a prática muito difundida nos terreiros, principalmente entre os iniciados, da necessidade de cada um ter o seu caderno de anotações. Observei diversas vezes, notadamente em atividade mais reservada, quando o caderno, sempre guardado, aparecia para registro ou consulta daquele que dava seus primeiros passos. O ato de registrar não se insere apenas entre os neófitos, mas está também presente entre aqueles que possuem cargos mais elevados na hierarquia da casa, como os babalorixás e ialorixás. Todavia, a primeira vez que ouvi referência a uma ideia de documento como parte do acervo do terreiro, dizia respeito aos “cadernos escritos” deixados por um babalorixá falecido. O

legado era ressaltado, por um dos seus filhos de santo, em reunião com sua comunidade religiosa, de modo a reforçar a importância histórica do dirigente, traduzida na herança de uma tradição deixada para o grupo (ASSUNÇÃO, 2014). Na compreensão do pai de santo que conduzia a reunião citada anteriormente, o patrimônio herdado colocava-o em destaque no campo religioso local, indicando reflexões no campo da memória, do patrimônio cultural, mas também em um campo permeado por tensões, conflitos e construção identitária.

Alguns dias depois, tomo conhecimento de mais um acervo documental. Dessa vez vou ao encontro do chamado de uma conhecida querida ialorixá que me convidou para ir ao seu terreiro porque precisava conversar comigo. Quando do nosso encontro, foram-me imediatamente apresentados velhos cadernos, escritos à mão por sua mãe de santo, identificados como caderno de orações e rezas, caderno de anotações sobre iniciação religiosa, caderno de anotações sobre os filhos de santos, além de uma caixa contendo muitas fotografias em branco e preto. Mais que apresentação de um acervo, foi explicitada a sugestão de uma agenda de pesquisa. Assim, encontrava-me diante de situações à espera de ações e reflexões.

Nessa última década percebo algumas manifestações no cenário religioso afro-brasileiro de Natal, que poderão vir a ter consequências para esse campo. Trata-se do protagonismo assumido por parte de alguns integrantes dos grupos religiosos e advindo da participação nos movimentos sociais, com relações diretas com as políticas públicas para a população negra e a comunidade de terreiros, como parte de um processo de construção de pertencimento e identidades. Outra perspectiva, o protagonismo assume um desejo de escrita e publicação, ou seja, de ser porta-voz de sua própria cultura. Não basta participar das mídias, o apelo à escrita se faz mais forte. Alguns deles têm conseguido publicar em revistas especializadas que circulam em bancas de revistas para um grande público; outros escrevem em seus próprios blogs na internet e em suas páginas no Facebook, enquanto alguns mantêm o desejo de “escrever um livro”.

Essas questões estão presentes nas reflexões da antropologia ao abordar a pesquisa etnográfica, o diálogo entre o antropólogo e o grupo estudado, a participação de pesquisadores que estudam o grupo do qual fazem parte (MARCUS, 1991; SILVA, 2006). O que estou querendo sugerir é que, se por um lado, o protagonismo político traz como consequência imediata a visibilidade do religioso e de sua prática, por outro, a entrada do pesquisador no campo empírico dos terreiros passa por critérios subjetivos cada vez mais exigentes, não limitados à observação e à participação etnográfica, mas definidos por critérios éticos e por uma negociação do processo de pesquisa.

Assim, tendo como fio condutor a compreensão da importância da memória na construção de processos de pertencimento religioso afro-

-brasileiro e de uma ética de pesquisa assentada no respeito e diálogo entre as partes envolvidas na construção do conhecimento, retomei o contato com os dois religiosos referenciados nos parágrafos anteriores, com a perspectiva de realizar estudo dos respectivos acervos que me foi dada a oportunidade de conhecer (ASSUNÇÃO, 2018). No entanto, com a possibilidade de incluir na proposta outras casas e diante da fragilidade em que se encontrava o acervo documental do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, objeto de reflexão do presente artigo, foi decidido iniciar por ele a formalização de um projeto de pesquisa² mais amplo, que pudesse incorporar diferentes demandas. Para tanto, teve início no segundo semestre de 2017, uma pesquisa com o objetivo de inventariar e analisar o acervo cultural de bens do patrimônio religioso, construídos pelas comunidades tradicionais de terreiro de Natal-RN.

A concepção de uma ideia de acervo documental e patrimonial a partir das próprias comunidades de terreiro parece ser nova e pressupõe conceber sua finalidade enquanto conhecimento de saberes guardados, sua manutenção e circulação. Implica compreender o que se quer guardar e o processo que organiza a vida documental do terreiro; que imagem e sentido de enunciados foram construídos. Esses acervos são sempre pensados como verdades parciais, sujeitas à leitura e a novas interpretações. É em torno das questões sobre a produção do conhecimento e organização do acervo documental de Tenente Barroso que o presente artigo objetiva refletir.

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, MEMÓRIA, PATRIMÔNIO

As práticas culturais afro-brasileiras e, em especial, as manifestações religiosas, foram duramente perseguidas durante longos anos e a intolerância religiosa é continuamente enfrentada no cotidiano de toda comunidade afro-religiosa. A preservação da memória e do patrimônio imaterial em torno da população afro-brasileira só se manteve à custa da transmissão de tradição oral, de pais e mães para filhos e filhas de santo. O terreiro – espaço religioso e comunitário – sempre foi um território cultural de resistência e lugar de preservação de memória e tradições culturais, cultivadas até hoje, pelas práticas da convivência compartilhadas e por um repertório de acervos materiais dotados de significados simbólicos, guardados no interior desses espaços.

Fatores de natureza externa e interna ao próprio grupo podem interferir em seu patrimônio e explicar a mobilidade ou o fechamento de casas religiosas, como aqueles de ordem econômica, a especulação imobiliária, a conversão a outra denominação religiosa ou a morte do sacerdote. Qualquer desses fatores tem consequências para a existência da comunidade religiosa. Por exemplo, quando ocorre o falecimento do responsável de uma casa religiosa, é possível acontecer da família con-

sanguínea não ter condições, por diferentes motivos, de continuar com sua prática religiosa. Nesse caso, a família fecha as portas do espaço religioso e inicia o desmonte da organização dos bens culturais memoriais do terreiro, seja pela exigência da crença e procedimento religioso, seja pela distribuição dos referidos bens entre as pessoas que compõem a família religiosa.

Mas também temos acompanhado situações em que existe a continuidade da prática religiosa e a manutenção do seu patrimônio cultural, por parte de algum membro da própria família consanguínea, dando origem a linhagens religiosas familiares. Um desses casos é o Centro Humilde de Caridade São Lázaro, localizado no bairro das Quintas, em Natal (RN), aberto no início dos anos de 1960, pelo babalorixá José Barroso dos Santos, mais conhecido por Tenente Barroso.

Tenente Barroso era filho de agricultores, nascido na zona rural do município de Canguaretama-RN e ainda na juventude migrou com os pais, para a capital, em busca de melhores condições de vida. Fez carreira militar na Marinha, de onde saiu para a reserva. Foi casado com Josefa Barbosa dos Santos, com quem teve nove filhos.

O babalorixá Tenente Barroso faleceu no dia 23 de novembro de 1992, aos 72 anos de idade. Seu corpo foi velado no salão do Centro que ele construiu, e uma “multidão encheu a rua de branco” em direção ao cemitério do Bom Pastor. Durante seu axexê³, o babalorixá Cristionizio Francisco de Almeida (Ijtonan), dirigente religioso do Ilé Asé Ijifaromim (Feira de Santana, Bahia), que conduziu a cerimônia, consultou o jogo de búzios para saber o destino dos objetos do morto. A indicação foi que tais objetos deveriam ser mantidos sob a guarda de uma de suas filhas biológicas, Maria Nilza, também iniciada no candomblé, que assumiu a responsabilidade do Centro.

Outra referência significativa que vem somar à perspectiva da decisão do sagrado na transferência da herança religiosa está explicitada no depoimento do próprio Tenente Barroso, escrito na Ata de número 127, de 28 de abril de 1987, quando, em reunião mensal do conselho do Centro, procura explicar por que seu genro e sua filha não são sócios e afirma enfático: “pois estas pessoas não são sócios e sim os proprietários”.

No entanto, por questões internas à própria família consanguínea, em torno do processo de inventário dos bens materiais deixados pelo falecido, que inclui o prédio e terreno onde se encontra o Centro, a escolhida para dar continuidade ao legado religioso, não tendo condições para fazer funcionar o Centro, suspende as funções ritualísticas e, numa situação que pode ser caracterizada como liminar (TURNER, 2013), passa a atender a comunidade religiosa em sua residência.

No conjunto patrimonial deixado por Tenente Barroso, inclui-se a edificação construída no ano de 1966, especificamente para as atividades religiosas, atualmente objeto de uma disputa judicial por membros da família, como explicitamos anteriormente e um acervo religioso

composto por diferentes documentos, entre quais: fotografias, livros (atividades, acompanhamento das obrigações), caderno dos pontos cantados, atas, ofícios, objetos ritualísticos e imagens religiosas, conforme detalharemos em item posterior.

O estudo do acervo religioso de comunidades tradicionais de terreiro é extremamente relevante, não apenas enquanto reflexão dos estudos de memória, patrimônio e documentação, mas também do ponto de vista de produzir outros conhecimentos que não neguem a existência de populações, saberes e culturas. Ao propor realizar o estudo e estabelecer um diálogo com a comunidade religiosa, reavivam-se laços da história, memória, práticas de existência social e, notadamente, contribui para o fortalecimento de construções identitárias, de reconhecimento e pertencimentos locais (ASSUNÇÃO, 2014), fundamentais para o discernimento das lutas de visibilidade das comunidades de terreiro.

Essa concepção se coaduna com a postura adotada, a partir de meados da década de setenta, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ao implantar uma nova abordagem para a preservação de bens culturais, incorporando uma perspectiva antropológica de cultura, abarcando a diversidade cultural, religiosa e étnica brasileira. A medida adotada segue os pressupostos defendidos pela UNESCO, por uma compreensão de patrimônio em defesa da diversidade cultural, mas “profundamente imbricada em um projeto político nacional” (CAPONE; MORAIS, 2016, p. 15). Em uma nova atmosfera de mudanças e inovações, o órgão passa a incorporar em sua dinâmica de trabalho o conceito de referências culturais nas políticas de preservação cultural. Todavia, somente no final da década de 1980, mais precisamente com a Constituição de 1988 (artigos 215 e 216), ao considerar o patrimônio cultural brasileiro composto de bens de natureza material e imaterial, é conferido destaque aos bens culturais de caráter imaterial. Os “patrimônios imateriais”, conforme o antropólogo Arantes (2001, p. 131) são as “referências das identidades sociais, são as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade”. Assim, os patrimônios imateriais são “sentidos atribuídos a suportes tangíveis”, às práticas culturais e aos lugares compartilhados pelos grupos sociais.

Em linhas gerais, passa a ser do Estado a responsabilidade de reconhecer e promover a diversidade cultural (religiosidade, culinária, danças, narrativas, brincadeiras, festas, etc.) do país como sendo de inestimável valor e significado. Isto se deve ao reconhecimento de que esses bens contribuem para o fortalecimento da cidadania dos indivíduos que produzem e são produto dessa cultura. Assim, novas formas de organização da sociedade civil ampliam as possibilidades de participação e a noção de patrimônio passa a ser absorvida por diversos segmentos sociais, entre os quais as populações afro-brasileiras.

Todavia, se por um lado, existe um reconhecimento dos valores da cultura afro-brasileira como marcante na formação da cultura e sociedade brasileira, por outro, existe uma limitação institucional quanto às ações que propiciem uma visibilidade da cultura afro-brasileira, que visem preservar a memória dos grupos, suas artes, técnicas, história. No caso específico da religião, pouco se conhece e valoriza, em especial aquelas casas que estão fora do eixo tradicional dominante do universo religioso afro-brasileiro, qual seja, o universo do candomblé baiano.

TENENTE BARROSO E O CENTRO HUMILDE DE CARIDADE SÃO LÁZARO

O Centro Humilde de Caridade São Lázaro (CHCSL) foi fundado em sete de maio de mil, novecentos e sessenta e seis, no Bairro das Quintas, a Rua Manoel Miranda, 1812, em Natal (RN), conforme registro da ata de fundação, por José Barroso dos Santos ou Tenente Barroso. O estatuto do referido centro foi inscrito no Registro Civil das Pessoas Jurídicas da Comarca de Natal, no Livro Próprio A, n.6, às folhas 132-133, sob n. de ordem 906, em data de 5 de dezembro de 1968 e publicado no Diário Oficial do Estado do RN, edição de vinte e oito de novembro de mil, novecentos e sessenta e oito.

A criação do Centro tinha por objetivo “difundir a doutrina afro-brasileira”, conforme escrito no Art. 1º do estatuto, o que é especificado na proposta das atividades de assistência social e espiritual: dar instrução sobre a “doutrina espírita e evangélica”, prestar caridade, realizar festas ritualísticas, solicitar às “autoridades” melhoramentos públicos. O estatuto propõe um quadro social composto por fundadores, beneméritos e contribuintes, como também uma diretoria formada pelo presidente, diretor espiritual, secretários, tesoureiro e fiscais.

No início dos anos de 1960, casas estavam abertas e funcionando na cidade, como as de Inez Neuza de Oliveira, Joaquim Cardoso, Babá Karol, Tenente Andrade, Percília de Mãe Luiza, Pai Nino, José Xavier Bezerra, Eduarda da Silva Gomes, Lúcia Flor. Em 1963, Olívia Muniz do Nascimento, abre casa no bairro de Mãe Luiza e Geraldo Guedes no bairro do Alecrim. É também nesse período que ocorre a criação da Federação Espírita de Umbanda do RN-FEURN⁴. Apesar de formalizada enquanto entidade representativa cabia à polícia a liberação das licenças para realização dos cultos.

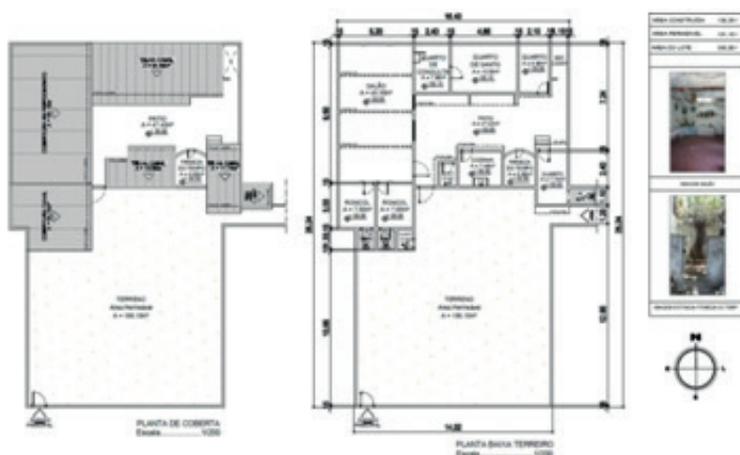
É claro que esse movimento de abertura de casas na cidade de Natal, no início da década dos anos de 1960, não acontece por acaso. Ele remete à fase de expansão, organização e institucionalização da umbanda por todo território brasileiro, em decorrência da política nacionalista do Estado, colocada em prática pelo Governo Vargas nos anos de 1940. Todavia, é bom ressaltar que outros terreiros já funcionavam desde os

anos de 1950, entre os quais, o Centro Espírita de Umbanda Aritã, de João Cícero Herculano e o Pai Joaquim de Angola, de José Clementino, ambos no bairro das Rocas.

No dia 26 de julho de 1969, Tenente Barroso assina, como presidente do Centro, um ofício encaminhado para o titular da 7ª Delegacia Policial de Natal, no qual comunica a abertura e funcionamento dos “trabalhos rituais”, ressaltando que no dia seguinte estaria realizando a “inauguração oficial”, ou seja, a festa de abertura do Centro.

A abertura oficial do Centro acontece quando a construção do espaço físico religioso já tinha sido concluída. As atividades anteriormente eram realizadas em sua residência. O Centro foi erguido em um terreno que fica situado por traz de sua residência e o acesso, inicialmente, é feito por um corredor situado a direita de sua casa. Posteriormente, com a organização e a rotina mantida pelo Centro, o crescimento da frequência e dos adeptos, foi providenciado outro acesso, situado na rua paralela a da residência do babalorixá. Em um documento escrito, posteriormente datilografado, Tenente Barroso especifica a forma que deverá ter o Centro, composto por treze “compartimentos”: salão, quarto dos santos, quarto para homens, quarto para mulheres, quartos para recolher (um para iaô homem e outro para iaô mulher), quarto para consultas, cozinha de orixá, banheiros com sanitário, cabana de caboclos, casa de Exu e casa de Tempo. Ao longo dos anos, os espaços programados na construção do Centro foram mantidos, conforme demonstrado no desenho da planta baixa⁵ a seguir:

Figura 1 - Planta baixa do Centro Humilde de Caridade São Lázaro.



Fonte: Projeto Arquitetônico (Maria Rita de Lima Assunção).

A construção do espaço físico religioso não foi o princípio das atividades religiosas desenvolvidas por Tenente Barroso, ao contrário, é consequência de um conjunto de ações que ele vinha realizando há algum tempo, principalmente as sessões de mesa de oração, realizada semanalmente em sua residência. Nessas ocasiões, ele, trabalhava com os

caboclos e atendia a todos que o procuravam, em sua maioria pessoas do próprio bairro, para o tratamento da saúde e de questões espirituais. Com a construção do Centro, as atividades que vinham sendo realizadas no espaço de sua residência, foram transferidas para o novo espaço, acrescentando a realização semanal do toque de caboclos, as obrigações de feitura e as eventuais festas dos orixás.

Segundo o relato de dona Nilza, sua filha de sangue e atual responsável pelo Centro, Tenente Barroso contava que desde jovem sentia tonturas e uma espécie de desmaio, que com o tempo foram se tornando mais frequentes. Em uma dessas crises, precisou ser hospitalizado para tratamento da saúde. Nesse percurso conheceu Deocleciano Braga de Almeida, baiano de Cachoeira, também militar da Marinha e que na época residia em Natal. Babá Deocleciano tinha uma casa de candomblé em Salvador, na Rua da Lama, no bairro Vasco da Gama, cujas tarefas ritualísticas eram assumidas por suas filhas de santo, pelo menos no período em que estava fora, ou seja, quando estava a serviço da Marinha, como no período em que estava de serviço em Natal.

Ao conhecer Tenente Barroso e tomar conhecimento de suas crises de saúde, Babá Deocleciano convida-o para ir a sua casa para jogar os búzios. Ele morava numa vila localizada na Avenida 10, bairro do Alecrim, e quando não estava na Marinha, atendia a clientela em sua própria casa. Ao jogar para Tenente Barroso, afirmou que seus problemas de saúde eram de cunho espiritual, que ele era médium e que precisava trabalhar, pois tinha uma missão para seguir. Como afirma dona Nilza, sua filha, “ele tomou a decisão pelo lado espiritual, porque senão iria sofrer muito”⁶. A amizade firmada entre os dois marinheiros é reforçada por laços espirituais, religiosos. Em 1964, portanto, dois anos antes da construção e fundação do Centro, Tenente Barroso viaja para Salvador, para a casa do Babalorixá Deocleciano, com quem realiza seu processo de iniciação e obrigações na nação Ketu, para o orixá Obaluaiê⁷. Ele manteve sempre contato com a casa; anualmente voltava lá, pelo menos uma vez.

Tenente Barroso tinha intensa participação no bairro em que morava, seja no atendimento à população que o procurava ou como intermediário entre o bairro e políticos da cidade. Nesse caso, ele era procurado para buscar solucionar problemas, principalmente aqueles relacionados a questões de infraestrutura, como demonstra parte da documentação existente no seu arquivo, notadamente as anotações de atividades do Centro e os ofícios encaminhados para instituições na esfera política. Participou, ainda, da direção da Federação Espírita de Umbanda e foi responsável por um programa em uma rádio local.

A PESQUISA COM O ACERVO DOCUMENTAL DO CHCSL

A pesquisa do acervo cultural de bens do patrimônio religioso do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, conforme explicitada no início deste artigo, foi norteada por uma perspectiva que procura considerar tanto os aspectos particulares do campo afro-brasileiro em si, como as conexões que ele mantém com as demais esferas da cultura brasileira (AMARAL, 2001). No caso do estudo dos acervos religiosos de comunidades de terreiro, são observadas as referências religiosas que perpassam a trajetória histórica específica de cada casa, ao mesmo tempo em que se deve considerar a relevância do objeto do acervo dentro do sistema religioso e em relação com seu papel no sistema sócio religioso.

Especificamente em termos de procedimentos metodológicos, inicialmente foi realizado o levantamento dos objetos que compõem o acervo religioso, por meio da listagem, descrição técnica (museológica) e etnográfica e a sua devida catalogação. Nesta fase, foi fundamental a participação de pessoas que conhecem o acervo e a dinâmica religiosa do terreiro, como pessoas integrantes da comunidade religiosa. Contamos com a colaboração do casal Canindé, dona Nilza e seu filho Camilo. Dona Nilza é filha de sangue de Tenente Barroso e, desde sua morte, responsável pelo Centro. Em alguns momentos dos encontros realizados no próprio espaço religioso, dona Nilza convidava membros da comunidade religiosa para participar, emitir opiniões ou presenciar o andamento do trabalho.

Embora o diálogo seja fundamental para a descrição e compreensão dos significados dos diferentes objetos, esta pesquisa se caracteriza por um estudo de acervos, compreendendo o acervo como arquivo, composto por um conjunto de diferentes objetos e artefatos, dotados de conhecimentos, historicamente constituídos e passíveis de leituras e interpretações.

Os acervos, de forma geral, são compostos por um conjunto amplo que inclui objetos e artefatos da cultura material religiosa. Entre os objetos estão documentos de fontes escritas e visuais: material impresso, como recortes de jornais, documentos pessoais, cartas, atas de reuniões, receitas culinárias ou da medicina tradicional, rezas, pontos riscados, pontos cantados, livros, fotografias, iconografia, filmagens, gravações diversas, discos, CDs, fitas cassete, etc. Entre os artefatos da cultura material religiosa estão às imagens de orixás e entidades espirituais, objetos utilitários, insígnias, indumentárias, etc.

A execução do projeto levou em consideração quatro momentos importantes para a organização e acompanhamento da pesquisa. O primeiro momento refere-se à fase da pesquisa de campo, marcada pelo contato com o espaço religioso e seus integrantes, notadamente a responsável pelo acervo religioso. Foi realizada uma etnografia do terreiro, o levantamento arquitetônico do espaço religioso edificado, entrevistas

e o levantamento do acervo documental, imagético e dos artefatos. Ainda nesta primeira fase do inventário do acervo, todos os objetos foram fotografados. O segundo momento tratou especificamente da higienização dos documentos⁸, uma vez que por falta de condições na manutenção e guarda do acervo, estes acabam sujeitos à poeira e fungos diversos. Após a limpeza dos documentos, seguiu-se para o terceiro momento da pesquisa, que diz respeito especificamente a digitalização da documentação. O quarto momento, foi a fase do inventário da documentação, caracterizado pela organização do material (tema, conteúdo), registro de dados, estudo e análise.

Assim, para a organização do acervo, foram elaborados critérios apropriados de classificação, utilizando como referência a bibliografia especializada. No caso específico dos artefatos da cultura material religiosa, seguimos a classificação dos objetos nas seguintes categorias: ferramentas, louças, roupas e paramentos, contas, objetos de hierarquia, instrumentos musicais e documentos escritos e visuais. Em uma etapa posterior, procedemos a análise dos objetos catalogados, seguindo as referências conceituais e bibliográficas dos estudos de religiões afro-brasileiras, observando as características do objeto e seu papel no contexto religioso.

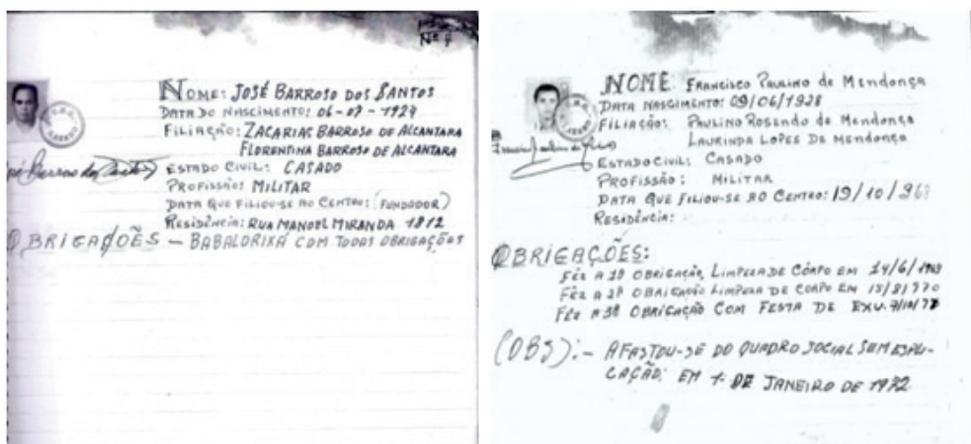
Os acervos das comunidades religiosas de terreiro, de forma geral, são compostos por um conjunto amplo que inclui objetos e artefatos da cultura material religiosa. No caso do acervo do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, procedeu-se o levantamento de objetos (documentos de fontes escritas e visuais) e de artefatos da cultura material religiosa. Entre os documentos de fontes escritas estão vários livros (sócios, atividades do centro, atas e aniversariantes), cadernos (de música, da relação dos animais a serem sacrificados e do registro de pagamento das mensalidades), diplomas, certificados, carteira dos sócios e outros documentos, assim como jornais e uma cópia do livro “O negro no Brasil”, de Arthur Ramos. Em relação à fonte visual, encontramos um conjunto de fotografias que na sua maioria registra a realização de rituais. Entre os artefatos da cultura material religiosa estão imagens (orixás, entidades espirituais e santos católicos), quadros decorativos, objetos utilitários e o conjunto de peças religiosas que compõem os assentamentos dos caboclos, da divindade Tempo, dos exus da casa e o quarto do santo, formado pelo conjunto de assentamentos de Tenente Barroso no candomblé ketu.

O acervo de documentos de fontes escritas, do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, é formado por um conjunto de livros, cadernos, ofícios e outros documentos, compondo um total de 1.044 páginas es-

critas, organizado conforme classificação nomeada pelo dirigente religioso, Tenente Barroso, como especificamos a seguir:

1. Livro de Sócios
2. Livro de Atividades
3. Livro de Atas
4. Caderno de Música
5. Caderno da relação das criações a serem sacrificadas
6. Caderno da frequência dos sócios às atividades
7. Ofícios e outros documentos

Figura 2 - Livro de Sócio – Dois Livros (266 páginas escritas).



Fonte: Acervo do CHCSL.

O primeiro livro, datado de 28 de julho de 1970, conforme está escrito na folha de capa, com 103 páginas escritas é constituído por 96 registros de sócios, sendo o primeiro registro datado de 19 de outubro de 1968 e o último, 24 de junho de 1975. O segundo livro, com 163 páginas escritas, foi aberto em 29 de julho de 1975, sendo o primeiro registro de sócio datado de 27 de janeiro de 1976 e, o último, de 30 de abril de 1991, compondo 161 registros. Os dois livros apresentam um total de 257 registros de sócios para um período de vinte e três anos (1968-1991).

Cada registro está escrito em letra formato caixa-alta, com informações organizadas em três tópicos: dados pessoais do sócio, as obrigações realizadas na casa e observações sobre afastamento e sanções. A folha de registro contém uma fotografia do sócio e a sua assinatura. O primeiro sócio registrado foi Francisco Paulino de Mendonça, nascido em 1928, casado, militar. Sua filiação ao Centro está datada de 19 de outubro de 1968, exatamente o ano em que o estatuto do Centro foi inscrito no Registro do CPJCN e publicado no Diário Oficial do Estado, o que indica que a partir desse período inicia-se a criação de uma organização oficial e burocrática para funcionamento das atividades religiosas e do próprio Centro, uma vez que não encontramos nenhum registro escrito sobre atividades realizadas no período que antecede a construção edificada do

Centro e do seu registro nos órgãos institucionais do Estado. Entre os registros foi possível identificar três sócias⁹ que possuem casa aberta na cidade em pleno funcionamento.

A partir das informações contidas em cada registro é possível traçar um perfil dos sócios inscritos, predominando a presença de mulheres, casadas, registradas com a profissão de “prendas domésticas”. Entre os homens, ressalta-se o número de funcionários públicos e operários. No item referente à idade, existe uma maior concentração na faixa etária entre 30 e 60 anos. A partir do ano de 1972, um dado novo chama atenção e diz respeito a uma significativa presença de jovens, solteiros e solteiras, estudantes, costureiras, trabalhadores do comércio e serviços gerais, com um aumento de sócios na faixa etária entre 15 e 25 anos de idade.

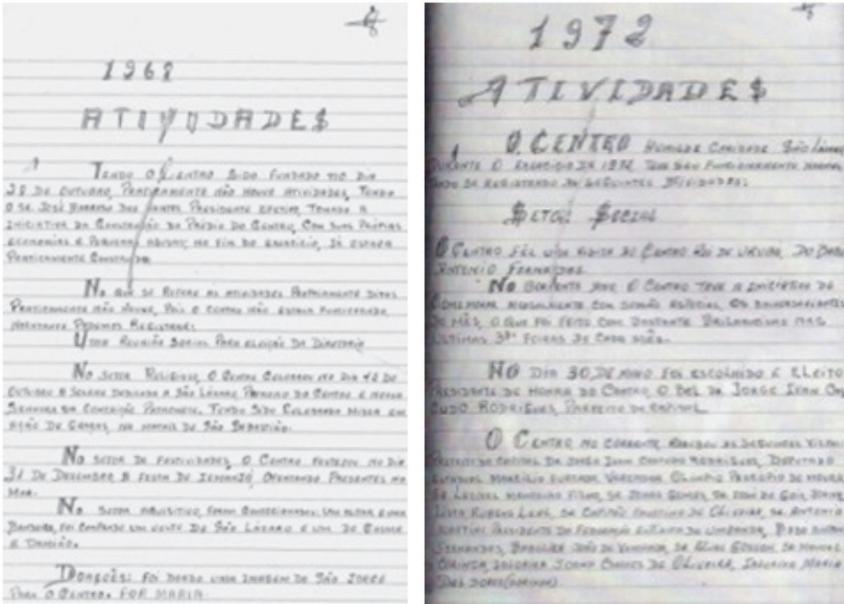
As obrigações realizadas referem-se à limpeza de corpo, batizado de cabeça e assentamento do santo com obrigação de cabeça e comida ao santo¹⁰. A primeira obrigação é a de limpeza do corpo, que pode se repetir até três vezes, em períodos distintos, e, somente após a limpeza do corpo é que pode ocorrer a obrigação com festa de Exu.

No item sobre observações, predomina o registro e justificativa do afastamento do Centro e de suas atividades, por “falta de comparecimento” ou por “indisciplina”. Mas existem casos em que o registro do afastamento se faz “a pedido” do sócio. Em qualquer das situações é possível o retorno à casa, como demonstram alguns registros. Existem ainda anotações para a modalidade de afastamento que ocorre com a transferência de residência do sócio para outra cidade e as situações do falecimento do sócio.

Mas existem ainda algumas situações em que se efetiva o afastamento, as quais são compreendidas como mais graves, como as denominadas pelo uso dos termos “Expulso” ou “Afastado definitivamente”. As anotações para justificativa consideram ações de “agressão moral” aos membros da comunidade e ou desrespeito ao presidente, fazendo referência específica aos Artigos 5º e 8º do Estatuto do Centro¹¹.

Observamos que naquelas situações em que ocorreu afastamento e expulsão, a fotografia do sócio foi retirada da página do registro, sendo escrita no local a frase: “devolvida ao seu dono, a pedido”.

Figura 3 - Livro de Atividades (42 páginas escritas).



Fonte: Acervo do CHCSL.

O Livro de Atividades, datado de 28 de outubro de 1968, em sua primeira página destaca que “servirá para escrituração das atividades do Centro”, compondo um conjunto de anotações diversas sobre as atividades realizadas no período de 1968 a 1976. As primeiras páginas apresentam informações sobre aspectos legais do Centro, os dados sobre a fundação e o registro no cartório e a sua publicação no Diário Oficial do Estado; a relação dos sócios fundadores e a primeira diretoria.

O relato específico das atividades está organizado a partir da divisão em tópicos denominados de “setor”: setor social (reuniões, visitas), caridade, setor religioso, setor de festividades, setor de obrigações, associativo, planejamento. Em seu conjunto, o livro fornece uma visão geral sobre a ritualística, a dinâmica religiosa do Centro, a circulação de pessoas e relações constituídas, a composição de um acervo de artefatos da cultura material religiosa.

Para as atividades realizadas no ano de 1968, o livro traz anotações sobre a realização das festas de São Lázaro, Nossa Senhora da Conceição e a festa de Iemanjá. No relato referente aos anos seguintes, além das festas citadas, outras serão acrescentadas, como as de Pretos Velhos, Caboclos, Jurema, Marujos e as atividades designadas de “caridade”, aquelas destinadas ao atendimento em reuniões espíritas, passes, consultas, tratamento, limpeza de corpo e jogo de búzios.

O item chamado de “setor social” apresenta o registro sobre a presença de políticos e religiosos que visitavam o Centro durante a realização de diferentes atividades, notadamente aqueles eventos de caráter público, como as festas. Entre os atores do cenário político local destacam-se o prefeito, vereadores, deputados estaduais e federais. As relações esta-

belecidas na esfera do político é um dos pontos que chama atenção no conjunto da documentação que compõe o acervo. Alguns dos eventos ocorridos têm o registro assegurado em mais de um dos instrumentos, como a reunião realizada no dia 30 de maio de 1972 (Ata n. 14), com a presença do Prefeito de Natal, na qual foi oficializada a sua escolha para presidente de honra do CHCSL e confirmada no Livro de Atividades correspondente ao relato do ano de 1972.

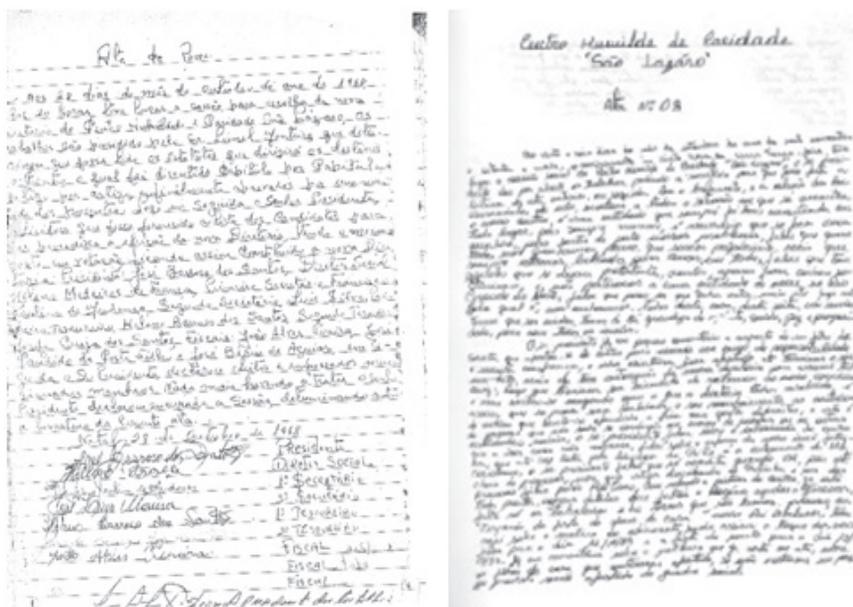
Os religiosos ligados a Federação de Umbanda são presença constante nas atividades realizadas, indicando a existência de uma relação entre estes e o dirigente do CHCSL, mas também se destacam os nomes dos babalorixás Antônio Fernandes, Antônio Martins, Carol, Manoel Curinga, João de Yemanjá, José Clementino e das yalorixás Iolanda Xavier, Joana Chaves e Maria das Dores.

Consta também a presença do Bispo Dom José da Igreja Católica Brasileira, pelo menos uma vez por ano, para a celebração de missa no CHCSL, todavia sem eliminar a realização da “missa em ação de graças” celebrada na matriz de São Sebastião durante a “solene para São Lázaro e Nossa Senhora da Conceição”, atividade comemorativa ao patrono do Centro. Essas ações tornam-se significativa para entender o entrelaçamento de concepções religiosas na dinâmica da prática desenvolvida pelo dirigente do São Lázaro. É importante destacar que este entrelaçamento existe também entre as práticas de matriz africana e assimiladas como espiritismo.

Na documentação e, mais especificamente, nos Livros de Atividades e de Atas, fica demonstrado que Barroso mantinha relações permanentes com religiosos, estabelecendo um fluxo de idas e vindas entre eles. Para exemplificar, no ano de 1970 ele participa de quatro festas no Centro Rei de Urubá do Babá Antônio Fernandes, além de frequentar outras casas, perfazendo um total de doze festas que contam com sua participação.

No Livro de Atividades chama atenção a presença de anotações sobre doação de imagens religiosas por parte dos sócios, contribuindo para a composição de um acervo de artefatos da cultura material religiosa.

Figura 4 - Livro de Atas – Dois Livros (465 páginas escritas).



Fonte: Acervo do CHCSL.

O primeiro livro, com um total de 392 páginas, é iniciado com a Ata de Posse para escolha da diretoria do Centro, realizada no dia 28 de outubro de 1968e presidida pelo senhor Leonel Monteiro. Conforme escrito na primeira Ata, foi lido o estatuto e apresentada a lista dos candidatos para a diretoria, na qual consta o nome de José Barroso dos Santos como presidente. Consta, ainda, no documento, que a diretoria eleita foi empossada nesta mesma reunião. Esse livro é concluído com a Ata 141 datada de 27 de dezembro de 1988, cobrindo um período de vinte anos de atividades. O segundo livro contém 73 páginas e o registro é iniciado com a Ata de número 01, datada de 31 de janeiro de 1989 e concluído com a Ata de número 29, de 4 de outubro de 1992. Os dois livros cobrem um espaço de tempo correspondente a vinte e quatro anos de funcionamento do CHCSL.

A escritura das atas segue um roteiro de estrutura previamente estabelecido, dando forma a uma sequência de conteúdo composta inicialmente pela leitura e aprovação da ata anterior. Na sequência é feita a “leitura do expediente” e uma espécie de abertura com a palavra do presidente, quase sempre o tema abordado diz respeito a informações sobre a religião, mais especificamente temas sobre o candomblé e umbanda. Procura explicar o tema escolhido, tece comentário sobre experiências vividas, apresenta matérias publicadas em jornais. Após a fala do presidente, os pontos elencados na pauta são colocados em discussão e votação, quando necessário. A palavra é então facultada, e predomina a palavra do presidente, que procura destacar alguma questão que espera ser enfrentada nas semanas seguintes. A reunião é encerrada com uma confraternização comemorando os aniversariantes do mês.

O Livro de Atas é muito rico em informações sobre a organização e a dinâmica religiosa do Centro, notadamente no que diz respeito à orientação do mundo religioso afro-brasileiro e sua ritualística; as questões práticas do cotidiano para a manutenção do Centro e as relações com o mundo exterior, em especial com os políticos locais e órgãos públicos.

No registro das Atas é possível fazer um inventário das principais práticas rituais, como aquelas consideradas como permanentes – os toques semanais, as mesas de cura, a limpeza dos médiuns e o atendimento público para consultas. As eventuais, nomeadas em geral como festas, que fazem parte de um calendário anual das atividades religiosas do Centro, incluem aquelas dedicadas aos orixás no ritual do candomblé – a principal delas é a festa para o “patrono do Centro”, Obaluaíê; as festas para as entidades cultuadas na umbanda, como as de Preto Velho, Cosme e Damião e a marujada. Nesse conjunto de práticas rituais constam também os rituais de jurema, chamado de “festa dos juremeiros”, toré, festa de caboclos.

A presença de pessoas com menos de dezoito anos durante a realização das atividades rituais do Centro é tema de debates em várias reuniões, chegando a ser considerado pela diretoria do CHCSL como “uma preocupação”. Em uma das reuniões em que o assunto volta a ser discutido (Ata 26, de 28 de janeiro de 1975), Barroso informa que “já tinha mantido entrosamento com o juizado e demais autoridades”.

A organização do cotidiano para manutenção da estrutura do espaço religioso é objeto de reflexão ao longo de praticamente todas as Atas, abordando questões sobre o pagamento de contribuição, ausência às reuniões e atividades rituais, organização das tarefas de limpeza e benfeitorias na edificação. O planejamento e organização das atividades rituais que são realizadas fora do Centro, como as que acontecem em locais de mata, cachoeira, rio e mar, como também as excursões romeiras para os espaços religiosos católicos dedicados ao Padre Cícero e São Francisco do Canindé, localizados nas cidades de Juazeiro do Norte e Canindé, ambas no estado do Ceará, apresentam detalhes sobre os custos, a infraestrutura da organização, tarefas e pessoal envolvido.

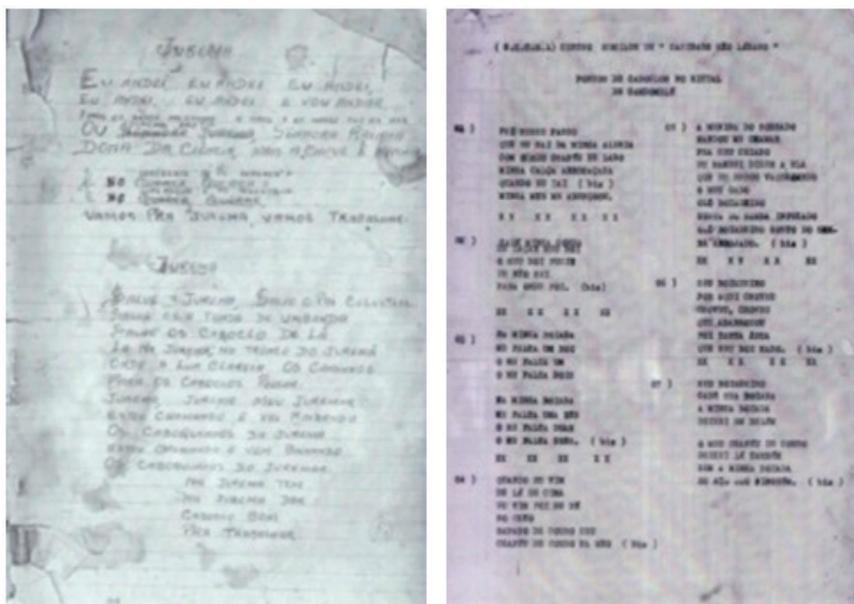
A relação com o mundo exterior ao Centro se faz presente por uma agenda que contempla as duas federações existentes na cidade (a Federação Espírita de Umbanda do RN-FEURN e a União Espírita do RN), religiosos de igrejas católicas e das religiões afro-brasileiras, mas, sobretudo existe uma estratégia na construção de relações com os políticos locais e com alguns órgãos públicos, em especial aqueles que podem dar retorno às questões do bairro, apresentadas por Barroso.

A relação constituída com os políticos, principalmente com os vereadores, é baseada em um sistema de trocas em que Barroso solicita ajuda para o CHCSL e para o bairro, mas que precisa retornar com “ajudas nas eleições”. A Ata 19, de 28 de novembro de 1972, o vereador Olímpio Procópio de Moura, presente na reunião, agradece pelo sufrá-

gio e “se compromete providenciar a documentação para passar o Centro de utilidade pública para o município”. Três anos depois, a Ata 30, de 27 de maio de 1975, registra o informe dado pelo presidente do Centro que o documento de utilidade pública, conforme promessa assumida pelo vereador citado anteriormente, foi encaminhado para publicação, “passando a receber ajuda para melhoria do nosso Centro”.

Alguns meses depois, a Ata 35, de 28 de outubro de 1975, registra a publicação da Lei 2.273, de 14 de julho de 1975, que reconhece o CHCSL como de utilidade pública.

Figura 5 - Caderno de Música (56 páginas escritas).



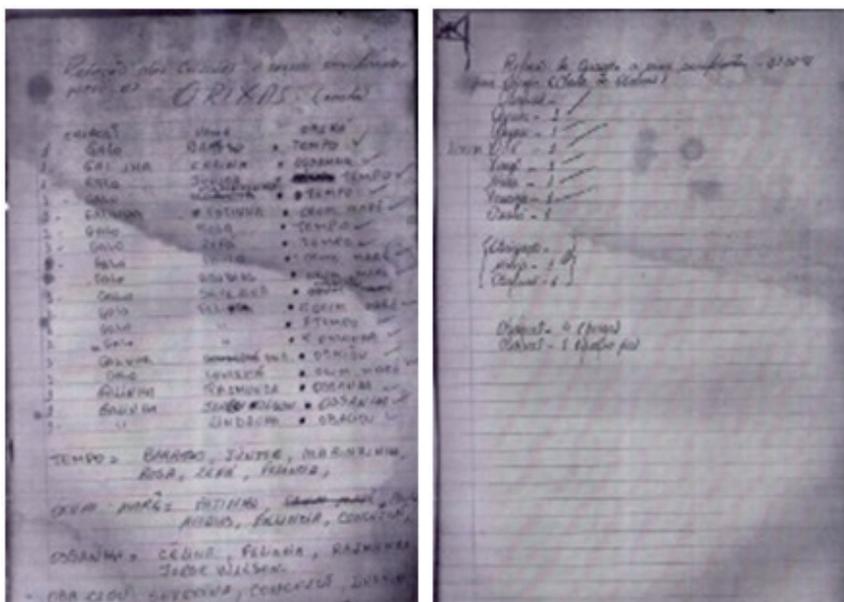
Fonte: Acervo do CHCSL

Caderno com 56 páginas escritas com letras de pontos cantados nos rituais religiosos afro-brasileiros. Inicia com os pontos cantados na jurema (sessenta e um pontos). Na sequência constam os “pontos de caboclo no ritual de candomblé” (dezoito pontos), seguido pelo registro dos pontos cantados para o orixá Oxossi (quarenta e sete pontos) e fechando o caderno, os pontos para Preto Velho (trinta e dois pontos).

Encontramos, ainda, no conjunto do acervo documental, um folheto datilografado, denominado de “Pontos de caboclo no ritual de candomblé”, com várias cópias reproduzidas, que eram distribuídas junto à comunidade de sócios, o que indica a adoção de uma estratégia pedagógica como parte do processo de aprendizagem musical e ritualístico. No folheto estão registrados os pontos para caboclo (dezoito pontos) e em uma segunda parte apresenta-se o registro denominado de “Toadas de sa-lão”, com pontos escritos na língua ritual do candomblé ketu, ou seja, em nagô, para os orixás (Exu, Ogum, Oxossi, Ogum Lodé, Omulu, Xangô, Iansã, Ossaen, Tempo, Oxum Marê, Oxum, Iemanjá, Nanã e Oxalá)¹².

Apresenta ainda louvações para orixás e um vocabulário explicativo de termos.

Figura 6 - Caderno da relação das criações a serem sacrificadas (10 páginas escritas).

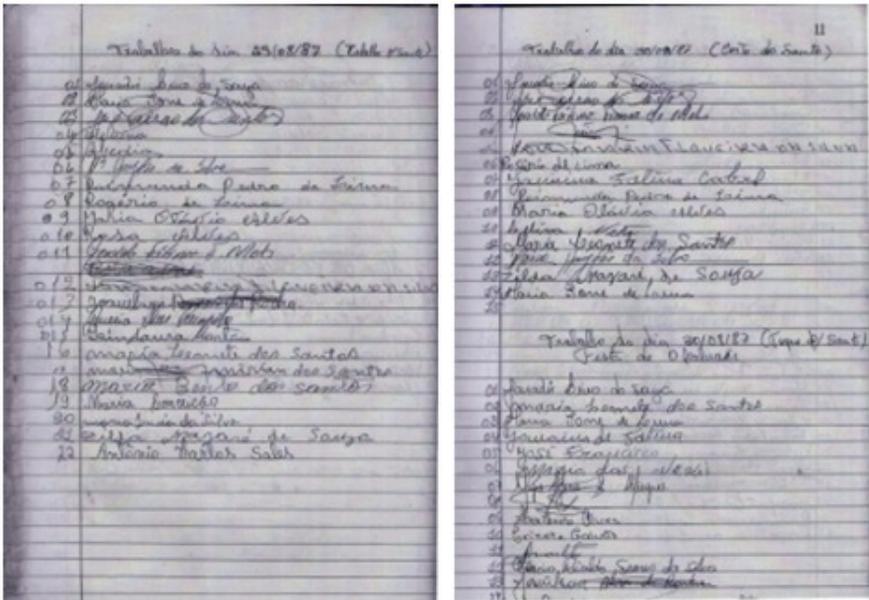


Fonte: Acervo do CHCSL.

O caderno contém anotações feitas nos anos de 1990-1991 e se caracteriza por uma estrutura esquemática de listagem do tipo de animal que será sacrificado, primeiro nome dos filhos da casa, o orixá ou entidade para o qual será ofertado. É provável que existissem outros cadernos de anotações, considerando a prática da escrita mantida pelo dirigente da casa e as muitas festas e obrigações detalhadas nos livros de Atas e Atividades.

Neste caderno específico consta relação dos animais destinados para as obrigações de filhos da casa (os iaôs), para as festas de orixá (Obaluaíê, Xangô, Iansã) e entidade da umbanda (Cosme e Damião). Em cada folha consta ainda, a data de realização da festa, o tipo de criação que será sacrificada (galo, galinha, animais de penas, de quatro pés, conquém – também chamada de guiné ou galinha d'angola) e a correspondência filho de santo e orixá.

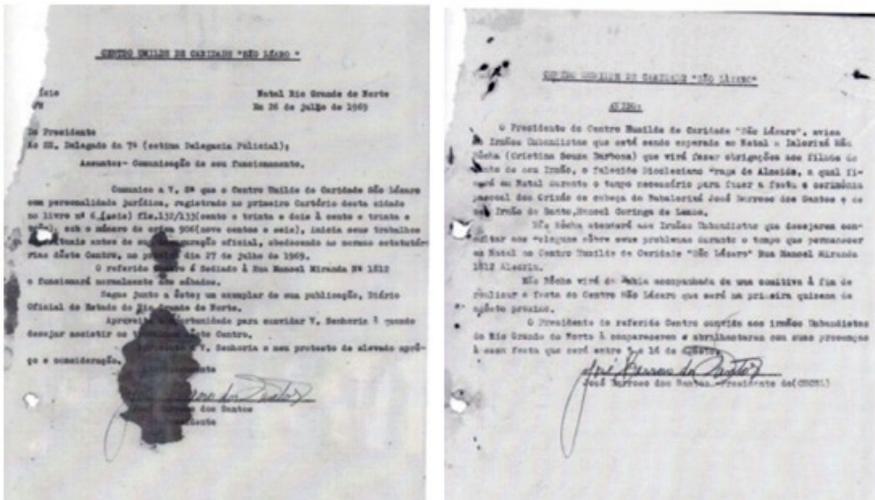
Figura 7 - Caderno de frequência dos sócios às atividades
(96 páginas escritas).



Fonte: Acervo do CHCSL.

A proposta do caderno é fazer o registro da presença dos filhos nas atividades realizadas, inclusive aquelas realizadas em locais externo ao Centro. Cada registro contém o título da atividade, data e assinatura dos presentes. A primeira atividade registrada data de 25 de janeiro de 1987 e a última, 30 de outubro de 1988. No título das atividades, encontramos: Corte e festa para o santo (Obaluaiê, Oxalá, entre outros), toque e corte para Exu, reunião social, mesa branca, toré de caboclos, toque de jurema, festa para os pretos velhos, corte e festa para Cosme e Damião, festa de Iansã, entrega do presente na praia, festa de Iemanjá e, festa de Oxum.

Figura 8 - Ofícios e outros documentos (109 páginas escritas).



Fonte: Acervo do CHCSL.

O acervo de documentos denominados, pelo próprio dirigente religioso, como ofício, é composto por quarenta e seis encaminhamentos que tratam de diversos assuntos. O primeiro deles é datado de 26 de julho de 1979 e trata da comunicação sobre o funcionamento do Centro, enviada para a 7ª Delegacia Policial de Natal, como citado anteriormente. O último ofício está datado de 15 de maio de 1996 e é dirigido ao Prefeito Municipal de Natal, no qual solicita a renovação de convênio que trata de subvenção consignada em orçamento para a instituição religiosa. No Livro de Atas é possível acompanhar as relações compostas com atores da política local, como os vereadores, e o próprio processo de negociação entre o babalorixá e a Prefeitura de Natal visando estabelecer o convênio, o recebimento dos recursos e a prestação de contas referente ao valor recebido. Encontramos, ainda, ofícios dirigidos para vereador, deputado estadual e deputado federal, parabenizando a vitória nas eleições de 1970 e, meses depois, novos ofícios são encaminhados para os mesmos políticos solicitando providências para execução de obras no bairro das Quintas, onde o Centro está situado. Outros ofícios são dirigidos para a Federação Espírita de Umbanda do RN e União Espírita de Umbanda do RN, nos quais o babalorixá trata de assuntos específicos da religião e solicita providências. Entre outros documentos estão certidão negativa de cartório, cadastro de pessoa jurídica da receita federal, estatuto do CHCSL, publicação no Diário Oficial do Estado referente ao reconhecimento do Centro como de utilidade pública, além de declarações e atestados emitidos para os sócios e prestação de contas do convênio celebrado com a Prefeitura de Natal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao descrever o conjunto de documentos que compõe o acervo do CHCSL a primeira pergunta a fazer é por que foram guardados? Em princípio poderíamos ser levados a considerar que não existiria justificativa para sua manutenção, caso consideremos a existência de um adverso contexto marcado pela disputa de um bem edificado e a total ausência de condições materiais e técnicas para manutenção do acervo. A documentação encontrava-se espalhada em lugares diferentes, um pouco em cada canto, no Centro e na casa de dona Nilza. Alguns papéis estavam rasgados, manchados pelas intempéries; muitos foram perdidos. Os preservados foram, aos poucos, aparecendo. O último documento que recebi foi o Livro de Atas. Seu Canindé, genro e filho de santo de Barroso, abraçado com o livro, afirma: “Este é o Livro de Atas. Muito importante. Tem o registro da escolha da primeira diretoria do Centro”. É possível perceber afeto na relação com o objeto. Outra forma dessa expressão está na frase de dona Nilza: “É a vida do meu pai”. Existe uma simbólica do objeto-documento relacionada a atribuições de sentidos

e significados para os sujeitos, capaz de veicular lembrança, a partir do contato com o objeto. Não é demais repetir, o objeto-documento remete a alguém, a parte de sua existência e, nesse sentido, é possível falar em imagem, experiência, memória (KOPYTOFF, 2009; INGOLD, 2012). Penso que é nesse sentido que caminha a resposta à interrogação feita no início deste parágrafo, ou seja, o acervo possui uma carga de história e afeto, sentimentos, o que no mínimo se justifica procurar guardá-lo, mesmo que as condições não sejam as mais adequadas.

Mas existe também outro sentido para a manutenção desses velhos documentos. Em um contexto em que o terreno sobre o qual um mundo religioso (a edificação e a simbólica afro-brasileira) foi erguido é objeto de ação e disputa judicial por parte de membros da família biológica do babalorixá, possuir “os documentos escritos” tem sentido de bem tangível, ou seja, significa pelo menos para dona Nilza e aqueles que estão próximos, confirmar a existência do “patrimônio sagrado” deixado pelo pai. Por isso, esses “velhos papéis” tem significado para ela, que reivindica judicialmente esse mundo religioso erguido (vale destacar), e, não para os outros, seus irmãos biológicos.

Ao afirmar “É a vida do meu pai”, fazendo referência aos documentos, dona Nilza traduz a dimensão do *locus* como o lugar subjetivo e material desse mundo religioso impregnado na vida-existência do próprio Tenente Barroso. Sua existência é o ponto de referência, por isso o espaço passa a existir e adquire sentidos; se ordena e se sistematiza, tal como acompanhamos a narrativa de vida do babalorixá. Não existe lugar sem presença, discorre Zumthor (1994) em sua reflexão sobre as representações do espaço (ZUMTHOR, 1994, p. 51-67), sobretudo ao destacar a dimensão humana de apropriação, transformação e ressignificação dos lugares vividos. Lugar e presença, aliás, que também estamos a afirmar quando colocamos o foco no acervo documental enquanto produtos da ação de sujeitos, socialmente compartilhado na construção de conhecimentos e saberes.

É possível ainda afirmar que à medida que o inventário do acervo documental do CHCSL vai se tornando público¹³, ele adquire para os diferentes atores envolvidos no processo de pesquisa, um papel fundamental como argumento positivo no processo judiciário, como também possibilita reavivar a memória em torno do nome do babalorixá Tenente Barroso na comunidade afro-religiosa local.

Mas são muitos os elementos que perpassam o conjunto documental estudado. Nos limites deste artigo e tomando como referência específica o acervo documental escrito, gostaríamos de ressaltar a relação entre a oralidade e a escrita nos processos de transmissão do saber nas comunidades tradicionais de terreiro, conforme já destacado por Castillo (2008). As relações com a escrita não é uma novidade no universo dos terreiros, embora estes sejam, muitas vezes, concebidos como espaços exclusivos da oralidade. No âmbito dos terreiros, uma série de ativida-

des relacionadas à palavra escrita é realizada, como o procedimento de fazer anotações dos ensinamentos recebidos pelo neófito durante seu processo de iniciação e a leitura de livros publicados por sacerdotes e praticantes das religiões afro-brasileiras (inclusive a produção acadêmica). Em um dos relatos registrados no Livro de Atas está à leitura feita por Barroso de uma matéria publicada em um jornal da cidade, provavelmente trata-se de uma reportagem sobre o carnaval de uma escola de samba cujo tema falava sobre os orixás, cujo exemplar do jornal encontra-se em seu arquivo.

No caso do acervo documental escrito do Centro Humilde de Caridade São Lázaro, embora tenha por base a ação coletiva, a memória e conhecimentos produzidos pelo grupo religioso, a produção e organização do acervo é fruto de uma ação individual, e, de certa forma, é um arquivo privado. Isso tem algumas implicações no cotidiano do terreiro. A escritura, organização do acervo, iniciativa e condução, sempre esteve sob a responsabilidade de Tenente Barroso. É ele que conduz a forma de organização dos conteúdos e do que deve ser registrado. Em termos de conteúdo, é possível observar a existência de duas posturas: uma que se relaciona com a prática religiosa e ritualística, os procedimentos da crença e os cuidados com os praticantes (os livros de sócios, das atividades, caderno de música, o caderno dos animais que serão sacrificados, etc.) e outra que diz respeito à organização burocrática e administrativa da casa (as fichas de inscrição para sócio, as carteiras de sócio, ofícios, o contato com o mundo exterior).

A prática ritualística conduzida no CHCSL é marcada por uma concepção plural de religião. Embora Tenente Barroso tenha sido iniciado no ketu baiano, ao longo de sua condução a frente do CHCSL, vai criar uma forma de organização em que determinados momentos da programação anual incluem os rituais para os orixás, sem abandonar a prática da cura, “terços litúrgicos”, novenas e as sessões de mesa, aproximando-se de um catolicismo popular e do espiritismo kardecista. Inclui ainda, mesa de mestre, rituais de jurema, caboclos, marujos, em um fio de linha que se estabelece entre a jurema e a umbanda. Era comum a prática de uma preleção no início de cada reunião realizada no Centro, conforme descrita nos relatos contidos no Livro de Atas. Na Ata número 10 (de 4 de janeiro de 1972) consta o registro de que o Presidente efetuou “a leitura de um trabalho que o mesmo apresentou à Federação, sobre o que é Umbanda”. Na reunião do dia 28 de janeiro de 1975 (Ata 26), volta a explicar sobre o culto da umbanda, “o qual vem desde o tempo da nossa escravidão, que foi resultado da fusão do negro com o índio, e daí que veio essa seita”.

Outra reflexão que pode ser feita a partir da documentação é a que trata da relação da religião com a política, em especial a política local. Mais especificamente as informações contidas nos livros de atividades e atas possibilitam compor o fluxo das relações políticas estabelecidas en-

tre Barroso e os agentes da política local (e vice-versa), e, consequentemente, as trocas compactuadas por estas relações. A partir da leitura da documentação é possível afirmar sobre a existência de uma estratégia ou ação política envolvendo o terreiro. Por mais de uma década seu Barroso manteve permanente contato com vereadores e o prefeito municipal. É constante a presença de vereadores em reuniões, toques e festas realizadas no Centro. A presença do prefeito acontece em situações muito especiais, como as solenidades do patrono da casa (Obaluaiê). Nesses encontros, propostas são discutidas e acordos são estabelecidos, como a elaboração de um convênio financeiro da Prefeitura para realização de atividades sociais no CHCSL e o apoio para divulgação dos candidatos visando a eleição municipal.

A organização burocrática e administrativa do CHCSL era centrada no babalorixá. A documentação escrita é cuidadosamente identificada com a sua grafia na capa e nas primeiras páginas, e a maior parte dos livros e cadernos são redigidos por ele. O Livro de Atas é escrito por outras pessoas da casa, notadamente os membros da diretoria. Em algumas situações procurava distribuir tarefas. Provavelmente esse senso de organização demonstrado por Tenente Barroso deve ter sido apreendido durante seu percurso de atividade enquanto militar e os muitos cursos que fez nesse período. Mas também em sua participação como vice-presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte, no trabalho radiofônico e nos contatos mantidos com instituições públicas, que exigem o domínio mínimo de relações burocráticas.

Embora no arquivo esteja um dos registros que narra especificamente a trajetória e o cotidiano do terreiro (Livro de Atividades), poucos são aqueles que terão acesso à documentação produzida. A noção de guardar a história significa, de certa maneira, guardar segredos. Nesse sentido, o arquivo também pode ser entendido como um campo de poder e prestígio na comunidade religiosa.

O estudo do acervo de Tenente Barroso nos coloca também uma questão sobre a quebra da privacidade (FERRETTI, 2012), na medida em que existe a concordância em relação à publicação do referido acervo. A tomada dessa decisão nos leva a procurar compreender o contexto que possibilita a abertura do acervo – a disputa entre familiares por bens da herança deixada pelo babalorixá, conforme apresentado ao logo deste artigo. Também é importante ficar atento para o que pode ser divulgado, sobretudo nos documentos que possibilitam a identificação de sujeitos religiosos, ou seja, aquele tipo de informação que pode pôr em risco a exposição de sua própria intimidade.

O estudo sobre patrimônio se faz importante na medida em que propicia o conhecimento da história e dinâmica do universo religioso, notadamente ao propiciar que o grupo perceba a existência material de uma documentação como parte do processo de constituição do universo religioso, do qual ele faz parte. Assim, a existência dos acervos pode

ser pensada como lócus da memória do grupo e fonte de conhecimentos. Perceber, compreender e manter a existência do acervo documental nas comunidades de terreiros contribui, em última instância, para pensar a sua identidade enquanto sujeito religioso, portanto, membro de um grupo religioso historicamente discriminado, como a elaboração de processos de autoestima, fundamentais para o entendimento dos contextos vividos, enfrentamentos e existência de mundos da cultura de povos tradicionais.

Para além da narrativa sobre a trajetória do nosso personagem principal – Tenente Barroso –, a história do Centro por ele fundado, a prática religiosa ao longo de mais de cinco décadas e a documentação disponível no acervo possibilitam desvelar questões e análises sobre temas pouco visíveis, como as relações mantidas com políticos locais, na esfera municipal e estadual, compreendendo os fios que interligam uma prática religiosa que se faz com elementos do catolicismo, umbanda, jurema e candomblé.

NOTAS

1. A partir deste ponto, irei utilizar o termo “Centro” ou a sigla “CHCSL” para me reportar ao Centro Humilde de Caridade São Lázaro de Tenente Barroso.
2. “Memória e patrimônio religioso afro-brasileiro: estudo do acervo religioso de comunidades de terreiro (Natal-RN)”, projeto de pesquisa aprovado pelo Departamento de Antropologia e Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRN, propõe o estudo do acervo cultural de três comunidades de terreiro: o Centro Humilde de Caridade São Lázaro, a Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola e a Tenda Espírita Iemanjá Ogunté. O inventário e estudo referente ao primeiro foram concluídos, e, parte desses dados será apresentada no presente artigo.
3. Axexê é o nome dado à cerimônia ritual fúnebre que tem por finalidade de libertar da matéria a alma do morto e enviá-la ao mundo espiritual. Entre os vários rituais está à consulta para saber o destino dos objetos do morto. No axexê de Tenente Barroso a consulta foi feita com o jogo de búzios.
4. A Federação Espírita de Umbanda do RN-FEURN foi criada no dia 5 de maio de 1963.
5. O projeto de planta baixa e estudo da edificação construída correspondente ao CHCSL foram realizados por especialista membro do projeto de pesquisa (Maria Rita de Lima Assunção), durante o trabalho de campo no segundo semestre de 2017.
6. Entrevista com Maria Nilza Barroso dos Santos, realizada no dia 13 de outubro de 2017, Natal (RN).
7. Maria de Lourdes de Almeida, 83 anos de idade, esposa do Babalorixá Deocleciano Braga de Almeida. Entrevista realizada em 14 dez. 2019, Feira de Santana-BA.
8. O processo de higienização dos documentos, inclusive das fotografias, foi realizado no Laboratório de Restauração e Conservação de Documentos do Departamento de História da UFRN.

9. Aldelicia Francisca de Araújo (inscrita em 30 de outubro de 1984, p. 175 do Livro 2), Janadir Lino de Souza (26 de agosto de 1986, p. 193 do Livro 2) e Lindaura Martins dos Santos Araújo. Em relação à última citada, não foi encontrado seu nome nos livros de sócios, no entanto seu nome e assinatura constam nos registros do Livro de Ata a partir da Ata 88, de 30 de março 1982. No registro da narrativa oral, ao falarem de suas trajetórias, as três yalorixás destacam sua presença no CHCSL.

10. Utilizo a nomenclatura adotada nos registros dos Livros de Sócios, que diz respeito aos termos da ritualística e prática religiosa adotada por seu dirigente.

11. Os Artigos 5º e 8º do Estatuto do Centro tratam, respectivamente, dos deveres do sócio e estipulam que “os casos omissos ficarão sobre apreciação e resolução do presidente”. No Artigo 5º, são especificados os seguintes pontos: cumprir o estatuto, pagar as contribuições, não discutir sobre religião em lugar profano, respeitar toda e qualquer religião e seus sacerdotes, não ridicularizar os membros de outros centros, terreiros ou tendas, prestar ajuda a seus irmãos do culto nas horas difíceis, acatar as decisões da diretoria como autoridade máxima em matéria social e religiosa.

12. Destaco que estou reproduzindo a grafia adotada no referido Caderno.

13. No período de 13 a 15 de agosto de 2018 foi realizado na UFRN o Seminário Internacional Patrimônio e Religiões Afro-brasileiras, com a participação de estudiosos, técnicos de instituições culturais e religiosos para discussão de uma pauta centrada no tema do patrimônio afro-religioso. Uma mesa redonda foi especificamente dedicada a apresentação e discussão do projeto de estudo do acervo documental do CHCSL, com a participação de dona Nilza, responsável pelo acervo e a equipe de pesquisadores envolvida no estudo.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, M; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letras, 2007.

AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, São Paulo, v. 10, 2001.

ARANTES, Antônio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro: Patrimônio imaterial*, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, n. 147, out./dez. 2001.

ASSUNÇÃO, Luiz. A tradição do Acais na jurema natalense: memória, identidade, política. *Revista Pós Ciências Sociais UFMA* (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais), São Luís: EDUFMA, v. 11, n. 21, 2014.

ASSUNÇÃO, Luiz. Uma antropologia traçada pela paixão. *Vivência: Revista de Antropologia*, Natal, UFRN, n. 51, p. 239-263, 2018.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. *Les Carnets du Lahic*, 11. Lahic/ DPRPS-Direction des patrimoines. Paris: Direction générale des patrimoines/Ministère de la Culture, 2015.

- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC-IPHAN, 2005.
- FERRETTI, Sérgio (Org.). *Museus Afro-Digitais e política patrimonial*. São Luís: EDUFMA, 2012.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff, 2009.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, n. 34, p. 197-221, 1991.
- ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- TOBIOBÁ, João Batista dos Santos. 21 cartas e um telegrama de Mãe Aninha e suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, v. 36, p. 265-310, 2007.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Representación del espacio em la Edad Media. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

DEVOÇÃO NO CÍRIO FLUVIAL DE ORIXIMINÁ: “BRINCADEIRAS”, “APERREIOS” E REZAS PARA SANTO ANTÔNIO

*DEVOTION IN THE ORIXIMINÁ FLUVIAL “CÍRIO” PROCESSION:
“GAMES”, “APERREIOS”, AND PLAYERS FOR SANTO ANTÔNIO*

Marla Elizabeth Almeida Reis

marla-reis@hotmail.com

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9785-2909>

Dyedre Alves Pedrosa

dyedre@hotmail.com

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4224-4922>

Márcia Regina Calderipe Farias Rufino

marciacalderipe@yahoo.com.br

Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8826-8607>

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo etnografar eventos de devoção que ocorrem no círio fluvial de Oriximiná/PA, região Norte do Brasil, em especial a prática de “aperrear” o santo. Na ânsia de alcançar a benção desejada, usam-se diversos métodos de constrangimento do santo, como, por exemplo, esconder o menino Jesus do colo do santo, virá-lo para a parede ou pendurá-lo de cabeça para baixo, guardá-lo no congelador ou escondê-lo em um local escuro. Esses “aperreios” duram até o santo realizar o pedido. Para tanto, foi realizado trabalho de campo em 2017 com observação participante, coleta de dados com entrevistas abertas e conversas informais com trinta e dois interlocutores, registro fotográfico, material histórico de acervos pessoais e levantamento de dados bibliográficos pertinentes ao tema. O círio inicia-se no primeiro domingo e encerra-se no terceiro domingo de agosto. Trata-se de um emaranhado de eventos interligados que movem a cidade de Oriximiná e as comunidades do entorno para ritos de devoção, como colocar as barquinhas na água, o círio fluvial, a peregrinação, rezas, promessas e trabalhos para o santo. Nesse contexto, a ação das devotas que buscam o auxílio do santo para contrair um casamento revelou-se notável, com práticas de devoção particulares como o “aperreio”, as rezas e as simpatias.

Palavras-chave: Santo Antônio; devoção; antropologia.

ABSTRACT

This work aims to ethnograph devotion events that take place in the river circle of Oriximiná/PA, northern Brazil, especially the practice of “aperrear” (hastening) the saint. Eager to achieve the desired blessing, various methods of constraint of the saint are used, such as, for example, hiding the baby Jesus from the saint’s lap, turn the saint to the wall or hang it upside down, keep it in the freezer or hide it in a dark place. These “aperreios” (tricks) last until the saint attends the request. To this aim, fieldwork was carried out in 2017 with participant observation, data collection with open interviews, and informal conversations with thirty-two interlocutors, photographic record, historical material from personal collections, and survey of bibliographic data relevant to the theme. The candle begins on the first Sunday and ends on the third Sunday of August, and is a tangle of interconnected events that move the city of Oriximiná and the surrounding communities to devotion rites, such as placing boats in the water, the fluvial procession, the pilgrimage, prayers, promises, and works for the saint. In this context, the action of the devotees who seek the saint’s assistance in contracting a marriage proved to be remarkable with particular practices of devotion such as the “aperreio”, prayers, and sortileges.

Keywords: Santo Antônio; devotion; anthropology.

INTRODUÇÃO

Em meados 2017, iniciamos uma pesquisa de cunho etnográfico na cidade de Oriximiná¹, oeste do estado do Pará, região Norte do Brasil, à margem esquerda do rio Trombetas, um dos afluentes do rio Amazonas. O objetivo era etnografar as práticas de devoção popular que ocorrem no período festivo, especialmente aquelas realizadas pelas mulheres devotas de Santo Antônio, que buscam a ajuda do santo para “conseguir um marido” ou “serem abençoadas na área dos relacionamentos”.

Nos trabalhos clássicos da antropologia social, a ideia de “devoção” foi inicialmente inspirada por meio dos discursos metodológicos da sociologia durkheimiana com base em recortes recorrentes nas teorias da psicanálise, em que os fenômenos sociais seriam facilmente correlacionados a “naturezas mentais”. Essas análises foram conceitualizadas de maneira gradual ao falar sobre rituais de sacrifícios nas “sociedades ditas primitivas”. Com um salto importante na disciplina, os sentidos das devoções foram estudados pelos etnógrafos em diversos aspectos: patrimônio, indenitários, fenomenológicos, estéticos, performáticos dentre outros.

De acordo com Menezes (2011), o estudo dos santos pressupõe uma análise da comunidade e dos devotos, do local onde o santo é cultuado, como os grupos se articulam em torno da devoção, as relações de sociabilidade entre santo e devoto, e na relação entre os devotos, as festas, promessas, rituais, transmissão de crenças e conhecimentos necessários à execução de ritos e celebrações.

A palavra “círio” tem sua origem etimológica no latim *-cereus*, que seria traduzido como vela ou tocha. É bastante comum o nome ser associado às festas de santos na região amazônica, em diferentes épocas ao longo do ano. A exemplo disso, pode ser citado o Círio da Nossa Senhora de Nazaré, que ocorre no mês de outubro na capital do Estado do Pará, Belém. A festividade possui caráter internacional e leva às ruas milhões de pessoas, conferindo-lhe o status de maior celebração religiosa do Brasil.

Com relação ao processo investigativo, foi realizado o método de pesquisa qualitativo, com trabalho de campo² na cidade de Oriximiná, durante o evento do Círio Fluvial de Santo Antônio de 2017. Para a coleta de dados, foram utilizados a observação participante, entrevistas abertas, conversas informais, registro fotográfico, material histórico de acervos pessoais e levantamento de dados bibliográficos pertinentes ao tema. As perguntas realizadas giravam em torno do envolvimento com o festejo, a relação com o santo, práticas devocionais cotidianas, modos de fazer e vivenciar o círio, dentre outras.

É corriqueiro na antropologia a leitura de *eventos* que podem ser situações sociais específicas, como no clássico texto sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia, escrito por Max Gluckman, ou a análise simbólica de uma briga de galos balinesa, como a realizada por Clifford Geertz³.

De acordo com Gluckman (1940, p. 236), “situações sociais cotidianas são a matéria prima do antropólogo, pois a observação e a análise de eventos permitem a compreensão das inter-relações no grupo estudado”. A partir dessa perspectiva, o autor realiza sucessivas descrições de eventos em um único dia.

Dito isso, deve-se estabelecer ao leitor que o artigo em questão apresenta uma descrição etnográfica dos eventos de devoção ocorridos no dia 06 de agosto de 2017, no círio fluvial de Oriximiná/PA. Esse é considerado o momento principal do festejo por conta da iluminação do rio pelas barquinhas de Santo Antônio, recepção do padroeiro no cais do porto da cidade, queima de fogos, procissão até a igreja matriz, celebração de uma grande missa, bailes e alvorada. Nas práticas observadas, a ação das devotas que buscam o auxílio do santo para contrair um casamento revelou-se notável com práticas de devoção particulares, como “aperrear” o santo, além de simpatias e rezas.

DEVOÇÃO NO CÍRIO DE ORIXIMINÁ

Segundo relatos históricos documentados no museu do círio fluvial de Santo Antônio (aberto à visitação apenas no período do evento), o festejo possui mais de meio século e surgiu de uma tradição entre as comunidades ribeirinhas de homenagear o santo, levando-o em peque-

nas embarcações decoradas com fitas pelas águas do rio Trombetas até a Igreja Matriz de Oriximiná. Nos dias atuais, essa prática é conhecida como “Círio das Canoas”.

No primeiro círio fluvial, Santo Antônio foi trasladado em uma canoa, “conduzida por oito bons remadores”, acompanhado por um barco a motor, poucas lanchas e algumas canoas, como é narrado por Da Cruz e Soares (2003) em um folheto encontrado no museu do círio e digitalizado por um dos interlocutores.

As primeiras festas do círio foram narradas pelos interlocutores como pequenas procissões que ocorriam do dia 01 ao dia 15 do mês de agosto. Durante esse período, a imagem de Santo Antônio visitava a casa de uma família e em seguida era conduzida para a igreja Matriz, onde ocorriam trezenas e ladainhas.

No ano de 1946, o círio se tornou fluvial. Com isso houve uma alteração na data da festividade, que passou a iniciar no primeiro domingo e encerrar no terceiro domingo de agosto. Além disso, foi incorporado ao festejo uma programação oficial.

Para os anciões do município, o círio das canoas representa um esforço feito com o intuito de agradar o santo, por isso o ato de remar para conduzir a imagem até a igreja simbolizava um sacrifício, esforço e devoção perante o santo. Ao contrário do círio atual, esse círio era diurno e terminava em um grande almoço coletivo.

De acordo com o padre da Igreja Matriz de Oriximiná, Arlison Lima da Silva, em 2017 foi a celebração de 100 anos do lançamento da pedra fundamental da igreja. Esta possuía dois altares laterais e um altar-mor, ambos ao estilo barroco e gótico, trabalhados em madeira. Com a mudança do concílio Vaticano II e a chegada de um corpo missionário franciscano na década de 1960, houve uma nova visão eclesiológica, o que proporcionou uma transformação na igreja e a extinção dos altares. Nas imagens a seguir é possível ver como era a arquitetura da igreja de santo Antônio na década de 1930.

Figura 01 – Igreja Matriz de Oriximiná, 1930



Fonte: Apolônio Fona in blog do Padre Sidney Canto⁴

Após a mudança dos altares, no início dos anos 1990, todo o piso do presbitério foi reformado. A última alteração significativa na igreja foi a substituição das janelas de madeira por vitrais. No presente, a igreja possui vinte vitrais, sendo que de um lado sete vitrais contam a trajetória de santo Antônio e do outro, sete vitrais narram os milagres do santo. Também existem vitrais dos evangelistas, de Jesus Misericordioso, da Santíssima Trindade e da Sagrada Família.

A arquitetura da igreja é antoniana e na véspera do círio toda a cidade ostenta símbolos de devoção, como bandeiras, cartazes, faixas, crucifixo e símbolos sagrados nas paredes das casas, camisetas com o tema do círio e diversos outros ornamentos. Vale ressaltar que os cidadãos⁵ locais estão constantemente conservando a sua história através de textos, diários, cartas, fotografias, panfletos e jornais antigos.

Silva (2018, p. 19), ao realizar uma etnografia das promessas e milagres nas danças de São Gonçalo, observou que a transmissão das devoções são “alimentadas, afirmadas e reelaboradas pelo trabalho da memória”. Nesse contexto, a memória “salva pelas redes sociais de trocas entre agentes e usuários é uma memória viva, enquanto as unidades locais de sua reprodução preservam ativas as condições do trabalho coletivo dos especialistas do sagrado”.

Figura 02 – Altar atual da igreja de Oriximiná e um dos Vitrais



Fonte: REIS, 2017.

O Círio Fluvial de Santo Antônio movimentava tanto Oriximiná quanto as cidades e comunidades do entorno. Para a realização do festejo, ocorre durante o ano uma espécie de ampla rede de articulações entre o meio urbano-rural, populações devotadas, famílias comerciantes, políticos e incentivos da prefeitura por meio da Secretaria de Cultura. Outra forma de obtenção de recurso para o evento é a peregrinação da

imagem nas comunidades, conforme pode ser visto na fala do padre Arlison Lima:

A paróquia de Oriximiná é bem grande. Composta por 10 pastorais, 117 comunidades e 7 grupos. Na época do círio essas pessoas se unem em uma grande força para garantir a realização do evento. No dia 13 de junho acontece um trabalho de peregrinação da imagem de santo Antônio nas comunidades, é dessa peregrinação que vêm alguns recursos usados no círio, como a farinha para farofa e pequenos animais, tudo isso é usado no período da festividade pela equipe da cozinha (Arlison Lima, entrevista realizada em agosto de 2017).

Além disso, existe a realização de bingos no centro comunitário católico, local conhecido como “cliper de Santo Antônio”. Tais bingos também são uma importante fonte de arrecadação de verba para o custeio dos gastos relacionados ao festejo.

Muito antes do mês do evento, a cidade inicia os preparativos para receber os dias do círio. É costume entre os locais afirmar que é o mês em que a cidade “se enfeita”, “se vê mais gente pelas ruas”, onde o comércio local recebe uma demanda e oportunidade para vendas, os feirantes recebem maior fluxo de clientela em busca de produtos regionais para preparos de almoços e jantares das famílias. Hotéis e pequenas pousadas do município recebem seu maior número de turistas. Muitos desses acompanham o círio há anos, mesmo morando em outros estados e até pessoas de outros países retornam para Oriximiná.

As ruas, além do maior movimento, também recebem um tratamento diferenciado dos demais períodos: pintura e bandeirinhas coloridas suspensas são avistadas de longe pelos que chegam nas navegações, plantam-se jardins próximos às praças locais a mando da prefeitura, barraquinhas são montadas no entorno da praça de nome homônimo ao homenageado no círio.

O Círio Fluvial de Santo Antônio é uma celebração popular que a cada ano se sofisticava e reúne mais fiéis, o que é visível nas fotos contidas em acervos pessoais, que mostram a expansão anual do evento. O festejo só ocorre devido ao grande número de voluntários e as ofertas arrecadadas. Todo o trabalho é realizado por voluntários e pagadores de promessas, as pessoas são divididas em equipes como limpeza, ornamentação, equipe da cozinha, dentre outras. Arlison menciona que apenas três pessoas recebem pelo serviço que prestam, mas antes até esses eram voluntários.

As programações oficiais do Círio Fluvial de Santo Antônio mudam anualmente em decorrência do tema do evento. Em 2017, a campanha do círio era “Com Santo Antônio guardar e defender a vida e a família”, título que norteou a programação, sermões e decoração da festividade.

Houve também um pré-círio com apresentações culturais em frente à igreja matriz e o baile dos visitantes, em que ocorre a recepção dos devotos recém-chegados do interior para a celebração. O baile dos visi-

tantes ocorre no centro comunitário católico, conhecido como “Cliper de Santo Antônio”, onde a equipe de voluntários da cozinha prepara um coquetel para recepcionar os devotos.

Em sua pesquisa de doutorado, realizada no convento de Santo Antônio, situado no Largo da Carioca, centro da cidade do Rio de Janeiro, Menezes (2004, p. 6) observa que “não é apenas em momentos de crise que uma pessoa se endereça aos santos”. Momentos de crise podem conduzir pessoas a buscar o auxílio dos santos para a resolução dos seus problemas, mas os devotos tendem a possuir uma relação de proximidade que perpassa os momentos de crise e se estende ao cotidiano do fiel.

Durante a pesquisa que originou este artigo, observamos diversas pessoas envolvidas em trabalhos no círio cuja motivação inicial não era alcançar um intento ou pagar uma promessa, mas prestigiar o santo, manifestar até mesmo orgulho pela festa ser celebrada por boa parte da população e gerar fluxos econômicos, sociais, criativos, no mês de agosto. Não foram poucos os comentários que ouvimos do tipo: “agosto é o melhor mês pra vender”, “agosto é o mês que os parentes mais chegam”. Alguns comparam o círio com o natal “fora de época”.

Algumas pessoas vindas de comunidades chegam a passar até vinte dias em Oriximiná na época do círio, atuando como voluntários. Isso pode ser visto na fala de João (2017): “A gente chegou aqui mais ou menos uma semana antes do círio, eu e a minha esposa, ao todo vamos passar 15 dias em Oriximiná trabalhando na cozinha”. Segundo o padre Arlison Lima (2017), também existem pessoas que passam um ou dois dias na cidade, “cada um ajuda como pode, é um trabalho voluntário que precisa ser feito com alegria”.

Os voluntários da equipe da cozinha relatam que são divididos em equipes separadas por turnos, em que há uma divisão de grupos de trabalho: “A gente faz um grupo e tem um pessoal que pega das 5 horas da manhã até às 18 horas da tarde. Eles deixam tudo preparado, e quando chega a noite vem outra turma” (Amanda, entrevista realizada em 5 de agosto de 2017).

Figura 03 – Equipe de voluntários da Cozinha



Fonte: REIS, 2017.

As programações oficiais do círio fluvial de santo Antônio iniciaram no dia 05 de agosto de 2017. O momento principal do festejo ocorreu no dia seguinte, com a iluminação do rio pelas barquinhas de santo Antônio, recepção do padroeiro no cais do porto da cidade, queima de fogos, procissão até a igreja matriz, celebração de uma grande missa, bailes e alvorada. Embora existam muitos outros eventos⁶ durante o círio, para fins de análise, esse artigo tem foco na descrição de devoções e sociabilidades que ocorreram nesse dia.

Consideramos como um grande empreendimento etnográfico descrever esse momento devido à sua magnitude, às suas simultaneidades e à importância de recorrer à quebra da linearidade da narrativa como forma de situar as falas.

Se um estrangeiro perguntasse o que é o círio fluvial de santo Antônio, certamente responderia que são pedaços de aninga, envoltos com papel de seda colorido e iluminado por uma vela flutuando em rio largo e escuro. Pequenas embarcações deixam as suas velas na água e junto com elas as suas preces: “Santinho olhai por nós”, ouvi a moça ao lado falar. Aos poucos o rio se ilumina e então uma grande balsa ornamentada conduz santo Antônio em seu andor até o porto da cidade, onde os seus devotos o aguardam.

Figura 04 – O soltar das barquinhas



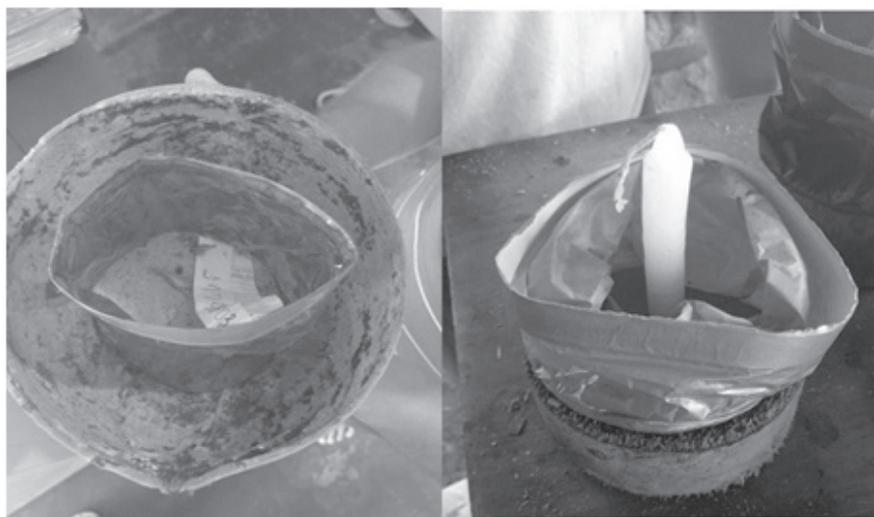
Fonte: REIS, 2017

As velas feitas de aninga são chamadas pela população de Oriximiná de “barquinhas”, pela forma como ficam boiando na água. Em 1946, as barquinhas eram feitas de cuia⁷. Depois passaram a ser feitas em madeira de marupá⁸. Faziam-se duas tábuas com um prego de cinco polegadas, uma parte ficava na água e a outra parte sustentava a vela. Também existem relatos de barquinhas feitas com papelão, mas estas, conforme relatos, afundaram rapidamente. A fabricação das barquinhas em ma-

deira era difícil e de alto custo. Assim, houve a substituição da madeira pela aninga⁹, como nos contou um dos responsáveis pela confecção: “Quando eu cheguei aqui conversei com o pessoal. Eu era do interior e lá a gente brincava muito com a aninga, ela flutua muito bem. A gente tentou no ano seguinte e deu certo, desde então usamos a aninga” (Denis, entrevista realizada em 4 de agosto de 2017).

Todos os anos, na quinta-feira de véspera do círio, um grupo de homens desloca-se até o rio Cachoeri para coletar aninga. Segundo o interlocutor Denis, que desenvolve esse trabalho há dezesseis anos, na primeira expedição havia dez jovens voluntários e atualmente a equipe conta com trinta pessoas, o que garante que a coleta ocorra em um único dia.

Figura 05 – Antigas barquinhas de cuia e atuais barquinhas de aninga



Fonte: REIS, 2017.

Enquanto a equipe de Denis é encarregada de fornecer a aninga, os demais moradores da comunidade se unem para preparar o festejo. Em meados de junho, as escolas da cidade começam a confeccionar os balões feitos de papel seda que vão ornamentar as barquinhas. Todos os balões ficam guardados na paróquia para onde devotos também levam vários balões, muitas vezes seguindo os apelos dos locutores das rádios locais que fazem campanhas de arrecadação.

Uma semana antes do círio, Raimunda busca os balões e as aningas cortadas para confeccionar as barquinhas. Cerca de quarenta familiares a ajudam na confecção, dentre eles o esposo, filhos, netos, sobrinhos e amigos da família.

A princípio Raimunda iniciou seu trabalho voluntário no círio seguindo o convite de um amigo. Quando estava trabalhando na festa pelo terceiro ano seguido, sua mãe ficou gravemente doente e precisou fazer tratamento em Manaus/AM. Desesperada, recorreu ao santo:

Como estava perto do círio eu fiz a promessa para Santo Antônio de que enquanto a minha mãe fosse viva eu ia continuar fazendo as barquinhas. Depois disso ela viveu mais 14 anos. Ela morreu ano retrasado. Aí me chamaram e perguntaram se eu ia continuar fazendo as barquinhas, eu disse que sim. Já sou voluntária aqui há 18 anos (Raimunda, entrevista realizada 4 de agosto de 2017).

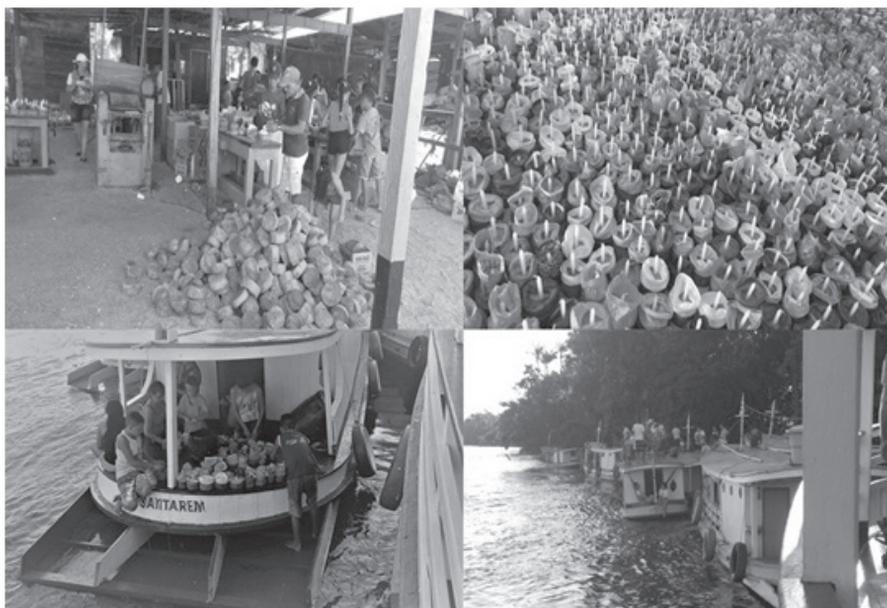
Compreendemos aqui algo muito semelhante à ideia de dádiva em Mauss (2003, p. 191), em que há uma espécie de contrato voluntário por meio de troca recíproca. Antes de tudo as trocas são “*amabilidades*, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, *festas*” (Raimunda, entrevista realizada 4 de agosto de 2017, grifos nossos).

Marcel Mauss, a partir da influência do sociólogo Durkheim, doutou-nos um dos primeiros conceitos acerca da “magia” como realidade social de estudo concreto. Para ele, a magia operaria uma ação coletiva “considerando como um sistema de intuições a priori, operadas por grupos de indivíduos, sob a pressão da necessidade” (MAUSS, 1974 p. 154).

Tal conceito do plano “mágico” nos rendeu o que hoje podemos compreender como fenômeno religioso, ao qual se atribui tudo aquilo que é ou se faz eficaz, sendo que os sujeitos emprestam às imagens suas expectativas. Isso implicaria em estágios de sentimentos atribuídos às trocas mediadas entre as coisas e as eficácias sociais a elas relacionadas. Mauss então estabelece uma ordem socialmente construída por circuitos comunicativos, permitindo ao fenômeno religioso ser inserido em planos simbólicos que mediam práticas entre os corpos, como vimos com a cura corporal pela mãe da devota voluntária, além de práticas de ações e sentimentos. Neste caso, sua devoluta na festa para com o santo.

Voltemos para os preparativos e suas práticas de devoção durante a trajetória do círio. É interessante destacar que uma vez que estão prontas, as barquinhas são colocadas nas embarcações com muito cuidado, sendo que boa parte dessas tarefas também pode ser realizada por crianças acompanhadas de seus pais. Durante a tarde, as embarcações carregadas de barquinhas, voluntários e promesseiros dispostos a deixar as velas no rio partem para uma pequena ilha na frente da cidade. Lá os barcos são amarrados uns nos outros e permanecem juntos até o horário do ritual.

Figura 06 – Corte da aninga, confecção das barquinhas, remanejamento para os barcos e agrupamento dos barcos



Fonte: REIS, 2017

Inicialmente, às 18h30, as embarcações são desamarradas e dispersam-se pela frente da cidade liberando as barquinhas na água. Na sequência, o santo é conduzido até a margem da cidade dentro de uma grande balsa ornamentada.

Leandro Lobato foi o produtor artístico da balsa do círio fluvial de Santo Antônio durante três anos. De acordo com ele, o tema da decoração da balsa é sempre o tema da campanha da fraternidade ou aquele instituído para o círio. Após a definição do tema, ele cria os primeiros rabiscos da arte e aos poucos estes ganham forma e se transformam em desenhos com detalhes elaborados e precisos. Por fim, é construída uma maquete como forma de demonstrar como será a decoração da balsa. De acordo com o mesmo:

São necessários cinco meses de preparação e um mês de execução para fazer a decoração da balsa. No último mês nós trabalhamos todos os dias no galpão preparando as peças e na semana do Círio preparamos a estrutura e a montagem da balsa, com seus painéis de decoração, iluminação, som, fazemos todos os testes (Leandro Lobato, entrevista realizada em 04 de agosto 2017).

A equipe executora de 2017 contou com cerca de vinte e cinco artistas naturais de Oriximiná, que trabalharam diretamente na balsa do círio fluvial de Santo Antônio. Esses profissionais foram remunerados pela prefeitura para desempenhar funções técnicas como iluminação, construção e som, por exemplo. Uma fala que me chamou a atenção durante a conversa com Leandro foi: “eles são pagos para isso, e embora não façam promessas, eu percebo que eles aplicam subsídio religioso

ao trabalhar no círio: aplicam fé, esforço e seriedade. Então eu vejo que a arte da balsa acaba sendo uma forma de pregação e nós somos um suporte sabe?” (Leandro Lobato, entrevista realizada em 04 de agosto 2017).

Figura 07 – Balsa de Santo Antônio e Andor



Fonte: REIS, 2017

Leonardo Pereira nasceu em Santarém/PA e mudou-se para Oriximiná após assumir um concurso nas Centrais Elétricas do Pará – Celpa. É eletromecânico e trabalha no círio há vinte anos. Segundo ele, tudo começou com convites de amigos do trabalho e, atualmente, é membro da equipe contratada pela prefeitura: “Nesses vinte anos trabalhando na balsa do círio, todos os anos eu choro, todos os anos! Só de falar eu me emociono. E de toda a equipe eu sou o único que não consegue assistir porque eu venho lá atrás, embaixo na balsa, de lá não dá pra ver nada” (Leandro Lobato, entrevista realizada em 04 de agosto 2017).

As falas de Leonardo e Leandro, e de muitos outros envolvidos no festejo como trabalhadores, revela que o trabalho remunerado para o santo também pode se apresentar como atitude de devoção.

A balsa é recepcionada na orla da cidade por uma queima de fogos e uma multidão de devotos. Com a descida do andor de Santo Antônio, inicia-se a procissão que passa pelas ruas 24 de dezembro, Carlos Maia Teixeira, Barão do Rio Branco e finda na praça da igreja matriz, onde é celebrada uma grande missa.

Em entrevista, Wellington um morador de Oriximiná que guarda grande acervo do círio de Santo Antônio, relatou que nos primeiros cí-

rios a imagem do menino Jesus era vestida com uma bata. A roupa era feita como forma de pagar promessas, havia concorrência entre as mulheres para escolher qual iria fazer a roupinha do menino Jesus para o círio (Wellington, entrevista realizada em 04 de agosto 2017).

Imagem 08 – Traje do menino Jesus



Fonte: Reis, 2017

Com o passar do tempo, houve uma sofisticação da roupa que passou a incluir bordados, renda e pedraria, assemelhando-se a um vestido de noiva. Conforme pode ser visto na fala a seguir: “Quase não existem mais fotos com o santo de vestido. Eu conheci uma mulher, lá no museu do círio, que mandou fazer o vestido de noiva dela igualzinho ao do menino Jesus. As vestes do menino Jesus eram lindas bem trabalhadas e bordadas. As mulheres davam como pagamento de promessas” (Joana, entrevista concedida em 4 de agosto de 2017).

Em 2009, o bispo de Óbidos proibiu a confecção de roupinhas para o menino Jesus, que passou a ser vestido apenas com uma fralda. Segundo ele, a roupa escondia a imagem e, em algumas ocasiões, tornava-o muito parecido com uma mulher, o que resultava em chacota por parte de pessoas não católicas, conforme sua fala. Atualmente, o menino é carregado no colo de santo Antônio trajando apenas uma fralda.

A missa é celebrada na praça da matriz, em frente à igreja, em uma estrutura construída especialmente para o evento e conta com a presença de padres de várias paróquias e romeiros de diversas lugares. Ao final

da missa é dada a bênção de santo Antônio e algumas pessoas comem do pão do andor como forma de receber do santo uma dádiva.

“SANTINHO ME AJUDE!”: “BRINCADEIRAS”, “APERREIOS” E REZAS PARA O SANTO

Os santos possuem habilidades ou eficácias particulares, Santa Edwiges, por exemplo, é protetora dos endividados, já para encontrar coisas perdidas, deve-se rezar para São Longuinho, para resolver causas impossíveis, pode-se interceder para Santo Expedito e Santa Rita de Cássia.

A etiqueta do pedido ao santo implica no conhecimento prévio de sua vida e de seus milagres. Segundo Menezes (2004, p. 6), Santo Antônio “apareceu na pesquisa como um especialista em relacionamentos afetivos e na proteção dos pobres, embora seus “devotos” consideram que suas capacidades vão muito além disso, tratando-o de “santo milagroso”.

De acordo com Vainfas (2003), em um artigo em que trata sobre a devoção a Santo Antônio nas Américas, ele foi registrado e batizado como Fernando Antônio de Bulhões (1195 -1231), foi um frade franciscano de origem portuguesa e operou milagres após a sua morte, o que ocasionou a sua beatificação pelo Papa Gregório IX e canonização pela igreja católica. Em 1946, foi proclamado Doutor da Igreja pelo Papa Pio XII.

Santo Antônio, segundo o autor, realizou mais de cinquenta milagres, dentre eles curas e ressurreições, controle de forças naturais, transmutação, dentre outros, mas tornou-se famoso por ajudar moças pobres a pagar o seu dote, o que lhe conferiu fama de casamenteiro. Para Vainfas (2003), tal fama se deve ao fato do santo ter como especialidade “encontrar o que está perdido”, isso inclui pessoas ou coisas, conforme pode ser visto a seguir:

No início da Época Moderna, a face doméstica e afetiva de Santo Antônio se concentraria, no âmbito do catolicismo popular, em sua virtude de “casamenteiro”, de santo promotor de matrimônios. “Casai-me Santo Antônio, Casai-me!”, eis o que aparece em várias orações. Mas tal virtude de frei Antônio, depois santo, mal aparece em sua hagiografia ou nos relatos sobre seus poderes taumatúrgicos. Sobressai, sim – e esta virtude é de longevidade extraordinária –, seu imenso poder de recuperar “coisas perdidas”. Coisas e pessoas. Talvez decorra daí a virtude “casamenteira” atribuída a Santo Antônio, pois entre o perdido e o desejado a fronteira é sempre muito tênue (VAINFAS, 2003, p. 30).

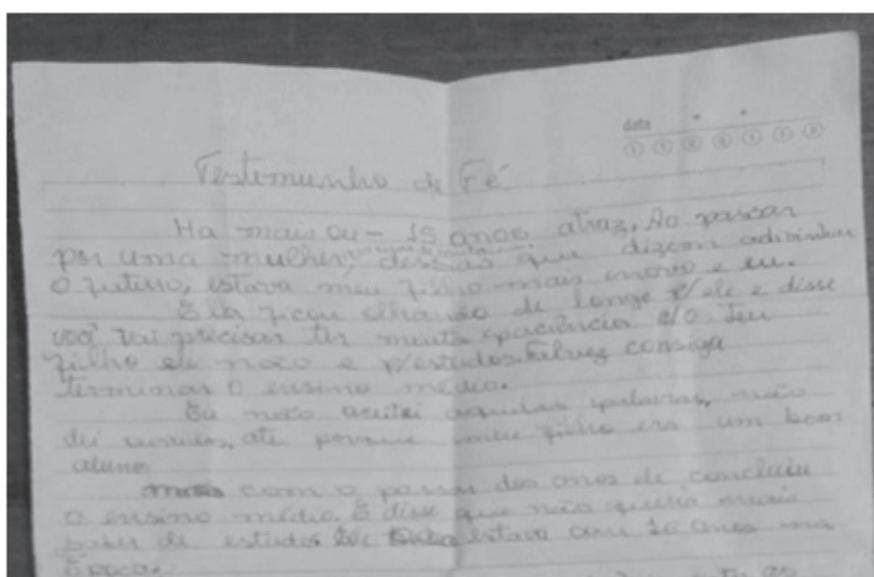
Conforme observado por Menezes (2004), Santo Antônio é acionado através de novenas, trezena, benção, ladainha e responso. Todos os elementos mencionados estão presentes ao longo da programação do círio fluvial de santo Antônio em Oriximiná.

Quando um fiel faz uma promessa ao Santo, ele está se comprometendo perante o santo de que irá cumpri-la o mais rápido possível, assim

que alcançar a dádiva. Mas, se tendo recebido a bênção, a pessoa não cumprir a promessa, ficará em dívida com o santo e não poderá pedir mais nada a ele. Isso se torna evidente na fala de Dayane Feitosa: “Com que cara você vai pedir para o Santo interceder se você nem cumpriu a última promessa? Você fica em dívida com o santo, aí não pode pedir mais nada” (Dayane Feitosa, entrevista realizada 5 de agosto). Ninguém deseja ficar em dívida com um santo milagreiro, por isso a maior parte das pessoas cumpre as suas promessas ou tira o santo do castigo assim que recebe a bênção.

Existem casos de devotos que não podem comparecer ao círio, mas enviam cartas para a paróquia com orações, testemunhos, promessas. Um exemplo dessas cartas pode ser visto a seguir:

Figura 09 – Carta com testemunho



Fonte: Reis, 2017

A carta intitulada “testemunho de fé” foi escrita por uma mãe agradecida a Santo Antônio por intervir na vida do seu filho. Como não teve condições de comparecer ao círio, enviou a carta na qual narrava a história do milagre que o santo operou na vida do seu filho. De forma resumida, a carta conta que:

há 15 anos uma adivinha disse que eu precisaria de muita paciência com o meu filho e que ele não seria bom nos estudos, no máximo terminaria o ensino médio. Com o passar dos anos o meu filho perdeu totalmente o interesse pelos estudos. Eu prometi a Santo Antônio que se ele passasse no vestibular, no ano seguinte eu daria o testemunho. Então estou dando o testemunho disso. Glória a Deus e a intervenção de santo Antônio.

Segundo Menezes (2004, p. 7), a promessa é uma forma de apresentar um pedido ao santo. “Enquanto que o pedido é agradecido, a promessa é paga. Ninguém falou em “pagar um pedido”, um pedido se “agradece”.

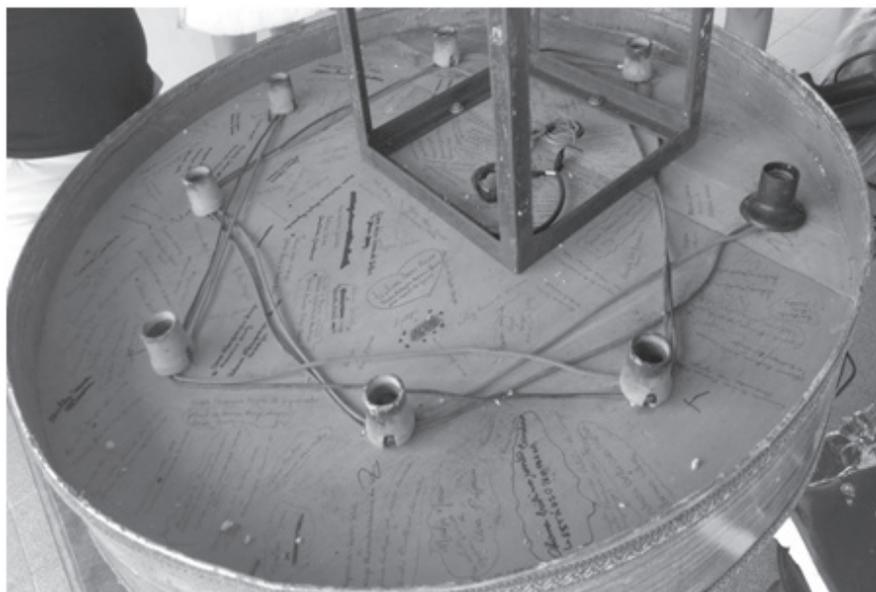
Mas vários disseram estar no local para pagar uma promessa”:

A impressão que tive é que a promessa seria um pedido diferente, ou melhor, que seria um empenho de palavra, um compromisso, um voto, mais que um pedido. Ela envolveria uma maior precisão na definição de uma retribuição ao santo, em troca daquilo que se pretende alcançar. Por outro lado, ao ser “paga”, isto é, saldada, ela deixaria o beneficiário devidamente desobrigado com o santo, até uma próxima promessa. Enquanto que no pedido, a retribuição parece permanecer indefinida, e associada à ideia de gratidão. Ou seja: nem todo pedido feito a um santo é promessa, nem todo o agradecimento a um santo é o pagamento de alguma coisa (MENEZES, 2004, p. 7).

Menezes investigou os pedidos feitos a Santo Antônio. Desta forma, percebeu que existe uma etiqueta no pedir ao santo que envolve, dentre outras coisas, pedir a coisa certa, da forma adequada e ao santo específico.

No que tange a relação entre as mulheres, Santo Antônio e as suas preces será narrado um breve exemplo. Ao desembarcar na cidade de Oriximiná, fui convidada para observar a ornamentação do andor de Santo Antônio. Diversas mulheres estavam reunidas para a ornamentação, algumas trabalhavam como forma de comemorar uma dádiva recebida ou para fazer uma prece ao santo.

Figura 10 – Nomes escritos no andor de Santo Antônio



Fonte: Reis, 2017

Durante a reunião, as mulheres mostraram que embaixo de toda a ornamentação do andor, na arte de madeira do suporte, havia diversos nomes escritos como forma de pedido ao santo, pois o andor é reutilizado todos os anos para o traslado da imagem, assim o pedido ficaria aos pés de Santo Antônio.

As devotas escreviam no andor os seus nomes e ao lado o nome do pretendente com o qual gostariam de casar. Se o relacionamento desse certo, no ano seguinte ela voltaria e escreveria “em ação de graças” ao lado. Se o relacionamento desse errado, a moça retornaria no ano seguinte e riscaria o nome do rapaz. Havia casos de moças que riscaram o nome de diversos pretendentes. Em algumas situações, ao lado do nome das mulheres estava escrito de A – Z. Ao indagar o motivo disso obtive a seguinte explicação:

A Maria escreveu o nome dela e ao lado colocou Alexandre. Eu perguntei quem ele era. Ela disse que ainda ia conhecê-lo. Poucos meses depois ela apareceu namorando um Alexandre. Aí, no ano seguinte ela escreveu no andor do santo “Maria de A-Z”. Se o santo trouxe um Alexandre, podia trazer um outro homem, que ele escolhesse, que fosse da vontade dele. Aí ela deixou nas mãos do santo! Quando ela conseguiu escreveu: “Maria e Casa Própria”, passou um mês e ela ganhou uma casa. Agora a gente imita ela, quando não sabemos o que pedir colocamos de “a-z” (Ariadne, 4 de agosto de 2017).

Gomes (2017), ao estudar a trajetória das imagens dos santos e outros objetos de devoção, relata que é comum a deterioração das imagens por conta de modificações provocadas pelos devotos, visando a sua potencialização, seja por gestos de limpeza, ofertas de presentes, borrifar água benta, passar óleo ungido, dentre outras.

A mesma autora chama a atenção também para os desgastes causados intencionalmente pelo devoto ao santo, são como “castigos” por não atenderem pedidos ou por constrangimentos infligidos sobre seus corpos para que as demandas sejam atendidas” (GOMES, 2017, p. 117).

Igualmente, Herstal ao estudar as imagens religiosas do Brasil e a relação entre os devotos e os santos (1956, p. 93) narra a mesma forma de relação entre o devoto e a imagem “quantas vezes, por não serem concedidas as graças solicitadas, os santos eram mutilados: arrancavam-lhe as mãos, quebravam-lhes os dedos, tiravam-lhes os atributos”. Pereira (2003) caracteriza este comportamento para com o santo como uma prece ameaçadora, uma vez que são impostos castigos e ameaças ao santo para pressioná-lo a atender um pedido, conforme pode ser visto no exemplo a seguir:

A prece ameaçadora nos remete ao que partilhou a devota de Santo Antônio, que encontramos em 1992, numa procissão em Osasco, durante as festividades do padroeiro da cidade. Ela disse que uma amiga lhe ensinou a fazer o pedido ao Santo ameaçando-lhe deixar de cabeça para baixo dentro de uma vasilha com água. Caso o pedido não fosse atendido no prazo determinado, o castigo seria executado. Disse que fez e deu certo (PEREIRA, 2003, p. 45).

Na ânsia de alcançar a benção desejada, usa-se diversos métodos de constrangimento do santo como, por exemplo, esconder o menino Jesus do colo do santo; virá-lo para a parede ou pendurá-lo de cabeça para

baixo; guardar o santo no congelador ou esconder o santo em um local escuro, esses “aperreios” como chamam as interlocutoras, duram até o santo realizar o pedido. Cascudo descreve outras formas de “aperrear” ou “malinar” em santo Antônio:

As moças submetem as imagens de Santo Antônio a todos os suplícios possíveis, na esperança de um rápido deferimento. Algumas chegam até mesmo a tirar o Menino Jesus dos Braços de Santo Antônio para restituí-lo somente depois de realizado o milagre; viram o santo de cabeça para baixo, tiram-lhe o resplendor e colocam sobre a tonsura uma moeda pregada com cera; e, por fim, quando tarda o milagre, e cansadas de tanto esperar, atam o santo com uma corda, e deitam-no dentro de um poço, o que deu lugar, de uma vez, a desaparecer a imagem, porque era de barro e derreteu-se completamente ao contato d'água! (CASCUDO, 1988, p. 90 apud GOMES, 2017, p. 120)

Ao realizar a pesquisa com devotos de Santo Antônio, foi observado que muitas interlocutoras recorriam a tais práticas como forma de pressionar o santo a atender a sua demanda. Em geral as entrevistadas faziam pedidos sobre relacionamento e o desejo de constituir uma família. Esse é o caso da fala a seguir: “Eu pedia para Santo Antônio me ajudar nos relacionamentos. Eu já malinei muito no santo, já o coloquei de cabeça para baixo, já coloquei no congelador, já fiz promessa. Se o santo me responder eu vou lá na igreja cumprir a promessa (Joelma S, 25 anos).

Dentre as entrevistadas, uma relatou que estava namorando há nove anos e, cansada de rezar para o santo, resolveu lhe impor um castigo, o virou de frente para a parede e prometeu que só o desvirar depois de alcançar a benção. Pouco tempo depois, ela ficou noiva e cumpriu a promessa.

Além das rezas e promessas, existem simpatias específicas para Santo Antônio, a fim de encontrar a pessoa. Durante o trabalho de campo, as interlocutoras falavam que, juntamente com a prece, deve-se acender uma vela nas segundas-feiras para que Santo Antônio ilumine o caminho do amor; ou escrever em um papel o nome da pessoa amada e colocar dentro do santinho (nesse caso, a pessoa cujo nome foi escrito jamais poderá saber da simpatia, senão o amor pode acabar). Outro exemplo de simpatia para Santo Antônio pode ser visto no relato abaixo:

Eu ganhei um santo Antônio de uma grande amiga. Ela me disse que para eu conseguir um namorado rápido era preciso fazer uma simpatia. Tinha que escrever o meu nome três vezes em uma fita vermelha, e depois amarrar ao redor do santo. Aí tinha que rezar todo o dia durante sete dias, depois disso o santo me daria um marido (Joice, entrevista concedida dia 5 de agosto de 2017).

São muitas as orações para Santo Antônio, seja para encontrar um namorado, para ficar noiva, para casar, ou até mesmo para recuperar o marido. Essas orações podem ser encontradas em folhetos, cadernos

de rezas e na internet. A seguir, um exemplo de prece para quem deseja encontrar o amor:

Grande amigo Santo Antônio, tu que és o protetor dos namorados, olha para mim, para a minha vida, para os meus anseios. Defende-me dos perigos, afasta de mim os fracassos, as decepções, os desencantos. Faze que eu seja realista, confiante, digno (a) e alegre. Que eu encontre uma pessoa que me agrade, seja trabalhadora, virtuosa e responsável. Que eu saiba caminhar para o futuro e para a vida a dois com a disposição de quem recebeu de Deus a vocação sagrada de formar uma família. Que meu namoro seja feliz e meu amor sem medidas. Que todos os namorados busquem a tua compreensão, a comunhão de vida e o crescimento na fé. Assim seja (Domínio público).

De acordo com Santos (2015), ao investigar continuidades e rupturas da festa (do pau da bandeira) de Santo Antônio de Barbalha/Ceará para a sua dissertação, observou-se que o que para alguns, beiram a falta de respeito com a imagem, para outros não passa de uma forma lúdica de intermediar sua relação com o santo, lúdica, mas que não exclui a seriedade e a fé com que devotam seus pedidos. A mesma autora segue afirmando que:

fórmulas deste tipo, são levadas a sério por mulheres que desejam arranjar namoro ou casamento, embora o bom-humor não seja descartado do ritual. Vale destacar que não adianta realizar todos os atos e gestos na ausência da convicção na simpatia e no santo (SANTOS, 2015, p. 60).

O ato de “aperrear” o santo vem sempre acompanhado de uma reza, seja ela pronta ou espontânea e, às vezes, acompanhado também de expressões carinhosas como “meu santinho”. As interlocutoras afirmaram que os castigos infligidos ao santo são uma espécie de brincadeira, pois visam “aperrear o santo até ele responder”. Tais atos revelam intimidade entre a mulher e o santo de devoção, conforme visto a seguir: “Sempre que rezo parece que eu estou falando com um amigo. Até falo Santinho me ajuda! Acho que não estou desrespeitando, mas com Deus e Maria eu sou mais formal” (Aline P., entrevista realizada 7 de agosto de 2017).

Durante a pesquisa indaguei se os castigos, “brincadeiras” e “aperreios” impostos ao santo poderiam ofender ou entristecer Santo Antônio. Em geral, as interlocutoras respondiam que o casamento é uma união divina, por isso o santo não fica com raiva, pois o seu desejo é que as pessoas constituam famílias, isso pode ser observado na fala a seguir: “Se for para arrumar marido não é pecado castigar o santo. Constituir uma família é uma coisa de Deus, uma coisa boa. O Santo fica feliz quando as pessoas querem ter uma família sabe? Com tudo certinho... por isso ele não castiga, por isso ele sempre atende a oração” (Juliane Almeida, entrevista realizada dia 5 de agosto de 2017).

Os santos representam uma categoria de sujeitos de ação em amplos aspectos, que vão desde resoluções de causas impossíveis até pequenos milagres, como encontrar objetos perdidos. Isso não significa dizer que as ações são encadeadas de modo imediato e eficiente, onde a relação

entre os santos e devotos opera uma categoria do plano simbólico e ideal. A relação entre santos e devotos deve ser injetada e reanimada através da vida cotidiana de seus devotos.

Difícilmente as mulheres assumem fazer simpatias para Santo Antônio. Só faz simpatia para Santo Antônio quem deseja se casar e tem medo de ficar solteira para sempre. Ao mesmo tempo, nenhuma mulher quer atrair para si a fama de “desesperada”. Então, faz-se a simpatia em segredo, no máximo conta-se para as mulheres da família que são próximas. Se o santo responder, a devota pode comentar depois que fez a simpatia e que deu certo, o que soa como um testemunho que comprova o poder do santo.

Segundo as interlocutoras, caso a prece não seja atendida e a mulher fique sozinha por muito tempo, ou envelheça sozinha, ela jamais contará sobre a simpatia que fez ou sobre os castigos aos quais submeteu o santo. Isso é uma forma de se resguardar, para evitar uma imagem negativa perante a sociedade.

Os santos de devoção conhecem profundamente os seus fiéis e atuam como seus protetores, por isso não necessitam conceder dádivas somente após os pedidos ou promessas, como afirma Menezes (2004, p. 6), “um santo de devoção, é capaz de antecipar suas necessidades, até mesmo antes que o próprio devoto tome consciência delas”.

O contrário também pode ocorrer. Um pedido pode ser negado mesmo após a realização de preces e promessas, nesses casos, Menezes (2004, p.6) destaca que a “não-concessão do pedido pelo santo protetor encaixa-se na lógica da sabedoria maior do santo”. Dessa forma, se o pedido não for concedido é porque o santo já sabia que não daria certo e estava livrando o devoto de sofrimentos futuros.

Em alguns casos, ao não receber o que foi pedido, pode-se atribuir ao seu orgulho, maldade, ambição, erro no pedir, vaidade e outros pecados como forma de compreender o motivo pelo qual a dádiva não foi concedida. Nesses casos, Menezes (2004, p. 15) revela que “É preciso ‘saber pedir’ dentro de certos padrões, aprendizagem na qual o próprio santo pode desempenhar um papel disciplinador”.

Com o final da missa, a grande parte dos devotos vai para bailes da cidade. O baile mais tradicional é o Clipper de Santo Antônio, localizado ao lado da igreja. No clipper existe um momento de devoção em que cantam músicas, realizam rezas para Santo Antônio, fazem leilão. Por conta disso, o clipper é descrito por muitos como um baile familiar onde é possível uma comunhão após o término da missa. Isso pode ser visto na fala a seguir: “No clipper quando as pessoas saem do culto elas podem confraternizar e conhecer as pessoas que estão vindo da zona rural e de outras comunidades. Lá naquele ambiente, que embora seja uma festa é um ambiente muito familiar” (ARLISON LIMA, 2017).

Após saírem dos bailes, os jovens da cidade encontram-se na frente da igreja matriz de Santo Antônio e partem em carreatas por todos os

bairros da cidade. É comum algumas casas ornamentadas com bandeiras, banner, imagens, iluminação, faixas de ação de graças e porta-retratos com conquistas, dentre outros. Estas são manifestações de agradecimento ao santo por dádivas alcançadas. Durante todo o percurso da alvorada, os fiéis soltam fogos e emitem sons de buzinas. Segundo Arlison Lima, pároco da igreja:

A Alvorada na proporção acontece cerca de cinco ou oito anos, começou com um grupo de jovens. Eles amanheceram aqui na praça e saíram pela cidade fazendo barulho para acordar todo mundo, com isso eles foram ganhando apoio de muitas outras pessoas. Hoje eu considero Alvorada parte do Círio de Santo Antônio, é uma manifestação dos jovens. Eu considero os jovens da alvorada grandes anunciadores do Círio porque eles passam por todos os bairros da cidade anunciando a alegria que é a festa de Santo Antônio (Arlison Lima, entrevista realizada dia 4 de agosto de 2017).

Embora algumas pessoas não considerem a alvorada um evento oficial do círio, devido a sua recente criação e por ser movido pelos jovens, o padre local afirma que “os jovens são nossos arautos, porque eles convidam a toda cidade para participar da fertilidade. Eles não só acordam as pessoas mas eles também as despertam para esse tempo de graça que é a festa de Santo Antônio” (ARLISON LIMA, 2017). É comum famílias entrarem em contato com a equipe responsável pela alvorada e pedirem para que a procissão passe em frente às suas casas para que possam prestar homenagens ao santo.

NOTAS CONCLUSIVAS

Dessa forma, pode-se concluir que o culto aos santos pode ser considerado como um fato social total de Marcel Mauss (2003), que o caracteriza como fenômenos que se exprimem, de uma só vez, nas mais diversas instituições sociais, sejam estas religiosas, morais, familiares ou políticas. Ou seja, permeia todas as esferas da vida social daquele grupo de indivíduos.

Por se constituir como fato social total, o estudo da devoção aos santos se mostra relevante para as pesquisas em ciências humanas, em especial nas sociedades ribeirinhas da Amazônia, onde “a religiosidade católica e o culto aos santos não conflitam com as encantarias amazônicas, como as crenças mágicas nas peripécias do boto tucuxi, que seduz e engravida jovens mulheres à beira do rio quando assume as características de um jovem caboclo” (BRAGA, 2004, p. 6).

Segundo Galvão (1955, p. 7), ao contrário do forte sincretismo que houve entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, os povos ameríndios incorporaram a nova religião juntamente com as suas antigas práticas. Dessa forma, o autor exemplifica que é comum que um pajé

seja um bom católico, mas, apesar disso, ele não utilizará os seus conhecimentos de pajelança no ambiente da igreja. “A pajelança e o culto aos santos são destinados a ambientes distintos”.

Isso ocorre porque, na mentalidade ameríndia, as crenças religiosas católicas podem ser complementares às suas. Nesse contexto, para o ribeirinho que vive na Amazônia, as visagens e as forças sobrenaturais da sua cosmologia habitam o mesmo lugar que os santos (Galvão, 1955).

No que tange as manifestações de devoção que ocorrem na cidade de Oriximiná/Pa, percebe-se que o círio fluvial de Santo Antônio cria uma ampla rede de relações sociais que perpassam questões puramente religiosas e dialogam com técnicas, economia, performance, memória coletiva dentre outros fatores que comunicam uma identidade local e possibilitam a organização da cidade e das comunidades ao entorno para a festividade.

Para a contemporaneidade, ao falarmos de castigar o santo, estamos diante de um preceito construído no imaginário criativo de suas devotas, mas que segundo a teoria Maussiana seria parte de uma construção social coletiva que injetam personalidade, que propõem uma imersão como um todo na vida humana inter-relacionada ao mundo exterior.

Este o mundo em que os Santos além de serem mediadores de boas ações, também podem ser associados à imagem de *devir* próprio, os torna além da figura de advogado benevolente que atende, aquele que também pode não aceitar um acordo.

No caso das devotas de Santo Antônio que aqui tomamos como um ponto particular analisado, percebemos que para almejar um matrimônio a devoção deve ser expressa na forma de reza, promessa, simpatia, prece ameaçadora e até castigo ao santo, o que demonstra uma pluralidade em diálogo, que é partilhada entre as mulheres devotas, mas que preferem ser mantidas em anonimato para o sucesso de obtenção da dádiva.

NOTAS

1. O Município de Oriximiná está localizado no Oeste do Estado do Pará, região Norte do Brasil, à margem esquerda do rio Trombetas, afluente do rio Amazonas. O território abrange a área de 107. 445,91 km² e possui 62.794 habitantes, segundo o censo demográfico do IBGE de 2010.

2. Essa é uma nota de agradecimento a família Giordano, que nos deu hospedagem durante todo o trabalho de campo e auxiliou nas negociações com os interlocutores em Oriximiná para entrada em campo.

3. De fato, os textos são considerados pioneiros em análise interpretativa através do olhar da observação participante, mas não foram passíveis de críticas, principalmente quando o assunto é antropólogo-interlocutores localizados nesses eventos tempo-espaço descritos pelos autores.

4. Disponível em: <http://www.espocabode.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1148:oriximina-da-memoria&catid=36:noticias&Itemid=61>. Acesso em: 29 de jun. de 2020.

5. A esse respeito, não poderia deixar de citar Jackson Vieira, um jovem local que foi um grande colaborador ao permitir que acessássemos o seu acervo pessoal, que contém uma vasta quantidade de registros sobre a história de Oriximiná e o círio fluvial.
6. Nos demais dias do círio, ocorreram a trezena de Santo Antônio, missas com temas voltados para família e comunidade, além de algumas missas específicas, como a missa dos idosos, a missa das crianças, a missa dos doentes e a missa dos estudantes.
7. No Brasil, a palavra *cuiá* é um termo de origem tupi, que comumente designa o fruto redondo da *cuiêira*, em que os índios confeccionavam inúmeros artefatos utilitários e decorativos (CAMARGO FONNA, 2015).
8. Marupá é uma madeira cujo nome científico é *Simarouba amara* Aubl.- Simaroubaceae. Na ausência dessa variedade de madeira, muitos devotos usam a base do coco para servir de sustentação para as velas.
9. *Montrichardia linifera*, conhecida popularmente como aninga, pertence à família Araceae e forma grandes populações às margens dos rios e igarapés da Amazônia, principalmente de águas brancas (barrentas) (AMARANTE et al., 2011).

REFERÊNCIAS

- AMARANTE, C.B. et al. Caracterização física, química e nutricional dos frutos da Aninga. *Planta daninha* [on-line], v. 29, n. 2, p. 295-303, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rbta/article/download/2406/3130>>. Acesso em: 26 ago. 2019.
- BRAGA, Sergio Ivan Gil. *Festas religiosas e populares na Amazônia*. Trabalho apresentado no VIII congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 16-18 de 2004.
- CONVENTO DE SANTO ANTÔNIO: Disponível em: <<http://conventosantoantonio.org.br/historico>>. Acesso em: 26 ago. 2019.
- CAMARGO FONNA, Angelsea Augusta Lobato. *Pintando cuias, pintando vidas: tradição e arte pelas mãos da família Camargo Fonna*. 2015. 308 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 278-321.
- GLUCKMANN, Max. Análise de uma situação social na moderna Zululândia. *Estudos Bantu*, v. 14, n. 1, p. 1-30, 1940.
- GOMES, Lilian Alves. *A peregrinação das coisas: trajetórias de imagens de santos, ex-votos e outros objetos de devoção*. 2017. 301f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.

HERSTAL, S. *Imagens religiosas do Brasil*. São Paulo: Edição do autor em colaboração com a Sociedade Brasileira de Expansão Comercial LTDA, 1956.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico de 2010*. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 12 jul. 2020.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia 2*. São Paulo: Edusp, 1974.

MENEZES, Renata de Castro. *Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. Religião e Sociedade*, ano 24, n. 1, p. 46-64, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 36, p. 43-65, 2011.

PEREIRA, João Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. *Rever: revista de Estudos da Religião*, n. 3, p. 67-98, 2003.

PEREIRA, J.C. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

SANTOS, Ruth Rodrigues. *A festa que é a mesma, sendo continuamente outra: A resignificação da Festa (do pau da bandeira) de Santo Antônio de Barbalha Ceará através das mudanças e continuidades*. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

SILVA, Márcio Douglas de Carvalho. *Promessas e milagres na dança de São Gonçalo: Etnografia de uma devoção*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Piauí–UFPI, 2018.

SIEPIERSKI, C. A pentecostalização do campo protestante brasileiro. *Estudos Teológicos*, v. 37, p. 47-61, 1997.

SILVA, S. A. *VIRGEM/MÃE/TERRA: festas e tradições bolivianas na metrópole*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2003.

SILVA, Vagner G. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, n. 57, p. 28-37, 2003.

CULTURAS POPULARES, POLÍTICA CULTURAL E O ENCONTRO DE CULTURAS TRADICIONAIS DA CHAPADA DOS VEADEIROS – GO (2000-2020)

POPULAR CULTURE, CULTURAL POLICIES AND THE “ENCONTRO DE CULTURAS TRADICIONAIS DA CHAPADA DOS VEADEIROS” IN BRAZIL (2000-2020)

Bruno Goulart

brunogoulart@unilab.edu.br

Professor efetivo do curso de Bacharelado em Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), doutor em antropologia social pela UnB e mestre na mesma área pela UFRN.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0220-6945>

RESUMO

Neste artigo pretendo refletir sobre a relação entre culturas populares e políticas culturais nos anos 2000 e 2010, enfocando a experiência do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros (ECTCV), que ocorre na Vila de São Jorge (Alto Paraíso/GO). O evento, que reúne a dimensão de um festival de culturas e a de um fórum de debates e conversas sobre políticas culturais entre populações tradicionais, gestores públicos, pesquisadores, produtores, artistas, entre outros, foi concebido e apoiado enquanto uma ação de difusão e valorização das culturas populares e tradicionais. A proposta aqui é analisar especificamente o contexto que permite a emergência do ECTCV, o lugar do evento nas políticas públicas culturais e sua experiência com as mesmas ao longo de suas várias edições e em diferentes momentos do cenário das políticas culturais a nível nacional, assim como problematizar o formato e organização do evento. O material aqui reunido se baseia em documentos, entrevistas e trabalho de campo realizado entre os anos 2015 e 2017 no ECTCV.

Palavras-chave: políticas culturais; culturas populares; Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros.

ABSTRACT

This article seeks to explore connection between popular cultures and cultural policies, focusing in the experience of the *Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros* (ECTC). The event which takes place in São Jorge, Alto Paraíso (BRA/GO), and unites the dimension of a traditional and popular cultural festival and a forum about cultural policies that congregates traditional communities, public officials, artists and others, was conceived and supports as way for diffusion and valorization of traditional and popular cultures. Here, we aim to analyze the social and historical context that turns possible the emergence of ECTCV, its place in the cultural policies, and problematize the way in which the event is produced. The data presented here is composed by documents, interviews and fieldwork made between 2015 and 2017 in ECTCV.

Keywords: cultural policies; popular culture; Cultural Festival of Chapada dos Veadeiros.

Este artigo discute a relação entre políticas culturais e culturas populares, enfocando a experiência do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros (ECTCV) enquanto ação de política pública cultural voltada para o universo das culturas populares e tradicionais¹. Unindo a dimensão de um festival de música e performance e a de um fórum de debates sobre políticas culturais, o evento é organizado pela fundação Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge (CCCJ) anualmente no mês de julho/agosto, na Vila de São Jorge (Alto Paraíso/GO). A Vila de São Jorge está localizada nas portas do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – patrimônio mundial da UNESCO, desde 2001. Com 20 edições completadas em 2020, o evento nasce com a proposta de estimular o turismo cultural numa região marcada pelo ecoturismo, trazer benefícios financeiros e reconhecimento para os detentores das culturas populares, assim como operacionalizar metas, objetivos e propostas de um novo momento das políticas culturais – que começava a se configurar no início do século e estimulou a realização de inúmeros festivais de cultura como forma de difusão e valorização das culturas populares e tradicionais.

A reflexão apresentada aqui se baseou nos dados reunidos durante a minha tese de doutorado (SILVA, 2018). Durante a pesquisa, pude acompanhar o evento, conversar com seus produtores, alguns membros da equipe da Casa de Cultura, os grupos que participaram da programação do Encontro, além de ter acesso ao acervo documental da instituição, a partir do qual reuni informações sobre orçamentos, programação de edições anteriores, projetos executivos, relatórios, além de informações sobre outras ações desenvolvidas pela instituição. A partir da análise deste material, proponho a construção de uma narrativa sobre o contexto que permitiu a emergência do ECTCV, assim como sobre sua trajetória e sua articulação com as políticas culturais dos anos 2000 e 2010.

Desse modo, o artigo será dividido em quatro tópicos. No primeiro, procuro apresentar o processo de redescoberta das culturas populares nos anos 1990 e como ele cria um novo circuito de trânsito para os sujeitos ligados a esse universo cultural. Na segunda parte, trato de problematizar como este novo circuito foi apoiado e potencializado nos anos 2000 pelas políticas culturais, através do entendimento de que ações de difusão eram formas de valorização e salvaguarda das culturas populares. Argumento também que esse universo dará origem a um tipo específico de evento, os encontros de culturas. Na terceira parte, volto-me para analisar uma dessas experiências, o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros e sua trajetória ao longo de

duas décadas. Por fim, a partir do que foi exposto, será apresentada uma reflexão sobre as formas de organização dos encontros de cultura e suas implicações.

OS NOVOS CIRCUITOS DAS CULTURAS POPULARES

Existe um consenso entre alguns autores de que os anos 1990 no Brasil vivenciaram um processo de “redescoberta da cultura popular” (TRAVASSOS, 2004; GARCIA, 2004; IKEDA, 2013). O que geralmente se chama de redescoberta se refere ao interesse, então crescente, pelas culturas populares por parte da academia, de artistas, de músicos e de produtores culturais, em proporção comparável apenas ao experimentado no contexto dos estudos e movimento folclórico nas décadas de 1950 e 1960². Como consequência dessa “redescoberta”, as práticas culturais rotuladas como culturas populares, ou tradicionais – como tem sido recorrente mais recentemente³ –, e seus detentores, começam a circular por novos contextos sociais e culturais.

O novo circuito para as culturas populares e tradicionais começa a se constituir a partir do surgimento de inúmeros grupos artísticos e musicais criados inspirados e em diálogo com esse universo de práticas sociais e sujeitos. Sobre esse movimento, Travassos (2002, p. 104) argumenta que “celebra-se agora a diversidade cultural, comprovada por tipos de música raramente ouvidos nas capitais do Sudeste e que passam a representar a ‘música brasileira’ imune aos males do mercado”.

Apesar de se iniciarem majoritariamente com uma atuação voltada para o fazer performático e artístico, esse movimento de “redescoberta” vai adquirindo, ao longo da década de 1990, novas propostas de atuação. Desse modo, os atores sociais interessados nas culturas populares passam a se organizar também enquanto ONGs, associações, coletivos, espaços culturais e movimentos sociais, organizando oficinas de construção de instrumentos tradicionais, de danças e músicas, festivais culturais, vivências, pesquisas, gravação de CDs, fóruns, seminários, congressos etc., que passam a reunir uma heterogeneidade de sujeitos (IKEDA, 2013).

Com o intuito de desenvolver essas ações e atividades heterogêneas elencadas acima, que passam a constituir um circuito, estes atores sociais – constituídos por artistas, pesquisadores, estudantes universitários, detentores das culturas populares etc. – começam a desempenhar, também, tarefas de “produção cultural”. A produção cultural tem aqui dois aspectos principais. Por um lado, ela é sinônimo de produção musical, no sentido de conseguir fazer a captação, equalização e mixagem dos instrumentos, mas também arquitetônica (construção do palco) e performática (tempo, indumentárias, repertórios), que contemplese a especificidade do universo cultural aqui em questão. Além desse tra-

balho de produção musical, os sujeitos que participam desse circuito passam a idealizar e escrever projetos, trabalhar com captação de recursos públicos e privados, fazer planilhas orçamentárias, prestação de contas, celebração de contratos e parcerias, pagamentos e recebimento de cachês etc. Esses “produtores culturais” passam a ser sujeitos centrais na manutenção e mediação desse circuito (TRAVASSOS, 2002, 2003).

Se este circuito se constitui ao longo dos anos 1990, nos anos 2000 ele se expande e se potencializa por meio de um novo momento das políticas culturais brasileiras, que passou a contemplar as culturas populares e tradicionais na sua atuação. Um primeiro marco desse momento é o decreto 3551 de 2000, que instituiu o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, no governo de Fernando Henrique Cardoso (do PSDB). Segundo Ikeda (2013, p. 175), patrimônio imaterial, apesar de ser “um conceito bastante ‘aberto’, podendo ser aplicado a muitos fatos culturais, de diversos tipos de sociedades[...], na prática, entre nós [brasileiros], tem sido relacionado predominantemente aos saberes das culturas populares e tradicionais”. Outro marco é 2003, quando o Ministério da Cultura passou por uma reestruturação de seus programas, buscando desenvolver políticas e mecanismos que atendessem a especificidade de setores que foram marginalizados do modelo de Incentivo Fiscal (CSERMAK, 2013). Tendo esse desafio em vista, o órgão buscou: 1) uma maior democratização do Estado e a criação de “espaços participativos e descentralizados abertos à sociedade civil” e 2) uma redefinição do conceito de cultura em um sentido mais antropológico, agora não mais restrito às belas artes e à cultura erudita, contemplando assim as culturas indígenas, afro-brasileiras e populares (MUNIAGURRIA, 2012, p. 2).

A mudança conceitual e ideológica na atuação veio acompanhada de uma reformulação administrativa do ministério. Além da criação de uma secretaria executiva e de seis representações regionais, o MinC instituiu seis secretarias, nas quais duas merecem destaque por abarcarem ações que contemplavam as culturas tradicionais: a Secretaria de Programas e Projetos Culturais (SPPC) ou, como passou a se chamar mais tarde, a Secretaria de Cidadania Cultural (SCC), e a Secretaria de Identidade e Diversidade Cultural (SID). Isso se expressou em programas como o Cultura Viva, a criação dos Pontos de Cultura, prêmios e editais voltados para as categorias culturas populares e tradicionais, realização de Seminários, criação de espaços representativos desse setor cultural no MINC etc.

Com esse novo cenário nas políticas públicas, várias experiências que constituem o que chamei anteriormente de novo circuito das culturas populares e tradicionais passam a dialogar com poder público e serem entendidas como potenciais ações de políticas públicas. Essa aproximação permite então a criação de um modelo de evento chamado geralmente de encontros de culturas. No próximo tópico irei abordar a emergência desses eventos e sua relação com as políticas culturais.

O TRÂNSITO DAS CULTURAS POPULARES COMO POLÍTICA CULTURAL

Como argumentei, a década de 1990 para as culturas populares foram marcadas pela emergência de um novo circuito de trânsito e por um maior acesso às políticas culturais. Nos anos 2000, uma das frentes estimuladas e apoiadas pelo MINC passa a ser esse circuito, com vista à valorização e difusão das culturas populares e tradicionais⁴.

O Plano Setorial das Culturas Populares (MINC, 2010, 2012), documento referência para a elaboração e acompanhamento das políticas culturais, é um ponto de partida para pensarmos como o tema do trânsito da cultura tradicional para o espetáculo e o turismo foi compreendido nesse contexto.

Dentro das diretrizes traçadas pelo Plano (MINC, 2012, p. 41), há a proposta de ampliar “a visibilidade das expressões e manifestações das culturas populares na sociedade em geral como instrumento para a projeção e valorização de nossa diversidade cultural, dentro e fora do país”. Esse tema é desenvolvido principalmente no programa de Difusão das Culturas Populares, presente no mesmo documento. Repetindo, de certa maneira, o que está colocado nas diretrizes do Plano, os objetivos desse programa “visam a divulgação das culturas populares em suas comunidades de origem e para além delas, dentro e fora do país” (MINC, 2012, p. 46). Por isso, como forma de viabilizar essas propostas, o MINC apostou no

fomento a festivais, festas, encontros, a veiculação de conteúdos em meios de comunicação, o intercâmbio entre seus praticantes, e outras formas que permitam ampliar a circulação dessas culturas, bem como a fruição e conhecimento da população brasileira sobre essas manifestações (MINC, 2012, p. 46).

Dessa maneira, os festivais, festas e encontros são vistos como uma forma de a) “intercâmbios entre os praticantes das culturas populares nos âmbitos local, regional, nacional e internacional”; b) de visibilidade para seus praticantes; e c) de ampliação da “circulação dos produtos culturais populares e tradicionais” (MINC, 2012, p. 46).

A legitimação dos trânsitos da cultura popular para espaços como festivais e encontros como forma de política pública foi influenciada, por sua vez, por debates e discussões realizados no âmbito do patrimônio imaterial. Exemplo disso é que o Decreto 3551 (BRASIL, 2000), artigo 6º, § II, afirma que ao Ministério da Cultura cabe assegurar “ampla divulgação e promoção” do bem. Nesse sentido, existe um certo entendimento de que a inserção de determinados bens patrimoniais nos circuitos do turismo e do espetáculo pode ser desejável e até mesmo funcionar como uma estratégia para a preservação dos bens culturais de natureza imaterial.

A ideia de difusão está intimamente relacionada com o de salvaguarda, no âmbito das políticas patrimoniais. Segundo Letícia Vianna e João

Gabriel Teixeira (2008, p. 5), o “foco [da salvaguarda] está, sobretudo, na valorização e garantia objetiva das condições concretas para a realização dos processos de produção, e não nos produtos culturais propriamente”. Desse modo, mais do que preservando a performance, musicalidade, indumentárias, instrumentos etc. de determinada prática cultural, a salvaguarda se volta para as pessoas e relações sociais que permitem a existência desta prática. A partir desse entendimento, eventos como festivais e encontros ajudariam a salvaguarda do patrimônio imaterial brasileiro, ao trazer visibilidade para os detentores das culturas populares tradicionais e difundir suas práticas em novos circuitos e para novos públicos.

Alguns autores têm argumentado de maneira semelhante diante das mudanças de contexto das culturas populares e tradicionais. Ilustrativo disso é o trabalho de Patrícia Osório (2012) sobre a experiência do Festival de Cururu e Siriri em Cuiabá (MT). O festival surge junto e como consequência do processo de patrimonialização da viola-de-cocho, instrumento ligado à musicalidade do Cururu e Siriri, que trouxe visibilidade para a viola pantaneira e as práticas a ela associadas. Osório (2012), a esse respeito, afirma que os novos contextos de performance por parte de brincantes e devotos do Cururu e do Siriri podem se converter “num canal privilegiado para o fortalecimento de sentimentos de pertença ao bairro/comunidade, para a tessitura de fluxos entre o local, o regional, o nacional e o global, bem como sua ressignificação da noção de tradição” (OSÓRIO, 2012, p. 253). Nesse sentido, ainda segundo Osório, o deslocamento de performances das culturas populares para festivais não deve ser visto como uma perda de sentido, mas como uma possibilidade de existência dos folguedos populares na contemporaneidade (OSÓRIO, 2012). Esse ponto de vista é defendido também por Canclini (2013), para quem grande parte do crescimento, visibilidade e difusão da cultura popular e tradicional na América Latina contemporânea é produto do seu trânsito pela indústria fonográfica, em festivais de dança e música popular tradicional e pelos meios de comunicação de massa. Nessa perspectiva, o trânsito (ou mudança de contexto) das culturas populares para os festivais foi entendido como uma possibilidade de ação de salvaguarda, que tem como consequência a divulgação, o reconhecimento e o fortalecimento dos detentores e das práticas reconhecidas como patrimônio imaterial.

Outros autores, entretanto, têm ponderado esses processos de inserção dos detentores das culturas populares no novo circuito que esbocei no tópico anterior. José Jorge de Carvalho (2010), por exemplo, argumenta que o deslocamento social e simbólico da cultura popular para os circuitos da indústria cultural e do turismo pode ser visto como uma forma de “espetacularização”, na qual os detentores das culturas populares têm tido pouca autonomia para decidir sobre os espaços, produção de som, valores dos cachês e o tempo de suas apresentações. Isso não

significa uma negação da agência e capacidade de negociar e inventar novas estéticas para suas performances, mas apenas que esses sujeitos promovem essas “invenções” e “negociações” dentro de uma margem muito estreita. Por isso, Carvalho (2008) se pergunta se ao produzirmos teorias enfatizando os processos de negociação e hibridismo nas culturas tradicionais nestes contextos, “sem mencionar as monumentais desigualdades econômicas de acesso às esferas de poder e decisão” por parte dos seus detentores, não estaríamos “produzindo uma legitimação ideológica [...] dessa mercantilização sem precedentes” das culturas populares (CARVALHO, 2004, p. 11).

Sobre esse tema, o etnomusicólogo Carlos Sandroni (2005, p. 71) fala sobre os produtores culturais e sobre as assimetrias de poder presentes nas suas relações com os detentores das culturas populares. Para Sandroni (2005, p. 73), os produtores seriam os mediadores por excelência nesse contexto, sendo a relação com estes um dos maiores problemas para os detentores das culturas populares, “que, muitas vezes, por serem muito carentes de recursos, se tornam submetidas[os] a tratamentos incorretos e em situações precárias nas mãos dos produtores”. Por isso, ele afirma que não se trata “de ser contra ou a favor da difusão no mercado, [mas] temos que pensar sempre caso por caso e, sobretudo, são os próprios portadores de tradições populares que devem saber e definir se querem ou não algum tipo de difusão”.

Com esse espírito, a discussão foi contemplada nos encaminhamentos finais do I Seminário Nacional de Políticas Culturais para as Culturas Populares, organizado pelo MINC em 2005. Dentre as diretrizes e ações, traçadas nos encaminhamentos do evento para a construção de políticas públicas para as culturas populares, estão o estímulo à espaços para a difusão das culturas populares, por meio da criação de prêmios, bolsas e a realização de festivais de arte popular. Contudo, o estímulo a esses espaços deveria vir acompanhado pela preferência às manifestações e artistas populares para a realização de apresentações em festejos e eventos, em detrimento de artistas de visibilidade midiática; e pela revisão dos cachês pagos aos detentores das culturas populares por suas apresentações, no sentido de buscar uma maior dignidade dos pagamentos por suas performances (MINC, 2005).

É procurando colocar em prática esses preceitos que surgem os encontros de culturas populares e tradicionais ao longo dos anos 2000, a partir de iniciativas de sujeitos e instituições diversas, financiados em grande parte pelo poder público. Meu primeiro contato com esse universo foi com o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros (que ocorre na Vila de São Jorge/GO), mas o universo dos encontros é vasto. Como exemplo podemos citar o Vozes de Mestres – Encontro Internacional de Culturas Populares, que teve edições em várias capitais brasileiras. Os Encontro dos povos do Grande Sertão Veredas (Chapada Gaúcha/MG) e o Encontro de Bonito de Culturas Populares (Formosa/

GO), ambos localizados no norte dos estados de Minas Gerais e Goiás, respectivamente. O Festival Revelando São Paulo; o Encontro de Culturas Populares e Tradicionais (que é itinerante); o Encontro Mestres do Mundo (que ocorre anualmente no Ceará), entre outros eventos destinados tanto ao universo da cultura popular, de modo geral, como voltados para tradições específicas (Coco, Folias, Carimbó, Maracatu, Siriri, Caruru etc.). Apesar de não formarem uma lista inesgotável, o que me chamava a atenção para esses eventos era a quantidade de edições de cada um – alguns com apenas 5, outros com 10, 15, 20, chegando a 50 (no caso do Revelando São Paulo, que teve mais de uma edição anual).

A respeito da proposta desses eventos podemos notar alguns pontos em comum. O Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, por exemplo, se coloca como o “palco de manifestações e vivências únicas da cultura tradicional, promovidas através do intercâmbio de relações humanas e artísticas”; um projeto de fortalecimento do “patrimônio imaterial da Região Centro-Oeste e do Brasil” através da divulgação de “danças e toadas tipicamente populares”, assim como de seus “mantenedores”; e uma experiência que gera “aprendizado às comunidades envolvidas”, que “redescobrem o sentimento de orgulho e identidade pelo pertencimento cultural” (O ENCONTRO, 2006). Essa ênfase no intercâmbio e na difusão se repete na proposta do Vozes de Mestres, o qual se diz “focado na valorização e na difusão da cultura tradicional como fonte da produção musical tradicional e contemporânea”, através da promoção de “intercâmbio entre artistas e seus diferentes públicos, assim como de representantes e estudiosos das várias manifestações da cultura popular no Brasil e no mundo” (VOZES DE MESTRES, 2015). Além disso, a ideia de vivência também aparece em outras experiências. Exemplo disso é o Encontro de Culturas Populares e Tradicionais da Rede, que se coloca enquanto um lugar para se “viver profundamente a diversidade cultural brasileira” (ENCONTROS DE CULTURAS POPULARES..., 2015).

Os trechos acima são relevantes quando focamos nas suas palavras-chaves. Palavras como intercâmbio, vivência, difusão, divulgação, diversidade e fortalecimento, que estão no centro do discurso das políticas culturais, se fazem presentes também aqui. Esse fato, por sua vez, não é acidental, uma vez que os encontros surgiram como uma maneira de se colocar em prática a discussão sobre o trânsito das culturas populares enquanto ação de política pública.

É, então, enquanto espaço de valorização e difusão, por meio da inserção da cultura popular em circuitos artísticos, musicais e de debates, que os encontros são concebidos. Apesar de não se constituírem em experiências centralizadas e guardarem certas especificidades, eles estão ligados a) pelo contexto histórico que permitiu o desenvolvimento dessas diferentes experiências, b) pela adoção de certas categorias em comum (como encontros, culturas populares e tradicionais, patrimônio

imaterial), c) por suas propostas e formatos semelhantes, que reúnem a dimensão de um festival, com apresentação, oficinas e feiras, a de um fórum, com palestras, mesas, rodas de debate, reuniões etc., d) pela articulação que estabelecem e apoio que receberam do poder público (principalmente através do Ministério da Cultura) e e) pelo perfil dos sujeitos e grupos que compõem suas programações, tais como produtores, músicos, artistas, mestres, mestras, devotos, brincantes, entre outros.

Como forma de se aprofundar na relação entre política cultural e os encontros, no próximo tópico irei abordar a trajetória do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros (ECTCV), que me referi no começo deste artigo.

O ENCONTRO DE CULTURAS TRADICIONAIS DA CHAPADA DOS VEADEIROS

Criado nos anos 2000, o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros é uma experiência desse universo dos encontros apresentado anteriormente e estimulados enquanto forma de política cultural. Organizado pela Fundação Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge e com 20 edições realizadas em 2020, o evento se desenvolveu graças ao apoio e financiamento do poder público e de empresas de economia mista – principalmente a Petrobrás. Ele surgiu em meio à paisagem da Vila de São Jorge (Alto Paraíso/GO) – localizada nas portas do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, patrimônio mundial da UNESCO desde 2001 – como uma proposta de incluir as populações tradicionais da região e os moradores da Vila no circuito do ecoturismo, com um aporte esotérico, que começara a se desenvolver ali no final dos anos 1980 e começos dos 1990 e excluiu de certa forma a população local e, principalmente, os povos e comunidades tradicionais da região (SARAIVA, 2006; SANTOS, 2013).

Em meio a esse cenário de crescimento do ecoturismo com a exclusão da população local, é que foi criada, em 1997, a Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge, um espaço cultural com sede na Vila de São Jorge. As origens da “Cavaleiro”, como é conhecida na Vila, se restringe ao relato de Juliano Basso, seu coordenador atual e o único membro presente na instituição desde suas origens. Segundo sua narrativa, a Casa nasceu a partir da experiência e conversas entre três amigos dos tempos em que Juliano Basso cursava filosofia na Universidade Federal de Goiás, em Goiânia, nos anos 1990. O grupo frequentava a região da Chapada motivado pelo seu apelo místico e suas belezas naturais, como a maior parte dos visitantes e migrantes que vão para lá. Contudo, eles percebiam que apesar da forte valorização da região em termos ambientais, as festas populares, as comunidades tradicionais e a “cultura” da região de maneira geral não tinham lugar no novo consumo turístico do lugar.

Segundo Juliano Basso, foi “uma situação onde se mostrava importante criar um movimento mais relacionado com os habitantes dessa região, o ser humano que aqui estava” (BASSO apud LARA, 2016, p. 34).

Foi com o espírito de incluir uma dimensão “cultural” no circuito do ecoturismo que em 1997 os amigos se juntaram e começaram a construir a sede da Casa de Cultura. Esta foi edificada no terreno que pertencia à família de um dos amigos de Juliano Basso. Na época, a Cavaleiro funcionava como um espaço cultural, realizando oficinas, apresentações culturais e, em 1998 e 1999, abrigando duas edições realizadas em julho do Festival de Cultura Popular. Esses primeiros anos foram importantes para a articulação entre a Cavaleiro e as comunidades, coletivos tradicionais e agrupamentos das culturas populares da região, como os responsáveis pelo ritual da Caçada da Rainha, da cidade vizinha de Colinas do Sul (GO), pelo Congo de Niquelândia (GO) e a comunidade quilombola dos Kalunga (GO). Esses dois primeiros festivais (1997-1998) contaram com quase nenhum apoio institucional. Com o parco auxílio financeiro estes festivais se realizaram por meio da cobrança de ingressos.

Nos anos 2000 as atividades da Casa de Cultura param com a inviabilidade de uma terceira edição do festival, por falta de recursos. Além disso, com as duas edições dos festivais, a ambição passou a ser de crescer o evento, investir na captação de recursos públicos para sua realização e promover o espaço do evento mais como um encontro do que um festival, o que implicava na criação de um novo formato para o evento (BASSO, 2015).

Desse modo, em 2001, o evento ressurgiu sob o nome de Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, enquanto um evento público e gratuito nas ruas da vila de São Jorge (GO). A programação das suas duas primeiras edições foi composta de apresentações de “grupos tradicionais” da região – aqueles formados principalmente por detentores de tradições culturais que adaptam suas performances enquanto apresentações artísticas e musicais –, grupos que dialogam e se inspiram no universo dos primeiros, músicos de renome nacional, como Naná Vasconcelos, e por oficinas voltadas para jovens e crianças da vila de São Jorge e visitantes. O valor estimado para a realização destas edições ficou em torno de R\$ 60.000,00, financiado pela AGETUR – Agência Goiana de Turismo –, EMBRATUR – Empresa Brasileira de Turismo – e, em menor medida, pelo Fundo Nacional de Cultural, do MINC.

Sobre os patrocínios destas duas primeiras edições, é interessante perceber a presença de órgãos públicos ligados ao turismo. Essa relação não é acidental, uma vez que a concepção do Encontro nos anos iniciais se dá no sentido de inserir a cultura tradicional e popular no circuito turístico da região da Chapada – e enquanto um projeto voltado para o estímulo do turismo na região o diálogo com esses órgãos era natural. Além disso, esse acesso aos órgãos de turismo é consequência do cenário das políticas culturais deste período (pós abertura democrática), no

qual as leis de incentivo prevaleceram e excluíram das políticas culturais as culturas populares. Por isso, nestas primeiras edições o ECTCV encontrou um lugar mais acessível de financiamento através do turismo. Além disso, vemos que o financiamento não se deu apenas através da articulação com o poder federal, mas também com o governo do Estado de Goiás. Contudo, essa relação com o poder público a nível estadual, e a partir do turismo, vai perdendo centralidade ao longo das edições posteriores – período esse que coincide, como vimos acima, com novas propostas para as políticas culturais no Brasil.

Entre 2003 a 2010, o Encontro tem seu momento áureo, expresso num maior número de grupos convidados, no surgimento de novas modalidades de programação, num maior volume de investimentos e no desenvolvimento de outras ações, pela Casa de Cultura, vinculadas às políticas culturais. Do ponto de vista do financiamento, no ano de 2003 o valor projetado para a realização do evento aumenta para R\$ 200.000,00. Este número irá crescer consideravelmente ao longo da década, saltando para R\$ 800.000,00 em 2005, e alcançando valores em torno de R\$ 1.700.000,00 nas edições subsequentes. Mesmo que esses valores digam respeito apenas a projeções orçamentários – e não o que foi efetivamente gasto no evento –, eles são sintomáticos de um cenário de maior acesso à captação de recursos por parte do evento.

A Petrobrás vai ter papel de destaque no financiamento do evento. Inicialmente, em 2003, o patrocínio da Petrobrás se deu por meio de inscrição em edital do programa Petrobrás Cultural⁵, mas nas edições posteriores o Encontro se torna um projeto convidado da empresa e passa a contar com recursos anuais garantidos. Além dessa atuação da Petrobrás, esse período marca uma aproximação entre o Encontro e o governo federal, principalmente por meio do Ministério da Cultura, através da presença de seus gestores e secretários na programação oficial do evento, no acesso a editais etc. Além disso, esse período é caracterizado pela conquista de uma visibilidade midiática considerável do evento, por meio de publicidades espontâneas em meios de comunicação de repercussão regional e nacional.

A maior visibilidade do encontro, sua aproximação do MINC e um maior recurso financeiro disponível para sua realização vão levar a modificações substanciais na sua programação. Do ponto de vista quantitativo, este período é marcado por um aumento da programação, com a presença ainda de grupos de perfil diversificado, mas agora provenientes de várias regiões do Brasil e, em algumas edições, do mundo. Ainda, novas modalidade de programação começam a aparecer. Em 2004, por exemplo, o Encontro passa a incorporar rodas de conversas e palestras, como os Laboratórios de Memória Oral. Em 2006, surgem também as Rodas de Prosa, voltadas para a discussão sobre políticas públicas culturais, com a presença de detentores das culturas populares, gestores públicos e pesquisadores. Em 2007, acontece a primeira edição

da Aldeia Multiétnica – evento incorporado ao Encontro, e que passa a ser realizado anualmente, pensado como um espaço de encontro entre etnias indígenas e um lugar de vivência entre estas e turistas/visitantes. Paralelo a estas inovações, o ECTCV passa a abrigar outros eventos na sua estrutura, como o Encontro de Capoeira Angola, o Encontro de lideranças Quilombolas, Mostras de Cinema, a Feira de Oportunidades Sustentáveis – uma feira com mestre(a)s artesãos que comercializavam seus produtos – etc.

Outro ponto que marcou esse período foi a implementação de ações de políticas públicas culturais por parte da Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge. Em 2003, a Casa de Cultura desenvolveu um projeto ligado ao IPHAN, para aplicação da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) na região da Chapada dos Veadeiros⁶. No ano de 2005 foi aprovado um projeto para a criação do Ponto de Cultura Cavaleiro de Jorge⁷. Além disso, a Casa de Cultura ainda produziu CDs de música tradicional, livros e documentários.

Entre 2003 e 2010, temos então um segundo momento do evento, marcado por um maior volume de financiamento, uma aproximação do Ministério da Cultura e, em menor medida, outros ministérios e órgãos públicos responsáveis por políticas para povos e comunidades tradicionais. Em meio à aproximação dessas diversas instituições públicas e sob influência do debate sobre diversidade cultural, patrimônio imaterial, povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento sustentável e participação social, o ECTCV se aproxima de algumas empresas de economia mistas dispostas a financiar propostas com esse perfil, como foi o caso da Petrobrás.

O encontro, ao longo do período, vai ocupando um espaço garantido no cenário das políticas culturais e do circuito das culturas populares surgidos nos anos 1990 – que esbocei no tópico anterior. Isso implicou que o tema do turismo, central durante a primeira e segunda edições, agora perde essa centralidade. Além disso, o Encontro passa a ser visto pela Casa de Cultura como apenas uma das ações da instituição, ainda que a mais central e importante, dentro de um universo de outras ações que foram desenvolvidas em prol das culturas populares e tradicionais, assim como da população local.

A partir do ano de 2011, temos o surgimento de um novo período que foi marcado por dois movimentos contraditórios: a) um de reconhecimento por parte de órgãos públicos do ECTCV enquanto experiência bem-sucedida de ação de política cultural, em específico para a cultura tradicional e popular, e b) um de queda no volume do financiamento.

Sobre o primeiro movimento, na 14ª edição do Encontro, a Casa de Cultura recebeu do então Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) o Prêmio Pontos de Memória 2014 – que contemplava “ações desenvolvidas por iniciativas de memória e museologia social, visando reconhecer, incentivar e fomentar a continuidade e sustentabilidade na perspectiva

do Programa Pontos de Memória” (EDITAL DE CHAMAMENTO..., 2014, p. 1) – pelo projeto EncontroTeca: Museu Digital das Culturas Tradicionais do Brasil⁸. Em 2015, foi a vez do próprio Encontro ser premiado, recebendo do IPHAN o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, edição 2015.1, na Categoria II – Iniciativas de excelência em promoção e gestão compartilhada do Patrimônio Cultural, que

visa valorizar e promover iniciativas referenciais que demonstrem o compromisso e a responsabilidade compartilhada para com a preservação do patrimônio cultural brasileiro, envolvendo todos os campos da preservação e oriundas do setor público, do setor privado e das comunidades (EDITAL DE CONCURSO Nº 1/2015, 2015, p. 1).

As premiações podem ser vistas como uma forma de legitimação da experiência do Encontro e de outras iniciativas da Casa de Cultura enquanto ações de políticas públicas. No caso do prêmio cedido pelo IPHAN, é relevante que ele reconheça o Encontro enquanto uma ação de “preservação do patrimônio cultural brasileiro”. Desse modo, fica claro como esses festivais foram legitimados pelas políticas públicas do período, enquanto ações de salvaguarda da cultura tradicional – como já enfatizado no tópico anterior.

Além destes prêmios, a Casa de Cultura ainda deu seguimento e começou novas ações. O projeto de 2015, Todos Nós: A Cadeia Produtiva da Cultura, apoiado pela Petrobrás, foi concebido como uma continuidade do projeto Turma que Faz (iniciado em 2005 com o Ponto de Cultura Cavaleiro de Jorge) (PROJETO TODOS NÓS..., 2015). Em 2015, a Casa de Cultura também conclui as atividades do projeto do Inventário do Kuarup, ritual em homenagem aos mortos realizado pelas populações indígenas da região do Xingu, que vinha sendo realizado desde 2013⁹. Em 2016, a instituição ainda criou o Cavaleiro na Estrada, um projeto norteado pela ideia de publicar reportagens, fotos e vídeos produzidos pela equipe de comunicação da Casa de Cultura sobre as diferentes festas e celebrações tradicionais que presenciaram no ano de 2016 (A ESTRADA QUE TRAZ..., 2016). A ação foi possibilitada através do edital Cultura de Redes – Fomento a Redes Culturais do Brasil – Categoria Nacional/Regional.

A respeito da programação do encontro, ela se manteve mais ou menos constantes, contando com a participação de grupos de perfil diversificado, com a realização de edições anuais da Aldeia Multiétnica, assim como incorporando outros eventos em sua programação como os Encontros de Capoeira Angola, o Encontro Cultura Viva dos Povos e Comunidades Tradicionais, o II Encontro de Lideranças Quilombolas do estado de Goiás, o Encontro da Rede Cerrado e a Reunião da Comissão Nacional de Pontos de Cultura (organizado pelo MINC em 2016).

Já no que diz respeito ao financiamento deste período, até 2013 não houve uma queda de valores significativas na projeção orçamentária, que ficou em torno de R\$ 1.000.000,00. Posteriormente à 2013, todavia,

o valor do evento nas planilhas de projeção orçamentária cai vertiginosamente para R\$ 400.000,00. A Petrobrás, por exemplo, que era sua principal patrocinadora, em 2015 já não entrou com nenhum recurso¹⁰.

Além disso, a verba para o MINC, principal ministério de interlocução da fundação, começa a diminuir. Já em 2010, no primeiro mandato de Dilma Rousseff ocorreu uma reestruturação administrativa do Ministério da Cultura, com a nomeação de novos secretários, fusão e extinção de secretarias e, de acordo com alguns agentes que trabalham com a cultura popular e tradicional, uma menor atuação do Ministério no âmbito deste setor. Agregando a esse cenário, o ano de 2015 começa ainda com uma redução de 21% do orçamento esperado para o Ministério (MINISTÉRIO DA CULTURA TERÁ..., 2015). Agravando ainda mais o cenário, temos em meados de 2016 o início do governo Temer por meio de um controverso “impeachment”, ou golpe parlamentar, da presidenta eleita, por meio do qual se buscou intensificar as medidas de austeridade e “enxugamento do Estado”. Uma das vítimas desse processo foi o próprio MINC, dissolvido pelo ainda interino governo de Michel Temer (PMDB), e transformado em secretaria ligada ao Ministério da Educação. Apesar do governo ter voltado atrás e recuperado o estatuto de ministério para a cultura, a ação já anunciava o prelúdio do que estava por vir. Marcelo Calero, que assume a pasta, classifica a gestão anterior como “irresponsável” e “incompetente” (MARCELO CALERO CRITICA..., 2016), assinalando claramente um afastamento das propostas do MINC até então. Além disso, o governo Temer exonerou um grande número de profissionais que eram pessoas cujos produtores do Encontro já tinham estabelecidos contatos e redes de relações, o que criou uma dificuldade de acesso ao órgão por seus organizadores.

Com essa queda da arrecadação e com o intuito de não deixar que isso impactasse a programação, a Casa de Cultura passa a adotar algumas estratégias com relação ao encontro e suas próprias atividades. A partir de 2013, por exemplo, começa-se a cobrar entrada para o acesso à Aldeia Multiétnica. A Casa de Cultura ainda criou a ideia dos Cursos de Vivência com etnias indígenas (ALDEIA MULTIÉTNICA..., 2016) – eventos à parte e fora da época do Encontro, as vivências são pagas e são realizadas desde 2013¹¹. Outra estratégia diante deste contexto foi conseguir outras formas de financiamento. No ano de 2014, a Casa de Cultura, por exemplo, tentou financiar parte da programação da *Aldeia Multiétnica* através do site *Catarse* – um site que tem sido um importante instrumento de financiamento coletivo¹².

Além destas mudanças, outro impacto da falta de recursos para o evento foi a mudança no perfil dos grupos convidados. A partir de 2010, temos um progressivo aumento de músicos e grupos “artísticos” em comparação aos grupos ditos “tradicionais”. Essa diferença irá atingir dimensões significativas em 2014, quando apenas 3 “grupos tradicionais” estiveram presentes, enquanto houve 11 músicos e grupos ar-

tísticos. Em 2015 essa proporção foi de 9 e 29 respectivamente. E em 2016 e 2017 o número de grupos tradicionais fica em torno de 5. Desse modo, se no período analisado anteriormente o evento incorporou na sua programação grupos tradicionais provenientes de diversas partes do Brasil, e mesmo do mundo, agora (2011-2017) esses grupos passam a ser minoria.

Entre 2011 e 2017 (último ano que tive contato com o evento), então, podemos ver um processo paradoxal. Por um lado, é um momento de reconhecimento, por parte do Estado, do projeto do Encontro, através de diferentes premiações, como a do IPHAN e a do IBRAM. Porém, ao mesmo tempo, podemos perceber uma redução significativa dos patrocínios para sua realização. Nesse contexto, a redução do financiamento público do evento tem sido o principal desafio. Apoiado num modelo de gestão que contava, principalmente, com o repasse de recursos públicos e privados, com a escassez destes se tornou necessário e urgente repensar o modelo do evento. A saída encontrada foi tornar partes da programação do ECTCV pagas.

Em resumo, podemos apontar três momentos principais na trajetória do ECTCV. Um que se inicia no final dos anos 1990 e se estende até 2002, marcado pela criação da Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge e as primeiras edições do ECTCV. Nesse momento, se tratava ainda de um evento de pequeno porte, perto do que viria a se tornar, e o financiamento se deu, principalmente, por instituições voltadas para o estímulo ao turismo. De 2003 até 2010, vemos um crescimento do evento, com a criação de novas modalidades de programação, um maior financiamento e um diálogo estreito com as políticas culturais. Por fim, de 2010 a 2017, temos um processo de reconhecimento institucional do ECTCV e sua instituição organizadora, por meio de recebimento de prêmios, ao mesmo tempo que a diminuição dos aportes financeiros públicos para a realização do evento, levando à criação de estratégias para tornar o evento capaz de se financiar por conta própria.

PRODUÇÃO CULTURAL NOS ENCONTROS DE CULTURAS POPULARES

Até aqui argumentei como na década de 1990 vimos surgir um novo circuito para as culturas populares, a partir de um movimento de “re-descoberta das culturas populares” por artistas e pesquisadores, como esse circuito é estimulado e apoiado nos anos 2000, diante de um novo contexto das políticas culturais e como o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapado dos Veadeiros pode ser visto enquanto um exemplo de diálogo entre o novo circuito das culturas populares e as políticas culturais. A partir do panorama apresentado, gostaria de finalizar o presente artigo abordando algumas implicações, questões e desafios deste

contexto no que se refere aos aspectos da produção cultural e da relação dos detentores das culturas populares com o poder público.

Um primeiro ponto, é que organizar eventos como os encontros exigem inúmeros conhecimentos e habilidades. O fato de grande parte dos encontros terem tido financiamento público, por exemplo, implica que seus idealizadores e organizadores têm que ter um conhecimento sobre políticas públicas culturais e sobre os procedimentos e caminhos para acessar esse tipo de recurso. Além de dominar os procedimentos burocráticos, é preciso ainda ter um bom trânsito entre os órgãos e empresas de onde provém o dinheiro. Viabilizando essa parte financeira para a realização do evento, é necessário ter uma assessoria de imprensa, de modo a divulgá-lo. Para a realização do evento em si é preciso, também, construir a sua programação, o que envolve noções de curadoria, técnicas de produção de palco e som, logística de alimentação e hospedagem, cobertura jornalística do evento etc. Terminado o evento, é obrigatório prestar contas, reunir as notas fiscais, elaborar os relatórios para os patrocinadores etc. – atividades que, por sua vez, exigem conhecimentos de contabilidade.

Sobre o Encontro de São Jorge, organizado pela fundação Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge, este conta com uma equipe permanente reduzida, contando com um número entre 5 e 7 pessoas, responsáveis pelo dia a dia da instituição, pelas outras ações que a Cavaleiro desenvolve, por atualizar seu site e perfis das redes sociais, além de fazer a pré-produção e pós-produção do ECTCV. Geralmente nessa equipe há alguém com experiência em produção cultural, que na época da pesquisa era Geovanna Jardim. No âmbito da pré-produção do Encontro, a produtora era a responsável por descobrir os editais, reunir os documentos e escrever os projetos de modo a tentar acessar recursos. Esta era uma tarefa permanente. Terminada uma edição do Encontro, já era hora de começar a inscrever-se em editais e buscar recursos para a próxima edição. Isso exigia uma dedicação por parte desta profissional, que pesquisava em sites e fóruns virtuais para encontrar editais nos quais a proposta do Encontro se enquadrasse. Além disso, uma leitura atenta do edital é imprescindível, de modo a poder adequar o projeto do evento à sua proposta. Desse modo, o projeto do evento, apesar de manter uma certa estrutura, sofria pequenas modificações a fim de encaixar-se em determinados editais.

Além dos editais, os financiamentos dependem de articulações interinstitucionais face a face. Aí entra outra figura nesse processo de produção do Encontro: a pessoa encarregada das relações públicas entre a Casa de Cultura e outras instituições. No caso, é Juliano Basso, coordenador da Casa de Cultura e do evento, quem desempenha essa tarefa. Nesse sentido, Juliano é o rosto do evento. Quando, na edição de 2015, foi estabelecida uma parceria com Universidade Federal de Goiás, foi Juliano Basso o responsável por tal articulação institucional, a qual via-

bilizaria uma verba para o Encontro, repassada através da UFG. Para que a parceria se firmasse, Juliano Basso lançou mão de uma rede de relações que ele tem dentro do Ministério da Cultura e também dentro da Universidade Federal de Goiás. Observa-se, por esse exemplo, que os organizadores do evento precisam incorporar agendas de instituições, de forma a justificar a aplicação de um recurso no evento.

Nas edições de 2016 e 2017, o Encontro contou com uma promessa de patrocínio da Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte de Goiás (SEDUCE). Esse financiamento direto foi fruto da articulação de Juliano Basso, que visitou Goiânia (GO) algumas vezes com o intuito de reunir-se com a então secretária da pasta Raquel Teixeira. Juliano Basso também trabalha para garantir que recursos captados por meio de editais cheguem até à Casa de Cultura. Isso porque, apesar dos editais darem acesso a determinados recursos, nem sempre o financiamento sai. Pode acontecer que por falta de orçamento, ou algum outro imprevisto, o MinC não repasse para os ganhadores dos editais os valores prometidos. É aí que entra a figura de alguém como Juliano Basso, para, por exemplo, fazer visitas ao MINC de forma a acompanhar o trânsito de um recurso dentro do Ministério.

Além disso, como quase nunca uma única fonte de financiamento é suficiente para custear o evento, o coordenador geral ainda é o responsável por costurar articulações com outras instituições. Portanto, é Juliano Basso quem participa das reuniões e quem transita entre as várias instituições com o intuito de construir uma rede de colaboradores e apoiadores para que o Encontro aconteça.

Além desses profissionais, a Casa de Cultura conta com a presença de Aristelina “Tila” Avelino, responsável pela parte financeira da Casa e do Encontro. Segundo conta, ela “aprendeu esse ofício fazendo” (AVELINO, 2016). No contexto da produção do Encontro, a parte contábil era a de maior dificuldade, foi então que Tila assumiu para si a função desse setor. Desse modo, ela se tornou a responsável pelas notas fiscais que devem ser guardadas para a prestação de contas quando termina o evento, pelas planilhas orçamentárias, e pelas finanças do dia a dia da Cavaleiro de Jorge.

Esse corpo permanente da instituição conta também com assessores de comunicação, responsáveis por alimentar as notícias no site do evento e da instituição e suas redes sociais. Assim, de modo geral, é essa equipe reduzida a responsável pela pré-produção do Encontro. Contudo, durante o evento outros profissionais são contratados de forma a dar conta da organização. Uma forma adotada no Encontro é a do trabalho voluntário. Geralmente em junho, a Casa de Cultura abre editais para que profissionais da comunicação se inscrevam para trabalhar no evento de forma não remunerada. Esta equipe permanente da Casa de Cultura é quem recebe as inscrições e seleciona os voluntários. Entre eles, estão jornalistas, que escrevem reportagens sobre atividades e apresentações

que acontecem durante o evento, fotógrafos e cineastas, responsáveis pelo material audiovisual. Além dos profissionais da comunicação, a depender da edição, há trabalho voluntário também para as atividades de produção – como logística de hospedagem, alimentação e transporte, ou coordenação do palco, das oficinas e das rodas de conversa. No entanto, em 2017, essas tarefas foram terceirizadas para uma produtora de Goiânia, a Balaio Produções Culturais. Durante o Encontro, é contratada uma empresa de som, a brasiliense Pan sonorização, ou Pan Som, que já participou do evento em quase todas as suas edições.

Sobre a estrutura de produção do Encontro, em 2007 – uma das edições que recebeu verbas expressivas, o que por sua vez ocasionou uma maior estrutura para a organização do evento –, havia cinco equipes divididas da seguinte forma: equipe de coordenação geral; equipe de coordenação de produção e logística; equipe de comunicação; equipe de cenografia e decoração de palco; e departamento de informação e tecnologia. Cada uma dessas equipes contava com uma média de 8 cargos. Apesar de uma ampla gama de profissionais e de uma estrutura de produção moderada, a equipe nem sempre dá conta de todos os pormenores do evento. Por isso, é comum que um voluntário que se inscreveu para trabalhar na comunicação possa ser realocado para a parte de logística, por exemplo, ou mesmo que acumule funções.

Acabado o Encontro, essa equipe voluntária e/ou contratada vai embora, e fica nas mãos do corpo permanente da Casa de Cultura o trabalho de pós-produção do evento. A pós-produção implica em redigir um relatório sobre o evento, a prestação de contas e um *feedback* de cunho mais pessoal para os patrocinadores. Essa parte da pós-produção é importante porque além de ser uma prestação de contas para os financiadores, é também uma ferramenta para que haja uma continuidade e um interesse dessas instituições em repetir o patrocínio na próxima edição.

Desse modo, a produção do ECTCV envolve conhecimentos múltiplos e uma variedade de profissionais. Apesar de não estarmos tratando da produção de grandes festivais de música que operam inseridos no seio da indústria cultural, o Encontro adota, em uma dimensão menor, procedimentos desse circuito. Por isso, a realização deste depende de uma certa organização profissional, na qual os produtores culturais são peça central.

Este cenário, por sua vez, acarreta outras implicações, como o lugar na gestão do evento e da instituição dos detentores das culturas populares e dos povos e comunidades tradicionais. Apesar desses sujeitos participarem de várias modalidades da programação, sua presença na organização do evento é tímida, para não dizer ausente. A única comunidade que participa de maneira mais próxima da organização do evento é a dos Kalungas. Porém, sua participação na organização ainda é restrita aos lugares historicamente reservados à população negra no Brasil. Desse modo, os Kalungas trabalham no evento construindo a sua

ambientação ou, principalmente no caso das mulheres, enquanto cozinheiras, atendentes da lanchonete, pessoal de limpeza etc. Assim, apesar de estarem presentes desde a primeira edição do evento, os Kalunga nunca foram incorporados de maneira efetiva na realização, produção e organização deste.

A gestão do evento é um ponto de tensão entre a Casa e povos indígenas e tradicionais convidados. Em 2016, por exemplo, acompanhei uma mesa na Aldeia Multiétnica com lideranças indígenas dos povos Yawalapiti, Krahô, Funil-ô e Kayapó, com Fernando Schiavini (o coordenador da Aldeia), Juliano Basso (coordenador geral do Encontro), e outros interessados. A mesa discutia sobre o futuro da Aldeia, uma vez que o espaço onde esta vinha sendo realizada há alguns anos, era uma terra arrendada e o dono não queria mais a parceria com a Casa de Cultura.

Além desse tema da viabilidade estrutural das próximas edições da Aldeia, outro assunto colocado pelas lideranças indígenas presentes era no sentido de garantir seu maior envolvimento na organização desta. Uma das sugestões foi a criação de um comitê executivo da Aldeia, no qual algumas lideranças tivessem assento e voz na decisão sobre quais etnias seriam convidadas, sobre a distribuição de recursos e aspectos da programação. Apesar de apoiado pelas lideranças presentes, a ideia não foi colocada em prática pela Casa de Cultura. Não posso precisar se esta conversa chegou a ser discutida posteriormente, mas até 2020 a forma de organização da Aldeia continuava a mesma e essas reivindicações não haviam sido incorporadas. Desse modo, apesar de existirem demandas, nenhuma das propostas com vista a uma maior democratização do processo de pré-produção do evento foi implementada.

Porém, se nesses 20 anos de experiência, a Casa de Cultura não construiu espaços de gestão compartilhada do Encontro, as empresas e instituições financiadoras têm grande poder de decisão no evento. Como vimos, o Encontro foi financiado principalmente pelo Ministério da Cultura e pela Petrobras – assim como pela Eletrobrás em algumas edições. Repassando uma contribuição financeira para o evento, o Ministério da Cultura, aproveitava o Encontro para pautar seus temas e agendas. Isso gerou experiências interessantes, como a reunião dos Pontos de Cultura, que ocorreu junto à 15ª edição do Encontro, além da presença de gestores do MINC na programação do evento de modo geral.

Sobre a atuação específica das empresas, estas às vezes extrapolam seu lugar de financiadoras e passam a pautar a programação do evento. É o que ocorreu com a Petrobras. A empresa passou a ver no Encontro uma possibilidade para divulgar sua marca e outras ações que ela também financiava por meio do Programa Petrobras Cultural. Assim, o evento passou a incorporar na sua programação eventos como a “Mostra de cinema Petrobras”, ou ainda grupos e músicos que a empresa petrolífera apoiava. Um exemplo extremo dessa captura do evento pela

empresa foi a construção do “espaço Petrobras”, que abrigava as oficinas da programação do ECTCV.

Ainda sobre a atuação das empresas no contexto do Encontro, para além da benevolência dos financiamentos, elas procuravam promover sua marca através desses projetos. Isso é feito através da presença da sua logomarca nos materiais publicitários, mas também através da nomeação de partes e locais da programação inteiras do Encontro. Essa forma de associar a marca ao evento não seria tão paradoxal e irônica não fosse o fato das mesmas empresas que patrocinam um evento de culturas populares e tradicionais estarem envolvidas em práticas que trazem prejuízos para as populações detentoras destas práticas culturais. É o caso dos impactos sociais e econômicos para as populações indígenas causados pela Petrobrás no município de Coari (AM) (O DESRESPEITO DA PETROBRÁS..., 2014). Ou ainda a atuação da Eletrobrás na construção das usinas dos Tapajós, um projeto polêmico, que irá impactar de forma substancial e diretamente os povos indígenas e comunidades pesqueiras da região (USINAS DOS TAPAJÓS..., 2016).

A ironia dessa prática das empresas está em que os patrocínios culturais funcionam como uma forma de elas se legitimarem e construírem uma imagem de *amiga dos povos tradicionais*, apesar dos estragos ambientais e sociais que elas causam para essas populações. Talvez aqui estejamos diante de mais um caso do tipo Vale do Rio Doce-*Gênesis*. *Gênesis* é um livro de fotografia de Sebastião Salgado em homenagem ao planeta em seu estado natural (SALGADO, 2013). A Vale patrocinou o projeto fotográfico a partir de 2008 (PROJETO GENÊSIS, 2016), sendo que a mesma empresa, alguns anos depois, seria uma das responsáveis pelo até então maior desastre ambiental brasileiro, ocorrido no Rio Doce (MG) (TSUNAMI DE LAMA TÓXICA..., 2015).

É preciso ponderar, porém, que a culpa dessa assimetria entre empresas e detentoras das culturas populares na gestão do evento não pode ser atribuída à Casa de Cultura, mas a uma estrutura de acesso ao estado, que promove a exclusão de determinados sujeitos, enquanto facilita a de outros.

Como argumentei, nos anos 2000 vivenciamos um momento de criação de propostas de políticas voltadas para o universo das culturas populares e tradicionais. Estas propostas se expressaram na criação especialmente de editais voltados exclusivamente, ou que contemplem, o universo cultural aqui em questão. O acesso a verbas por meio de editais foi uma conquista importante, no sentido de dar uma transparência e maior acesso às políticas culturais. Porém, o acesso aos editais e outras ações sofreram críticas pelo seu caráter burocrático. Sobre essa dificuldade em lidar com os procedimentos e convênios com o poder público, Marcelo Manzatti, produtor e gestor cultural, se expressa:

Ela [as normas de convênios com o poder público] é usada para qualquer contrato que o Estado faz com as empresas e com a sociedade civil.

Então o Estado quer comprar grampeador, ele abre uma licitação, chama as empresas, as empresas apresentam o menor preço, aí tem lá uma série de processos [para] trabalhar com o dinheiro público que as grandes empresas sabem – o cara que vai fazer [a usina de] Belo Monte, a [construtora] Andrade Gutierrez sabe – mas o carinha que dá oficina de teatro lá no interior do Amazonas não sabe! Não sabe pegar uma nota, ninguém sabia isso. Ninguém sabia prestar contas, ninguém sabia fazer projeto, fazer conciliação bancária, todas essas coisas que se pede num projeto e na administração de um convênio de cultura (MANZATTI, 2016).

O que se argumenta é que, apesar de apostar num maior acesso às políticas culturais por parte da cultura popular e tradicional, os editais acabam por excluir alguns desses sujeitos que não têm experiência na escrita de projetos e inscrição em editais públicos. Por isso, “é preciso atentar para o fato de que nem todos estão preparados para participar de editais, que, por mais simples que sejam, requerem algum conhecimento técnico em elaboração de projetos” (LACERDA; MARQUES; ROCHA; 2010, p. 117). Isso se expressou em inúmeras dificuldades que enfrentaram os grupos e coletivos culturais em conseguir firmar parcerias com o poder público e, quando isso ocorre, honrar as regras dos convênios celebrados com o governo.

Outra crítica aos mecanismos de acesso às políticas públicas via edital, levantada por Tião Soares, no Fórum para as Culturas Populares e Tradicionais, é que eles são, em sua natureza, excludentes. Isso porque o edital faz uma seleção dentro de um universo de inscritos, dos quais alguns serão considerados aptos às exigências dos editais, enquanto outros não. Por isso, Tião Soares argumenta que os editais, nesse sentido, têm dono, e que seria preciso pensar outra forma de acesso às políticas para além dos editais – uma forma que tivesse uma base inclusiva e não exclusiva.

Assim, apesar do desenho das políticas culturais nos anos 2000 ter contemplado o universo das culturas populares e tradicionais, a burocracia dos editais fez com que o acesso a estes dependesse de intermediários, que teriam o *know how* para a escrita dos projetos em cumprimento às exigências dos editais, e para fazer prestação de contas, articulações institucionais etc.: os produtores culturais.

Esse cenário nos alerta a pensar sobre as mudanças de contexto das culturas populares de modo mais crítico e complexo. Por isso, mais do que naturalizar a ideia de difusão das culturas populares como forma de valorização, procurei ao longo deste artigo problematizar a ideia da difusão e como ela acontece e é pensada no ECTCV. Independente desta crítica, é fato que os encontros, e não apenas o Encontro da Vila de São Jorge, foram responsáveis por criar e articular uma vasta gama de sujeitos e instituições que estruturam e potencializam esse novo circuito das culturas populares criados nos anos 1990, se constituindo em espaços marcados pela complexidade dos sujeitos que eles agregam.

Cabe, por fim, sinalizar que o circuito das culturas populares, do qual os encontros são parte e que se desenvolveu ao longo dos anos 2000 e 2010, tem sido desmontado e desarticulado desde pelo menos 2016. Um ponto de inflexão foi a deposição da presidenta eleita Dilma Rousseff (PT) em 2016, que teve como consequência uma diminuição dos recursos do MinC – tendência que já vinha sendo notada desde o segundo mandato de Dilma Rousseff – e na exclusão de setores culturais que esse ministério se empenhou em contemplar pós-2003. Em 2018, com a eleição do presidente Jair Bolsonaro (sem partido), esse cenário de desmonte se transforma em uma terra arrasada, com a transformação do ministério em secretaria e a nomeação de sujeitos ineptos para a condução das políticas culturais.

NOTAS

1. Uma reflexão inicial sobre o tema deste artigo foi apresentada no VIII Seminário Internacional de Políticas Culturais, em 2017, organizado pela fundação Casa de Rui Barbosa (GOULART, 2017).
2. Para uma comparação entre esses dois momentos históricos ver Silva (2018) e Goulart (2019).
3. Para uma discussão sobre a emergência desses conceitos e suas implicações ver Silva (2018).
4. O estímulo a novos contextos de performance para as práticas das culturas populares como forma de política pública não é uma novidade. Um marco de tal entendimento é o artigo de Edson Carneiro, Preservação e Restauração dos Folgedos Folclóricos ([1955] 2008).
5. O Programa Petrobrás Cultural (PPC), que foi um dos responsáveis por transformar, em 2007, a Petrobrás na maior incentivadora da cultura através das Leis de Incentivo (SANTOS, 2011). No que diz respeito à cultura popular e tradicional, como vimos, a empresa apoiou e financiou diversas ações voltadas para esse setor. O PPC anualmente abre “seleções públicas nacionais, voltadas às mais diversas manifestações e segmentos da cultura brasileira” e seleciona também alguns eventos e ações para serem diretamente financiados pelo programa (COSTA, 2012, p. 132).
6. O Inventário foi possibilitado através da aprovação do projeto via o primeiro edital do IPHAN com fins de realizar levantamentos sobre o patrimônio imaterial brasileiro. Foram nove projetos aprovados no Brasil, sendo o da Casa de Cultura um deles, no qual foram repassados R\$ 70.000, 00 para cada um, de modo a desenvolver o projeto (BASSO, 2010). A expectativa da Casa de Cultura era que o inventário culminasse com o registro, pelo IPHAN, da Caçada da Rainha (festa religiosa que ocorre na cidade vizinha de Colinas do Sul), o que nunca ocorreu. Porém, como é de amplo conhecimento, nem todo inventário levará ao registro de algum bem, e esse foi o caso da experiência da aplicação do INRC aqui.
7. Os pontos de cultura são uma das ações do MinC, criados em 2004, dentro do *Programa Cultura Viva*. A proposta do *Ponto de Cultura Cavaleiro de Jorge* era a de “implantar a partir do V Encontro Cultural, atividades contínuas de inclu-

são digital, produção artística e registro de patrimônio imaterial, na região de São Jorge, abrangendo uma área de 7 municípios de 9 comunidades” (SALIC-NET, 2016). A proposta do ponto de cultura, porém, irá sofrer modificações, passando de um viés de formação de agentes culturais para uma aprendizagem mais artística, que culminou no projeto *Turma Que Faz* em 2010, que realiza as “operetas populares” sob direção de Dorothy Marques.

8. A *Encontroteca* existe pelo menos desde 2007 e é um acervo que reúne a memória audiovisual, textual e dos grupos que passaram pelas edições do Encontro, assim como informações sobre grupos artísticos e a cultura popular e tradicional de maneira geral.

9. O inventário deveria culminar no reconhecimento do ritual como patrimônio imaterial através do IPHAN (KUARUP PODE SE TORNAR..., 2015), o registro, porém, nunca ocorreu principalmente por indisposições entre parcela dos povos indígenas do Xingu, a equipe que realizava o inventário e o poder público.

10. A atuação da Petrobrás, por exemplo, vai diminuir consideravelmente no setor cultural neste período. Se em 2012 o valor para repasse através do Programa Petrobrás Cultural foi de R\$ 67.000.000,00, em 2014 o valor foi de apenas R\$ 10.000.000,00 (PROGRAMA PETROBRÁS CULTURAL, 2017). Essa diminuição está ligada com uma desvalorização da empresa atingida pelas investigações da operação Lava-Jato e ao discurso de austeridade que vai tomando corpo a partir do segundo mandato da presidenta Dilma Russeff.

11. As vivências são realizadas no espaço da *Aldeia Multiétnica*, uma fazenda com construções tradicionais indígenas que fica a uns 5 km da vila de São Jorge (GO).

12. Porém, o site tem funcionado para projetos que precisam de baixas quantias para sua realização (em torno de R\$ 20.000,00, segundo um rápido levantamento). No caso da *Aldeia*, o valor fixado era de R\$ 80.000, 00, conseguindo apenas R\$ 13.570,00 (ALDEIA MULTIÉTNICA, 2014?). A disparidade do conseguido para o que foi solicitado, porém, mostra a dificuldade que o evento tem encontrado para conseguir novas fontes de financiamento.

REFERÊNCIAS

A ESTRADA QUE TRAZ para nós visitas importantes. *Encontro de Culturas/Perfil Facebook*, 27 set. 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/encontrodeculturas/photos/a.145475518857980.37671.145141802224685/1237976736274514/?type=3&theater>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

ALDEIA MULTIÉTNICA e Vivências Indígenas. *Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge*, Vila de São Jorge. Disponível em: <<http://www.cavaleirodejorge.com.br/projeto/aldeia-vivencia>>. Acesso em: 21 nov. 2016

ALDEIA MULTIÉTNICA. *Cartase*. 2014. Disponível em: <<https://www.catarse.me/pt/aldeiamulti-etnica>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

AVELINO, Aristelina (Tila): *entrevista* [mar. 2016]. Entrevistador: Bruno Goulart. São Jorge: Entrevista para a tese de doutorado, 2016. 1 arquivos .mp3 (17 min.).

BASSO, Juliano. Juliano Basso: *entrevista* [mai. 2010]. Entrevistadores: Fabio Maleronka Ferron e Sergio Cohn. São Paulo: 2010. 1 arquivo. pdf (4 p.).

BASSO, Juliano. Juliano Basso: *entrevista* [mai. 2015]. Entrevistador: Bruno Goulart. São Jorge: Entrevista para a tese de doutorado, 2015. 2 arquivos .mp3 (77 min.).

BRASIL. *Decreto 3551, de 4 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. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2000/decreto-3551-4-agosto-2000-359378-norma-pe.html>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

CANCLINI, Nestor G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP, 2013 [1989].

CARNEIRO, Edson. [1955] Proteção e restauração dos folguedos populares. In: CARNEIRO, Edson. *A dinâmica do Folclore*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, José Jorge de. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 14, v. 21 n.1, 2010.

CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento*. Brasília: DAN/UnB, 2004. (Série Antropologia 354).

COSTA, Eliane. A Política de Patrocínios e a Ação da Petrobrás junto aos Festivais de Artes Cênicas no Brasil. *Repertório*, Salvador, n. 19, p. 132-133, 2012.

CSEMARK, Caio. *Pro povo é festa, pra gente é outra coisa: Cultura popular, raça e políticas públicas na comunidade negra dos Arturos*. 2013. 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

EDITAL DE CHAMAMENTO Público nº 02 /DDFEM, de 18 de setembro de 2014 - Prêmio Pontos de Memória 2014. *Instituto Brasileiro de Museus/Ministério da Cultura*, 2014.

EDITAL DE CONCURSO Nº 1/2015 – 28º Edição do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade/2015. *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ Ministério da Cultura*, 2015.

ENCONTRO DE CULTURAS POPULARES e Tradicionais. *Rede das Culturas Populares e Tradicionais*. São Paulo, s/d. Disponível em: <<http://culturaspopulares.org.br/ectp-2013/>>. Acesso em: 7 ago. 2015.

GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho. Um espaço para respiração. A cultura popular e os modernos cidadãos. In: TEXEIRA, João Gabriel L. C.; GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho Garcia; GUSMÃO, Rita (Orgs.). *Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004.

GOULART, Bruno. Políticas Culturais e o Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, v. 8, 2017, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2017.

GOULART, Bruno. O Trânsito das Culturas Populares como Políticas Públicas: Festivais de Folclore (1950-1970) e Encontros de Culturas Populares e Tradicionais (2000-Presente). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 10, 2019, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2019.

IKEDA, Alberto T. Culturas Populares no Presente: fomento, salvaguarda e devoração. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 173-190, 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68710/71290>> Acesso em: 30 jun. 2017.

KUARUP PODE SE TORNAR Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. *Ministério da Cultura*, 21 ago. 2015. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/kuarup-pode-se-tornar-patrimonio-cultural-imaterial-do-brasil/10883>. Acesso em: 21 nov. 2016.

LACERDA, Alice Pires; MARQUES, Carolina de Carvalho; ROCHA, Sophia Cardoso. Programa cultura Viva: uma nova política do Ministério da Cultura. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (Org.). *Políticas Culturais no Governo Lula*. Salvador: EDUFBA, 2010.

LARA, Lorena. *18 dias de São Jorge*. Goiânia: Publicação Independente, 2016.

MANZATTI, Marcelo. *Entrevista* [mar. 2016] Entrevistador: Bruno Goulart. Brasília: Entrevista para a tese de doutorado, 2016. 1 arquivo .mp3 (125 min.).

MARCELO CALERO CRITICA gestão anterior do MinC pelas redes sociais e Juca Ferreira rebate. *Estadão*, São Paulo, 27 jul. 2016. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,marcelo-calero-critica-gestao-anterior-do-minc-pelas-redes-sociais,10000065226>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

MINISTÉRIO DA CULTURA - MINC. *Anais do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. São Paulo; Brasília: Inst. Polís/MinC, 2005.

MINISTÉRIO DA CULTURA - MINC. *Plano Setorial Para as Culturas Populares*. Brasília: MinC/SID, 1ª ed., 2010.

MINISTÉRIO DA CULTURA - MINC. *Plano Setorial Para as Culturas Populares*. Brasília: MinC/SCC, 2ª ed. revisada, 2012.

MINISTÉRIO DA CULTURA TERÁ orçamento menor em relação a 2014. *O Globo*, Rio de Janeiro, 28 mai. 2015. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/ministerio-da-cultura-tera-orcamento-menor-em-relacao-2014-16280312>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

MUNIAGURRIA, Lorena Avellar de. Redefinições da noção de cultura e o surgimento de novos sujeitos. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTRO-

POLOGIA, n. 28, 2012. *Anais...* São Paulo/Brasília: ABA, 2012. Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/anais-28-rba>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

O DESRESPEITO DA PETROBRÁS para com os Povos Tradicionais na Amazônia. *Racismo Ambiental*, 26 mar. 2014. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2014/03/26/o-desrespeito-da-petrobras-para-com-os-povos-tradicionais-na-amazonia/>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

O ENCONTRO. *VI Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros - VI*. Panfleto de apresentação e programação. São Jorge, 2006.

OSÓRIO, Patrícia Silva. Os Festivais de Cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 37, n. 1, p. 237-260, 2012.

PROGRAMA PETROBRÁS CULTURAL. *Petrobrás*. Disponível em: <<http://ppc.petrobras.com.br/sobre-o-programa>>. Acesso em: 11 Jan. 2017.

PROJETO GENÊSIS. *Vale do Rio Doce*. Disponível em: <<http://www.vale.com/brasil/PT/initiatives/environmentalsocial/genesis/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

PROJETO TODOS NÓS – A Cadeia Produtiva da Cultura. *Acervo Institucional da Casa de Cultura Cavaleiro de Jorge*. Vila de São Jorge, 2015. (1 arquivo.pdf.)

SALGADO, Sebastião. *Genêsis*. Colônia: Taschen, 2013.

SALICNET. *Ministério da Cultura*. Disponível em: <<http://sistemas.cultura.gov.br/salicnet/Salicnet/Salicnet.php>>. Acesso em: 13 dez. 2016.

SANDRONI, Carlos. Circuitos de difusão no mercado: contra ou a favor. In: I SEMINÁRIO NACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS CULTURAS POPULARES. *Anais...* São Paulo; Brasília: Inst. Polís/MinC, 2005.

SANTOS, Eduardo Gomor dos. Formulação de políticas culturais: as leis de incentivo e o Programa Cultura Viva. In: BARBOSA, Frederico; CALABRE, Lia (Orgs.). *Pontos de cultura: olhares sobre o Programa Cultura Viva*. Brasília: IPEA, 2011.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida. *A Família Transnacional da Nova Era e a Globalização do ((amor))) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil*. 2013. 417f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SARAIVA, Regina Coelly Fernandes. *Tradição e Sustentabilidade: um estudo sobre os saberes tradicionais do cerrado na Chapada dos Veadeiros, Vila de São Jorge-GO*. 2006. 234 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável, política e gestão ambiental) – Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SILVA, Bruno Goulart Machado. *Trânsitos das culturas populares: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos Encontros de Culturas Tradicionais*. 2018. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

TRAVASSOS, Elizabeth. Música folclórica e movimentos culturais. *Debates*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 89-113, 2002. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/revistadebates/article/view/4053>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

TRAVASSOS, Elizabeth. O 'sentimento da brincadeira': novas modalidades de conhecimento do folclore. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA, XIV, 2003, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: ANPPOM, 2003. Disponível em: <<http://www.anppom.com.br/anais/category/16-xiv-encontro-porto-alegre-2003>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

TRAVASSOS, Elizabeth. Recriações contemporâneas dos folguedos tradicionais: a performance como modo de conhecimento da cultura popular. In: TEXEIRA, João Gabriel L. C.; GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho Garcia; GUSMÃO, Rita (Orgs.). *Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004.

TSUNAMI DE LAMA TÓXICA, o maior desastre ambiental do Brasil. *El País*, 31 dez. 2015. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/politica/1451479172_309602.html>. Acesso em: 11 jan. 2017.

USINA DOS TAPAJÓS podem causar contaminação de pescadores e morte de peixes em massa. *Repórter Brasil*, 12 abr. 2016. Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2016/04/usinas-do-tapajos-podem-causar-contaminacao-de-pescadores-e-morte-de-peixes-em-massa/>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

VIANNA, Leticia; TEXEIRA, João Gabriel. Patrimônio imaterial, performance e identidade. In: ENECULT - ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, IV, 2008. *Anais...* Salvador: UFBA, 2008.

VOZES DE MESTRES. *Vozes de Mestres*. Contagem, s/d. Disponível em: <<http://www.vozesdemestres.com/>>. Acesso em: 7 ago. 2015.

SUBMETIDO EM: 21/01/2020
APROVADO EM: 10/09/2020

CARTOGRAFIAS E CONFLITO TERRITORIAL NO QUILOMBO RIO DOS MACACOS

*CARTOGRAFIAS AND TERRITORIAL CONFLICT IN
QUILOMBO RIO DOS MACACOS*

Paula Regina de Oliveira Cordeiro

paulareginacordeiro@gmail.com

Doutoranda em Geografia. Mestra em Geografia pela Universidade Federal da Bahia, pesquisadora do Grupo Costeiros – UFBA e da Nova Cartografia Social – Núcleo de Estudos Agroecológicos – UFRB

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5832-3860>

RESUMO

Este artigo tem por objetivo apresentar as relações de conflito no território do Quilombo Rio dos Macacos, comunidade que desde a década de 1950 está em conflito com a Marinha do Brasil. A partir da judicialização do conflito, em 2009, a cartografia é utilizada tanto pelos sujeitos que detêm o conhecimento especializado quanto pela comunidade, pelos sujeitos autóctones. As diferentes formas de representação do território quilombola são notadas a partir da finalidade com que o mapa é construído. Com a apropriação da cartografia, os quilombolas avançam nos debates acerca das propostas apresentadas pelos sujeitos hegemônicos do conflito, produzindo contrapropostas e imprimindo novas cartografias e contornos para o conflito territorial.

Palavras-chave: quilombo Rio dos Macacos; cartografias; conflito territorial.

ABSTRACT

This article aims to present the conflict relations in the territory of Quilombo Rio dos Macacos, the community that since the 1950s has been in conflict with the Brazilian Navy. From the judicialization of the conflict, in 2009, cartography is used both by the subjects who hold the specialized knowledge and by the community, by the autochthonous subjects. The different forms of representation of the quilombola territory are noted from the purpose with which the map is constructed. With the appropriation of cartography, the quilombolas advance in the debates about the proposals presented by the hegemonic subjects of the conflict, producing counterproposals and printing new cartographies and outlines for the territorial conflict.

Keywords: Quilombo Rio dos Macacos; cartografias; territorial conflict.

INTRODUÇÃO

O mapa é uma representação de determinada(s) perspectiva(s) da realidade. Essa representação está estreitamente relacionada ao que está sendo mapeado, quem está mapeando, como e em que condições e

contextos a cartografia está sendo realizada. É impossível representar a totalidade do território em uma cartografia, já que, a priori, todo o mapa apresenta certa deformação, posto que a informação não plana será transformada em uma representação plana. Essa deformação acontece na medida em que se escolhe uma projeção geográfica.

A projeção geográfica mais utilizada na elaboração dos mapas é de Mercator. Nessa projeção os meridianos e os paralelos são linhas retas que se cortam em ângulos retos. Essa projeção mantém a forma dos continentes, mas altera as proporções reais. Nela as regiões polares e o hemisfério norte acentuam-se, além disso, o continente europeu ganha a centralidade do mapa, evidenciando forte eurocentrismo.

A projeção de Peters, utilizada com menos frequência, surge como crítica à projeção de Mercator. A projeção de Peters deforma o formato dos continentes, porém mantém a área proporcional mais próxima do real. Ao contrário da projeção de Mercator, a projeção de Peters coloca o continente africano no centro do mapa.

O plano de fundo sobre a utilização das projeções cartográficas é a visão de mundo que orienta a elaboração dos mapas, responsável por mostrar determinados elementos e subtrair outros. Assim como as projeções cartográficas, as cartografias visam firmar através da legitimidade da técnica, quais os mundos, os territórios, as políticas e as populações são visíveis, ou seja, aceitas:

O imaginário cartográfico e as representações do território passaram assim a recortar o real para descrevê-lo, defini-lo e, simbolicamente, possuí-lo. As representações cartográficas passaram igualmente a subordinar-se aos imperativos territoriais dos sistemas políticos que as reclamavam e justificavam. O território plural e polissêmico, aberto ao aleatório e não controlável, foi sendo transformado em extensão quantificada, limitada e controlada pelo gesto cartográfico que serve de suporte à ação política. Mas, a despeito de ser correntemente apresentado como um enunciado constatativo do real, o mapa não deixa de ser um enunciado performático, que diz algo sobre o real e sobre este produz efeitos (ACSELRAD; COLI, 2008, p. 13).

É na disputa pela permanência no território e pelo direito de se fazerem visíveis nas cartografias que o Quilombo Rio dos Macacos cria estratégias de reexistência diante do conflito territorial com a Marinha do Brasil.

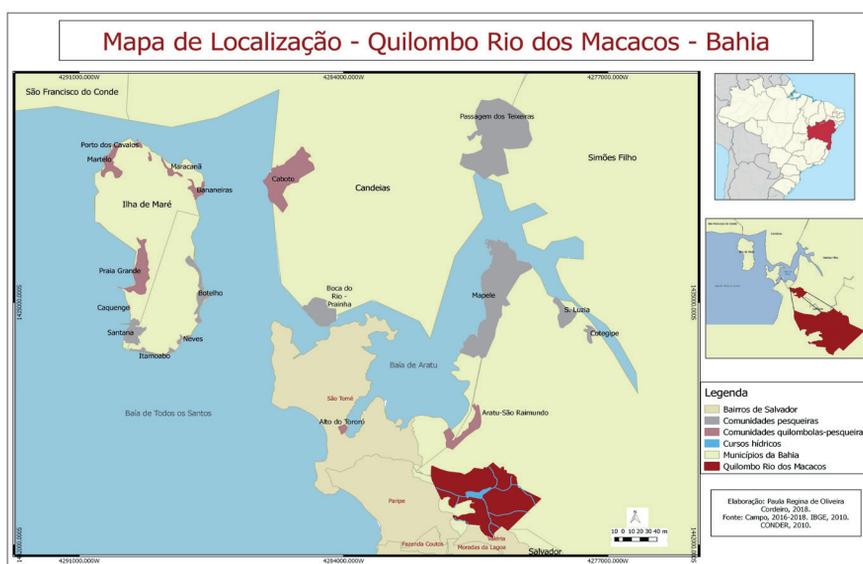
CONFLITOS TERRITORIAIS NO QUILOMBO RIO DOS MACACOS

O Quilombo Rio dos Macacos (Mapa 1) está localizado no município de Simões Filho e possui aproximadamente 70 famílias em seu território. Esse território é marcado pela herança de ex-escravizados e quilombolas

que sobreviveram aos séculos de exploração na Baía de Todos os Santos. Sua territorialidade é delimitada principalmente pela pesca artesanal nos rios e na barragem do Rio dos Macacos (pós década de 1970)¹, pela pesca artesanal na Baía de Aratu, pela agricultura, pelo extrativismo e por demais práticas tradicionais. A partir dessas vivências, os quilombolas constroem sua identidade e definem seu território:

A terra constitui a base geográfica fundamental da manutenção da comunidade e da coletividade. Nesse sentido, a territorialidade se apresenta como o espaço coletivo do grupo social para firmar sua ocupação, para manter o seu ambiente e ter definido o seu território (ANJOS, 2009, p. 8).

Mapa 1 – Localização do Quilombo Rio dos Macacos



Fonte: CORDEIRO, 2018.

As atividades produtivas de Rio dos Macacos conformam não apenas o seu território, mas também a sua identidade, revelando uma articulação entre território e identidade. Sem território, não há identidade; e sem identidade, o território se esvazia de sentido. Na comunidade, a identidade pesqueira e a identidade quilombola se entrelaçam, sendo acionadas conjunta ou separadamente a partir das estratégias adotadas.

A partir da década de 1950, a Marinha do Brasil começa a ocupar a região e inicia um processo de instalação de fixos: edificações e equipamentos inerentes ao funcionamento da atividade militar. A ocupação mais efetiva foi na década de 1970, com o início do barramento do Rio dos Macacos e a construção das habitações para os fuzileiros navais, consolidando a Vila Naval da Barragem.

Obviamente, a instalação da Marinha no território fora marcada pela imposição de novos fluxos e estranhas dinâmicas. Dentre essas, destacam-se a expulsão de moradores através de ameaças, estupros

de mulheres, do impedimento da construção ou reformas das casas, da negação da manutenção das culturas de subsistência e do acesso à infraestrutura básica como água e energia elétrica, além do ataque direto à religiosidade quilombola, consolidado no fechamento e destruição de terreiros de candomblé.

Com a construção da Vila Naval da Barragem, locais de memória foram destruídos:

Aqui onde hoje é a Vila Naval tinha terreiro de Candomblé. Tinha o terreiro de Gerson. Onde tem o centro comunitário da Marinha tinha a casa de seu Antonio Branco. Foi uma perda mesmo desgraçada. Eles chegaram aqui e acabaram com a nossa alegria. A gente ficou com medo (Dona Olinda).

A entrada da Marinha do Brasil coibiu e proibiu as práticas culturais da Comunidade, bem como conduziu o processo de expulsão dos quilombolas da região.

Segundo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), um caso específico pode servir para demonstrar esse processo. A Família Rabeca, que há cinco gerações ocupa o território, teve diversos membros expulsos, como é o caso de uma mulher e seus filhos que, após a morte do marido, “permaneceram no sítio até o momento em que a casa em que viviam caiu e eles se viram obrigados a deixar o lugar, pois, segundo declaram, não receberam autorização da Marinha para construir uma nova casa” (INCRA, 2012, p. 140).

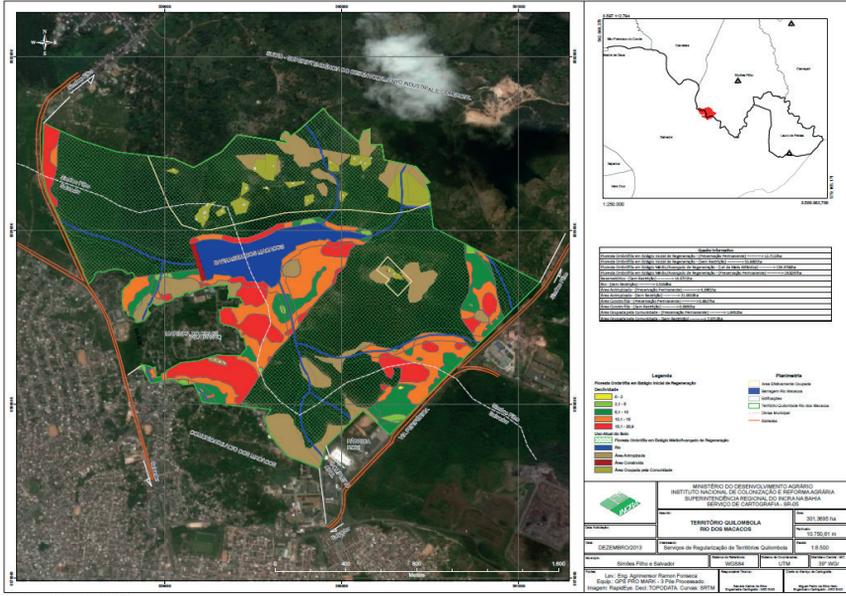
Após a chegada da Marinha, a vida da comunidade foi se transformando em miséria e proibições, regadas de todos os tipos de violências, segundo Dona Albertina: “no processo de proibições até a comida para chegar aqui dentro a gente passava em sacos pequenos, para não ser vistos”.

Apesar da existência, muitas comprovadas, desses e de diversos outros conflitos que envolvem as ações, práticas e condutas de violação de direitos humanos (segurança, moradia, trabalho etc.), o conflito atinge patamar jurídico em 2009.

Em outubro de 2009, foi ajuizada pela Marinha do Brasil uma ação reivindicatória requerendo a desocupação do território. Foi a primeira de quatro ações ajuizadas com o mesmo objetivo. Em novembro de 2010 foi proferida a primeira decisão interlocutória determinando a desocupação do local. Entretanto essa decisão foi suspensa posteriormente em razão das negociações em curso entre a comunidade, a Marinha do Brasil e outros órgãos dos governos federal e estadual.

No mês de setembro de 2011, após intensa mobilização comunitária, a Fundação Cultural Palmares certifica o Quilombo Rio dos Macacos como uma Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) e em novembro do mesmo ano, o INCRA inicia a elaboração do RTID. O RTID foi apresentado à comunidade em agosto de 2012 e delimitou o território quilombola em 301 hectares (ha) (Mapa 2).

Mapa 2 – Delimitação do território quilombola pelo INCRA



Fonte: INCRA, 2012

Apesar de ter elaborado o RTID, o INCRA não deu prosseguimento ao processo de regularização fundiária.

Com os impedimentos colocados à publicação do RTID tem-se início a Câmara de Conciliação do Ministério Público Federal (MPF), cuja execução estava sob a responsabilidade da então subprocuradora-geral da República, Deborah Duprat, coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF.

A partir da realização de audiências públicas, adiciona-se ao conflito territorial vigente até então, a disputa cartográfica:

A valorização política e analítica da dimensão espacial de fenômenos, processos, objetos e atores coloca os instrumentos de representação espacial cada vez mais no centro de disputas de poder. Esta valorização do espaço é que faz com que a cartografia cada vez mais se cruze com jogos e disputas, ou, ela própria se torne objeto de disputa (SANTOS, 2012, p. 1).

É necessário lembrar que a Câmara de Conciliação instalada foi fruto da insistência política dos quilombolas, que não aceitavam de forma alguma sua expulsão ou a “transferência da comunidade” para uma “área crua”, como afirma seu Joselito, quilombola.

DISPUTAS CARTOGRÁFICAS NO/DO QUILOMBO RIO DOS MACACOS

O conflito do Quilombo Rio dos Macacos, desde o início se refere ao controle do território, dos elementos naturais, principalmente da barragem do Rio dos Macacos.

A primeira proposta feita pelo Estado à comunidade foi de 7,5 hectares fora do território quilombola. Em dezembro de 2012, a Secretaria Geral da Presidência da República apresenta a “Proposta do Governo Federal para a Comunidade do Rio dos Macacos”, na qual são ofertados² 21 hectares para titulação da comunidade³. Obviamente, diante da inviabilidade produtiva e organizativa da comunidade, as duas primeiras propostas do Governo Federal foram prontamente recusadas pelo Quilombo, dando abertura então a novos processos de negociação.

Em outubro de 2013, o Governo Federal, através de uma nova audiência pública, fez a terceira proposta à comunidade, de 28,5 hectares. Essa proposta era a soma dos 7,5 ha e 21 ha oferecidos anteriormente e assim como as demais propostas, essa também não foi aceita. Sobre as propostas apresentadas Rose Meire afirma: “Não é justo que a gente seja expulso da nossa terra. É um absurdo o que a Marinha de Guerra do Brasil fez e faz com a gente”.

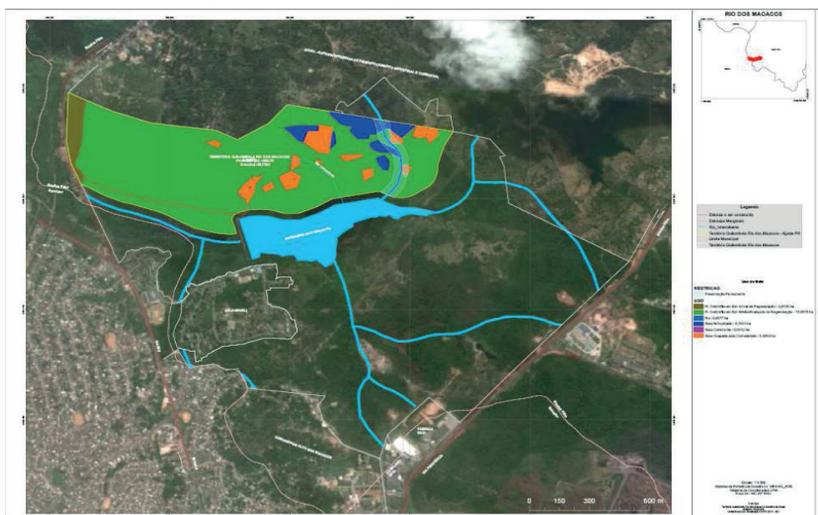
Figura 1 – Propostas à Comunidade Quilombo Rio dos Macacos



Fonte: Brasil, 2013.

Em março de 2014, o Governo Federal apresentou a quarta proposta para o “Ordenamento fundiário do território quilombola Rio dos Macacos”, oferecendo 86 hectares (Mapa 3).

Mapa 3 - Proposta à Comunidade Quilombo Rio dos Macacos de 86 hectares



Fonte: Incra, 2014

A partir da quarta proposta, o Quilombo Rio dos Macacos resolve apresentar uma contraproposta. É então que a comunidade tem a necessidade de se apropriar dos elementos cartográficos da disputa territorial e tem-se início oficinas, conversas, diálogos cartográficos (Figura 2).

Figura 2 – Oficinas de Cartografia no Quilombo Rio dos Macacos

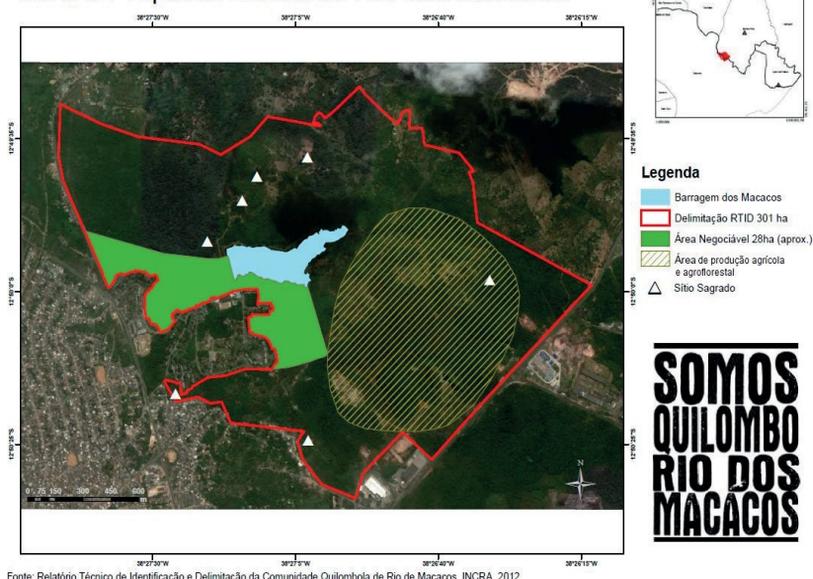


Fonte: Acervo Coletivo, 2014.

Em 6 de maio de 2014 em audiência no Ministério Público Federal, a Associação de Moradores do Quilombo Rio dos Macacos apresenta a primeira contraproposta (Mapa 4). A contraproposta apresentada pelos quilombolas representa a negação da proposta de 86 hectares apresentada anteriormente. O elemento principal de divergência com esta proposta é a negação dos cursos hídricos já que, o único curso hídrico que ficaria no interior da comunidade seria intermitente e insuficiente para manutenção dos hábitos e do modo de vida de uma comunidade pesqueira e quilombola. Outro elemento negativo foi o impedimento do acesso à barragem para uso da comunidade.

Mapa 4 – Contraproposta do Quilombo Rio dos Macacos

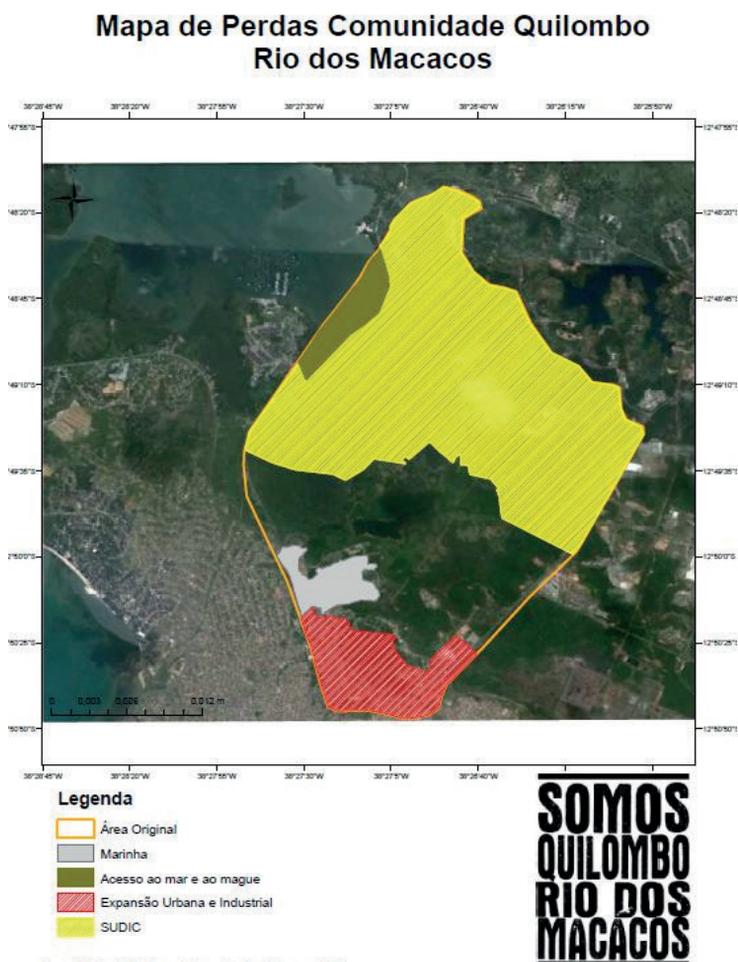
Contra-Proposta Quilombo Rio dos Macacos



Cartografia: CORDEIRO, Paula, 2014.

A contraproposta apresentada pela Comunidade tinha como princípio o compartilhamento da barragem do Rio dos Macacos, a preservação dos sítios sagrados (Gameleiras e locais de oferendas) e a consolidação de área de produção agrícola e agroflorestal. A área negociada pela comunidade é a de 28 hectares para Marinha do Brasil – dos 301 hectares –, área que serviria de amortecimento entre a Vila Militar e o Quilombo. Tenta-se, com a contraproposta, diminuir as violências. Disso restariam para o uso, ocupação e desenvolvimento dos quilombolas 273 hectares.

Além da contraproposta, foi elaborado o primeiro mapa de perdas territoriais do Quilombo. Foi quando os quilombolas começaram a afirmar que os 301 hectares já representava uma perda territorial, pois o território ancestral, original é de mais de 900 hectares. Esse mapa foi também foi apresentado na audiência pública em maio de 2014 (Mapa 5).



Fonte: RTID, 2012. Comunidade Rio dos Macacos, 2014.

Cartografia: CORDEIRO, 2014.

Em 6 de maio de 2014, após apresentação da contraproposta por Rose Meire e Dona Olinda foi notado o desconforto gerado nos órgãos públicos e na Marinha do Brasil. Nesse momento, o quilombo Rio dos Macacos utiliza a própria leitura social do território e a confronta com as leituras oficiais e a dos atores hegemônicos, disputando o território, mas também disputando a imagem, a forma e o conteúdo deste através da cartografia, fazendo, portanto, política.

Somados à constatação de que na proposta de 86 hectares não haveria nenhum rio permanente no território, Seu Wilian lembrou que mesmo com o andar das negociações, eles (os quilombolas) estavam sofrendo ameaça de remoção por conta do processo judicial de desapropriação ainda em curso. Nesse sentido, a então subprocuradora-geral da República, Deborah Duprat, afirmou que a continuação do processo judicial inviabiliza as negociações, pois os quilombolas se sentem pressionados para negociar. Após essa declaração, há a suspensão da audiência pública.

Após a suspensão da audiência, o governo Federal apresentou⁴ o que seria a quinta proposta à comunidade. O diferencial da proposta apresentada anteriormente é que além dos 86 hectares ao norte da barragem, haveria a inclusão de seis hectares ao sul da Vila Naval, com mais 12 hectares do terreno da Superintendência de Desenvolvimento Industrial e Comercial (SUDIC), ao norte da barragem, totalizando uma área de 104 hectares. A utilização da barragem do Rio dos Macacos pelos quilombolas foi colocada como sendo inegociável.

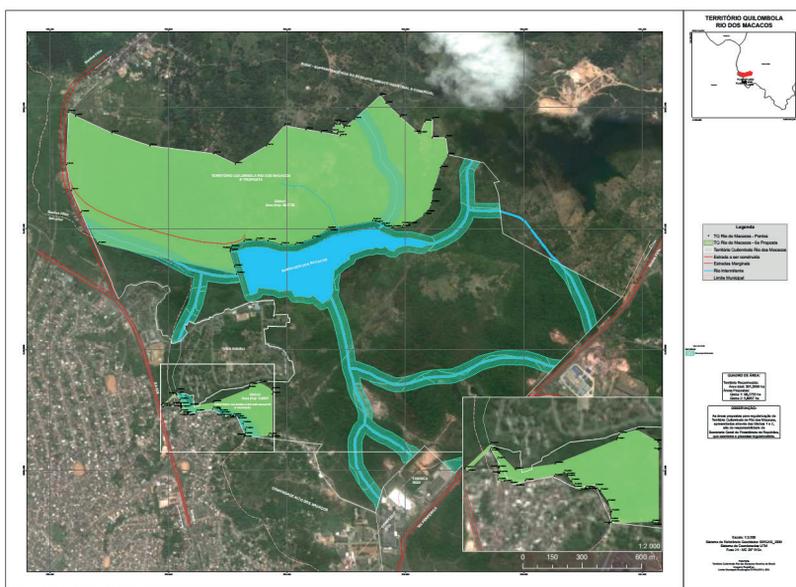
A comunidade novamente rejeitou a proposta, já que essa mantém os aspectos básicos da anterior: a negação dos recursos hídricos e do uso compartilhado da barragem; assim como sugere a fragmentação do território, propondo dois “núcleos quilombolas”.

De acordo com o MPF/BA⁵, o advogado Bruno Cardoso, da Advocacia-Geral da União, “comprometeu-se a interpor recursos pedindo a suspensão do processo judicial travado entre a Marinha e a comunidade” e também contra a liminar que impede a reforma das casas da comunidade.

Porém, após audiência pública, a nota oficial do Governo Federal, através do Ministro Gilberto Carvalho, afirma que: “não havendo o acordo, não há muito o que fazer, porque a Marinha não pode retirar a ação que move na Justiça, para reintegrar aquela área” (BRASIL, 2014). Ainda segundo o ministro, “o Governo Federal ainda está aberto a retomar as negociações, desde que os quilombolas revejam sua posição e aceitem a delimitação apresentada na reunião, uma vez que ela contempla os interesses dos diversos órgãos federais envolvidos na questão” (BRASIL, 2014).

Ao fim da audiência, o MPF exige que o RTID seja publicado pelo INCRA no prazo de 30 dias. Após recorrer aos prazos estabelecidos em agosto de 2014 o INCRA publica o RTID. Porém, ao invés dos 301 ha identificados e delimitados, há a publicação de 104 ha (mapa 6), conforme a última proposta “apresentada” pela Presidência da República.

Mapa 6 – Proposta de 104 hectares – Marco de regularização atual do Quilombo Rio dos Macacos



Fonte: Brasil, 2014

Os 104 ha fragmentam o território em duas glebas: a primeira, na área norte-noroeste do território, possui 98,2755 ha; a segunda possui 5,8057 ha e está localizada a sudoeste. A princípio essa proposta ignora e desrespeita a decisão quilombola contrária à fragmentação territorial.

Os quilombolas afirmam a inviabilidade de residência e do desenvolvimento familiar em 104 ha; esse valor contraria, inclusive, o tamanho do módulo fiscal da região. Segundo documento publicado pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), que regulamenta a variação geográfica do tamanho dos módulos fiscais no Brasil, em Simões Filho o módulo é de 7 ha.

Não se trata apenas da questão quantitativa do território, mas também das questões culturais, da existência de um território contínuo no Quilombo – “Um Quilombo só” é condição necessária para a sua reprodução econômica que depende dos elementos naturais existentes.

O acesso e uso compartilhado da barragem do Rio dos Macacos é também condição necessária para a manutenção da vida quilombola. Pois sem água, a comunidade será impossibilitada de realizar suas atividades produtivas ligadas à pesca e a agricultura. Sendo assim, está destinada a caminhar em direção à favelização, significando a destruição do território conhecido até então.

Em novembro de 2015 foi publicada a portaria nº 623 de reconhecimento do território quilombola.

Atualmente, o Quilombo Rio dos Macacos possui acesso à energia, a projetos educacionais como o Todos Pela Alfabetização (TOPA). Por outro lado, o acesso independente à entrada da Vila Naval da Barragem

ainda não foi construído e os quilombolas continuam sendo ameaçados e sofrendo violências.

Apesar disso, o Quilombo Rio dos Macacos deu prosseguimento ao mapeamento, já que a disputa pelo território não acabou. Ganhando visibilidade, a questão da água. É sobre isso que me debruçarei a partir de agora.

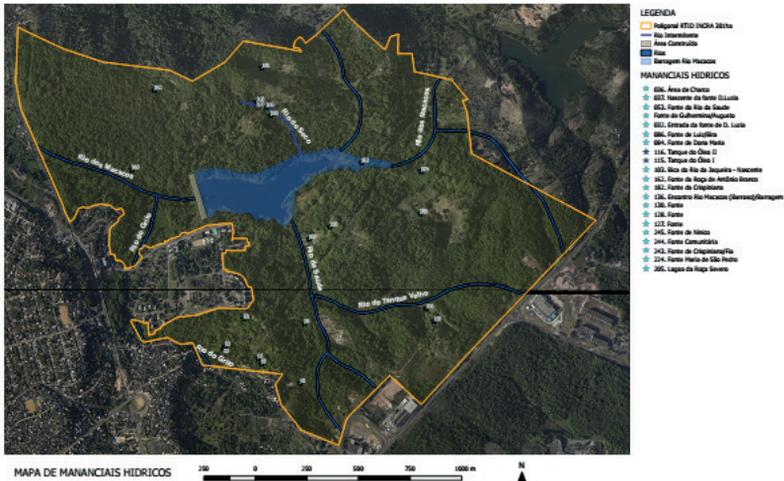
CARTOGRAFIA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA

As cartografias elaboradas pelos sujeitos hegemônicos do conflito territorial no Quilombo Rio dos Macacos se mostraram insuficientes para retratar a territorialidade quilombola. Esse conhecimento cartográfico tende a representar os territórios a partir de lógica exógena: “O conhecimento exerceria assim – e fortemente – seu papel de recurso, participando do clássico processo pelo qual, no sistema capitalista, os detentores de recursos competem vantajosamente com os que deles não dispõem” (SANTOS, 2006, p. 243).

Com a possibilidade de mapear, o Quilombo Rio dos Macacos encontra na cartografia um “instrumento de identidade e articulação, e também de disputa nas leituras e representações da realidade que servem de base para tomadas de decisão e ações” (SANTOS, 2012, p. 4). Em colaboração, aprendemos novas formas de pensar para agir, o pensar no espaço, e o pensar com o espaço.

Juntos criamos um plano de trabalho, o qual envolveu oficinas de cartografia e levantamento de GPS dos 301 hectares reivindicados pela comunidade. O processo durou 1 ano. Os produtos cartográficos foram inúmeros, um dos considerados mais significativos pela comunidade foi o mapa dos Mananciais Hídricos (Mapa 7), no qual a comunidade demonstra quais os cursos hídricos existem e os seus respectivos nomes, todos os cursos hídricos possuem relação com a barragem do Rio dos Macacos. Além dos rios, foram mapeadas as fontes.

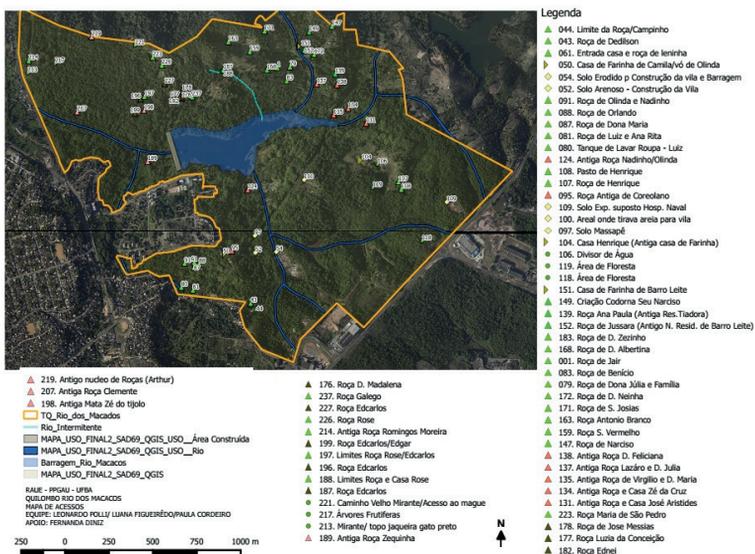
Mapa 7 – Mananciais Hídricos



Fonte: CORDEIRO, 2014

Outro mapa importante foi o que representa a produção do Quilombo Rio dos Macacos (Mapa 8). Esta é fonte de orgulho para os quilombolas, pois é a partir dessas práticas espaciais que a territorialidade quilombola foi se constituindo. A produção quilombola consiste na agricultura, no extrativismo nas matas e na pesca nos rios e, com destaque em Rio dos Macacos.

Mapa 8 – Atividade Produtiva



Fonte: CORDEIRO, 2014

Com a perseguição, a comunidade desenvolveu um tipo de produção que, convencionou-se a denominar de consórcios agroflorestais – prática

ancestral já conhecida pela comunidade. Os consórcios mesclam a existência de culturas produtivas com outros tipos de vegetação. Como exemplo, hoje a plantação de cacau em área de gameleira, no Mirante da Jaqueira.

Existe no território a prática produtiva da mariscagem nos manguezais, localizados principalmente na Baía de Aratu (acesso pelo norte) e da pescaria, tanto no rio quanto no mar. A pescaria nos rios do Barroso e dos Macacos é lembrada com muita alegria pelos mais velhos, lá eles se reúnem para confraternizar. É nos rios também que as mulheres lavam roupas, bem como pegam água para cozinhar os alimentos e para uso geral da casa. A água utilizada para a irrigação é também das fontes, rios e charcos das proximidades. O mapeamento territorial permite afirmar que a água tem diversos usos no território, relacionados com a soberania alimentar, a geração de renda e lazer desta comunidade. Sem água, portanto, não há sustentabilidade para que a vida e a tradição quilombola da pesca artesanal e de pequena escala sejam mantidas.

A lógica de apropriação das áreas de pesca pelos quilombolas é a do valor de uso, na qual o pescador garante a sua subsistência. Ao excluir as áreas tradicionais de pesca, a regularização proposta pelo INCRA destrói a territorialidade e o modo de produzir quilombola, bem como institucionaliza a fome dentro do território.

No que se refere à produção agrícola, o mapa demonstra a espacialização do conflito fundiário. Nota-se que, no núcleo ao norte, mais distante da Vila Naval, há maior concentração de roças no território, isso porque a maior parte das roças e casas foram destruídas durante a construção da Vila Naval da Barragem e da Barragem, seguidas do impedimento de reconstrução. É necessário considerar que junto com as roças foram destruídas as casas de farinhas – como, por exemplo, as mapeadas por nós (Mapa 8): 050, 104, 151 – do território, os viveiros de aves, e apesar de todas as violências, a produção agrícola persiste no território.

O território como um todo é composto de vegetação típica da Mata Atlântica do tipo Ombrófila, vegetação com grande potencial para extrativismo de dendê, como ocorre no território. Existem alguns locais onde houve degradação do ambiente vegetal, principalmente nas margens do Rio da Saúde (54). Nessa área a vegetação foi retirada para extração de matéria-prima para a construção da Vila Militar. Outro caso de desmatamento significativo foi à construção do campo de treinamento da Marinha, local que guarda até hoje o registro desse período incômodo na memória quilombola. Esses casos de desmatamento não dão a tônica do território, já que são casos isolados e de influência externa. A comunidade de Rio dos Macacos tem utilizado a natureza local com bastante sabedoria, respeitando os princípios ambientais de produção sustentável.

É necessário encararmos que “O território delimitado compreende a áreas onde a comunidade vive e a área necessária para a garantia mínima de sua sustentabilidade econômica, ambiental, social e cultural” (INCRA, 2012, p. 414). A redução proposta pelo INCRA fere a soberania alimentar e produtiva dessa comunidade, deixando-a vulnerável frente à expansão urbana própria do capitalismo brasileiro, marcada por “quartos de despejo”⁶. Fere também os princípios que norteiam toda a política quilombola brasileira.

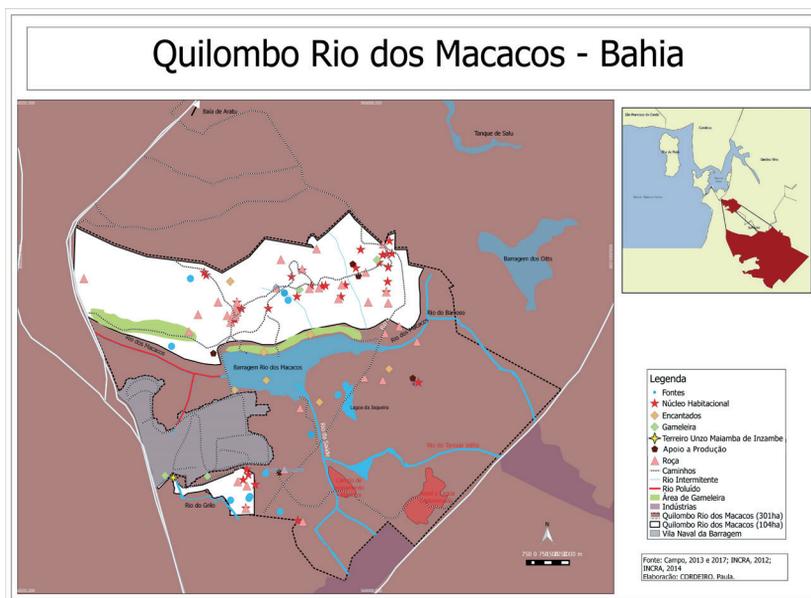
A AÇÃO POLÍTICA ATRAVÉS DA CARTOGRAFIA: PARA SEGUIR E NÃO APENAS CONCLUIR

A ação política desempenhada pelo Quilombo Rio dos Macacos para a garantia de seu território tradicional e as práticas cartográficas dessa comunidade são o reflexo de dois elementos: 1) Da força organizativa que essa comunidade possui; 2) Da negação do território por parte dos agentes hegemônicos, seja do Estado ou das Forças Armadas, no caso da Marinha, negação essa fundada no racismo

Ao longo desse artigo percebe-se que enquanto a cartografia esteve confinada na mão dos especialistas e legitimada pelo império da técnica, a representação territorial desconsiderou elementos fundamentais para a definição das múltiplas territorialidades quilombolas. A análise esteve centrada em um único ponto de vista. Ponto de vista esse baseado na compreensão do território enquanto recurso, o território normado e das normas, normas estas estabelecidas pelas práticas racistas ora exercidas pela Marinha ora por agentes do Estado. É o território das verticalidades, na qual a visão exógena, estranha, define o território de outrem (SANTOS, 2006).

A publicação do RTID, definindo o território quilombola passível à regularização com apenas 104 ha fragmentados em dois núcleos, desconsidera a unidade quilombola, os espaços sagrados, de memória, de cultivo, imprimindo características que levam essa comunidade rumo a favelização (Mapa 9). Nesse sentido, as políticas de ordenamento incidentes no Quilombo Rio dos Macacos se somam a tentativa de branqueamento da população brasileira, tentativa essa que envolve “diretamente um conjunto de políticas no ordenamento territorial (nas mais diversas escalas), que possuiu como impacto o controle sobre a reprodução da vida de grupos populacionais” (CORRÊA, 2017, p.118).

Mapa 9 – Perdas territoriais Quilombo Rio dos Macacos dos 301 hectares aos 104 hectares



Fonte: CORDEIRO, 2018

Desde a chegada dos primeiros africanos no Brasil, que esse povo em diáspora tem seu acesso ao território negado, sendo vítima dos processos de expulsão, marginalização e de genocídio. Ao mesmo tempo, é também histórica a resistência baseada em práticas coletivas cotidianas geradoras de ação política, como diz Milton Santos:

Pode-se dizer, também, que esse cotidiano homólogo leva a um aumento da eficácia política. [...] Os mesmos interesses criam uma solidariedade ativa, manifestada em formas de expressão comum, gerando, desse modo, uma ação política (SANTOS, 2006, p. 195).

A essa ação política soma-se a possibilidade de acesso à cartografia e suas ferramentas, rompendo a barreira entre os especialistas, as populações autóctones e os territórios mapeados. Ao realizar o mapeamento o Quilombo Rio dos Macacos revive as histórias, determina os contornos de seu território e preenche a poligonal imposta verticalmente de narrativas, vidas, cores, conflitos e afetos.

A cartografia aqui, desloca-se de seu papel colonial, de conquista e de imposições para tornar-se afetiva, ao tempo que desvela um novo território em conflito não apenas nas negociações, mas também nas formas de entendimento territorial. O Quilombo Rio dos Macacos apresenta-nos o território da vida em contraposição ao território militarizado.

O conflito territorial no Quilombo Rio dos Macacos não se encerrou, nova audiência foi realizada em 2018, porém sem avanços no que concerne a regularização fundiária, aos direitos sociais e as políticas públicas. Por outro lado, fortalece-se a necessidade do uso compartilhado da barragem de Rio dos Macacos, ao ponto de que, nessa quinta audiência, realizada em fevereiro de 2018, o Comandante do 2º Distrito

Naval admitiu, de forma inédita, a possibilidade do uso compartilhado do Rio dos Macacos, porém com a restrição da construção de um muro cercando a barragem, sendo sujeitado o acesso através de portão, na qual apenas os quilombolas cadastrados pela Marinha teriam acesso.

A guerra território por modos de vida está acontecendo, o Quilombo Rio dos Macacos iniciou essa disputa com a ameaça de desapropriação e hoje possui o título fundiário de 104 hectares (2020), possuindo avanços na regularização de seu território, tendo ainda a questão da utilização da mata, das águas dos rios e da barragem do Rio dos Macacos não resolvida. Acompanhar essa história desde 2009, de diversas formas, me faz perceber o quanto a práxis cartográfica permite disputar a direção dos mundos. Respeitar os saberes e os conhecimentos quilombolas faz da cartografia um valioso aporte na afirmação dos territórios quilombolas, bem como dos demais povos e comunidades tradicionais. Por demanda da comunidade, novas cartografias virão, novas disputas territoriais e cartográficas serão travadas.

NOTAS

1. O Rio dos Macacos é um rio que banha diversas comunidades nos municípios de Salvador e Simões Filho, na década de 1970 foi barrada pela Marinha do Brasil.
2. Ofício n. 299/2012/AE/SG/PR.
3. Já havia sido proposto antes a oferta de 7,5 hectares durante a primeira audiência pública envolvendo as partes.
4. A proposta não foi apresentada oficialmente, pois Deborah Duprat suspendeu a Audiência Pública devido a ameaça sofrida pela comunidade de desapropriação.
5. Disponível em: <<http://noticias.r7.com/bahia/rio-dos-macacos-mpf-defende-suspensao-de-processo-contra-quilombolas-07052014>>. Acesso em: 11 nov. 2020.
6. Quarto de despejo é uma expressão utilizada por Carolina Maria de Jesus em seu livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri; COLI, Luis. Disputas Territoriais e Disputas Cartográficas. In: ACSERALD, Henri (Org). *Cartografias Sociais e Território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008.
- ANJOS, Rafael Sanzio. *Quilombos: Geografia Africana-Cartografia Étnica-Territórios Tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- BRASIL. *Quilombolas do Rio dos Macacos rejeitam acordo proposto pelo Governo Federal que atende grande parte de suas reivindicações*. Disponível em: <<http://www.secretariageral.gov.br/noticias/2014/05/09-05-2014->

quilombolas-do-rio-dos-macacos-rejeitam-acordo-proposto-pelo-governo-federal-1>. Acesso em: 09 mai. 2014.

CASTRO, Iná Elias de. Território do Estado: Divisão ou fragmentação? Argumentos para um debate necessário. In: PERTILE. (Org.). *Estado, Território e a Dinâmica das Fronteiras: Reflexões e Novos Desafios*. Salvador: JM Gráfica e Editora LTDA, p. 33-52, 2013.

CORDEIRO, Paula Regina. *A comunidade quilombola de Rio dos Macacos: um conflito cotidiano entre o território militarizado e o território da vida*. Salvador: [s.e.], 2014. 82p.

CORDEIRO, Paula Regina. *Diretrizes produtivas da Comunidade Quilombola de Rio dos Macacos*. 2014. 43f. Monografia (Especialização) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

CORDEIRO, Paula Regina. *Essa terra é para filh@s e net@s, não vende e não pode trocar: A disputa entre o território tradicional Quilombola-Pesqueiro de Rio dos Macacos e o território militarizado da Marinha do Brasil*. 206p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Bahia, 2018.

CORDEIRO, Paula Regina; FIGUEIREDO, Luana; POLLI, Leonardo de Souza. *Relatório Síntese de Caracterização da Comunidade Quilombola de Rio dos Macacos*. Residência AU+E. PPGAU/UFBA, 2014.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. O branqueamento do território como dispositivo colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro. In: CRUZ, Valter do Carmo. *Geografia e Giro Descolonial: Experiências, ideais e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

EMBRAPA. *Variação Geográfica do Tamanho dos Módulos Fiscais no Brasil*. Disponível em: <<http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/77505/1/doc-146.pdf>>. Acesso em: 06 nov. 2014.

GEOGRAFAR. Geografia dos Assentamentos na Área Rural. *Relatório Técnico n.01/2012*. Salvador, 2012.

INCRA. Instituto Nacional De Colonização E Reforma Agrária. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Rio dos Macacos*. Salvador, 2012.

SANTOS, Emerson. *Disputas cartográficas e lutas sociais: Sobre representação espacial e jogo de poder*. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/16-R-Nascimento.pdf>><http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/16-R-Nascimento.pdf>>. 2012. Acesso em: 30 fev. 2018.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SUBMETIDO EM: 31/03/2018

APROVADO EM: 27/11/2018

A QUESTÃO DA HISTÓRIA E OS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS: O CASO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA RIO DOS MACACOS (BA)

THE QUESTION OF HISTORY AND ANTHROPOLOGICAL REPORTS: THE CASE OF THE QUILOMBOLA COMMUNITY RIO DOS MACACOS (BA)

Flavio Luis Assiz dos Santos

assiz25@yahoo.com.br

Doutor em Antropologia (UFBA), servidor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0143-7365>

RESUMO

Os laudos antropológicos de identificação e delimitação territorial quilombola são produzidos a partir do manejo de um arsenal teórico-metodológico que opera necessariamente com categorias analíticas da história e da antropologia, num diálogo incessante e que está produzindo efeitos importantes tanto para as comunidades estudadas, como para estes dois campos disciplinares. Este artigo, que tomou como referência o laudo antropológico da comunidade quilombola de Rio dos Macacos, localizada entre os municípios de Simões Filho e Salvador (BA), analisou como se deu o diálogo entre esses dois campos de saber, articulado com uma discussão teórica sobre o tema.

Palavras-chave: laudos antropológicos; antropologia; história; quilombos.

ABSTRACT

The anthropological reports of quilombola territorial identification and delimitation are produced from the management of a theoretical-methodological arsenal that necessarily operates with analytical categories of history and anthropology, in an incessant dialogue that is producing important effects both for the studied communities and for these two disciplinary fields. This article, which made reference to the anthropological report of the quilombola community of Rio dos Macacos, located between the municipalities of Simões Filho and Salvador (BA), analyzed how the dialogue between these two fields of knowledge took place, articulated with a theoretical discussion about the theme.

Keywords: anthropological reports; anthropology; history; quilombos.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos 17 (dezessete) anos, a elaboração de laudos ou relatórios antropológicos¹ foi incorporada como prática administrativa no Brasil para subsidiar ações fundiárias de reconhecimento e

titulação dos territórios das comunidades quilombolas, municinando o Estado com informações antropológicas, etnográficas, históricas, culturais, socioeconômicas, geográficas, ambientais e documentais sobre esses grupos étnicos. A produção desses laudos/relatórios, que resultam de um trabalho pericial antropológico, é uma das exigências normativas para a operacionalização do art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das suas terras e atribui ao Estado o dever de emitir os respectivos títulos.

Desde 2003, com a publicação do Decreto 4.887, a elaboração dessas peças técnicas (laudos ou relatórios antropológicos) passou a ser produzida e disciplinada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)², através de Instruções Normativas (“INs”)³. A regular tramitação dos processos administrativos depende da existência desses laudos antropológicos⁴, que são elaborados a partir de uma pesquisa antropológica que opera com a categoria histórica “quilombos”, fazendo com que este campo de trabalho suscite um profícuo debate relacionado ao diálogo disciplinar entre a Antropologia e a História.

A Bahia constitui-se como a unidade da federação que apresenta atualmente o maior número de comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares⁵ (FCP), totalizando 743 (setecentos e quarenta e três) certificações. Este é o estado que mais produziu laudos antropológicos, com 42 (quarenta e dois) laudos publicados de 2003 até 2019. Desses laudos, um dos que mais ganhou notoriedade foi o da comunidade quilombola de Rio dos Macacos, localizada entre os municípios de Simões Filho e Salvador, em virtude das relações conflituosas da comunidade com a Marinha do Brasil. Os conflitos vinham se desenrolando de forma intermitente ao longo de muitos anos, mas recrudesciu a partir de 2009 com a iniciativa da Marinha (Comando do 2º Distrito Naval) de pedir a reintegração de posse das terras ocupadas pelos moradores da comunidade, sob a alegação de que as famílias ocupavam irregularmente área militar, sendo caracterizadas no processo judicial como “invasoras”⁶.

Em dezembro de 2011, o INCRA iniciou a elaboração do laudo antropológico da comunidade quilombola Rio dos Macacos, sob a responsabilidade da antropóloga Maria Ester Pereira Fortes⁷. O laudo, finalizado em julho de 2012, foi produzido em um contexto de conflitos, de urgência e de muita expectativa de todos os agentes envolvidos no processo quanto à identidade étnica daquele grupo e quanto ao território que o mesmo pleiteava. Assim, este artigo pautou-se na leitura deste laudo, no que se refere mais especificamente às questões que remetem à interlocução entre antropologia e a história. O objetivo foi analisar como se deu o diálogo entre esses dois campos de saber no processo de produção deste laudo, articulado com uma discussão teórica sobre o tema⁸.

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

Há em certa tradição antropológica um problema com o tempo e há na história um problema com a cultura. Assim, muitas pesquisas já foram orientadas a partir da pergunta: como os campos disciplinares da antropologia e da história podem se retroalimentar? Na antropologia um dos autores que mais se dedicou a essa questão foi Claude Lévi-Strauss, que tratou do tema em diversas de suas obras, entre elas “História e etnologia”, publicada em 1958 (LÉVI-STRAUSS, 2008); “Raça e história”, publicada em 1952 (LÉVI-STRAUSS, 1973); “O Pensamento Selvagem”, publicada em 1962 (LÉVI-STRAUSS, 1989), e a segunda “História e Etnologia”, publicada em 1983 (LÉVI-STRAUSS, 2004). Ele criticou a historiografia, acusando-a de ser um saber preso às contingências e centrado nos eventos de curta duração (RODRIGUES, 2009, p. 166) e defendeu o protagonismo da etnologia nas Ciências Sociais que, com seu método sincrônico, descrevia e formulava sobre as estruturas invariantes e de longa duração que caracteriza os fenômenos sociais. O autor critica o centralismo da história no mundo ocidental, o que seria uma espécie de “imperialismo entre nós apoiado sobre a suposta certeza de que a única forma de compreensão dos fatos humanos passa necessariamente pela recuperação do processo que fez com que chegassem a ser como são” (GOLDMAN, 1999, p. 226).

Lévi-Strauss busca romper com o pensamento evolucionista que marcou a origem da Antropologia no séc. XIX, com o pensamento historicista americano que superestimava a história (historicismo boasianno) e com o pensamento empiricista e a-histórico britânico que negligenciavam a história (funcionalismo de Radcliffe-Brown e Malinowski). Ele propõe uma análise estrutural em que o etnólogo deve se pautar por uma perspectiva mais globalizante e sistêmica, calcada mais no presente e não na diacronia (“imperialismo da História”), ressaltando mais as discontinuidades e especificidades sobretudo de ordem espacial (GOLDMAN, 1999). Para Lévi-Strauss, a estrutura social não é resultante apenas de dados empíricos (empiricismo), mas um sistema de relações sociais que o etnólogo revela através da construção de modelos teóricos que desvendam as estruturas profundas do sistema de funcionamento do social (estruturalismo).

Schwarcz (1999; 2005), ao analisar a fronteira entre antropologia e história no pensamento de Lévi-Strauss, afirma que este foi o mais radical dos antropólogos na proposição de um método sincrônico e que, para bem delimitar o campo da antropologia, pareceu fazer construir uma contraposição com a história, o que fez surgir dicotomias disciplinares que podem ser sintetizadas na ideia de que a história seria o reino da diacronia e a antropologia seria o reino da sincronia e da estrutura. No entanto, o que Schwarcz destaca é que o pensamento levistrussiano não negligenciou a história. Ao desenvolver, por exemplo, as noções de

histórias estacionárias e cumulativas (depois redefinido como histórias quentes e frias), Lévi-Strauss estava reconhecendo que diferentes sociedades têm histórias diferentes, mas o que mudava era a maneira como cada uma delas se relacionava com a História. Para ele, algumas sociedades estão baseadas no tempo mítico, que percebe o seu passado quase como tempo presente, o passado coexistindo com o presente e não tem uma ideia de linha progressiva do tempo. Enquanto outras sociedades se representam a partir da história, as que se pensam a partir da mudança e da reiteração e elaboram a vida a partir da ideia de progresso, inovações e avanços e fazem da diacronia o motor do seu desenvolvimento (temporalidade linear). Ele cria um modelo binário para relacionar história e antropologia.

Lévi-Strauss (1989) faz uma crítica à “filosofia da história”, uma espécie de história da história, que coloca a narrativa diacrônica no centro. Para ele, o fato histórico não está posto, não é dado, pois é uma construção analítica tanto quanto os fatos objetos de estudo da antropologia. O fato histórico é sempre resultado de uma seleção. Tudo é a “história dos homens” e o trabalho do historiador e do antropólogo é muito parecido, pois ambos proporcionam um alargamento do conhecimento de determinada experiência. O autor não defende que existiriam “sociedades sem história”, mas que existiriam diferentes historicidades, à medida que cada uma concebe distintamente a relação com o tempo passado, com o presente e com o futuro. Esta é a principal especificidade do pensamento levistraussiano sobre a história: a história passa a ser pensada a partir da diversidade (GOLDMAN, 1999).

Outro importante antropólogo que se dedicou ao tema da história foi Marshall Sahlins. Para ele, a história é ordenada de formas diferentes nas diversas sociedades. Estrutura e história não devem estar em lados opostos nas Ciências Sociais uma vez que a estrutura é de ordem histórica. Sahlins (1990) traz a perspectiva de que todos os povos têm história, mas que muitas vezes são invisibilizados. Não há sociedades perdidas no tempo e as mudanças históricas são orquestradas pelo modo de vida nativo e não só pelo contato externo.

Para Sahlins, as sociedades moldam a estrutura social a partir do que se está vivendo, sendo assim, a estrutura não é fixa. As pessoas agem de acordo com seus pressupostos culturais. Os eventos, que para ele não se restringem a um acontecimento, são fatos carregados de significados, são reavaliados e redefinidos na prática, nas ações dos sujeitos sociais e históricos.

[...] um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais*, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é

a interpretação do acontecimento, e interpretações variam (SAHLINS, 1990, p. 191).

A estrutura e os eventos se retroalimentam. De um lado, são transformados pela história e, de outro lado, transformam a própria história. Segundo Sahlins, a estrutura tem diacronia e sincronia ao mesmo tempo, numa superação do binarismo levistraussiano e das dificuldades do estruturalismo para explicar as mudanças históricas já que, para ele, a antropologia estrutural privilegia a sincronia em lugar da diacronia.

Estes e outros antropólogos influenciaram o pensamento no campo disciplinar da História, sobretudo na segunda metade do século XX, que é marcado pela atração dos historiadores pela antropologia. O movimento conhecido como Escola dos *Annales*, fundado na França em 1929 por Marc Bloch e Lucien Febvre, buscou inovar a abordagem historiográfica combinando-a com os métodos das outras ciências humanas e rejeitando a ênfase predominante na política, na diplomacia e nas guerras. Os historiadores deste movimento propunham a ênfase nas pesquisas das estruturas de longa duração para pensar as transformações históricas. A chamada História Cultural (ou História das Mentalidades) fez florescer o diálogo entre a antropologia e a história. A partir da renovação historiográfica e da tendência cada vez mais difusa do uso dos métodos da antropologia, os historiadores passaram a investigar, por exemplo, os comportamentos e atitudes de grupos subalternizados ou pelo menos não privilegiados, como os camponeses e as mulheres, o feminismo e as culturas arruinadas pelo capitalismo (GINZBURG, 1991).

Para Darnton (1988, p. 13), a História Cultural tem uma forte tendência etnográfica. É o que ele chama de História das Mentalidades, que pode ser traduzida como História Cultural, “[...] porque trata nossa própria civilização da mesma maneira como os antropólogos estudam as culturas exóticas”; que se propõe a descobrir a cosmologia e as estratégias corriqueiras de pessoas comuns. O historiador deve explorar os significados de acontecimentos improváveis à análise tradicional da História, os pontos de vista pouco comuns, excêntricos e que, segundo ele, podem ser os mais reveladores de como se dão as estratégias da vida. As pessoas pensam corriqueiramente com as coisas ou com os materiais fornecidos pela sua cultura, como estórias, cerimônias, rituais, lendas etc.

De acordo com Darnton (1988), assim como os antropólogos, os historiadores também trabalham com áreas de opacidade e silêncio, e devem empreender esforços para elucidar a interpretação que as pessoas faziam dos fatos. Então, é sempre possível fazer perguntas novas ao material antigo, buscando “coisas boas para pensar”. Ele afirma que o historiador deve ser sempre alertado para a falsa impressão de familiaridade com o passado e deve receber doses de choque cultural para captar a ideia da diferença e evitar os anacronismos. Darnton (1988)

defende que o método antropológico da História tem um rigor próprio que começa com a premissa de que as impressões individuais ocorrem dentro de um idioma geral fornecido por nossa cultura e que o papel do historiador é descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao primeiro (DARNTON, 1988, p. 27). Portanto, tanto Darnton como Lévi-Strauss, oscilam entre a diacronia e sincronia e buscam reconhecer que o tempo é uma das dimensões da vida cultural. Há uma universalidade da história uma vez que a experiência da temporalidade é comum a todas as culturas, mas há também particularidades na forma como cada cultura empiricamente experimenta e vivencia a temporalidade (a passagem do tempo) e valoriza determinados eventos em detrimento de outros. Assim, tanto a cultura pode influenciar a história como a história pode influenciar a cultura.

Refletindo sobre o lugar da etnografia e da história na antropologia como meios complementares entre si para a reflexão sobre o “mesmo” e sobre o “outro”, Jean e John Comaroff (2009) se notabilizaram pelos esforços teóricos de aproximação da antropologia com a história. Os autores pensam sobre o lugar da antropologia no mundo contemporâneo e apresentam uma proposta teórico-metodológica para uma antropologia crítica. A etnografia, assim como a história, e principalmente as duas juntas, seriam uma forma de conectar os fragmentos aos quais se pode ter acesso na pesquisa empírica a um contexto mais abrangente, histórica e culturalmente determinado, que lhes confere significado. Voltando-se principalmente para a crise epistemológica que se configura como crise de autoridade da etnografia enquanto método excepcionalmente revelador (que não se vale cegamente de técnicas padronizadas, que se apresenta mais com o fazer artístico), os autores apresentam uma argumentação complexa que leva à defesa desse método (que, segundo eles, apresenta uma “tensão produtiva”, fruto da impossibilidade de separar o objeto do sujeito do conhecimento), associado à imaginação histórica.

Os Comaroff salientam que duas atitudes simultâneas são importantes: olharmos para o nosso próprio mundo como um problema (um lugar adequado para a pesquisa etnográfica), e que, para fazer valer esta intenção, desenvolvamos uma antropologia genuinamente historicizada. A etnografia é um modo historicamente situado de compreensão de contextos historicamente situados, cada um com seus próprios tipos de sujeitos e subjetividades, objetos e objetividade. A etnografia tem sido ademais, um discurso inescapavelmente ocidental. Assim, o apelo dos autores é para que a etnografia seja mais dialética e dialógica, situando os gestos, palavras e outras coisas mais dos “nativos” no interior dos sistemas de signos e relações, de poder e significado que os animam. Também o modo como a imaginação histórica funciona é culturalmente construído e assim também o historiador não é menos propenso a ler com olhos etnocêntricos.

Estes autores consideram que a etnografia e história desenvolveram métodos complementares para uma boa antropologia e delineiam uma proposta metodológica para a uma antropologia histórica, fundamentada teoricamente. Essa antropologia deve mostrar que a história é construída: como as realidades se tornam reais, como as essências se tornam essenciais e como as materialidades se materializam. Mostrar que todas as ordens sociais existem no tempo, que são instáveis e dinâmicas e que a história é o movimento por meio do qual uma sociedade se revela como é (um processo no tempo). Mostrar que todas as sociedades têm uma historicidade endógena e que, portanto, não há “sociedades sem história”. E se a antropologia histórica pretende evitar as excentricidades e etnocentricidades do Ocidente, o indivíduo e o evento devem ser tratados como problemáticos em toda parte. Segundo eles, uma etnografia histórica deve começar por construir o seu próprio arquivo. Não pode se contentar com os cânones estabelecidos da prova documental, pois são tanto objetos com meios de investigação. Os antropólogos devem trabalhar tanto fora quanto dentro dos registros oficiais, tanto a partir quanto para além dos guardiões da memória.

A questão da memória neste contexto é fundamental e tornou-se um dos temas mais discutidos nos debates da História Cultural. O historiador Pierre Nora, uma das referências neste tema, salienta:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura e projeções. A história, porque operação intelectual laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quanto grupos existam; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraiza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo (NORA, 1993, p. 09).

A memória, tida como reminiscências do passado, não diz respeito apenas ao passado, pois ela é acionada no presente; é um passado que é lembrado no presente, a partir dos interesses atuais de quem lembra.

Neste sentido, a memória se refere a uma espécie de “banco de dados” disponível a um grupo que pode ser acessado a partir de estímulos diversos. Ela é dinâmica e aberta às contingências dos grupos humanos que podem fazer com que um determinado fato seja lembrado e valorizado enquanto outros sejam esquecidos ou silenciados. Nas Ciências Sociais, um dos autores mais renomados que discute o tema da memória é o sociólogo e filósofo Maurice Halbwachs. Na sua obra “Memória Coletiva” (obra póstuma, publicada em 1950), este autor trata a memória como um fenômeno sociológico e não individual (como é tratado pela Psicologia); ela é um fenômeno coletivo, uma vez que está condicionada a um diálogo dos indivíduos em seu grupo. É a sociedade que ativa e reconhece as nossas memórias, que determina o que deve ser memorável, não sendo, portanto, uma experiência meramente individual subjetiva. As lembranças só têm significado quando são coletivizadas.

Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Para o autor, a memória, cada vez que é reativada, está sujeita a mudanças. O ato de reconstrução a partir dos estímulos dos outros e do presente gera uma reativação constante, que é sempre uma nova versão, pois as interações sociais transformam as memórias dos grupos. Assim, a memória está sempre em movimento. Cada grupo tem a sua memória e o ato de lembrar depende de uma comunidade afetiva, de um envolvimento. O esquecimento acontece quando alguns indivíduos se desconectam do grupo e, portanto, se perdem as referências afetivas que fazem com que determinadas memórias sejam acionadas e valorizadas, ou seja, os indivíduos perdem a capacidade de rememorar, pois deixam de se identificar com certo “quadro social da memória”.

Embora Halbwachs dê ênfase à memória coletiva, ele não nega a interação entre memória individual e coletiva. A memória coletiva é ativa em indivíduos específicos, mas sempre se manifesta enraizada dentro de um contexto. As memórias individuais estão em estreita relação com as lembranças de acontecimentos que tenham sido partilhados por um grupo, as lembranças individuais estão sempre identificadas com as lembranças do grupo (ou dos grupos) com o qual o indivíduo mantenha estreitas relações. A memória coletiva é uma espécie de base comum, sempre retroalimentada pelos testemunhos individuais e que criam um emaranhado de experiências e discursos sobre o passado. Para que uma memória coletiva se mantenha, é necessário que os indivíduos continuem dividindo e difundindo as mesmas recordações.

A história opera num campo da representação do passado, é o “passado morto, geralmente reconstruído a partir de documentos, registros e relatos externos, de eventos não vividos, que constitui uma memória coletiva histórica oficializada, ideológica e que não guarda relações de continuidade com o passado dos grupos sociais. A memória é o “passado vivo”, o passado sendo vivido, sendo reconstituído no presente e guarda, via de regra, relações de continuidade do passado com o presente dos grupos sociais. É a presentificação do passado. Vale ressaltar que a memória, ao reconstruir o passado, tem também um caráter político; traz a possibilidade de utilização política da memória que ressignifica o passado de acordo com os interesses do presente e/ou para projetar um determinado futuro (embora ela não se reduza a um uso instrumental do passado).

Portanto, o que muitos autores criticam, é a centralidade em um modelo clássico de historiografia Ocidental, pautado pela cronologia e pela pesquisa documental. Para Palmié e Stewart (2016), por exemplo, este modelo está baseado em textos escritos, na linearidade temporal, na causalidade como modo padrão de explicação histórica, na crença em eventos contingentes e imprevisíveis, na evidência objetiva e limitada ao pensamento ocidental (historicismo) e defendem a constituição de uma antropologia da história calcada nos estudos etnográficos das formas de produção histórica não ocidentais. Para eles, a história diz respeito a qualquer tipo de relação com o passado em toda sua diversidade e trata das diferentes maneiras pelas quais as pessoas conceitualizam e avaliam moralmente o passado com relação ao presente (e ao futuro).

Assim sendo, “tudo é história” na medida em que qualquer forma de conhecimento e qualquer sociedade mantém uma relação com o passado. O argumento desses autores é que o historicismo referenda todo tipo de produção histórica acadêmica e as ações estatais. É como um sustento ideológico hegemônico no Ocidente, que tem afetado todo o mundo com a globalização. O desafio da antropologia da história é então apreciar “outros passados” deslegitimados ou silenciados pela historiografia acadêmica. É buscar uma forma de acessar uma historicidade que vai além do historicismo.

ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA NO LAUDO ANTROPOLÓGICO DE RIO DOS MACACOS

Partindo da premissa que os laudos antropológicos “são bons para pensar”, procurei então analisar como estas questões foram apresentadas e articuladas no laudo antropológico da comunidade quilombola Rio dos Macacos. Todo laudo antropológico para reconhecimento territorial quilombola se faz a partir do manejo de um arsenal teórico-metodológico que opera necessariamente com categorias analíticas da

história e da antropologia, num diálogo incessante, que está produzindo efeitos importantes tanto para as comunidades estudadas, como para estes dois campos disciplinares. Tomei o texto do laudo antropológico como objeto de análise, observando a sua estrutura narrativa e as estratégias teórico-metodológicas da autora, com foco nas questões relacionadas à antropologia da história.

A primeira observação relevante é que o laudo inicia o seu percurso narrativo a partir de uma perspectiva sincrônica, com uma descrição e análise das situações do presente, mas sem abandonar a abordagem diacrônica. A descrição e a análise dos conflitos territoriais mais contemporâneos vividos pela comunidade sinalizam para a utilização da etnografia como método de produção dos dados da pesquisa que resultaram no laudo. Já na primeira página, a autora narra o episódio que fez eclodir a recente identificação étnica quilombola da comunidade.

Em 04 de novembro de 2011 a Associação dos Remanescentes do Quilombo Rio dos Macacos, em ofício, solicita do INCRA... *que seja iniciado o processo de elaboração do RTID Relatório Técnico de Identificação e Delimitação⁹ do nosso território em vista do cumprimento da lei e efetivação da Delimitação, demarcação e titulação das terras legadas por nossos ancestrais e ocupadas tradicionalmente por nossa comunidade¹⁰. O ofício acrescenta também que a comunidade ...vive situação de grave conflito e por isso demanda a necessidade de urgente atuação do INCRA.*

Esta solicitação deu início ao processo **INCRA N°54160.003162/2011-57**, para a instauração dos procedimentos relativos à regularização do território da comunidade. O conflito a que se refere o ofício mencionado vinha se desenrolando de forma intermitente ao longo de muitos anos mas sua agudização se deu com a iniciativa do Comando da Base Naval Marinha de pedir a reintegração de posse das terras ocupadas pelos moradores da comunidade, pedido este que desembocou nos processos em curso na Justiça Federal **2009.33.00.016792-4; 22425-98.2010.4.01.3300; 22426 83.2010.4.01.3300**, a partir de 04 de outubro de 2009, em que é autora a União Federal e constam como réus trinta moradores da comunidade. Em novembro de 2010 o juiz responsável defere a tutela antecipada para determinar aos réus a desocupação das áreas, no prazo de 120 dias, sob pena de retirada compulsória.

Em dezembro daquele mesmo ano, representantes de diversas secretarias de Estado foram chamados para encontrar uma solução para a questão, uma vez que as famílias acionadas viviam em condições econômicas e sociais de extrema fragilidade. No mesmo mês foi realizada pela SEDUR – Secretaria de Desenvolvimento Urbano da Bahia, uma primeira visita técnica à comunidade Rio dos Macacos, para reconhecimento do local do conflito da população envolvida. A seguir a SEAGRI – Secretaria da Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária da Bahia, a CONDER – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia, a SAEB – a Secretaria de Administração do Estado da Bahia e Prefeitura Municipal de Simões Filho realizaram estudos socioeconô-

micos, para o levantamento das políticas públicas habitacionais que pudessem melhor atender às famílias que estavam sofrendo ordem de despejo. O grupo de trabalho intersetorial, sob coordenação da SEDUR, realizou também um levantamento fundiário e ambiental da região, objetivando encontrar possíveis áreas do entorno onde relocar estas famílias. Pedidos de alargamento do prazo de retirada dos moradores foram feitos com este objetivo, que parecia consensual: encontrar um lugar adequado para o reassentamento do grupo (FORTES, 2012, p. 03-04).

Com a iminência do despejo¹¹, a comunidade buscou apoio de diversas organizações e passou a denunciar que há décadas sofria violações à integridade física e moral de seus membros, restrições à liberdade de ir e vir, impedimento de acesso a serviços básicos de educação e saúde, violação à privacidade e cerceamento ao desempenho de atividades econômicas de subsistência, como, por exemplo, a plantação de roças e criação de pequenos animais. Essas supostas ações seriam cometidas pela Marinha como forma de desagregar a comunidade e obrigá-los a desocupar a área. Como resistência, uma das estratégias da comunidade consistiu em fazer manifestações em frente à Base Naval de Aratu¹², no período em que a então Presidenta Dilma Rousseff estava lá hospedada em férias, o que fez o caso ganhar forte repercussão midiática.

A condição de ameaça que se consolidava com a decisão judicial pelo despejo foi, deste modo, o gatilho que disparou a emergência da consciência identitária entre os moradores de Rio dos Macacos. Isto culminou com o autorreconhecimento da comunidade como remanescente das comunidades dos quilombos e sua certificação pela Fundação Cultural Palmares, em 23 de setembro de 2011. A partir do reconhecimento oficial daquela comunidade como quilombola, a perspectiva de reassentamento compulsório do grupo foi substituída pela esperança de regularização fundiária do território quilombola, para a qual a elaboração de um laudo antropológico era necessária e urgente¹³.

A “situação de perícia” (Arruti, 2006) que estava posta naquele contexto era a de uma série de discursos e imaginários sobre a possibilidade de existência de um “quilombo” dentro dos limites de uma área militar. Qual era o tempo daquela ocupação? Seriam os quilombolas invasores de uma área de segurança nacional? Como a Marinha havia permitido isso acontecer? A Marinha do Brasil em diversas reuniões e em documentos oficiais chamava os moradores de Rio dos Macacos de “os invasores” ou os “ditos quilombolas”. Todas as expectativas eram que o laudo antropológico “provasse que Rio dos Macacos era um quilombo”, e que a ocupação quilombola era anterior à chegada da Marinha na área¹⁴.

A autora então dedicou a primeira parte do laudo para fazer uma revisão bibliográfica do termo “quilombo”, buscando as referências teóricas que apontam para a ressemantização do conceito histórico de “quilombo”, associado à ideia de fuga e isolamento (REIS, 1996; ALMEIDA, 2006; TRECANI, 2006; ABA, 1994). Outras referências teóricas impor-

tantes foram relacionadas às teorias da etnicidade, que compreendem as comunidades quilombolas como grupos étnicos constituídos a partir de fenômenos situacionais, contrativos e relacionais; da manutenção das fronteiras étnicas (BARTH, 2000; CUNHA, 1985, 2009; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

É, portanto, a partir da assunção de uma identidade específica, que estas comunidades orientam seu discurso, encaminham suas demandas por direitos ou enfrentam as pressões de uma lógica de produção e apropriação dos recursos naturais diversa daquela que orienta o seu cotidiano e da qual se percebem excluídos. A etnicidade torna-se, portanto, o caminho privilegiado através do qual estes grupos se representam e se fazem ouvir (FORTES, 2012, p. 11).

Mas não foi possível escapar da “Filosofia da História” de que fala Lévi-Strauss, que coloca a narrativa diacrônica no centro. Afinal de contas, o enfrentamento que estava por vir era com a poderosa Marinha do Brasil, que recorria a um determinado discurso historiográfico para afirmar ser impossível existir ali, tão perto da capital (Salvador) e dentro das suas terras (de segurança nacional), um quilombo. A estratégia da antropóloga foi então recorrer à História do Recôncavo baiano, berço das *plantations* nas Américas, uma região formada por vales, várzeas, ilhas, ilhotas, mangues e planaltos próximos ao mar e costeando a Baía de Todos os Santos, com forte presença dos Engenhos de cana-de-açúcar implantados no período colonial e dependentes da mão de obra escrava. Essa região tornou-se um território predominantemente negro e carregado de histórias e tradições ligadas à cultura afro-brasileira e estes engenhos são até hoje uma referência fundamental (até mesmo devido à proximidade geográfica e presença na paisagem) da própria comunidade e da população local.

Numa perspectiva de uma etnografia histórica (COMAROFF, 2009), a autora “não se contentou com os cânones estabelecidos pela prova documental”. Para acessar o passado, a antropóloga se valeu, como estratégia teórico-metodológica, das entrevistas e da observação participante, como forma de captar a memória coletiva do grupo e da consulta a vários tipos de fontes documentais. Ela utilizou, por exemplo, documentos do acervo pessoal das famílias quilombolas (registros de batismo, carteiras de identidade, recibos, cartas, fotografias de família, registros cadastrais etc.), dando relevância histórica e etnográfica a estes documentos. Os mapas, imagens de satélite, croquis e registros fotográficos (produzidos pela própria autora, pelos quilombolas ou por outras instituições públicas, inclusive a própria Marinha) também foram documentos acionados/valorizados na etnografia. No laudo, percebem-se os esforços da pesquisadora em, a partir das referências obtidas pelo recurso à memória dos quilombolas, buscar consultar e analisar as muitas fontes documentais existentes sobre o Recôncavo, para confirmar e/ou confrontar com os relatos orais, algumas vezes evidenciando as lacunas

da documentação que foram “preenchidas” pela memória coletiva. A autora pesquisou no Arquivo Público do Estado da Bahia (escrituras, inventários, testamentos), em cartórios, arquivos das paróquias locais, em bibliotecas e nos autos de processos judiciais. Os dados secundários foram obtidos em diversas obras de historiadores reconhecidos, servindo de respaldo teórico e base para a construção do laudo. Cumpre registrar que não houve a participação de nenhum/a historiador/a compondo a equipe técnica que deu suporte à elaboração da perícia. Com efeito, as considerações historiográficas presentes no laudo foram pesquisadas e elaboradas pela própria antropóloga perita.

Frente ao seu referencial teórico, que ressemantizou a categoria histórica quilombo, a etnografia caminhou no sentido de construir uma linha de continuidade histórica entre os antigos engenhos e a atual comunidade quilombola de Rio dos Macacos. A antropóloga percebeu que as ruínas e chaminés desses engenhos eram como uma espécie de “lugares de memória” (NORA, 1993)¹⁵ importantes dos quilombolas e então investiu numa pesquisa diacrônica e traçou um histórico da ocupação da região do recôncavo baiano para situar a formação da comunidade de Rio dos Macacos.

A ação da História pode mudar as formas de organização de um dado grupo e mesmo suas características culturais podem se alterar. Não obstante, a dicotomia entre membros e estranhos continua. O foco de análise se desloca do conteúdo cultural para os limites sociais estabelecidos pelo grupo e mantidos através do tempo. Dessa nova perspectiva, são considerados remanescentes de quilombos grupos cuja trajetória é fruto de um processo histórico de resistência ao sistema escravocrata e suas consequências. O termo passa a denominar não apenas os grupos constituídos por “negros fugidos”, mas os que formados em terras doadas, compradas, concessões feitas pelo Estado, áreas apossadas, ou ainda nos casos em que os descendentes de grandes proprietários mantiveram a propriedade aforando a terra para as comunidades (FORTES, 2012, p. 12).

Na região, há registros históricos da existência de vários engenhos de cana, sendo que a referência mais marcante no histórico de Rio dos Macacos foi o Engenho e a Usina de Aratu, localizados nas antigas freguesias de Salvador¹⁶ (existentes até meados do séc. XIX): de São Miguel de Cotegipe e de Nossa Senhora do Ó de Paripe. De acordo com a autora do laudo, “esta unidade produtiva desempenhou um importante papel na organização econômica e fundiária desta região e é a ela que nos remetem as memórias mais profundas dos moradores de Rio dos Macacos” (FORTES, 2012). A partir da consulta a inventários de antigos proprietários de engenhos e da bibliografia existente sobre a história do Recôncavo, foi possível deduzir que o engenho Aratu era próspero, com muitos escravos, o que necessitava de muitas terras. Ao redor dele havia fazendas que forneciam não apenas matéria-prima (cana-de-açú-

car), mas também lenha para as caldeiras, gado para os carros de bois e farinha, sobretudo para a alimentação dos escravos.

Outra referência importante da bibliografia sobre o Recôncavo foi a formação da pequena produção agrícola, como o cultivo do café, fumo, mandioca para produção de farinha que se desenvolveu às margens e até mesmo dentro das terras das grandes propriedades rurais na região. Essa pequena produção familiar, que exigia poucos braços, era responsável pela produção de alimentos e ajudou a diversificar a produção agrícola numa economia predominantemente monocultora.

Figura 1 – “Lugar de Memória”: torre remanescente da Usina de Aratu

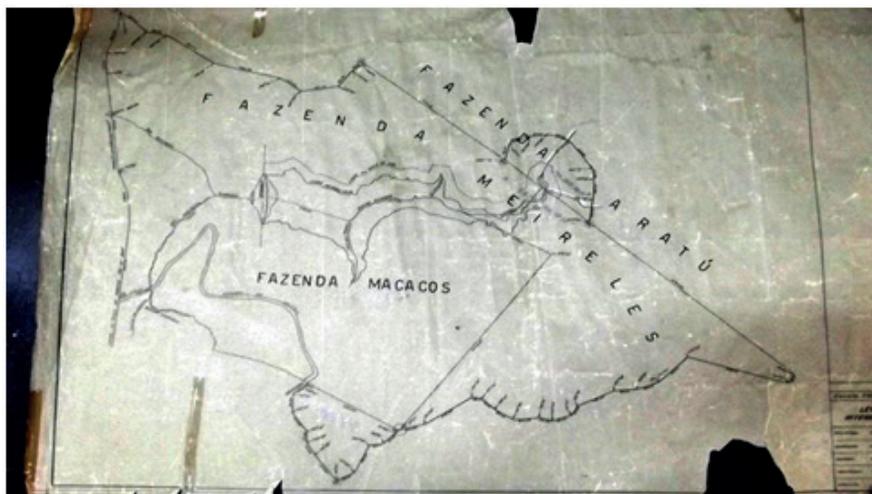


Foto: Maria Ester Pereira Fortes, em dezembro de 2011.

Fonte: Laudo Antropológico da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos (2012).

Portanto, é num espaço regional, historicamente cenário de grandes plantações de cana-de-açúcar e de pastagens de gado, que a história da comunidade Rio dos Macacos se inicia na narrativa do laudo. As memórias mais antigas fazem menção às Fazendas Aratu, Meireles e Macacos, e muito provavelmente se referem a eventos ocorridos entre as décadas de 1920 e 1930. As referências à Fazenda Aratu e à Fazenda Meireles se misturam na memória dos moradores da comunidade. Isso se explica pelo fato de as fazendas, que são confinantes, não terem possuído cercas entre suas divisas até a chegada da Marinha e em função de diversos trabalhadores da comunidade prestaram serviços anteriormente para os seus proprietários. Este é o caso de Severiano dos Santos, conhecido como “Severo Rabeca”, que nasceu em 1910 na Fazenda Meireles (atualmente área da Marinha) e que viveu nela até falecer, há aproximadamente oito anos.

Figura 2 – Fazendas Aratu, Meireles e Macacos



Fonte: Arquivo cartográfico da Base Naval de Aratu. Reproduzido no Laudo Antropológico da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos (2012)

Estas três fazendas (Aratu, Meireles e Macacos) abasteciam o engenho Aratu. Com a decadência do Engenho Aratu, por volta dos anos de 1930, as fazendas foram vendidas, desmembradas ou abandonadas, mas muitos dos descendentes dos escravos que trabalharam para a Usina Aratu permaneceram nessas terras.

Até o momento não foram encontradas referências documentais ou bibliográficas sobre o funcionamento e a desativação da Usina Aratu. Fontes orais, no entanto, nos informam de que esta usina teria fechado suas portas em meados dos anos 1930. Esta unidade produtiva desempenhou um importante papel na organização econômica e fundiária desta região e é a ela que nos remetem as memórias mais profundas dos moradores de Rio dos Macacos (FORTES, 2012, p. 21).

Conforme a autora do laudo,

Mesmo depois da paralisação de suas atividades produtivas, a Usina continuou a ser uma referência importante para os que permaneceram vivendo nas terras ao seu redor, como foi o caso dos moradores da comunidade de Rio dos Macacos. Com o fechamento da Usina, no entanto, a história prosseguiu o seu curso e outras referências foram fundamentais para construir o que hoje é a Comunidade Remanescente de Rio dos Macacos e para o que a chegada da Marinha e estas terras constituiu, sem sombra de dúvidas, um outro marco fundante (FORTES, 2012, p. 26).

A memória coletiva em Rio dos Macacos está vinculada às histórias de vida do trabalho na Usina Aratu e às terras do seu entorno. A autora deu visibilidade a algumas dessas histórias. Uma delas foi a de Manoel “Vigia”, como era conhecido Manoel de Jesus, nascido em 1900 e falecido em 1996, e um dos antepassados mais lembrados pela comunidade. Ele era quem cuidava das terras da Fazenda Aratu como “vigia” dos ar-

mazéns e todos os seus filhos nasceram nestas terras. O filho de Manoel “Vigia” conhecido como Barro Leite (Antônio dos Santos) morreu em 2010 aos 75 anos e está arrolado no processo que a Marinha move contra a comunidade. A sua viúva, D. Neném, vive até hoje no território e é uma espécie de guardiã da memória da comunidade.

Outra família importante nas memórias é a dos Rabeca (apelido relacionado à tradição da família com o trabalho em madeira, que foi incorporado oficialmente no nome de vários membros da família). Severiano dos Santos, ou Severo, como era conhecido na comunidade, nasceu em 1910 e morreu em 1994 nessas terras e trabalhava como vaqueiro e administrador, antes na Fazenda Aratu e depois na Fazenda Meireles. Seu irmão Lázaro, nascido em 1922, também viveu toda a sua vida neste lugar e morreu em 2001. Várias famílias atuais de Rio dos Macacos descendem dos Rabeca: Osvaldo, filho mais velho de Severo; José Catarino; Albertina; José Araújo dos Santos, o filho mais novo de Severo. Todos os descendentes viveram ou vivem no território. Os que saíram foi por causa da proibição da Marinha para construção de novas casas, mas moram hoje em locais próximos do território: Paripe (bairro da periferia de Salvador) ou Alto dos Macacos (localidade vizinha ao território que foi formada basicamente pelos moradores que foram expulsos do território pela Marinha).

A Fazenda Macacos era ocupada por vários posseiros que cultivavam em toda a área, como Crispiniano Ramos das Neves, nascido em 1941 na Fazenda e que recordou o nome de várias outras famílias que viveram na Macacos. Seu Antônio Góes dos Santos (Antônio Branco) nasceu em 1940, chegou à fazenda Macacos há sessenta anos e contou que havia um pequeno povoado de moradores onde hoje é a Vila Naval. Uma das moradoras mais antigas da comunidade, Maria de Souza Oliveira, 84 anos, também nasceu e foi criada na Macacos. Os filhos dela, Orlando (60 anos), Osvaldo (57 anos), José (54 anos), Olinda (53 anos) e Luiz (50 anos) vivem todos na mesma casa da mãe, pois suas casas caíram e a Marinha não autorizou a reconstrução. Ela tem como referência mais marcante um dos antigos proprietários da Fazenda, Coriolano Navarro Bahia e relata que seu pai trabalhou para este fazendeiro como “escravo”, e com a morte do pai o próprio Coriolano adotou a família dela. Quando Coriolano deixou a Fazenda, esta foi arrendada para outras pessoas, mas os trabalhadores permaneceram e continuaram com as plantações e fazendo carvão. Com a chegada da Marinha, D. Maria conta que foi a parteira da primeira criança filha de um oficial e que prestava serviços também de lavadeira, cozinheira e benzedeira, sinalizando que havia um reconhecimento da Marinha da presença deles na área.

A autora descreve que Rio dos Macacos se organizou em torno de vários núcleos familiares que se estabeleceram nestas terras como pequenos agricultores. A sociabilidade está marcada pelas relações de reciprocidade e solidariedade, como aponta:

[...] entre os membros de um mesmo núcleo familiar, as trocas e ajudas mútuas são bastante intensas: trocam-se serviços no cuidado com a casa e as crianças entre as mulheres, alimentos e decisões coletivas quanto ao uso e os cuidados com a água ou com outros recursos disponíveis no território. Entre núcleos familiares distintos, no entanto, ocorrem a partilha de recursos distribuídos desigualmente no território: água, áreas de pastagem, madeira para usos diversos ou plantas medicinais da flora local. O cuidado com os caminhos, o reparo ou mesmo a construção de uma casa também podem demandar a ajuda de vizinhos (FORTES, 2012, p. 85).

Os critérios de pertencimento dos moradores de Rio dos Macacos não estão vinculados à origem em um mesmo tronco familiar, mas em função dos vínculos das famílias com a área tradicionalmente ocupada e de envolvimento no esforço comum de permanência no território. Assim, são também membros da comunidade as pessoas que estabeleceram laços duradouros através de parentesco e vizinhança. A convivência com um inimigo comum – a Marinha – fortaleceu os laços comunitários e estabeleceu uma identidade coletiva contrastiva.

Vários fatos que marcaram o processo de (des)territorialização da comunidade adquiriram no laudo o status de “eventos” (SAHLINS, 1990) que ganharam relevância histórica. Na década de 1960, as terras da Fazenda Aratu foram desapropriadas pelo Governo do Estado da Bahia para a implantação do Complexo Industrial de Aratu (CIA), administrado pela SUDIC (Superintendência de Desenvolvimento Industrial e Comercial da Bahia), o que provocou um deslocamento dos moradores para as fazendas vizinhas Meireles e Macacos. No final da mesma década, a Marinha do Brasil se tornou proprietária da Fazenda Meireles (com o objetivo de construir a Barragem dos Macacos) e deu início ao cercamento do imóvel, o que provocou um rompimento da ligação entre os trabalhadores remanescentes da fazenda Aratu e os trabalhadores da Fazenda Meireles. Já a Fazenda Macacos (desmembrada da Fazenda Meireles), que pertencia à Prefeitura de Salvador desde 1916 (adquirida como pagamento por dívida de impostos), é doada à Marinha do Brasil, em 1960, sem o conhecimento dos moradores e sem indenização (muito embora a Prefeitura de Salvador reconhecesse a existência das famílias e consignasse no termo de doação que a Marinha deveria indenizar os ocupantes da Fazenda).

Assim, a antropóloga explica que a comunidade de Rio dos Macacos “[...] assistiu à chegada da Marinha em porções diversas do seu território a cada vez e da SUDIC, em um período quase simultâneo” e que

[...] os deslocamentos dos moradores dentro do território ou para fora dele, obedeceram ao avanço deste processo que, originário de uma outra ordem, desconsiderava a legitimidade de uma ocupação que, mesmo estando já presente naquele lugar, estava invisível aos olhos daquelas instituições (FORTES, 2012, p. 59).

Com efeito, as 67 (sessenta e sete) famílias da comunidade quilombo-la estão localizadas em terras que pertencem legalmente hoje, em grande parte, à Marinha do Brasil. A chegada da Marinha na região remonta à Segunda Guerra Mundial, quando construiu a Base Naval de Aratu. Nas décadas de 1950/1960, ela promoveu a construção da Barragem dos Macacos na área das fazendas Meireles e Macacos, para abastecimento da Base Naval. Com isto, os moradores das fazendas que viviam como posseiros foram deslocados dentro do próprio território ou expulsos. A represa da barragem alterou a configuração espacial da comunidade, pois provocou o reassentamento compulsório das famílias, dificultou o acesso entre os sítios e a sociabilidade entre os moradores.

Contudo, as famílias continuavam tendo acesso às principais áreas destinadas a moradia e roça no interior da Fazenda Macacos. Mas o evento mais marcante foi a construção da Vila Naval da Barragem, na década de 1970, uma vez que esta foi construída onde havia a moradia de cerca de 50 famílias quilombolas. Assim, houve um novo e mais traumático deslocamento das famílias para a porção oeste do território – *do lado de lá da barragem*, no local onde ainda hoje está a maior parte das famílias – e muitas saíram do território. Várias práticas tradicionais da comunidade, como festas, candomblé, sambas de caboclo, foram desautorizadas. As famílias que resistiram passaram a vivenciar um constante processo de enfrentamento com a Marinha.

Após a construção da Vila Naval da Barragem, os moradores viveram um período de certa tranquilidade, uma vez que a Marinha cadastrava as famílias e permitia o cultivo das roças, pesca na barragem, plantio dos pomares e o extrativismo. No laudo são apresentadas cópias de documentos emitidos pela Marinha, que autorizam alguns moradores a transitar pela Vila Naval em direção às suas casas. Há relatos também de que alguns quilombolas, a exemplo do Sr. Antônio Alexandrino, que vendiam para os oficiais parte da produção de suas roças, além de prestar serviços como pedreiros e carpinteiros. A descrição do território feita pela autora aponta para a existência de diversos elementos inscritos na paisagem e nas lembranças dos moradores que evidenciam as marcas do trabalho individual, familiar e coletivo que construíram o território quilombola, constituído, portanto, como “lugares de memória”: a rede de caminhos que interliga os diversos núcleos familiares entre si e com os lugares de uso partilhado; a quantidade inumerável de árvores frutíferas que cobre grande parte das terras ou que estão integradas à vegetação nativa; o estreito conhecimento da geografia do lugar; as ruínas de antigas moradias; os vestígios das antigas roças; os vestígios de antigas casas de farinha; lugares de coleta de madeira, ervas e extrativismo de dendê e licuri. Um dos exemplos mais significativos descritos no laudo da relação da comunidade e o ambiente diz respeito às fontes de água. A autora coloca que todos os rios e riachos estão fortemente gravados nas memórias dos quilombolas mais velhos e muitos deles levam o nome dos moradores que os utilizam ou utilizaram.

A narrativa da trajetória de resistência da comunidade a estes eventos traumáticos teve grande peso na estratégia argumentativa da autora. Ela descreve que com a chegada da Marinha se estabeleceu entre as famílias que resistiam em Rio dos Macacos um “inimigo comum” e conclui que

[...] não podemos minimizar, portanto, a importância da Marinha na constituição mesma da identidade desta comunidade e na constituição de seu território, pois foi o constante “reagir” no tempo a esta presença que determinou o modo como seus membros organizaram suas vidas. Onde e como construir suas casas de moradia, onde o plantar e buscar recursos básicos para a sobrevivência, como traçar as rotas e caminhos pelo território, foram escolhas determinadas em função da imposição desta nova ordem sobre a vida de cada uma destas famílias (FORTES, 2012, p. 59).

Constituiu-se, desta forma, um verdadeiro território de confinamento. Portanto, a emergência da identidade étnica em Rio dos Macacos resultou da interação, do confronto e da luta que o grupo travou dentro de um contexto social mais amplo (sobretudo a partir das relações estabelecidas com a Marinha) “para circunscrever e fazer reconhecer o lugar de dentro do qual, nesse contexto, elas esperavam se fazer ouvir” (FORTES, 2012, p. 101). Com a ameaça de expulsão do território em que vivem, os moradores de Rio dos Macacos perceberam a necessidade do reconhecimento de sua identidade específica e fizeram (e fazem) uso político deste atributo, estabelecendo uma contrastividade e delimitando as fronteiras do grupo. Para tanto, recorreram à sua origem negra e ao trabalho na cultura açucareira; ao conhecimento acumulado ao longo de gerações, estreitamente vinculado ao território e suas peculiaridades ambientais e ao trabalho como pequenos agricultores e coletores (FORTES, 2012).

A abordagem teórico-metodológica do laudo antropológico de Rio dos Macacos pode ser encarada, ao meu ver, como um exercício de submeter a história à etnografia. A autora, apoiando-se no pensamento de Reis e Gomes (1996) e de Arruti (2006), salienta que noção de Quilombo histórica, associada “[...] quase invariavelmente, à ideia de comunidades de negros fugidos, embrenhados nas matas e isolados do restante da sociedade para melhor proteger sua liberdade” (FORTES, 2012, p. 109), não se aplica ao caso de Rio dos Macacos. Ela destaca que

[...] as pesquisas históricas das últimas décadas vêm demonstrando, no entanto, que este isolamento não era condição essencial para a sobrevivência destas comunidades. Em diversas situações, estas comunidades permaneciam próximas às vilas, fazendas ou cidades, congregavam escravos fugidos e libertos, brancos, indígenas e outras figuras sociais e estabeleciam com estas vilas, fazendas e cidades trocas comerciais e mesmo ‘afetivas’ (FORTES, 2012, p. 109-110).

E salienta que, a exemplo do que pode ser observado na trajetória da comunidade de Rio dos Macacos, é a busca pela autonomia que es-

tabelece uma linha de continuidade entre estas comunidades formadas a partir da fuga de escravos e as comunidades negras a que chamamos hoje de quilombolas (FORTES, 2012).

A Comunidade de Rio dos Macacos luta pelo direito de permanecer como uma comunidade autônoma dentro do território que ocupa há várias décadas. Seus moradores se estabeleceram neste território como trabalhadores e pequenos lavradores; não há qualquer dúvida, entretanto, de que dentro de condições bastante adversas, consolidaram nele uma rede de parentesco e de afinidade que fortalece os laços sociais entre seus membros, construíram uma relação de dependência e de interação com o território que ocupam e, a partir deste mesmo território, constituíram um corpo de conhecimento sobre o mundo natural e social que os envolve (FORTES, 2012, p. 110).

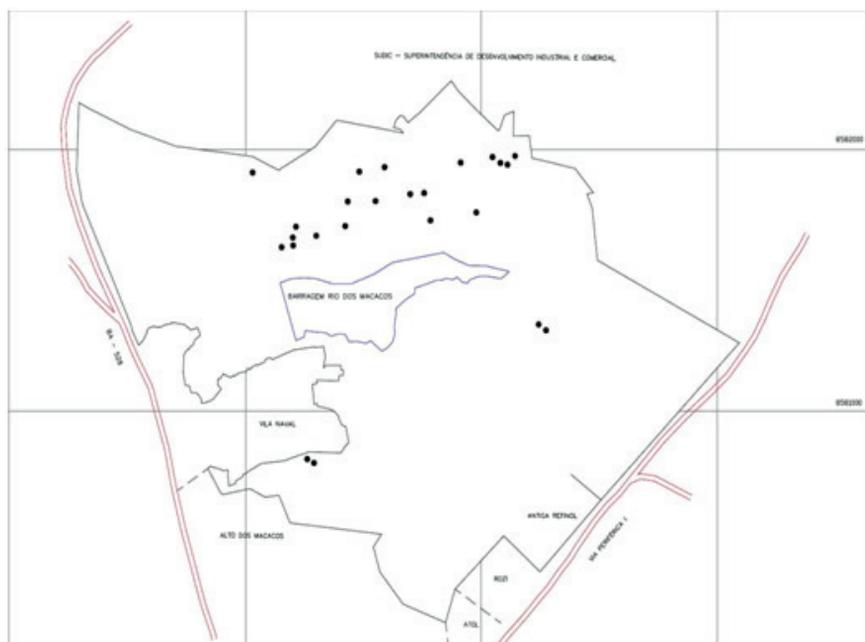
A autora do laudo, então, respaldada pela pesquisa etnográfica, buscou problematizar a noção clássica de quilombo, apresentada dentro de uma política a princípio voltada para o passado, que foi se transformando, de modo a ganhar novos significados no presente e, com isso, permitir pensar projetos para o futuro. Ela buscou apreender como aquela comunidade ressignificou o conceito de quilombo e se reconheceu como uma “comunidade quilombola”. Como vimos, a memória social da comunidade remete ao período da escravidão em virtude dos antepassados de vários troncos familiares terem trabalhado como escravos na Usina Aratu e nas fazendas dos arredores (Macacos, Meireles e Aratu) e, após a decadência da Usina, os seus descendentes terem permanecido nas terras se submetendo às relações de trabalho análogas às do período da escravidão e resistindo às diversas tentativas de expropriação.

Com base nesta argumentação, a autora propôs uma delimitação do território de Rio dos Macacos, que se constituiu num processo de identificação das fronteiras e dos limites das terras ocupadas e apropriadas (no passado e no presente) por esse grupo étnico. O território delimitado no laudo constitui 300 hectares e compreende a área da Fazenda Macacos e da Fazenda Meireles que, embora estejam hoje legalmente sob o domínio da Marinha do Brasil¹⁷, são, segundo as informações etnográficas expostas no laudo, áreas que poderiam ser legitimamente pleiteadas pela comunidade para a regularização de seu território étnico, conforme as disposições legais em vigor no País.

O laudo não deixou de reconhecer que a Marinha é proprietária atual das terras, mas todo o argumento foi para mostrar que a formação da comunidade é anterior à presença da Marinha na área e que haveria uma profundidade histórica que justificaria a regularização fundiária da área como remanescente de quilombos, sendo, portanto, necessária uma compatibilização dos interesses por parte do Estado na área. Após a publicação do laudo e diversas negociações entre várias instituições dos Governos Federal e Estadual, sob a mediação da Casa Civil da Presidência da República, a ordem de despejo foi suspensa e a comunidade

continua empreendendo diversas ações para dar visibilidade a sua luta e a sua “história”¹⁸. Em julho de 2020, o INCRA concedeu à comunidade o título de domínio pleno coletivo e pró-indiviso sobre terras públicas federais referente a 97 (noventa e sete) hectares do seu território¹⁹.

Figura 3 – Mapa do Território Delimitado



Fonte: Laudo Antropológico da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos (2012)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O laudo antropológico aqui analisado mostrou como o processo de constituição dos grupos étnicos quilombolas no Brasil não foi homogêneo. Trata-se de um processo histórico e social complexo, que formou vários grupos sociais de ascendência negra, sobretudo no campo, em condições bastante peculiares, e que hoje demandam políticas públicas sob o rótulo de “remanescentes de quilombos”. Mostrou como uma pesquisa etnográfica baseada na premissa de que não existem “sociedades sem história” pode fazer emergir uma historicidade endógena dos grupos quilombolas no Brasil. Este artigo procurou descrever essa pesquisa etnográfica, que teve a história como importante aliada, mas que não se submeteu passivamente ao historicismo e mostrou como a antropologia e a história podem se retroalimentar.

A partir da análise de uma situação etnográfica específica, num contexto de perícia antropológica, foi possível perceber como uma “antropologia da história” pode operar. Neste caso concreto, foi possível compreender como a própria atuação da Marinha do Brasil ao longo dos

anos, geradora de vários conflitos socioterritoriais, fez emergir em Rio dos Macacos a identidade étnica quilombola do grupo. E também como a comunidade acionou, a partir dos seus vínculos territoriais, o seu “estoque cultural e histórico”, assumindo/construindo uma identidade que a reposicionou num contexto de disputas. A categoria jurídico-política “quilombo” foi então acessada pela comunidade, como uma prática política e mais uma estratégia de resistência para sua manutenção naquele território.

Desta forma, o laudo ajudou a forjar, através da textualização, uma historicidade possível para Rio dos Macacos e pôde ser mais um instrumento importante da comunidade na construção de sua identidade social e política. O laudo tornou-se também, ele mesmo, um documento histórico que registrou um “outro passado” (PALMIÊ; STEWART, 2016) para os quilombolas de Rio dos Macacos, sendo, portanto, um *locus* privilegiado de pesquisa sobre uma antropologia da história.

NOTAS

1. É muito recorrente na literatura sobre este tema encontrarmos a denominação “laudo antropológico” para se referir ao produto de perícia antropológica feita por demanda do Poder Judiciário, para responder aos quesitos postos pelo juízo ou em juízo; ou por demanda do Ministério Público, para instrução de ações civis públicas. Já a denominação “relatório antropológico” estaria circunscrita ao produto de perícia (ou trabalho de campo) feita para atender demandas de órgãos do Poder Executivo, como o INCRA e a FUNAI. Contudo, muito embora as Instruções Normativas do INCRA utilizem a denominação “relatório antropológico”, percebo que tanto o termo “relatório antropológico” como o termo “laudo antropológico” são utilizados corriqueiramente pelos antropólogos. Neste artigo fiz a opção por usar o termo “laudo antropológico”, por entender que este é mais abrangente neste campo de atuação profissional e na literatura especializada.

2. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o Incra está subordinado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e implantado em todo o território nacional por meio de 30 Superintendências Regionais (SR). Dentre as ações desenvolvidas pelo INCRA, temos: a desapropriação de imóveis rurais, a implantação do programa nacional de reforma agrária, a concessão de crédito instalação aos assentados, construção de infraestrutura nos assentamentos de reforma agrária, fomento a ações produtivas nos projetos de assentamento, gestão do programa de assistência técnica, social e ambiental aos projetos de assentamento, a titulação das áreas de reforma agrária, a gestão do programa de educação da reforma agrária, a gestão do cadastro rural, o georreferenciamento e a certificação dos imóveis rurais, controle da aquisição de terras por estrangeiros, a regularização fundiária na Amazônia Legal, e a regularização fundiária dos territórios quilombolas.

3. De 2003 até hoje, o INCRA publicou 05 (cinco) Instruções Normativas regulamentando o Decreto 4.887/2003, promovendo várias alterações procedimentais. Foram as IN 16/2004, 20/2005, 49/2008, 56/2009 e 57/2009 (BRASIL, 2017).
4. Atualmente os laudos (ou relatórios) antropológicos são regulamentados pelo art. 10 da Instrução Normativa INCRA Nº 57/2009.
5. A Fundação Cultural Palmares é um órgão vinculado atualmente à Secretaria Especial da Cultura, que tem a função de certificar as comunidades quilombolas, nos termos do Decreto 4.887/2003.
6. Segundo a Marinha, a desocupação da área seria para a construção no local do grupamento de Fuzileiros Navais de Salvador, de uma unidade hospitalar, de um hotel de trânsito e novos Próprios Nacionais Residenciais para militares. Além disso, como as famílias ocupam a área no entorno da Barragem dos Macacos, estas estariam promovendo ações predatórias e poluindo as nascentes.
7. Na época, face a indisponibilidade de antropólogo (a) lotado (a) na Superintendência do INCRA na Bahia, a antropóloga do INCRA na Paraíba, Maria Ester Pereira Fortes, foi convocada para a elaboração do laudo. Esta antropóloga possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (1997) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2004). É, desde 2006, analista em reforma e desenvolvimento agrário (com habilitação em antropologia) do INCRA.
8. Algumas considerações deste artigo foram apresentadas e publicadas inicialmente nos anais da IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste, ocorrida de 04 a 07 de agosto de 2013, em Fortaleza/CE, sob o título *Conflitos Territoriais e Identidade Étnica: Uma Leitura do processo de Regularização Fundiária da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos – Bahia*. Contudo, posteriormente, ele foi ampliado e objeto de novas análises, à luz das discussões e bibliografia da Disciplina “Antropologia e História”, ministrada pelo Professor Dr. Luís Nicolau Parés, semestre 2017.1, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Agradeço à antropóloga Maria Ester Pereira Fortes e ao Prof. Nailton Rocha pela leitura e contribuições ao texto.
9. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) está previsto no Decreto 4.887/2003 e disciplinado atualmente pela Instrução Normativa INCRA Nº59/2009.
10. Cf. Ofício 002/2011 às fls. 02 do processo INCRA Nº54160.003162/2011-57.
11. Em novembro de 2010, o juiz federal responsável defere a tutela antecipada para determinar aos réus (34 moradores da comunidade) a desocupação das áreas, no prazo de 120 dias, sob pena de retirada compulsória
12. A área militar onde hoje funciona a Base Naval de Aratu, localizada na Baía de Todos os Santos, foi construída pelos EUA durante a Segunda Guerra Mundial. Após o término da guerra, a área foi transferida para a Marinha do Brasil e a Base Naval de Aratu entrou em funcionamento em 1º de janeiro de 1970. Seu papel é de prover Apoio Logístico às Forças Navais, Aeronavais e de Fuzileiros Navais da Marinha do Brasil, estacionadas ou em trânsito na área do 2º Distrito Naval (<https://www.marinha.mil.br/bna/>, acesso em 27/02/2020). Esta base naval tem sido frequentemente local de férias de Presidentes de República. A comunidade quilombola de Rio dos Macacos não se localiza dentro desta Base, mas nas suas proximidades, numa área onde foi

construída a Barragem dos Macacos (que serve para abastecimento da Base Naval) e da Vila Naval da Barragem (condomínio onde residem os oficiais da Base Naval).

13. Em outubro de 2011, a Associação dos Remanescentes do Quilombo Rio dos Macacos solicitou atuação urgente do INCRA, o que resultou na instauração do processo administrativo de regularização fundiária (Nº 54160.003162/2011-57).

14. Muito embora de acordo com a legislação em vigor (Decreto 4.887/2003 e Instrução Normativa INCRA/Nº57/2009), não seja esse o objetivo dos laudos antropológicos, a expectativa dos atores envolvidos com a questão quase sempre passa pela visão de que os laudos devem ser um documento de prova da condição quilombola dos grupos pesquisados.

15. Nora (1993) argumenta que haveria atualmente uma valorização pelos lugares onde a memória se cristaliza e se manifesta. Esses “lugares da memória” seriam para ele uma necessidade da modernidade, espaços de nostalgia, frente a uma sociedade marcada pela “aceleração da história”. O processo de descolonização, mundialização, democratização, mediatização e massificação produz cada vez mais um passado morto, uma ruptura com o passado e um esfacelamento da memória. Os lugares de memória são espaços, locais onde a memória social é ancorada, revivida e apreendida pelos sentidos e funcionam como alicerces simbólicos desta memória coletiva. Eles são como arquivos vivos produzidos pelo sentimento que a memória não é espontânea nem natural. Esses locais revestem-se de uma importância como documentos ou monumentos, objetos ou fatos físicos ou simbólicos, que revelam a vontade de memória e representam a necessidade dos grupos sociais de encontrar suas origens, de buscar explicações para sua própria constituição.

16. Em 1961, houve o desmembramento da área do Engenho Aratu, que passou a pertencer ao município de Simões Filho.

17. Foi excluída da proposta de delimitação área correspondente à Vila Naval da Barragem, local de moradia dos oficiais da Marinha, por se tratar de uma área de ocupação já consolidada.

18. A luta da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos é hoje conhecida nacionalmente, sobretudo após a produção do filme “Quilombo Rio dos Macacos – O Filme”, que pode ser visto no link: <https://www.youtube.com/watch?v=-c-0GXT1ICis>.

19. Ver: <<http://www.incra.gov.br/pt/territorio-quilombola-rio-dos-macacos-e-titulado-na-bahia.html>>. Acesso em: 11 nov. 2020.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

AMOROSO, Marta; LIMA, Leandro Mahaken de. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia. Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, ago. 2012. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38611/41458>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

ARRUTI, José Maurício. *O quilombo conceitual: Para uma sociologia do “artigo 68”*. Texto para discussão Projeto Egbé – Territórios Negros (KOINONIA), 2003.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994). In: *Boletim Informativo NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares – Florianópolis: UFSC*, v. 1, n.1, p. 81-82, 1997.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in_57_2009_quilombolas.pdf>. Acesso em: 30 out. 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

COMAROFF, Jean e John. “Etnografia e imaginação histórica”. *Revista Proa*, n. 2, v. 1, p. 1- 72, 2009.

DARNTON, Robert. “Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na rue Saint-Séverin”. In: *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*, Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1984]. p. 103-140.

FORTES, Maria Ester Pereira. *Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Rio dos Macacos, Salvador/Simões - Bahia*. Salvador: INCRA, 2012. (mimeo).

- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP). Comunidades quilombolas, 2016. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em: 15 ago. 2019.
- GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *História Noturna. Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vertice, 1990 [1968].
- INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). Disponível em: <www.incra.gov.br>. Acesso em: 11 abr. 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História e etnologia*. 3. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- NORA, Pierre. Entre História e Memória: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.
- PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. "Introduction for an anthropology of History". *Hau: Journal of Ethnographic theory*, v. 6, n. 1, p. 207-236, 2016.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, João José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro: Bahia, 1806. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, Henrique Estrada. Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 165-186, 2009.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 42, n. 1-2, 1999.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de Fronteira. Sobre Uma Antropologia da História. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 72, jul. 2005.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de Quilombo: Caminhos e entaves da titulação*. Belém: Secretaria da Justiça, 2006. Disponível em: <<http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/Girolamo.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2012.

ZAGATTO, Bruna Pastro. *Relatório Antropológico de identificação do território da comunidade quilombola Rio dos Macacos, Simões Filho, Bahia*. Salvador: Zagatto Consultoria Ambiental e Social, 2012.

A DESTERRITORIALIZAÇÃO CAUSADA PELA VIOLÊNCIA BIOÉTNICA E OS PESCADORES ARTESANAIS DA BAÍA DE GUANABARA

THE DETERRITORIALIZATION CAUSED BY BIOETHNIC VIOLENCE AND ARTISAN FISHERS IN BAÍA DE GUANABARA

Cesar Bernardo Ferreira

cesarbiologo@hotmail.com

Doutor em Humanidades, Culturas e Artes, Universidade do Grande Rio Professor José de Souza Herdy (UNIGRANRIO), Docente da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Rio de Janeiro (SEEDUC).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2304-495X>

Cleonice Puggian

cleopuggian@gmail.com

Doutora em Educação (Universidade de Cambridge, Inglaterra), Docente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8122-2953>

RESUMO

Este artigo apresenta os resultados de uma pesquisa sobre violência envolvendo os pescadores artesanais da baía de Guanabara, Rio de Janeiro. Examina como essa violência interfere no cotidiano desses trabalhadores, pois o cenário em que acontecem as violências é particularizado pela ocupação do espaço por grandes empreendimentos industriais, como a indústria do petróleo. Quanto aos aspectos metodológicos da pesquisa, optou-se pela metodologia etnográfica de cunho qualitativo através de trabalhos de campo (período de 2017 a 2019). Os instrumentos de coleta de dados foram a observação participante e a entrevista etnográfica, que foram gravadas em áudio e transcritas posteriormente por meio da tematização dos registros de campo e da narrativa dos participantes. Foram entrevistados ao todo 20 pescadores artesanais que atuam na baía de Guanabara. Para garantir a integridade e anonimato dos pescadores artesanais entrevistados, dei-lhes pseudônimos, para que seus nomes verdadeiros não fossem revelados. Os resultados da presente pesquisa apontam para diversos casos de pescadores artesanais vitimados por armas de fogo oriundos dos agentes de segurança das plataformas e demais edificações da indústria petroquímica, com ênfase a Petrobras. Há ainda, vários relatos de pescadores vítimas de insultos verbais, cárcere privado, ameaças de morte, tortura, mutilações, omissão do Estado e prejuízos financeiros.

Palavras-chave: pescadores artesanais; Baía de Guanabara; violência; conflitos territoriais; violência bioétnica.

ABSTRACT

This article presents the results of a research on violence involving artisanal fishermen from Guanabara Bay, Rio de Janeiro. It examines how this violence

interferes in the daily lives of these workers, as the scenario in which violence occurs is particularized by the occupation of space by large industrial enterprises, such as the oil industry. As for the methodological aspects of the research, we opted for the qualitative ethnographic methodology through fieldwork (period from 2017 to 2019). The instruments of data collection were participant observation and ethnographic interview, which were recorded in audio and later transcribed through the theme of the field records and the participants' narrative. A total of 20 artisanal fishermen who work in Guanabara Bay were interviewed. To guarantee the integrity and anonymity of the artisanal fishermen interviewed, I gave them pseudonyms, so that their real names would not be revealed. The results of the present research point to several cases of artisanal fishermen victimized by firearms from the security agents of the platforms and other buildings in the petrochemical industry, with emphasis on Petrobras. There are also several reports of fishermen victims of verbal abuse, private prison, death threats, torture, mutilation, omission by the State and financial losses.

Keywords: artisanal fishermen; Guanabara's Bay; violence; territorial conflicts; bioethical violence.

INTRODUÇÃO

Neste artigo apresento uma análise das experiências envolvendo casos de violência vividos por pescadores artesanais na baía de Guanabara, estado do Rio de Janeiro, tendo a Indústria do Petróleo, como o principal ator desse fenômeno social. A questão norteadora foi: quais são os casos de violência enfrentados pelos pescadores artesanais das colônias de pescadores da baía de Guanabara durante a execução do seu trabalho?

Os pescadores artesanais possuem uma íntima relação com o meio ambiente. Sua organização social é pautada em tradições estabelecidas ao longo de séculos. Seu modo de vida é baseado na dependência do que é extraído do ambiente natural, podendo ser considerada uma "simbiose" entre o gênero *Homo* e o mar. Esses povos são detentores do saber e do saber fazer para a sobrevivência no ambiente natural onde estão inseridos, pois seus estilos de vida, tradições, economia e cultura dependem diretamente do delicado equilíbrio do ambiente marinho para existir.

A questão que norteia esta pesquisa é verificar como as experiências envolvendo violência interferem no cotidiano desses homens e mulheres, frente ao processo de desterritorialização, de apoderamento do território pelo capital, sob diversas configurações, o processo de degradação identitário, cultural e social resultantes das alterações impostas ao modo de vida dessas comunidades tradicionais.

Os empreendimentos implementados ao longo dos anos no entorno da baía de Guanabara destroem os ecossistemas prejudicando

economicamente e até impedindo o trabalho dos pescadores. Também, excluem os pescadores dos locais onde existem os peixes de maior valor econômico, gerando as áreas de exclusão pesqueira (CHAVES, 2011). Isto é causado principalmente pela atividade petroquímica, que nas últimas décadas tem realizado a instalação ostensiva de ductos e terminais. Existem outros atores atuantes nas áreas de exclusão pesqueira, como as forças armadas, com os aquartelamentos e fortes, zonas portuárias e aeroportuárias, aterros sanitários, e até mesmo as áreas de proteção ambiental, como é o caso da APA Guapimirim e da estação ecológica da Guanabara, locais onde é proibido pescar e coletar animais e vegetais.

Segundo Amador (2001), o pescador artesanal é o profissional que mais sente os impactos das alterações ambientais. O autor descreve a baía de Guanabara durante o período de colonização do Brasil, como uma baía com inúmeros cardumes, diversos tipos de moluscos, como ostras e mexilhões, assim como os crustáceos, fartos à época. Menciona também o manguezal, berçário natural de quase toda fauna local. Era o ambiente perfeito para os pescadores e coletores artesanais, pois era a garantia de sua subsistência.

Diversos autores das ciências sociais e ambientais, abrangendo a Ecologia e a Geografia Política, dissertam a respeito dos conflitos ambientais, no Brasil e no mundo, devido ao processo progressivo da disputa por território, envolvendo grandes empresas e as comunidades tradicionais (FUKS, 2001; MARTINEZ-ALIER, 1997; ACSELRAD, 2004, 2009; LITTLE, 2004; HERCULANO; PACHECO, 2006; PELLOW, 2006; PORTO, 2007; ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010). O crescimento das produções intelectuais a respeito dessa temática é proporcional ao processo de globalização imposto pelo sistema capitalista, cujo olhar economicista é elencado por fundamentações produtivistas e consumistas, cujos modelos de execução industrial vão na contramão do respeito à vida, pouco se importando com a cultura e tradições dos povos, assim como a interação vivida entre homem/ambiente (MAIA, 2014).

Após diversos acidentes ambientais causados pela indústria petroquímica, os quais atingiram diretamente os pescadores artesanais, principalmente o do ano de 2000¹, foram criados alguns movimentos de luta e resistência às injustiças ambientais na região. Esses movimentos, realizados por homens e mulheres das colônias de pescadores da baía de Guanabara, exigem uma mudança drástica da exploração desordenada do espaço geográfico da baía. São impactos que impossibilitam o pescador de exercer tranquilamente o seu trabalho, assim como alteram o ciclo biológico do ambiente, transformando o cenário natural. Com a diminuição do pescado, a limitação do território e a precariedade do trabalho, o pescador se vê em um cenário de intensa injustiça ambiental (ROSA et al., 2014).

Como elucidada Acsehrad (2004), os conflitos ambientais são, portanto, aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de

apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando ao menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçadas por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos decorrentes do exercício das práticas de outros grupos.

Por se localizar em uma região costeira, com intensa atividade antropogênica, a baía é suscetível a impactos, devido às diversas fontes de poluição, como os inúmeros aterros, dragagens, vazamentos de óleo, esgoto doméstico e industrial, sendo considerada a baía mais dragada do Brasil (AMADOR, 1997; VALENTIN et al., 1999). O esgoto doméstico lançado nas águas da baía corresponde a um volume de 415 toneladas por dia, 78 toneladas vêm de seus afluentes, causando alterações químicas e biológicas, tanto na água do mar, quanto nos manguezais.

Portanto, não podemos limitar a violência apenas sob o aspecto criminal que está qualificado no Código Penal brasileiro. Existem vários tipos de violências que afligem a sociedade, como as violências contra os grupos chamados de “minorias sociais”, como negros, índios, homossexuais, nordestinos e povos tradicionais, como é o caso dos pescadores artesanais da baía de Guanabara.

Para muitos pesquisadores, a violência é um fenômeno social. Ela perpassa o cotidiano social sob muitas facetas, afetando as relações intersociais de forma complexa, em que geralmente extrapõe-se a contemporaneidade política, através de seus impactos na comunidade. “A violência possui ligações profundas com a desigualdade entre as classes e a exclusão social [...] fortalecimento das políticas sociais e da garantia de direitos” (SILVA, 2005, p. 20).

A seguir falarei sobre os aspectos metodológicos da pesquisa e a metodologia utilizada e os caminhos que nos levaram a alcançar os objetivos propostos, apesar das limitações e da própria dificuldade e periculosidade da imersão no universo conflagrado em que os acontecimentos estão inseridos. Todavia, tal fato, não pormenoriza as conclusões obtidas, mas sim reafirma o quanto os pescadores e demais moradores estão expostos aos problemas relativos a segurança pública na metrópole em que vivemos.

A VIOLÊNCIA NA BAÍA DE GUANABARA E OS PESCADORES ARTESANAIS

A violência na região da baía de Guanabara se manifesta de diversas formas para as comunidades tradicionais, coletiva ou individualmente, através dos conflitos territoriais que alteram o modo de vida desses povos, além de modificarem a arquitetura nativa dos ecossistemas dessa baía. A violência histórica nessa região é causadora de privações dos direitos socioambientais² dos pescadores artesanais, ao gerar na região

da baía degradações ambientais, como poluição, desmatamentos, além do aumento da sensação de insegurança por se trabalhar num território conflagrado pelas desigualdades.

Nas duas últimas décadas do século XX, as questões relacionadas aos problemas ambientais alcançaram a esfera global, sensibilizando a sociedade civil organizada em quase todas as regiões metropolitanas do mundo. A expansão urbana se perfaz no papel de um dos maiores vilões geradores de problemas ambientais, pela destruição do ambiente natural, do qual diversas comunidades tradicionais dependem para a sua subsistência.

De acordo com a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, a Lei que regula a política nacional das Comunidades Tradicionais, que engloba tanto os pescadores artesanais, quanto as comunidades quilombolas, ribeirinhas, indígenas, caiçaras, caboclos, as coletoras artesanais e as quebradeiras de coco de babaçu, além de outros grupos étnicos, é a 6.040/07 (BRASIL, 2007). As comunidades tradicionais possuem um sentimento de territorialidade e pertencimento bastante definido, pois sua primeira reivindicação é com relação ao direito à terra, cujo propósito é permitir a realização de todas as tradições referentes aos valores específicos de cada comunidade tradicional.

O aumento da violência e, conseqüentemente, a queda da sensação de segurança pelos pescadores, devido aos diversos conflitos envolvendo o uso do território na baía de Guanabara, levaram esses povos a se organizarem-se através de ações coletivas para o enfrentamento dessa situação. A postura de resistência adotada pelos pescadores justifica-se pela mudança de comportamento imposta e esses povos, devido à violência e ao medo, acarretando mudanças na arquitetura natural da baía, interferindo no cotidiano do seu local de trabalho (CALDEIRA, 2000).

A violência e o medo são questões importantes que se manifestam de diversas formas em todos os segmentos sociais, acometendo com maior intensidade as classes menos favorecidas, principalmente aqueles que moram em comunidades carentes, como as favelas, ou então, as que residem em comunidades tradicionais, como os povos caiçaras.

MATERIAIS E MÉTODOS: A ÁREA DE ESTUDO

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa em maio de 2017, sendo aprovado em outubro, momento em que comecei a realizar as entrevistas em campo, iniciando a fase de coleta de dados. Elegi como principais instrumentos para coleta de dados a observação participante e as entrevistas semiestruturadas. Realizei visitas semanalmente às colônias de pescadores, com o consentimento dos líderes. Geralmente, as visitas aconteciam nos finais de semana,

durante o turno da manhã, quando os pescadores estavam presentes. A amostra foi construída por meio da metodologia conhecida como “bola de neve”. Esta forma de amostragem consiste na identificação, pelo pesquisador, de um ou mais colaboradores que possam ser entrevistados primeiro e que, por sua vez, indiquem outros para participar (BAILEY, 1982); (BALDIN; MUNHOZ, 2011).

O roteiro de entrevistas se estruturou a partir de três eixos: o primeiro dedicado à história de vida do pescador, que é a caracterização individual do sujeito, sua experiência como pescador, detalhes familiares, vantagens e desvantagens de ser pescador artesanal na baía de Guanabara; o segundo abordou o trabalho na pesca artesanal da baía de Guanabara; e o terceiro eixo relacionou-se aos conflitos ambientais e à violência envolvendo os pescadores, explorando os maiores problemas que o pescador enfrenta na realização do seu trabalho, medos, confrontos com a indústria petroquímica e tipos de violência já sofridos.

Quanto ao número de participantes da pesquisa, foram entrevistados 20 pescadores artesanais, pertencentes às colônias Z-8, Z-9, Z-10 e Z-11, pescadores independentes, ou seja, pescadores que não fazem parte de nenhuma organização de pescadores (colônia ou associação) e pescadores pertencentes à Associação de Pescadores de Tubiacanga. Todas as entrevistas foram gravadas em áudio e posteriormente transcritas.

As entrevistas tiveram durações variadas, de 48 minutos a duas horas. Algumas foram interrompidas em momentos de emoção, para alimentação, necessidades fisiológicas e até mesmo trabalho. Após a coleta dos dados, dediquei-me à transcrição das entrevistas e à análise dos dados.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A baía de Guanabara é cercada por mais de 12000 indústrias, tanto na costa metropolitana, quanto na sua bacia de drenagem (FEEMA, 1998; LIMA, 2016). Nem um terço dessas indústrias possui um sistema de tratamento eficiente de seus efluentes, lançando diuturnamente nas águas da baía diversas substâncias tóxicas (343 kg/dia), como óleos, graxas e metais pesados (10,9 kg/dia) (CRUZ, 2007). Os rios que deságuam nas águas da baía estão, em sua maioria, contaminados por diversos agentes impactantes, como esgoto doméstico sem tratamento e esgoto oriundo de indústrias contendo mercúrio (Hg) e chumbo (Pb) (ANSELMO, 2011; RODRIGUES, 2011).

Os relatos dos pescadores entrevistados indicaram que a indústria de petróleo e petroquímica, com presença ostensiva na baía de Guanabara, produz várias formas de violência contra os pescadores artesanais, com destaque a: 1) ocupação do território de pesca, gerando uma

crescente desterritorialização; 2) expansão das atividades industriais com impacto em áreas protegidas e territórios pesqueiros, como é o caso do COMPERJ; 3) degradação ambiental; 4) ameaças, atentados, assassinatos e a permanente luta e amor pelo ofício.

1) OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO DE PESCA

Há várias ações que as indústrias de petróleo e petroquímica executam para desterritorializar os pescadores na baía de Guanabara. Uma delas é a ampliação das redes de ductos submersos, que são responsáveis pelo bombeamento de petróleo e gás. Segundo a NORMAM-03 0108³, os pescadores devem manter distância dos ductos, gerando uma limitação espacial no espelho d'água.

Os ductos também causam poluição térmica, elevando a temperatura da água, alterando as características físico-químicas, sendo mais um fator de diminuição de espécies de peixes capturados. Há ainda ferragens que são utilizadas na fixação desses ductos, que se tornam “agarradores” para as redes dos pescadores, causando muitos prejuízos financeiros, pois rasgam a trama da rede (TOMAZ; SANTOS, 2016). Some-se a isto o ruído causado pela passagem das substâncias no interior das tubulações, que contribui para espantar os peixes.

A indústria petroquímica atrapalha muita coisa... É muito bate estaca, muita tubulação, aqueles tubos ali eles não estão parados, eles estão trabalhando, os jatos de óleo, que passa ali por dentro ali, é a mesma coisa que estar aqui em cima, o peixe não encosta. Eles atrapalham, a Petrobras está atrapalhando o pescador na baía de Guanabara toda! Está acabando com tudo, estão tomando conta de tudo, então não tem como... Não tem jeito... (Pescador Carlos)

Outro fator de desterritorialização apontado pelos pescadores foi a movimentação das lanchas de apoio *offshore*, que não respeitam as regras de navegação, “atropelando” as redes dos pescadores, mesmo quando estão devidamente sinalizadas, agravando os problemas financeiros, pois a perda de um petrecho traz prejuízos econômicos num ambiente cada vez mais difícil de se trabalhar.

Essas lanchas que passam a noite, quando a gente está pescando, elas não querem nem saber, essas da Petrobras. Mesmo nós usando as boias sinalizadores, estamos sinalizados eles não querem nem saber, passam no meio das redes de sacanagem, só para cortar a nossa rede, entendeu? Ai uma banda da rede vai para um lado a outra vai para o outro (Pescador Orlando).

Sobre essa temática, entrevistei um pescador que, bastante emocionado, nos revelou que existem outras nuances acerca da falta de fiscalização nas águas da baía de Guanabara, no que se refere às regras de navegação e à falta de respeito por conta dos navios *supply* que trabalham para a indústria petroquímica.

Teve uma vez que o navio da EMAC atropelou o nosso barco e mandou a gente para o fundo, aí fomos para o fundo da água... Eles não respeitaram o pescador artesanal, não! A indústria do petróleo quer acabar com a gente! (Pescador Eric – Pescador Independente)

A segurança das instalações petroquímicas, conforme determina a NORMAM-03-0108, deve ser executada pela Marinha do Brasil ou por empresas de segurança privada. Todavia, há relatos de pescadores sobre a existência de uma espécie de milícia que serve às indústrias, cujos integrantes não se caracterizam como militares, nem tampouco como vigilantes de segurança ostensiva. Segundo os pescadores, suas ações costumam ser violentas e já foram denunciadas à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro.

Esses homens que são da segurança da indústria petroquímica pertencem à Marinha e a empresas de segurança privada. Eles ficam descaracterizados, dentro das embarcações ou dos rebocadores. Alguns ficam patrulhando a área em lanchas descaracterizadas. Nós não sabemos quando nem de onde eles vão nos atacar. Eles atiram e ninguém os identifica! Eles não usam uniforme que possa os identificar. Diversos policiais possuem essas denúncias na mão, inclusive o Secretário de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro (Pescador Ramiro).

Em Magé, Ilha do Governador, praia de Ramos e grande parte de São Gonçalo, muitas áreas de exclusão pesqueira foram estabelecidas em virtude das instalações das indústrias de petróleo e petroquímica. Incluem-se nesta categoria os ductos submersos e a própria ponte Rio-Niterói. Segundo as NORMAMs, as plataformas de petróleo e edificações petroquímicas gozam de proteção de 500 metros, diferente dos 200 metros das instalações militares. Estas zonas de exclusão têm influenciado sobremaneira o modo de vida e subsistência dos pescadores na baía de Guanabara (DIEGUES, 2000; LOPES, 2013), como relata o pescador Ramiro.

Cada terminal da REDUC cria uma área de segurança de 200 a 500 metros, isso quer dizer que, nós temos uma área de exclusão pesqueira de 200 a 500 metros por terminal. O pescador não pode passar, não pode fundear, ele não pode trabalhar ali (Pescador Ramiro).

As áreas de segurança impostas pelas NORMAMs impedem que esses homens e mulheres tenham acesso aos recursos pesqueiros, afetando sua renda familiar. Neste sentido, os pescadores também lembraram da zona de exclusão de pesca do rio Suruí, que corta a colônia de pescadores Z-9, em Magé. Relataram que empresas ligadas à indústria petroquímica edificaram às margens do rio, causando assoreamento e destruição da mata ciliar. Em virtude das obras, o pescador artesanal passou a ter dificuldade de navegação.

Zborowski (2008) afirma que as zonas de exclusão podem ser descritas como permanentes, quando acarretadas pela construção de

uma barreira física permanente, a exemplo das refinarias de petróleo; ou temporárias, que são as que permanecem em determinado local, durante um período de tempo, como as dragagens, por exemplo. Tal fato pode ser observado na narrativa do pescador Roberto:

Aí, eles querem fazer no Rio Suruí um sistema de “siga e pare” e a gente não concorda com isso. Eles vão fazer uma obra e parar o pescador. Você para e desliga o motor, nisso, quando você liga de novo, você gasta mais combustível, e isso é por sua conta. Aí voltou, a boca do Rio Suruí, como muitos rios está assoreado, aí se passar da hora, você fica preso ali, não consegue sair e quem está lá fora não consegue entrar. Então, quem vai pagar o dano, somos nós? Errado! Direito de ir e vir! Pode ser a pé, pode ser de barco, eu vou passar! (Pescador Roberto).

Equipamentos, produtos e materiais de vários tipos também são descartados de forma irresponsável pela indústria petroquímica, em especial, os navios de apoio às operações. Essas embarcações abandonadas na baía de Guanabara, muitas vezes servem de esconderijo para pessoas mal-intencionadas, que utilizam esses espaços para práticas delituosas. Tem-se ainda o problema da acumulação da água da chuva, o que acaba transformando essas embarcações em criadouros de mosquitos capazes de transmitir diversas doenças. Além disso, essas embarcações, muitas vezes são abandonadas com grande quantidade de óleo combustível e lubrificante em seu interior, podendo vazar e contaminar a água.

Segundo a Coordenadoria Integrada de Combate aos Crimes Ambientais (CICCA), da Secretaria Estadual do Ambiente, há mais de 150 embarcações abandonadas nestas condições, todavia, a falta de fiscalização torna muito difícil que seus donos sejam localizados e punidos.

A instalação de empreendimentos da indústria de petróleo e petroquímica na região da baía de Guanabara acarreta a intensificação do uso do território e compromete permanentemente o modo de vida dos pescadores artesanais, que muitas vezes abandonam a atividade ou deslocam-se para outros locais de pesca, geralmente mais distantes dos locais habituais de trabalho. Esse fenômeno chama-se *continuum colonial* (MENDONÇA, 2017, p. 66), que é a expressão mundial de colonialidade, cuja consequência direta é o deslocamento compulsório ou a ameaça das comunidades tradicionais.

2) EXPANSÃO DAS INDÚSTRIAS DE PETRÓLEO E PETROQUÍMICA: O COMPERJ

O modelo de desenvolvimento pautado na exploração do petróleo justifica a ampliação dos sistemas de produção, com a criação de grandes instalações, como o Complexo Petroquímico do Estado do Rio de Janeiro (COMPERJ), que está sendo construído próximo aos

manguezais da Área de Proteção Ambiental (APA) de Guapimirim. Esse empreendimento é tido como o maior investimento individual da história da Petrobras, sendo criado através do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), no âmbito do governo federal. A função deste grande empreendimento é a produção de substâncias derivadas do petróleo, resinas plásticas, além do próprio refino do óleo cru (SOARES, 2012; MAIA, 2014). Como o COMPERJ se localiza às margens da baía de Guanabara, muito próximo a uma APA e manguezais, os pescadores artesanais narram suas preocupações acerca do empreendimento, apontando não só os riscos ambientais de um vazamento, mas também o problema da desterritorialização, uma vez que os casos de desapropriações de casas são comuns da região, inclusive, com forte influência de políticos, conforme nos revela o senhor Roberto:

Segundo estão falando, as obras do COMPERJ vão voltar agora. Eles fizeram uma licitação para ver como vai ser feito e tem uma semana ou duas semanas para mostrar os detalhes da obra, de como vai ser feito... Um deputado, um tal de Wando... Mostrou ali em Suruí onde geralmente... Tem as desapropriações. Se você for embora aqui por dentro, você vai ver uma parte... Por dentro aqui, logo depois tem uma ponte que eles fizeram uma obra para passar com uns ductos por cima, umas 16 linhas se não me engano, só que ela não tem estrutura para isso, aí só vão passar três linhas e as outras vão passar por baixo (Pescador Roberto).

Além do espaço ocupado em Itaboraí, onde está o COMPERJ, foi construído o Arco Metropolitano, que serve de apoio logístico, interligando diversos municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro. Percebi nas entrevistas que há uma certa “má vontade” dos órgãos fiscalizadores em regular as atividades da pesca industrial, do COMPERJ e das embarcações *Offshore*, que não sofrem as mesmas sanções e fiscalizações que os pescadores artesanais.

Tinha que ter uma vistoria boa, uma fiscalização boa, por parte do IBAMA dentro da baía de Guanabara, fiscalizar as traineiras, combater pelo menos as traineiras de pescar na beirada, por que elas têm que pescar três milhas afastadas da costa e aqui na beirada não dá três milhas... E o COMPERJ? Será que o IBAMA não enxerga o que o COMPERJ faz aqui dentro? (Pescador Carlos).

Os pescadores artesanais reagem diante da crescente ocupação da baía de Guanabara pelos grandes empreendimentos petroquímicos, que diminuem a qualidade ambiental, gerando além da escassez do pescado, áreas de exclusão pesqueira. Promovem “barqueatas” (atos pacíficos utilizando suas próprias embarcações de pesca) e manifestações em frente aos prédios da Petrobras, localizada no Centro do Rio de Janeiro. Também solicitam a intervenção do Ministério Público Federal através de ações civis.

Então fizemos uma barqueata, pois a empresa comprou meia dúzia de pescadores mancomunada com meia dúzia de pescadores de lá, junto

com o pessoal do COMPERJ, deixou todos os outros pescadores de fora. Então a barqueata foi contra isso que estava acontecendo. Denunciamos aquilo, tinha mais de cem barcos de pescadores (Pescador Marcos).

Diante desta realidade, que se perpetua ao longo de muitos anos, as propostas políticas do Estado para os pescadores artesanais parecem ir na contramão das suas necessidades, beneficiando o capital, através de um modelo de desenvolvimento excludente e degradante. Parece haver uma clara associação entre os interesses de certos grupos políticos e os impactos ambientais ocasionados pelo COMPERJ.

Os políticos e autoridades na minha visão, eles protegem o ambiente sujo, para poder manter o salário deles, para poder justificar o que ele se propôs a fazer, que é cuidar do meio ambiente, mas eles estão é cuidando da poluição, eles falam que não podemos pescar em área de proteção ambiental, só que são áreas totalmente assoreadas, né? Olha o COMPERJ aí! Olha lá aquela região! Toda degradada! (Pescador Miguel).

Com relação ao descaso político, outros pescadores nos revelam a falta de ações públicas na região da colônia de pescadores a que são filiados. Eles nos relatam que para o desembarque do pescado, faz-se necessária uma ponte para facilitar a logística da pescaria. Eles nos contam que diversos políticos comparecem na colônia nos períodos que antecedem as eleições, entretanto, quando conseguem se eleger/reeleger, não cumprem o prometido, deixando os pescadores na mesma situação.

A gente precisa de ajuda e está cheio de empresas lá dentro do COMPERJ que estão acabando com a gente e não tem uma contrapartida para cá! Aí você vai nas colônias da região dos lagos, a realidade é totalmente diferente da nossa, mas... Lá é muito melhor que aqui, as empresas ajudam, a prefeitura ajuda, lá eles têm ajuda. Aqui não temos ajuda de ninguém! (Pescador Roberto).

A Petrobras, ao anunciar a construção do COMPERJ como o maior investimento da história da estatal, com a promessa de inserir o Brasil em uma época de riqueza, prosperidade e desenvolvimento, tornou-se alvo de um dos maiores escândalos financeiros envolvendo o Estado. A corrupção e o desvio de verbas públicas têm como consequência, dentre tantas, a precarização das condições de vida e trabalho dos pescadores artesanais.

3) DEGRADAÇÃO AMBIENTAL

A violência dos processos de desterritorialização é intensificada pela degradação ambiental causada pelas indústrias de petróleo e petroquímica. Durante o estudo os pescadores artesanais destacaram diferentes tipos de degradação, com destaque para a poluição sonora e despejo de efluentes. Destacam-se também a omissão do poder público,

a falta de fiscalização dos agentes poluidores e os crescentes casos de corrupção.

Segundo os pescadores, a poluição sonora é produzida pela movimentação das embarcações na água, pela passagem de produtos químicos nos ductos e também pelos testes de prospecção sísmica (que consistem na emissão de ondas sonoras capazes de atravessar a lâmina d'água, entrando até 15 km no solo submarino, com o objetivo de descobrir se naquele local existe ou não petróleo). Segundo os pescadores entrevistados, a poluição sonora afugenta os peixes e prejudica enormemente o trabalho.

O pessoal fala: Mas o navio fica ali parado... Eles não ficam! Eles ficam ali fundeados eles ficam fazendo as manobras deles, fazendo as manutenções dos ductos que estão ali em baixo. Você vai ali e vê bonitinho. [...] Os peixes que vinham para reproduzir aqui dentro, não vem mais e quando vem, vem muito pouco, então, não está dando... (Pescador Roberto).

Um dos pescadores entrevistados nos revela o quão diverso era o ecossistema na baía de Guanabara num passado não muito distante, em que ele pescava com seu pai e a pesca era farta. Todavia, o pescador relata que tal fartura não é mais perceptível, devido aos efluentes vindos das empresas que margeiam a baía de Guanabara, em especial aquelas que fazem uso de derivados de petróleo. O pescador relata também o uso de “tintas envenenadas”, que são utilizadas como camada passivadora nas tubulações submersas, para evitar a bioincrustação de organismos marinhos, resultando no desaparecimento de espécies marinhas.

A marinha não está vendo que as grandes empresas estão imprensando o pescador, não estão vendo que o pescador artesanal está morrendo? Veja só que acontece lá na REEDUC, os pescadores que vivem da pesca do caranguejo estão morrendo, porque aquilo lá está cheio de poluição, cheio de óleo, cheio de lixo! Então, o pescador que vive do caranguejo, estão morrendo de fome! (Pescador Negrete – Associação de Pescadores).

Rosa e Mattos (2010) afirmam que a diminuição do pescado, sejam peixes ou caranguejos, está intrinsecamente relacionada à degradação dos ecossistemas, fato que força os pescadores a irem cada vez mais longe para conseguir o sustento de cada dia. Segundo os pescadores, o acidente de 18 de janeiro de 2000 piorou muito as condições para a pesca na baía de Guanabara. Houve um derramamento de 5,8 toneladas de petróleo, que atingiu um raio de 40 quilômetros na baía de Guanabara, contaminando praias, manguezais, estuários, costões rochosos, assim como toda a fauna e a flora da região. O acidente aconteceu por uma falha no oleoduto PE-II, impactando grande parte da vida marinha da baía de Guanabara, incluindo as praias, manguezais, ilhas, costões e estuários.

Rapaz... Até 2000 a pesca aqui na baía era muito boa! De 2000 para cá, depois que derramou aquele óleo na baía de Guanabara, veio piorando a cada ano que passa. Não tem pescado, não existe mais... Um peixe que você pescava com 700 metros de rede, hoje a gente sai com 1500 metros de rede e não consegue pegar uma caixa de peixe. E quando você pescava com 700 panos de rede, você pescava era 200 quilos, 300 quilos de peixe. Hoje você vai com 700 panos de rede e só pega mesmo o peixe para você levar para casa para almoçar ou jantar... (Pescador Carlos).

Ainda, segundo os relatos, os efeitos do acidente de 2000 são sentidos até os dias de hoje. Segundo os pescadores, o óleo cru derramado no acidente ainda se faz presente em alguns pontos da baía, impossibilitando a recuperação dos ecossistemas nos quais os peixes, invertebrados e moluscos, se reproduzem. Pude perceber na narrativa dos pescadores uma grande tristeza pelos danos à baía, assim como indignação com o descaso da Petrobras, responsável pelo desastre.

[...] poxa os peixes vinham aqui, agora tem muita lama com óleo no fundo, não nasce nada, nem o mangue... Tem muita dificuldade de nascer. Nós já temos a dificuldade do vazamento de óleo da Petrobras... E até hoje isso reflete na pesca. Eles dizem que está limpa, o IBAMA diz... De 2000 para cá, teve uma deterioração enorme aqui, uma dificuldade por causa dessa poluição (Pescador Francisco).

Segundo o pescador Figueiredo, além dos problemas remanescentes do derramamento de óleo do ano de 2000, a pesca também tem sido afetada pela presença de traineiras de capacidade industrial, vindas de fora da baía de Guanabara. Os pescadores alegam que estas embarcações acabam pegando o pouco que resta dos peixes comerciáveis remanescentes na região. Ainda, de acordo com o pescador, os danos ambientais foram tantos que a diversidade ecológica na baía se encontra severamente ameaçada, assim como, os pescadores artesanais que possuem seu estilo de vida ligado diretamente ao ambiente saudável e equilibrado.

Não tem mais nada para pescar! Está acabando e os barcos traineiras, passando balão estão pegando tudo! E também com esse óleo do vazamento de 2000... Eu acho que a baía de Guanabara está morrendo... E os pescadores estão pedindo socorro! Estão morrendo junto com a baía! (Pescador Figueiredo).

Em se tratando da responsabilidade civil sobre o crime ambiental, os pescadores acreditam que devido ao grande poder econômico, assim como à elevada influência política da multinacional, os julgamentos são sempre favoráveis à ré (Petrobras), haja vista que os pescadores artesanais não gozam do mesmo prestígio daqueles que detêm o poder econômico, equivalente ao seu poder de interferência no âmbito ambiental e social, influenciando, inclusive, as decisões judiciais, conforme nos relatam alguns pescadores.

As nossas autoridades, hoje, da justiça, ela é muito... Aliada, muito aliada, as empresas como a Petrobras por exemplo, nós temos um processo aqui, que está desde o ano 2000 correndo, né? Esse processo foi julgado em primeira instância favorável para nós, pescadores. A Petrobras recorreu de tudo quanto foi lado e na segunda instância, perdemos. Eu percebo que a primeira instância julga, mas quando se vai para a segunda... Ali se perde... (Pescador Marcos).

Após dez anos da ação civil movida contra a Petrobras, o crime foi prescrito e a petroquímica não foi punida, nem tampouco houve indenização em favor dos pescadores atingidos. Tais conflitos são pano de fundo para um problema que envolve a sobrevivência de um povo tradicional e a produção de alimentos e energia para a metrópole.

4) AMEAÇAS, ATENTADOS, ASSASSINATOS E A PERMANENTE LUTA E AMOR PELO OFÍCIO

Verifiquei que durante as entrevistas que há preocupação dos entrevistados quando a temática “violência”, principalmente quando se trata de violência cometida pela indústria petroquímica. Tal fato é completamente compreensível, pois os pescadores estão cotidianamente realizando suas atividades laborais próximo às instalações petroquímicas. Há vários relatos de agressão. O pescador Ramiro, por exemplo, relata que os seguranças patrimoniais da indústria petroquímica realizam disparos de arma de fogo nos barcos dos pescadores, com o intuito de acertar o motor e parar as embarcações, causando-lhes prejuízos financeiros. Este pescador, que nos conta sua história, diz que para proteger seus barcos muitos pescadores colocam-se na frente das armas e acabam pagando um preço caro, pois os seguranças não deixam de atirar por conta disso.

Teve um pescador que colocou a mão na frente do motor, pois eles dão tiro nos motores para danificar a parar nossos barcos, pois eles querem nos inutilizar. O tiro lhe amputou um dedo, que foi rapidamente colocado dentro da caixa com gelo, utilizada para conservar os peixes, e outro dedo ficou pendurado. Ele foi levado para o Hospital Paulino Werneck e os médicos conseguiram reimplantar o dedo amputado, mas que ficou pendurado, ele perdeu, o apelido dele era Tainha. O outro pescador tomou um tiro no braço e outro no peito. Ficou no hospital com “dreno” por vários dias. O tiro entrou na perna “saiu rasgando” até sair pelas nádegas dele. Ele se chamava Nelsinho (Pescador Ramiro).

Pude perceber que esses pescadores vitimados pela violência na região da baía raramente denunciam esses atos, uma vez que, devido à morosidade judicial, os crimes dificilmente serão solucionados. Eles falam ainda sobre pescadores engajados na causa ambiental, que desaparecem sem motivo plausível.

Eu já vi meus amigos pescadores aparecem mortos... Enforcados, amarrados... Já tive amigos que morreram aqui na baía de Guanabara, teve um que amarraram ele com uma pedra e jogaram ele dentro d'água... Parece que o nó se soltou e ele flutuou... Parece que ele estava no lugar errado e na hora errada. Aqui na baía tem muito contrabando de armas, drogas, bebidas... Aqui tem de tudo (Pescador Negrete).

Vi também que alguns pescadores não se aproximam das plataformas de petróleo nem dos navios por terem medo de sofrerem algum tipo de violência:

Se se aproximar, vai ser embargado, tenho medo de ser sabotado por alguma coisa! Tem maluco para tudo, amigo! A gente pensa logo: vai sabotar alguma coisa. Eles acham que nós somos terroristas, mas nós só queremos ir ali para pegar o pescado. Não pode se aproximar muito não, se for de noite, eles “largam o aço!” Todas as firmas fazem isso, não é só a Petrobras, não! Não pode se aproximar muito não, amigo! (Pescador Paulo).

Outro pescador nos relata caso semelhante, com relação à aproximação das instalações da indústria petroquímica, quando estão pescando:

Tem a Shell também que não deixa a gente encostar, eles vêm logo em cima e mandam a gente se afastar, quando a gente vai ali nós conseguimos matar um peixinho melhorado, mas a Shell não deixa... Tem uns caras armados que mandam a gente se afastar... Como a gente não é doido a gente mete o pé de lá rapidinho (Pescador Cassio – Associação de Pescadores).

O pescador seguinte nos fala que quando não são as ameaças de efetuarem disparos de arma de fogo, são os xingamentos e insultos, proferidos pelos agentes de segurança das petroquímicas: “Você não pode encostar um pouquinho na Shell que o cara já vem gritando e xingando: Sai daí seu merda! Área inflamável! Não pode! Aí você não pode pescar” (Pescador Jacemir).

A Associação de Homens e Mulheres do Mar (AHOMAR) é uma das associações com maior representatividade na região hidrográfica da baía de Guanabara. Trata-se de uma associação que reúne pescadores e coletores artesanais, assim como outras entidades de pesca, as chamadas associações (co)irmãs, cuja finalidade é a resistência aos conflitos e injustiças ambientais a que estão expostos na baía de Guanabara, em função de suas profissões e modos de vida (CHAVES, 2011). Diversos casos de violências foram relatados pelos pescadores ligados à AHOMAR, chegando também a serem publicados em jornais⁴ de grande circulação.

Pelo menos seis vezes, a sede da AHOMAR foi alvo de disparos de arma de fogo. Eu já escapei de dois outros atentados, um na minha casa e outro na praia, foi quando eu percebi ser um alvo em potencial, pois eu era visto como agitador por qualificar e alertar de certa forma meus companheiros pescadores (Pescador Ramiro).

Outro pescador relata que além de conhecer casos de pescadores desaparecidos, há ainda os que são assassinatos e as informações não são apuradas devido à omissão do Estado. “Eu já tive amigos, inclusive aqui da colônia que sumiram misteriosamente, como o Paulinho... Ele sumiu... Teve o Cané, o nome dele era Hélio, esse foi morto aqui na baía. Sem falar os que morrem por aí, que a gente não sabe o motivo...” (Pescador Negrete).

Apesar dos casos de violência ligados à indústria do petróleo e petroquímica, notei entre os pescadores coragem e desejo de continuar a viver no território da baía de Guanabara.

Por que ninguém vai tirar o direito da gente, não! Já fizeram uma vez e eu botei para quebrar! Juntei bastante gente... E, essa obra, desses dutos é para passar petróleo, gás, água... Eu tenho vídeos que eu filmei na época da obra, dos barris dentro do mangue e depois quem ficou com o prejuízo fomos nós! A gente tem que andar em zigue e zague com o barco... Aqui pode, aqui não pode... Quem não entende fica encalhado (Pescador Roberto).

Concluimos que os entrevistados ao se engajarem na luta buscam a garantia dos direitos dos pescadores artesanais da baía de Guanabara. Buscam o direito de viverem de acordo com suas tradições e crenças, mantendo as suas características identitárias, além de se fazerem representar pelas suas colônias e associações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi investigar como a violência e os conflitos ambientais interferem no trabalho do pescador artesanal, explorando a configuração das injustiças ambientais na baía de Guanabara. Procurei caracterizar os conflitos ambientais e os casos de violência envolvendo pescadores, identificando os sujeitos, tempos e espaços. Ainda busquei estabelecer conexões entre os casos de violência relatados pelos pescadores, o modelo econômico vigente e as políticas públicas para a baía de Guanabara.

Quanto aos casos de violência que registrei ao longo do estudo, estes revelam que sua gênese está fortemente relacionada ao avanço das atividades econômicas sobre os locais de pesca e coleta tradicionalmente utilizados pelos pescadores. Ocorre uma desterritorialização quando esses trabalhadores são forçados a alterar suas práticas cotidianas em virtude dos interesses do Estado e do capital, especialmente aos interesses da indústria do petróleo e petroquímica. Notei a existência de uma multiterritorialidade (HAESBAERT, 2007), de configuração complexa, onde estão inseridos os pescadores artesanais, a Marinha do Brasil, as indústrias e demais organizações e indivíduos que atuam na baía de Guanabara, tanto no entorno como no espelho d'água, cujas relações são marcadas por conflitos, que muitas vezes resultam em danos à vida e até mesmo à morte física do pescador artesanal.

Defendo a tese de que os pescadores artesanais da baía de Guanabara sofrem uma violência bioétnica, cujas consequências vão desde a aniquilação dos ecossistemas até o epistemicídio dos grupos tradicionais, incluindo diversas formas de aniquilação cultural, laboral e existencial desses homens e mulheres. Segundo o estudo, a peculiaridade das relações entre os pescadores artesanais e o processo de metropolização é o que subjaz a violência bioétnica na baía de Guanabara, seja pela poluição das águas, desaparecimento do pescado, modificações de hábitos, agressões, assassinatos, invisibilidade social e todas as formas de aniquilação empreendidas contra o pescador e seu território.

O conceito de violência bioétnica que ora proponho pode ser aplicado a outras situações, como o desastre ocorrido em 05 de novembro de 2015, quando houve o rompimento da barragem de Fundão, pertencente à mineradora Samarco Mineração S/A⁵. Este é considerado o maior desastre ambiental do país, pois o material que vazou da barragem chegou ao mar, poluindo o Rio Doce, impactando boa parte do estado de Minas Gerais, Espírito Santo e chegando até a Bahia. O acidente ainda comprometeu o abastecimento de água potável para diversas regiões, onde aconteceu o transbordo das substâncias.

Neste sentido, as políticas públicas para a baía de Guanabara não podem excluir os pescadores artesanais. Questões de ordem pública devem ser discutidas e implementadas com a participação desses grupos, garantindo seu direito ao trabalho e à vida. O território é o elo que une os pescadores artesanais e seu legado ancestral, o que lhes confere o direito à livre manifestação cultural, ao estilo de vida, suas crenças e tradições. É o território que proporciona a certeza, dentro de uma realidade contemporânea, que o pescador artesanal tem a oportunidade de vivenciar as dificuldades e as virtudes do mundo moderno. A perda de território de pesca é uma forma cruel de agressão, que devido à intensa ocupação territorial e ao adensamento populacional desenfreado, tornam, cada vez mais, a baía de Guanabara uma das baías metropolitanas mais poluídas e violentas do mundo.

Concluo, portanto, que os pescadores artesanais da baía de Guanabara também possuem direito à vida, a viver em um ambiente seguro e ter liberdade de trabalho e de cultivar suas tradições e costumes, conforme preconiza o artigo III da Declaração Universal dos Direitos Humanos⁶. Ademais, ninguém deve ser submetido à tortura, maus tratos como castigos cruéis e desumanos, nem mesmo ser privado de sua liberdade sem motivo plausível, de acordo com o artigo V da mesma Declaração.

Sendo assim, as situações de violência, as quais trazem riscos e impedimentos à vida dos pescadores artesanais, devem ser confrontadas através de interseções de luta e resistência para a legitimação desses homens e mulheres que buscam o seu reconhecimento social na região da baía de Guanabara.

NOTAS

1. O vazamento de 1,293 milhões de litros de óleo *in natura* na baía de Guanabara, em 18/01/2000, gerou graves prejuízos para seu ecossistema e, por conseguinte, para toda a população que dele se abastece, contaminando o espelho d'água, as areias e os costões rochosos.
2. Segundo Marés (2002), direito socioambiental se caracteriza por um novo paradigma de direitos da cidadania, passando pelos direitos individuais e indo muito além. Não se trata da soma linear dos direitos sociais e ambientais previstos no ordenamento jurídico do País, mas de um outro conjunto resultante da leitura integrada desses direitos, pautada pela tolerância entre os povos e pela busca do desenvolvimento comum e sustentável.
3. NORMAM-03 0108, Marinha do Brasil, Diretoria de Portos e Costas, Áreas de Segurança, com ênfase a letra "a". Não é permitido o tráfego e fundeio de embarcações nas seguintes áreas consideradas de segurança:
 - a) a menos de duzentos (200) metros das instalações militares;
 - b) áreas próximas às usinas hidrelétricas, termoelétricas e nucleoeletricas, cujos limites serão fixados e divulgados pelas concessionárias responsáveis pelo reservatório de água, em coordenação com o CP, DL ou AG da área;
 - c) fundeadouros de navios mercantes;
 - d) canais de acesso aos portos;
 - e) proximidades das instalações do porto;
 - f) a menos de 500 (quinhentos) metros das plataformas de petróleo;
 - g) áreas especiais nos prazos determinados em Avisos aos Navegantes; e
 - h) as áreas adjacentes às praias, reservadas para os banhistas, conforme estabelecido no item anterior (MARINHA DO BRASIL – DIRETORIA DE PORTOS E COSTAS, 2017).
4. Jornal Extra – Pescador que lutava contra obra da Petrobras é morto em Magé. Disponível em: <<https://extra.globo.com/casos-de-policia/pescador-que-lutava-contr-obra-da-petrobras-morto-em-mage-401780.html>>. Acesso em: 28 ago. 2018.
5. Jornal o Globo. Maior desastre ambiental do Brasil, Tragédia de Mariana deixou 19 mortos. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/maior-desastre-ambiental-do-brasil-tragedia-de-mariana-deixou-19-mortos-20208009>>. Acesso em: 05 nov. 2018.
6. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.html>. Acesso em: 28 nov. 2020.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental: ação coletiva e estratégias argumentativas. In: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- AMADOR, Elmo da Silva. *Assoreamento da Baía de Guanabara, Subsídios para a Elaboração do Plano Diretor de Controle*. Rio de Janeiro: Instituto de Geociências da UFRJ, 1997.

AMADOR, Elmo da Silva. Roteiro de visita à Baía de Guanabara. In: *Educação Ambiental: especialização e capacitação em educação para gestão ambiental*. Rio de Janeiro: Gráfica UERJ, 2001. p. 127-147. v. I.

ANSELMO, Márcio Belleti. *Desenvolvimento de um Sistema de Mistura para Tratamentos de Efluentes em Depósitos de Resíduos*. 2011. 68 f. Dissertação (Mestrado). Pontífice Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2011.

BAILEY, Kenneth. *Methods of Social Research*. New York: The Free Press, 1982.

BALDIN, Nelma; MUNHOZ, Elzira. Educação Ambiental Comunitária: uma experiência com a técnica de pesquisa snowball (bola de neve). *Revista Eletrônica Mestrado Educação Ambiental*. v. 27, p. 46-60, 2011.

BRASIL. Congresso. Senado. *Decreto N° 6.040*, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 08 de fevereiro de 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Trad. Franklin de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2000.

CHAVES, Carla Maria Stella Ramôa da Silva. *Mapeamento participativo da pesca artesanal da Baía de Guanabara*. 2011. 187 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CONSELHO PASTORAL DOS PESCADORES (Org.): TOMÁZ, Alzení de Freitas; SANTOS, Gilmar. *Conflitos Socioambientais e Violações de Direitos Humanos em Comunidades Tradicionais Pesqueiras no Brasil*. Brasília: CPP, 2016. 104p.

CRUZ, Luciano Corado. *Educação Ambiental e Políticas Públicas: a Baía de Guanabara e o Boto-cinza*. 2007. 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007.

DIEGUES, Antônio Carlos. (Org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA/NUPAUB, 2000.

FEEMA. FUNDAÇÃO ESTADUAL DE ENGENHARIA DO MEIO AMBIENTE. *Qualidade de Água da Baía de Guanabara (1990/1997)*. Programa de Despoluição da Baía de Guanabara/Programas Ambientais Complementares. Rio de Janeiro: FEEMA, 1998. v. 1.

FUKS, Mário. *Conflitos ambientais no Rio de Janeiro: ação e debate nas arenas públicas*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. 243 p.

HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HERCULANO, Selene; PACHECO, Tânia. (Org.). *Racismo Ambiental: I Seminário Brasileiro sobre Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: FASE, 2006.

LIMA, Elizabeth Cristina da Rocha. *Qualidade de Água da Baía de Guanabara e Saneamento: Uma Abordagem Sistêmica*. 2016. 183 f. Tese (Doutorado) – COPPE, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

LITTLE, Paul Eliot. A etnografia dos conflitos sócio-ambientais: bases metodológicas e empíricas. In: I ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM AMBIENTE E SOCIEDADE. *Anais...* Indaiatuba, 2004.

LOPES, Alissandra Pinheiro. *Territorialidades em conflito na Baía de Sepetiba, Rio de Janeiro, Brasil: estudo de caso dos conflitos entre os pescadores artesanais e o porto da Companhia Siderúrgica do Atlântico (ThyssenKrupp CSA)*. 2013. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MAIA, Aline Borghoff. *Ministério Público, Megaempreendimentos e Conflitos Socioambientais: A atuação no litígio entre pescadores artesanais e a indústria do petróleo na Baía de Guanabara-RJ*. 2014. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MARTINEZ-ALIER, Joan. Justiça ambiental e distribuição ecológica de conflitos. In: FERREIRA, Leila da Costa (Org.). *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo, 1997. p. 122-135.

MENDONÇA, Bartolomeu Rodrigues. *Continuum Colonial: Colonialidade (=modernidade), Empreendimentos Capitalistas, Deslocamentos Compulsórios e Escravos da República no Estado do Maranhão, Brasil*. 2017. 313 f. Tese de (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/CCH, Universidade Federal do Maranhão, 2017.

PELLOW, David. Social inequalities and environmental conflicts. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 15-29, jan./jun. 2006.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza. *Uma ecologia política dos riscos: princípios para integrarmos o local e o global na promoção da saúde e da justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

RODRIGUES, Silvio Cesar Alves. Comunidade Tradicional ou Zona de Sacrifício? A Disputa pela Ilha da Madeira, Cenário de Conflito, Regulação e Intervenção! In: *Horizontes de Brasil Escenários, Intercambios Y Diversidad*. 1 ed. Espanha: AGMS Editora, 2011.

ROSA, Márcia Ferreira Mendes; MATTOS, Ubirajara Aluízio de Oliveira. A saúde e os riscos dos pescadores e catadores de caranguejo da Baía de Guanabara. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, v. 15, supl. 1, p.1543-1552, jun. 2010.

ROSA, Márcia Ferreira Mendes; MATTOS, Ubirajara Aluízio de Oliveira; BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. Baía de Guanabara: A Degradação e o Trabalho dos Pescadores Artesanais. (Geo)Políticas do Meio Ambiente, Gestão dos Recursos e Sustentabilidades. I CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA POLÍTICA, GEOPOLÍTICA E GESTÃO DO TERRITÓRIO, 2014, Rio de Janeiro. *Anais...* Porto Alegre: Editora Letra1; Rio de Janeiro: REBRAGEO, 2014. p. 408-414.

SILVA, Sueli Batista da. *O Serviço Social frente à questão da violência doméstica: a realidade social revelada nas ações judiciais da vara de Infância, da Juventude e do idoso da Comarca da Capital do Rio de Janeiro*. 2005. 85 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2005.

SOARES, David Gonçalves. *Pescadores e Petrobras: ação coletiva e justiça ambiental na Baía de Guanabara*. 2012. 201 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, RUFRRJ/IFCS, Rio de Janeiro, 2012.

VALENTIN, Jean Louiz; TENENBAUM, Denise Rivera; BONECKER, Ana Cristina; BONECKER, Sérgio Luiz Costa; NOGUEIRA, Catarina; VILLAC, Maria Célia. O Sistema Planctônico da Baía de Guanabara: Síntese do Conhecimento. *Ecologia dos Ambientes Costeiros do Estado do Rio de Janeiro. Series Oecologia Brasiliensis*, Rio de Janeiro, PPGE-UFRJ, v. VII, p. 35-39, 1999.

ZBOROWSKI, Marina Barbosa. *Conflitos ambientais na Baía de Sepetiba: o caso dos pescadores atingidos pelo processo de implantação do complexo industrial da Companhia Siderúrgica do Atlântico (ThyssenKrupp CSA)*. 2008. 254 f. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. (Org.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 484 p.

SUBMETIDO EM: 05/02/2020
APROVADO EM: 20/08/2020

HÉRITER, LUTTER, ÉPROUVER: DES NOTIONS POUR INTERROGER LA SANTÉ COMME TRACE.¹

Isabelle Gobatto

isabelle.gobatto@u-bordeaux.fr

Doutora em sociologia pela Université de Paris V, Professora da Université de Bordeaux (França)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6570-6173>

Je souhaite tout d'abord remercier mes collègues de m'avoir invité à prendre part à ce congrès pour en prononcer la conférence de clôture. C'est un très grand honneur et un plaisir pour moi de venir à la rencontre de mes collègues brésiliens, d'autant que je mesure vraiment la différence de culture disciplinaire entre nous. Vous proposez une anthropologie qui me semble inclure très naturellement la question de l'engagement du chercheur, presque comme une évidence, mais c'est une évidence construite dans des ancrages sociaux et historiques. L'anthropologie française me semble bien plus timide dans ce registre. Cela produit des sujets d'étude et des manières de les interroger vraiment différents.

Alors justement, pour mettre en dialogue ces deux contextes de la pratique anthropologique dans le domaine de la santé, je propose d'articuler cette communication autour de trois notions particulièrement présentes et très heuristiques dans le champ contemporain de l'anthropologie de la santé, notamment en France: hériter, lutter, éprouver. Ce sont des notions qui traversent mes propres interrogations d'anthropologue de la santé et d'africaniste. Pour résumer rapidement ici, à travers la santé, j'interroge plus fondamentalement les rapports des individus au monde et à 'leur monde', puisque le monde n'est pas une donnée de la nature mais une construction. Je m'attache plus précisément à étudier celui que nous construisons par le biais de la santé. Et dans ce vaste domaine, j'étudie plus particulièrement l'exercice contemporain de la biomédecine, l'élaboration des savoirs engagés dans le travail médical quotidien, en particulier, depuis quelques années, face aux maladies chroniques non transmissibles qui sont en expansion dans le monde et dans les sociétés ouest-africaines où je travaille. Un des caractères communs de ces sociétés est d'être marquées par la pauvreté structurelle. Je questionne l'entrelacement de ces deux phénomènes: pauvreté et travail médical. J'interroge aussi le rôle des différents savoirs dont nous pouvons disposer, dans la construction de ces mondes tels qu'ils sont pensés et tels qu'ils sont vécus. En outre, dans mon travail, le corps est en quelque sorte le noyau dur qui ramasse tous mes questionnements puisque c'est cette base matérielle qui nous permet d'éprouver le monde, d'y construire des expériences dont celles qui concernent la santé et la maladie, la souffrance... Le corps matérialise notre lien au monde en

tant que réalité mais aussi en tant que projet. Il en est un vecteur et, du coup, il en est une trace, pour l'anthropologue.

Ces trois notions: hériter, lutter, éprouver, dont on peut changer l'ordre à l'échelle d'une vie, sont intéressantes parce qu'on peut les mobiliser à différentes échelles justement, celle d'une vie, d'un individu. Elles engagent des problématiques d'histoire et de mémoire dans lesquelles on s'ancre pour construire le présent; elles renvoient aux différents types de luttes pour espérer rester en vie. Elles évoquent les affects, les émotions qui s'attachent au corps malade, au corps sous traitement. On peut mobiliser aussi ces notions à l'échelle d'un groupe ou d'une société: elles renvoient alors aux problématiques de mobilisation, d'activisme pour atteindre ce à quoi on croit, ce que l'on souhaite pour soi, pour son ou ses groupes d'appartenances. Il me semble que tout ce qui concerne les droits sexuels, les discriminations à partir d'orientations sexuelles, la question des violences associées à certaines pratiques thérapeutiques, le racisme – des thématiques qui ont donné lieu à des échanges dans ce congrès –, engagent de manière complexe ces notions à l'interface de l'individuel et du collectif. Et elles sont intéressantes aussi à l'échelle de leur pertinence dans les sociétés dites du sud, prises dans ce mouvement de santé globale, en partie régulée par les organismes internationaux et à l'échelle desquels nos héritages culturels, nos luttes sociales, nos expériences vécues sont aussi en question, notamment pour penser le rôle que des spécificités sociales et culturelles peuvent jouer dans ce monde global s'agissant des questions de santé. La problématique des savoirs indigènes est par exemple intéressante à considérer à cette échelle de production de légitimité ou d'invisibilité. Ces trois notions s'entrelacent et font donc trace pour l'anthropologue lorsqu'il tente de rendre compte de ces mondes sociaux. C'est ce que je vais essayer de développer dans cette communication de clôture.

Un rappel: la santé et toutes ses ramifications qui engagent le corps et plus précisément les expériences corporelles en matière de sexualité, de fabrication des identités et du genre, de production des savoirs, des normes, du droit qui institue des pratiques légitimes etc., renvoient à des expériences intimes, attachées à des pratiques individuelles et collectives, à des institutions qui encadrent ces expériences à étudier finement à partir d'un ensemble d'interactions soutenues entre le chercheur et ses interlocuteurs. Mais il s'agit aussi d'objets scientifiques, donc de constructions à partir desquelles le chercheur étudie les mondes dans lesquels nous vivons, les sociétés dans leur organisation sociale et culturelle, dans les modalités de leur pérennité mais aussi dans leurs temps de ruptures, de décrochages. Le domaine de la santé a ceci d'extraordinaire qu'il ouvre sur des perspectives excessivement porteuses précisément pour 'dire' ces mondes dans lesquels nous vivons mais aussi dans lesquels nous souhaitons vivre. Tous les échanges qui ont concerné les droits sexuels, les problématiques de discrimination, de violence associées aux pratiques

qui engagent le corps, de légitimation de savoirs indigènes durant ce congrès sont particulièrement illustratifs de cette posture épistémologique et éthique de l'anthropologue qui certes 'rend compte', participe à 'faire comprendre', mais qui, dans un même mouvement, prend une place dans ce processus. Ceci, qu'il le revendique, ou pas.

HERITER

Depuis les années 1990, je conduis des recherches sur l'exercice contemporain de la biomédecine à partir de terrains multi-situés en Afrique de l'Ouest francophone. La biomédecine et le travail des professionnels de santé en Afrique est un objet qui est longtemps resté impensé dans l'anthropologie française, au profit de l'étude des tradimédecines et de leurs savoirs. L'intérêt des anthropologues français a été tardif pour la médecine et les institutions de santé comme l'hôpital en Afrique. Il faut dire que les théories d'inspirations fonctionnalistes ont longtemps occupé le devant de la scène, soulignant des systèmes normatifs d'attentes auxquelles des fonctions professionnelles venaient soumettre les soignants, où qu'ils exercent, mais ce ne sont pas des théories qui contextualisent. Or, en Afrique comme au Brésil, ou dans le monde occidental, l'exercice de la médecine repose sur des savoirs, des pratiques thérapeutiques, des relations de soin qui sont pénétrés par l'histoire, par les cultures, par le politique et bien sûr par des dimensions économiques documentées qui agissent à différentes échelles, des plus globales au plus locales.

Dans cet ensemble, la question de l'héritage est au cœur de l'exercice de la biomédecine où qu'elle s'exerce, et donc en corollaire au cœur des faits de santé. Mais comment? Dans nombre de pays, y compris en Afrique de l'Ouest francophone, l'héritage qui participe à fonder les pratiques de soin et ses institutions, dont le droit qui est au cœur de ce congrès, prend racine ailleurs. Les savoirs de la biomédecine reposent sur les sciences biologiques, sur une manière précise de 'faire la preuve', qui s'est structurée ailleurs et qui repose avant tout sur des essais cliniques conduits sur de très grands échantillons. D'ailleurs, ce processus s'accroît avec ce qu'on nomme l'Intelligence Artificielle, en pleine expansion dans le domaine de la santé. Elle s'appuie sur des algorithmes, eux-mêmes ancrés dans ce qu'on appelle communément les *big data*, puisque l'I.A. brasse des milliers d'informations extraites de dossiers médicaux de patients. Cela permet la production de savoirs qui évaluent en quelque sorte l'humain pour se fixer sur le corps, pour calculer des risques de survenue de maladies, la valeur de certains traitements, des effets secondaires de médicaments, mais ceci en produisant des modèles: l'Intelligence Artificielle est aujourd'hui au centre de la recherche médicale en France. Ce sont ces formes de production de savoirs qui font de plus en plus autorité dans la biomédecine et ses institutions. A tel

point que le gouvernement français a placé la santé en tête des secteurs prioritaires pour le développement de l'Intelligence Artificielle.

Parallèlement, la tendance à évacuer les données culturelles des savoirs et du raisonnement de soin, s'amplifie. Dans ce modèle biomédical, ce sont les médecins qui ont l'autorité sur la définition de la maladie et sur son traitement. Suivant des dynamiques historiques et politiques que je ne développerai pas ici, les praticiens ont été institués en professionnels légitimes pour définir les critères du normal et du pathologique, pour distinguer l'état de santé des états de maladie et pour octroyer à une personne un statut de malade lui ouvrant ensuite des droits sociaux. Tout ce processus a une histoire essentiellement occidentale qui diffuse au cœur du modèle biomédical. Et nous en héritons, mais pas sous les mêmes modalités selon les contextes culturels dans lesquels nous évoluons. Pour le dire rapidement, dans les sociétés occidentales, nous sommes socialisés dès notre enfance avec ce modèle, il s'inscrit dans nos dispositions à penser le corps et les savoirs liés à la santé. Nous héritons de cette histoire sociale qui se pérennise ensuite parce qu'elle est inscrite dans une variété d'institutions qui s'y ajustent, de dispositifs, de rituels etc., dont l'une des fonctions est précisément de maintenir ces savoirs à leur place, de pérenniser ce fonctionnement. Me concernant, je continue à documenter comment la profession médicale, en Afrique francophone, s'invente par rapport à cet héritage bien plus récent à l'échelle de l'histoire des sociétés, sur ce continent. Face à cette situation en quelque sorte d'hégémonie de certains savoirs qui n'ont plus à faire leur preuve, la notion d'héritage est intéressante parce qu'elle permet de relire la question de la reconnaissance différenciée des savoirs, en particulier des savoirs locaux ou indigènes en matière de soin du corps et en matière de santé dont il a été question dans ce congrès et celle de la diversité thérapeutique également discutée ici. On peut considérer sous ce prisme certaines des multiples conséquences de cette histoire héritée parmi lesquelles un déclasserment des savoirs populaires sur le corps et les maladies, élaborés et formulés par différentes communautés, mais également celui de leurs modèles explicatifs de la maladie. Car classerment et déclasserment, mise à l'écart et relégation vont ensemble. Cet héritage, effectif aujourd'hui bien que différencié selon les contextes, laisse des traces portées individuellement et collectivement parmi lesquelles il existe une difficulté à ce que se déploie une mixité des savoirs dans certaines institutions de santé; ceci, par contre, de manière terriblement commune et transversale à nombre de sociétés très différenciées par ailleurs sur les plans culturel et historique. Où en est-on aujourd'hui de ces situations? Comment la mise en dialogue de situations sociales différentes, comme lors de ce congrès, pourrait éclairer ce phénomène transversal à nombre de sociétés, en souligner certains agencements et, dans une dimension plus appliquée, contribuer à les réajuster? Il me paraît intéressant de se donner pour objet de mettre à jour toutes les traductions

physiques et spatiales de cette situation de reflux, de mise à distance de certaines formes de savoir. Il faut donc se pencher sur les multiples manières dont ce binôme classement-déclassement devient pratique, comment il se cristallise dans des corps, se déploie dans des lieux, dans des pratiques sociales y compris lorsqu'elles s'annoncent comme les plus favorables à ces autres formes de savoir sur le corps et la santé. Comme par exemple à travers leur confinement, sous prétexte de valorisation ou de préservation, dans des lieux ou dans des communautés: des communautés indigènes avec des savoirs locaux, des services de médecine interculturelle où l'on sait écouter les cultures des patients. On pourrait aussi se demander comment une anthropologie qui sollicite les dimensions politiques des rapports nord-sud pourrait venir renforcer ce projet de dévoilement.

Il en va de même de la notion du corps légitime, autre thème de ce congrès. Comme l'ont étudié nombre de sociologues, rien n'est plus classant que l'*hexis* corporelle, la façon dont le corps est tenu, vêtu. On le sait depuis longtemps, les écarts sociaux se traduisent dans des écarts aux modèles corporels légitimes. Et comme pour les savoirs, il y a des corps dominants, dans leur phénotype, dans les représentations qui s'y attachent, les traitements auxquels ils sont culturellement soumis, produits d'une construction historique qui s'impose avec autorité à d'autres pour instaurer le contenu social de ces corps légitime et, en corollaire, des manières dont ils doivent être appréhendés. Ce qui est très troublant pour moi, c'est d'étudier ce classement-déclassement qui devient d'autant plus efficace dès lors qu'il est inscrit dans les routines mentales de ceux-là mêmes qui ont vu leurs savoirs déclassés. Pour exemple, les médecins africains avec lesquels je conduis des recherches sont souvent particulièrement virulents sur "ces africains qui ne comprennent rien", "ne savent pas prendre soin de leur corps", leurs propres patients... Eux-mêmes étant des africains! Mais il y a cette nécessité de s'identifier à une communauté scientifique internationale dont ils ont acquis une part d'identité par leur profession. Il y a là, dans ces impensés, une illustration des rouages centraux de cet héritage dans ses efficiences contemporaines telles qu'elles se déploient dans nombres de sociétés des suds.

Donc la notion d'hériter est intéressante parce qu'elle parle de notre passé inscrit dans notre présent, notamment via les savoirs. Mais elle parle aussi de notre avenir en tant qu'êtres sociaux: comment construit-on nos héritiers? Ceux qui demain, vont poursuivre notre travail? Que leur transmettons-nous? Comment marquons-nous l'esprit des générations en devenir face aux questions de santé? Là aussi la santé rencontre les problématiques d'éducation. Je soutiens qu'il y a deux grands domaines et leurs institutions qui incarnent tout particulièrement une culture et son devenir en lien avec cette question de l'héritage: la façon dont nous traitons les corps affectés et la façon dont nous structurons l'éducation de nos enfants par lesquels nous inscrivons – nous maté-

rialisons – le projet d’une société, y compris s’agissant des futurs corps légitimes. Peut-être y a-t-il place pour de nouvelles représentations de nous-mêmes? C’est ce vers quoi nous mènent les combats LGBT, parmi d’autres luttes. Alors lutter, précisément.

LUTTER

Je le disais tout à l’heure, les temps de décrochage, les changements dans une société sont souvent articulés à des formes de luttes, instituées ou pas, dont l’activisme et le militantisme sont des modalités discutées aussi dans ce congrès. Le sida l’a particulièrement illustré dans le domaine de la santé, montrant des sociétés qui glissent de la gestion de corps marqués, déclassés, à des corps que certaines luttes collectives ont enfin rendus visibles: celles-ci et d’autres témoignent des fonctions de ces luttes en tant que des temps forts d’expression des projets que vise une société. C’est donc un domaine d’étude important, central pour les anthropologues. Qu’est-ce qui est construit en problème? En intolérable? A l’échelle individuelle, à l’échelle collective? Qu’est-ce qui crée de la mobilisation, qu’est-ce qui n’en crée pas et qu’est-ce que ça nous apprend?

Par exemple, actuellement, le champ des *Disability Studies* émerge tout juste en Europe, en confrontant les politiques publiques dans ce domaine aux droits fondamentaux internationaux dans la filiation de ce qui s’est produit pour le sida. Beaucoup de travaux se développent autour des problématiques d’autonomie. Le traitement social du handicap montre comment une société traite l’étrangeté et crée de l’invisibilité. Les personnes handicapées mentales face au risque de contracter le VIH, par exemple, ou les personnes âgées, absentes des discours de prévention comme si la société française était incapable de penser que ces personnes ont une sexualité. Et une valeur qui mérite qu’on continue à envisager la prévention pour elles. Ou par exemple, encore en France, Alzheimer, c’est 20 000 patients qui ont moins de 60 ans. La plus jeune a moins de 30 ans! Cela n’a fait naître, jusqu’à ce jour, aucune action collective pour accompagner les aidants pourtant très sollicités, avec un rôle central dans les prises en charge.

Proposer de retenir cette notion, lutter, c’est aussi rappeler à quel point lutter est une attitude, une prise de position et une condition, vraisemblablement ressenties, exprimées, organisées par une bonne partie de l’humanité, même si cela ne se fait pas nécessairement de la même façon partout. Il y a là, de nouveau, une forme de continuité très intéressante à étudier, dans ses spécificités selon les contextes socioculturels et dans ses points de rencontre entre sociétés. Nos collègues paléoanthropologues souligneraient qu’on peut faire remonter l’action de lutter à nos ancêtres *Homo Sapiens*. Cela leur a permis de se maintenir et de se développer pendant des millénaires. Et la lutte, y compris d’ailleurs pour

la nature, pour l'environnement, est aussi un élément marquant du 21^{ème} siècle. Alors pour quoi, pour qui lutte-t-on aujourd'hui concernant les questions de santé et de droit? Comment? Et de nouveau qu'est-ce que les mises en dialogues de situations ici au Brésil, en France, aux Etats-Unis, peuvent nous apprendre?

Comme pour les questions d'héritage, travailler, en anthropologie, à saisir les objets des luttes individuelles et collectives dans une société donnée et entre sociétés, c'est se donner les moyens de faire affleurer le permanent sous le contingent, l'universel sous l'individuel. En même temps, c'est une voix intéressante qui soumet à la discussion les traitements sociaux différenciés de cette permanence. En matière de précarité des existences et de pauvreté, par exemple, en matière de souffrances que les situations de précarité infligent aux hommes lorsqu'ils ne peuvent pas ou plus se faire soigner alors que les soins pour leur problème de santé existent et sont disponibles pour d'autres qu'eux-mêmes. Cette précarité des vies est une donnée centrale dans les sociétés d'Afrique subsaharienne, c'est en y travaillant que j'ai ressenti la nécessité de documenter comment les dynamiques de la pauvreté s'infiltraient dans le travail médical. Les situations de pauvreté non seulement réduisent les possibilités de délivrer des soins pour les soignants, mais aussi, pour les malades, de recourir aux soins. Tout cela est bien documenté. Mais ces situations pénètrent aussi les façons de penser la pratique médicale chez les médecins et les infirmiers: en particulier les notions de responsabilité envers les malades, de respect, de déontologie la notion d'erreur médicale aussi, qui ne devrait pas engager la responsabilité du soignant puisqu'il n'a pas les moyens de bien faire son travail! D'ailleurs cette notion n'est pas présente dans l'enseignement dans les pays où j'ai travaillé. Dans un autre registre, dans le cadre de la prise en charge du diabète de type 2, j'avais noté que les médecins, au Mali, étaient tellement critiques sur leurs patients parce qu'ils ne venaient pas régulièrement faire vérifier leur glycémie, qu'ils étaient incapables de "les voir" lutter pour éviter telle complication, pour payer l'insuline, pour manger mieux; lutter pour faire ce qu'on attend d'eux en tant que patients. De nouveau, leurs luttes étaient invisibles. Je pense notamment à la charge émotionnelle, aux mobilisations au sein des familles en situation de précarité afin de faire soigner un enfant atteint d'une maladie chronique, obtenir l'insuline, faire des examens pour orienter une prise en charge, etc. Quand on lit, par ailleurs, des ouvrages comme ceux Julie Livingston, *Improvising medicine*², une ethnographie dans un service d'oncologie au Botswana, la chercheuse montre une médecine du tri, ce qu'a aussi étudié Vinh Kim Nguyen face au sida³. Les médecins trient entre les malades qu'on ne peut plus prendre en charge parce qu'ils ne peuvent plus payer ou parce que la maladie continue à évoluer malgré les traitements et on les renvoie chez eux mourir pour libérer des lits d'hôpitaux. Julie Livingston étudie tous ces sentiments mêlés, l'espoir, la souffrance, la révolte, la résignation chez les professionnels comme chez les malades. Le triage, je le rappelle, c'est ce qui se fait en temps de guerre,

lorsqu'il y a un afflux massif de blessés que les chirurgiens opèrent à la chaîne; il faut classer 'en attente' les soldats les plus gravement atteints, ce qui revient à les laisser mourir. C'est un terme français qui a fait son apparition dans les traités de médecine militaire au 19^{ème} siècle. Le contexte du combat et son urgence rendent sans doute ces décisions nécessaires, mais le contexte de pauvreté? Il faut croire que nombre de pays d'Afrique sont en guerre parce qu'ils pratiquent le triage sans lui donner ce nom. Notamment pour les cancers, qui nécessitent des soins coûteux et longs. Les cancers, entre parenthèse, sont en train de redessiner les contours de la santé globale, dans les pays du sud. L'anthropologue, de nouveau, constate la valeur différentielle des vies, bien qu'il n'ait pas à juger. Mais qui lutte pour faire changer cela? Où sont les luttes ?

J'aimerais vraiment comprendre finement ce que les situations de pauvreté construisent et produisent, de manière de nouveau transversale aux sociétés et qui passe par le domaine des savoirs, valeurs, des situations classées comme intolérables ou acceptables. Je suis certaine que des mises en perspective avec des situations ici, au Brésil, pourraient permettre de faire émerger de nouvelles hypothèses de travail. Pour le *cure* et pour le *care*, le prendre soin. L'anthropologie du *care* est importante au Canada, aux Etats-Unis, un peu plus récente en France, et quasiment absente des recherches menées par les anthropologues africanistes. C'est quand-même intéressant à noter!!

Ces quelques exemples me permettent de poser une question épistémologique un peu provocatrice: cette lutte peut-elle – et doit-elle – prendre une place dans le travail de l'anthropologue? Cela renvoie à la définition de la discipline, de ses contours légitimes et à la question de l'engagement du chercheur, savoir sur quelles scènes sa propre lutte peut s'exprimer. Il n'y a pas de consensus sur ces questions qui sont clairement articulées à des cultures disciplinaires. Parfois, le travail de certains anthropologues s'articule 'naturellement' à des formes d'activisme, à des mobilisations parce que dire le monde tel qu'il est, rendre compte, témoigner sur les scènes académiques et dans la cité, c'est tout cela ensemble qui les constituent en tant que personne. Parfois pas. Pour diverses raisons que, de nouveau, il n'est pas question de juger. Mais cela ouvre un débat sur la place que peut occuper l'anthropologue dans le changement socioculturel.

EPROUVER

Eprouver, c'est une manière de percevoir le monde, de le juger, de s'y comporter; cela passe par le corps, sans qu'il ait la nécessité de mots, en première intention. Sans la nécessité de l'explication. C'est ce par quoi un objet ou une situation se rendent présents à l'esprit du chercheur, par le biais de l'émotion qui naît et cette émotion va alerter, par exemple, sur des objets à considérer. Cela a été documenté: en tant qu'être sociaux,

nous ressentons beaucoup de situations et au-delà nous les comprenons sans passer par le registre de l'intellect, dans un premier temps. C'est l'affect qui signifie. Et il signifie à partir d'un socle commun d'expériences ressenties, déjà là, pré-dimensionnées comme l'a développé notamment Françoise Héritier dans certains de ses travaux. Cette place des affects, de ce que l'on éprouve, fait qu'on n'a pas besoin de convoquer consciemment tous les liens, de les décortiquer pour saisir une situation, une histoire, un fait raconté. Françoise Héritier expliquait, dans l'un de ses derniers ouvrages, que ce sont les expressions toutes faites que l'on emploie, que toutes les personnes qui partagent un même environnement culturel comprennent, par exemple elle cite en français: "je te garde un chien de ma chienne" pour dire qu'on est rancunier et qu'on va se venger un jour ou l'autre. Ou "tu ne fais pas dans la dentelle" pour dire que quelqu'un est un peu grossier. Nous comprenons tous le double sens de ces expressions, dès lors que nous les 'connaissons' depuis notre enfance. Nous avons tous en nous, ce processus que F. Héritier appelle "des court-circuits de la pensée" qui font qu'on n'a pas besoin du recours à la pensée consciente pour comprendre quelque chose et pour ressentir. Éprouver, c'est la traduction intime de notre relation au monde, en fait. Le domaine de la santé en est pétri.

Ce qui est intéressant, c'est que les émotions sont uniques et, en même temps, elles sont aussi un aspect saillant de nos vies d'êtres humains. Comme les deux premières notions évoquées. Les émotions sont un registre que nous partageons d'ailleurs avec d'autres espèces animales. Travailler sur les peurs, par exemple, ou la colère, le plaisir, le doute. Ce sont des objets qui nous permettent d'accéder au sens profond de ce qui est vécu: en se soignant, en rencontrant la maladie, le risque de mort, etc. Les émotions sont d'ailleurs plus importantes qu'on ne l'imagine dans la structuration des sociétés. Prenons les hôpitaux: à l'origine, c'étaient des organismes de bienfaisance qui ont été ensuite gérés par des professionnels afin de répondre au sentiment d'injustice face à la maladie. Emotion et sentiments, ce n'est pas tout à fait pareil: les sentiments se communiquent par le langage, ce sont les émotions mises en mots.

Chaque fois que je fais du terrain en Afrique, je ressens des bouffées de colère face à ce que j'observe parfois, que je vais nommer ensuite. Sentiment de colère, de peine, une fois l'émotion éprouvée. Mais être 'affecté', ce n'est pas juste une épreuve pour le chercheur. Ce qui est plus important c'est que l'affect signale que quelque chose se passe. Les émotions et les sentiments qui les mettent en mots sont de plus en plus présents dans les réflexions des anthropologues français, qui ont tendance à considérer la question sous deux angles : dans le cadre de l'étude de leurs objets de travail, bien sûr. Pour ma part, je m'intéresse au registre de sensibilités des soignants. Je me demande en particulier, parce que je suis un peu monomaniacque, comment la pauvreté impacte la palette des émotions que peuvent ressentir les soignants dans leur travail.

Qu'est-ce qui les émeut, ces soignants? Qu'est-ce qui les met en colère? Qu'est-ce qui leur procure de la joie dans leur travail? Second angle, on revient sur la place que les émotions occupent dans le déroulement du travail de l'anthropologue: nos propres affects peuvent parfois être une condition de la connaissance. Par exemple, lorsqu'on prend conscience de l'imminence d'une réaction dictée par notre corps en situation d'observation ou d'entretien, cette émotion va nous alerter sur des objets à considérer, des questions à poser. Je dois dire que j'éprouve du plaisir à penser qu'intégrer nos émotions à notre questionnement scientifique, c'est s'autoriser à penser le travail de l'anthropologue autrement que par la nécessité d'une objectivation pleine et entière. Quand l'émotion surgit, il n'est pas question de rationalité, d'objectivité et pourtant on peut s'en servir sans fragiliser l'objectivité du travail. Ce qui fait de la notion d'éprouver une notion aussi intéressante à étudier sur un plan théorique que sur un plan méthodologique. Aujourd'hui c'est devenu un objet de réflexion légitime pour la plupart des sciences sociales, dont l'anthropologie. Alors qu'est-ce qui nous émeut au 21^{ème} siècle en tant qu'anthropologues? Pour moi c'est une question essentielle à se poser et sur laquelle on échange insuffisamment. On produit de la recherche parce qu'on répond à des appels d'offre, parfois; on va parfois vers là où le financement nous porte. Mais qu'est-ce qui nous touche? Il y a là en tout cas, matière à faire se rencontrer l'anthropologie des émotions et l'anthropologie de la santé, notamment autour des questions de mouvements sociaux et de droit, thèmes qui étaient au cœur de ce congrès.

Je vais conclure en quelques mots. J'ai choisi de discuter des questions de santé en recourant à des ressources conceptuelles qui débordent très largement ce domaine parce qu'elles parlent plus fondamentalement de manières d'être au monde dont la santé n'est qu'une expression parmi d'autres et qui mobilise des dynamiques que l'on retrouve ailleurs. Hériter, transmettre, se souvenir, inventer, éprouver, se mobiliser sont autant de manifestations qui se déclinent à l'infini à l'échelle de nos vies individuelles, mais c'est aussi ce qui nous définit intrinsèquement en tant qu'êtres humains. Et là l'objet d'étude 'santé', d'une part, et l'anthropologie fondamentale d'autre part, s'enrichissent vraiment l'une par l'autre.

NOTAS

1. Este artigo é a versão reformulada da conferência de encerramento da III Reunião de Antropologia da Saúde organizada entre os dias 23 a 25 de setembro de 2019, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Campus Natal), que teve como tema: "Saúde, Movimentos Sociais e Direitos". Texto revisado por Julie Cavignac.
2. LIVINGSTON, Julie. *Improvising Medicine*. Durham: Duke University Press, 2012.
3. NGUYEN, Vinh-Kim. *The republic of therapy: triage and sovereignty in west Africa's time of AIDS*. Durham: Duke University Press, 2010.

FUTUROS IMAGINADOS: O GESTO PATRIMONIAL E O CONCEITO DE “DIVERSIDADE CULTURAL”

Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

abreuregin@gmail.com

Doutora em Antropologia Social pela UFRJ (Museu Nacional).

Professora titular da UERJ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3880-1749>

RITO DE PASSAGEM

No dia 29 de agosto de 2019, proferi uma conferência como requisito para a progressão para Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Participaram da Banca de Avaliação, os/as Professores/as Ângela Castro Gomes (UFF/UNIRIO); Antonio Augusto Arantes (UNICAMP); Julie Cavignac (UFRN); Luís Fernando Dias Duarte (MN/UFRJ); Vera Dodebei (UNIRIO). A todos e todas, meus agradecimentos pelas trocas e interlocuções. Este artigo é uma versão condensada de parte do que foi apresentado.

A MEMÓRIA E O FUTURO

Estamos habituados a refletir sobre a memória como algo do passado, como se escavássemos algum lugar no recôndito de nós mesmos, e de lá emergissem lembranças e fatos daquilo que vivemos, indo de um passado remoto de nossa primeira infância até os últimos instantes do vivido em nossas experiências cotidianas. Mas a memória também pode ser uma oportunidade de novas ilações sobre o tempo, um convite ao ato de imaginar e uma conexão que nos retira do presente e do cotidiano, nos arremessando para anseios de futuro.

Um olhar mais acurado para as representações sobre o tempo em diferentes contextos nos anima em nossa jornada. Percebemos que o tempo, ainda que implacável com nossas existências fugazes, também pode ser objeto de especulações e vivências muito diferentes entre si, o que traz incontáveis dimensões e percepções experimentadas de maneiras singulares. Nosso ponto de partida é o pressuposto antropológico de que o tempo é uma construção cultural, e que há tantas visões sobre o tempo quantas sociedades existem ou existiram. Assim, longe de definir o tempo de forma positiva, tomamos como ponto de partida a associação relacional a contextos sociais e configurações históricas e de pensamento.

TEMPO MÍTICO

Jean Pierre Vernant em seu livro *Mito e Pensamento entre os Gregos* sinaliza que no pensamento grego pré-clássico, o tema do futuro estava indissolúvelmente ligado à memória, mas havia uma dimensão transcendente. A memória era uma porta para o além, para a possessão divina. Rememorar significava ingressar no espaço-tempo das musas, porta para alcançar a imortalidade. Predominava uma concepção de tempo mítica em que o “passado aparecia como uma dimensão do além”.

Esta gênese do mundo cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma cronologia, mas genealogias. O tempo está como que incluído nas relações de filiação. Cada geração, cada “raça”, genos, tem o seu próprio tempo, a sua “idade”, cuja duração, fluxo e mesmo orientação podem diferir totalmente (VERNANT, 1973, p. 78).

Associada a esta concepção de tempo, a “memória” não tinha a “profundidade” linear da nossa temporalidade, mas tinha, por assim dizer, uma “espessura”, uma “densidade” relativa à permeabilidade entre as esferas coetâneas do humano e do divino. A “memoricidade” era neste contexto, “possessão”, “sopro divino”. O tema que ligava esta temporalidade mítica com o mundo não-terreno era o tema da mortalidade. Assim como os deuses, os daimones e os heróis permaneciam senhores temporais de suas identidades. Alguns personagens semidivinos e semi-heróicos preservavam no próprio Hades a sua personagem histórica, diferentemente do comum dos mortais, cuja densidade se esfumava inevitavelmente no esquecimento. A anamnesis representava um recurso de imortalização, de “divinização”. Um dos valores centrais desta sociedade era transcender a condição mortal e tornar-se imortal no plano do além, do divino. Neste contexto, lembrar ou ativar a memória era uma atividade valorizada culturalmente. Os gregos acreditavam em ritos purificatórios em que a memória desempenhava papel central.

TEMPO CÍCLICO

Às vésperas do apogeu ateniense, a temporalidade mítica afirma-se como cíclica: o passado, e sobretudo o futuro, adquirem uma textura não espacial, em que o presente e a natureza são o polo negativo de uma teologia redentora (DUARTE, 1983). A busca da imortalidade permanece ligada à memória, mas esta “não é mais o segredo das origens oferecido às criaturas mortais, mas o meio de atingir o fim do tempo, de colocar um termo no ciclo das gerações” (VERNANT, 1973, p. 80). A memória obtida pela anamnesis ainda é plenamente espiritualizada. A ameaça de Lethe – o permanente inimigo da imortalidade – é a do

apagamento da lembrança das vidas anteriores no momento da reencarnação. A ascese, os exercícios rituais procuram propiciar o “reencontro” desse “tempo perdido”.

TEMPO LINEAR

O pensamento iluminista do século XVIII coloca em marcha uma concepção de tempo radicalmente nova: o tempo linear. Vernant aponta para uma forma de reflexão nova e positiva sobre a natureza que se origina com o modo de pensar racional ainda na Grécia antiga. Com o *logos*, uma concepção de verdade baseada em descrições positivas dos fatos é posta em marcha, deslocando o sagrado, que passa a ser circunscrito no âmbito dos sujeitos e de suas escolhas individuais. A concepção linear do tempo aspira ao novo. Enquanto no tempo mítico, busca-se a repetição para gerar estabilidade no coletivo, o *logos*, ou pensamento racional, busca destacar o verdadeiramente novo. A ideia de novidade adquire valor supremo. Para o pensamento racional, é preciso problematizar a natureza, os fatos que se apresentam na vida dos homens. A ciência moderna se instaura a partir desta premissa de um questionamento sempre aberto em busca de um conhecimento com base em provas, testemunhos, documentos. Vernant assinala duas transformações mentais que embasarão a cultura ocidental moderna: o pensamento positivo e o pensamento abstrato (VERNANT, 1973, p. 294-303).

A moderna concepção de História institui-se como pensamento racional e lógico. Neste contexto, a memória é vista como imperfeita e fantasiosa. O pensamento científico volta-se para o tema do conhecimento. As antigas artes da memória como a poesia e as recitações orais não terão mais o lugar que a elas era atribuído em concepções do tempo mítico ou cíclico. A noção de verdade positiva contrapõe-se às noções de verdade teológicas.

O historiador Reinhart Koselleck (2006) define este novo tempo linear ou tempo da modernidade como um tempo novo no qual as *expectativas* passam a distanciar-se cada vez mais das *experiências*. Ou seja, ao almejar o que está à frente – o futuro, a novidade – há uma tendência de distanciar-se cada vez mais daquilo que foi vivenciado, experimentado, memorizado. Koselleck contrasta este tempo novo com fase anteriores da história do Ocidente, quando as pessoas viviam mundos relativamente estáveis, e as mudanças eram lentas e vagarosas, sem grandes rupturas. Nestes contextos, as expectativas eram inteiramente sustentadas pelas experiências dos antepassados, que passavam também a ser as dos descendentes. Com o advento da Modernidade, em uma geração, o espaço de experiência foi como que dinamitado e todas as expectativas tornaram-se inseguras. Até o século XVIII, a doutrina cristã contribuía para delimitar os horizontes de expectativa que se referiam ao além, ao

mundo do além do terreno. Com os ideais de progresso, o “*profectus*” espiritual foi substituído por um “*progressus*” mundano. Desde então, toda a história é concebida como um processo contínuo. Os fins são estabelecidos de geração em geração. Ou seja, o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança permanente e que se sucede cronologicamente. Uma das consequências centrais desta nova forma linear de concepção do tempo foi o impacto sobre as antigas experiências. Estas passaram a ser desqualificadas e as expectativas de futuro delas se desvincularam. A noção de prognóstico como dedução dos espaços de experiência do passado, cujos dados eram pesquisados e, em menor ou maior grau, estendidos para o futuro, foi questionada. Já não mais se estabeleciam correspondências entre a experiência de passado e a expectativa de futuro. A História passou a ser vista como uma totalidade aberta para um futuro portador de progresso cujo eixo central gira em torno da noção de novidade. O prognóstico possível de um futuro possível se transformou em expectativa de longo prazo de um futuro novo. Outro elemento crucial para a nova concepção de tempo foi a aceleração. O progresso socio-político e o progresso técnico-científico modificaram os ritmos da vida social, trazendo uma nova forma de lidar com o tempo e a memória: a aceleração.

PRESENTISMO

Retomando nosso tema central, sobre a relação entre memória e futuro, podemos dizer que a concepção linear do tempo, cuja expressão máxima foi o advento da história moderna, deteve importante lugar no Ocidente. As noções de progresso, de novidade, o pouco apreço ao passado como fonte de ensinamento para o presente foram alguns dos atributos dominantes. Muitos autores como Andreas Huyssen (2000) e François Hartog (2003) assinalam que esta hegemonia só foi quebrada com o advento do fim do muro de Berlim em 1989, quando uma nova forma de conceber o tempo passou a ter lugar: o presentismo. O presentismo altera a crença no progresso e a visão positiva da marcha para o futuro. Como assinalou João Carlos Reis (2012, p. 58), “veloz, o presente torna-se eterno [...] só o presente é felicidade! O passado e o futuro são desvalorizados em nome da vida [...] tudo agora!”. As palavras-chave do presentismo são “produtividade”, “flexibilidade”, “mobilidade”, expressando o tempo empresarial capitalista dominante. O tempo-mercadoria se radicalizou e deve ser comprador.

Concepções de tempo mítico, cíclico, linear condicionaram de diferentes maneiras nossas percepções sobre a memória e o futuro. Contudo, uma ressalva deve ser feita. Não se trata aqui de trazer uma abordagem evolucionista e maniqueísta destes processos que são mentais, políticos, espirituais e aos quais os humanos vêm aderindo de forma

mais ou menos consciente. Preferimos adotar uma perspectiva rizomática, entendendo estas múltiplas abordagens ou concepções como acervos de possibilidades e de formas de conceber o tempo. De um ponto de vista antropológico, no qual nos colocamos, é importante assinalar que embora a concepção linear do tempo perdure como dominante nestes quase tres séculos, as demais concepções de tempo não desapareceram. Numa perspectiva ampla e tomando como eixo não apenas a história do Ocidente, mas o conjunto diverso e plural das configurações sociais e culturais, podemos afirmar que o tempo ainda é objeto de especulações variadas e que a memória não pode ser vista apenas em sua modalidade moderna, ou seja, encompasada por uma concepção de História na qual o futuro implica em progresso e inovação. Não queremos aqui trazer a falsa impressão de que é possível traçar um percurso evolutivo da maneira como os homens conceberam o tempo, da Antiguidade aos nossos dias. Tampouco se trata de eleger o Ocidente como hegemônico, relegando ao “resto” as múltiplas experiências sociais, como se todas as formas de concepção do tempo fossem remanescentes de um movimento único, globalizante, ao qual todos os sujeitos mais dia menos dia haveriam de se submeter. Entendemos que as diferentes modalidades de concepção do tempo experimentadas nas vidas em sociedade convivem em dimensões variadíssimas. Apenas nosso esforço em sistematizar características dominantes em tempo e espaço variáveis nos estimula a formular conceitualmente os modos singulares. Assim como em sociedades modernas, concepções lineares do tempo convivem com concepções míticas e cíclicas, sabemos que também em sociedades onde predominam concepções míticas e cíclicas há espaço para concepções lineares do tempo. Em suma, qualquer tentativa de traçar modelos evolutivos para a questão da relação dos homens com o tempo será inútil.

O GESTO PATRIMONIAL

Muitos autores chamam a atenção para a emergência do “gesto patrimonial”, o “gesto” que em última análise visaria “salvar” da destruição e dos efeitos devastadores da modernidade, com todos os seus signos de progresso, crescimento, transformação, velocidade, impermanência, alguns dos elos materiais e imateriais que nos ligariam a outros tempos ou outras experiências de vida em sociedade. O historiador Dominique Poulot assinala que com a nova configuração cultural aberta pela Revolução Francesa, o propósito patrimonial emerge na luta contra o vandalismo (POULOT, 2012, p. 31).¹ Tratava-se de proteger bens edificadas, obras de arte, monumentos e vestígios de outros tempos, que deveriam ser conservados e restaurados para uma nova concepção de sociedade, a sociedade como *universitas*, fundada na idéia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes. A sociedade do contrato

deveria ser o resultado da adesão dos indivíduos, guiados racionalmente pelo interesse, a um conjunto de normas convencionais e onde a vida social estaria em descontinuidade radical com um estado de natureza, que ela nega e transcende. De inspiração universalista e formalista, esta concepção tem como modelo metafórico o Estado constitucional e territorial, e como problema típico, os fundamentos da ordem política (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Benedict Anderson também discorreu sobre a relação simbólica entre o chamado patrimônio edificado e inúmeros objetos de cultura material com a emergência das nações modernas, enquanto “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2008). A maior parte destes objetos e edificações passou a partir de então a expressar estas novas coletividades – as nações modernas. Para Dominique Poulot (2012), o Patrimônio tem sido vivido como um “presente” do passado num mundo marcado pela aceleração e pela busca das inovações sob o signo do progresso. Poulot também constata uma paulatina hipertrofia do patrimônio, que se constitui em objeto de disputas que implicam em julgamentos de valor e escolhas e num conjunto de novas instituições, agências, categorias de saber e gosto, práticas e recepções. A evidência do patrimônio passa a se enunciar nos discursos sob a forma de uma “razão” específica, mobilizando sociedades e procedimentos diante de objetos e culturas, engajando narrativas de acesso, de (re) apropriação, de fruição, construindo convenções eruditas e populares. Para discernir os diferentes significados do “gesto patrimonial” é preciso indagar os recortes e os enquadramentos aos quais ele se consagra numa relação complexa com as forças sociais e os agentes que mobiliza.

Cabe destacar a implantação de agências nacionais e multilaterais em todo este processo.² Os qualificativos atribuídos ao patrimônio, fossem locais, nacionais ou da Humanidade, suas dimensões materiais, imateriais, históricas, artísticas, culturais, entre outras, passaram a integrar o centro de um debate crucial para as nações modernas.

Por que o Patrimônio? Por que ele é relevante no chamado mundo moderno? Aqui temos uma operação de atribuição de valor crucial, um jogo intrincado de dinâmicas de consagrações e visibilidades.

O “gesto patrimonial” envolve uma complexa atribuição de valor na qual um elemento da cultura é retirado do seu sistema de origem e resignificado num sistema de signos moderno e com aspirações à universalidade. Esta operação envolve sentidos de propriedade específicos e noções também muito particulares. Concomitantemente, no nascimento da noção moderna de patrimônio está também uma outra noção que vem com o advento das revoluções burguesas: a noção de público. Este ponto fica bastante explícito quando na França, no período pós-revolucionário, um grupo de intelectuais se reúne para “salvar” as obras de arte, as edificações, os palácios que antes haviam pertencido aos nobres e à realeza. O argumento central era de que estes bens deveriam constituir-se a partir de então como “bens públicos”. Patrimonializar seria,

pois, tornar as coisas consideradas de interesse geral como “coisas de todos”, “coisas públicas”. Esta operação foi da maior relevância para os anos que se seguiram. Operação que exigiu o recurso das formas jurídicas. Os Patrimônios deveriam ser resguardados por leis. O “vandalismo” ou “destruição de um patrimônio como bem público, comum a todos os cidadãos, seria observado como crime, passível de penalidades. Portanto, longe estamos de um campo apenas simbólico. Trata-se de um campo de afirmação e construção de novos pertencimentos: aquilo que fazia parte de um coletivo particular precisa aspirar ao geral, a um coletivo mais amplo e até mesmo universal. Ainda que os patrimônios sejam propriedade de um coletivo nacional, eles, em última instância, se inscrevem no rol dos bens daquilo que é preciso preservar para a Humanidade. Esta é uma noção central que foi se afirmando. Trata-se de defender valores universais. A proteção aos bens patrimoniais não constitui tarefa única e exclusiva dos governos locais. Agências multilaterais, como a UNESCO, vêm se encarregando de ampliar a dimensão de valor destes bens considerados preciosos acervos para toda a Humanidade. Este movimento se dá de forma crescente e somos instados a desenvolver uma consciência e um dever da proteção aos bens patrimoniais. A adesão das consciências individuais é central para o projeto patrimonial. Quando isto ocorre, assistimos consternados à perda de museus ou igrejas, como o Museu Nacional no Rio de Janeiro, ou como a Igreja de Notre Dame em Paris, ambos destruídos por incêndios. Ficamos também chocados com a destruição, pelos talibãs paquistaneses, da estátua gigante do Buda de Swat, esculpido em uma falésia no século VII, ocorrida em 2007. E nos regozijamos quando uma missão arqueológica italiana decide restaurar esta estátua como símbolo de tolerância neste vale paquistanês, traumatizado por anos de domínio do grupo fundamentalista.

Destacamos aqui a operação complexa e sutil que nos traz imediata inteligibilidade a cenas destes fatos recorrentemente difundidas pelas TVs ou pela internet. Elas nos afetam porque nos sentimos afetivamente conectados com o valor do patrimônio. Num mundo interconectado, estabelecemos uma relação em tempo real com a noção de um patrimônio comum a toda a humanidade e ao mesmo tempo relacionado a culturas e tradições singulares.

O campo patrimonial é também um campo que estimula paixões e bandeiras de luta. O processo de restauração do Buda de Swat, por exemplo, foi amplamente divulgado por um grupo de arqueólogos ativas. A articulação destes arqueólogos paquistaneses com uma Universidade italiana e com devotos budistas é um tipo de ação patrimonial orquestrada nos dias de hoje. O ativismo patrimonial se revela em múltiplos planos. Destacamos as crescentes reivindicações pela participação de ongs e movimentos sociais em agências patrimoniais locais e internacionais. Entre os “gestos patrimoniais” está a defesa e proteção

de territórios sagrados como vimos nos casos de Notre Dame e do Buda de Swat e de espaços públicos como o Museu Nacional. E também a luta em defesa de espaços coletivos, em especial nas cidades, para a melhoria da qualidade de vida dos cidadãos, que me parece central e cada vez mais relevante.

Um dos eixos centrais fundante dos “gestos patrimoniais” relaciona-se pois à defesa do público como antídoto à privatização de espaços públicos muito cobiçados pelos interesses mercantis. Mas tudo isso só se realiza se os “gestos patrimoniais” adquirirem capilaridade, se eles forem apropriados pelos sujeitos, ou se os sujeitos neles se reconhecerem. O incêndio do Museu Nacional foi amplamente percebido como uma perda para todos os cidadãos brasileiros, em especial da cidade do Rio de Janeiro, que interagem com a instituição numa relação de adesão e pertencimento. Entretanto, o mesmo não se deu com relação ao incêndio da igreja de Notre Dame. Uma polêmica se instalou nas redes sociais, quando alguns não reconheciam a igreja de Notre Dame como um patrimônio universal, mas como um patrimônio católico. Estes são alguns dos temas que os “gestos patrimoniais” mobilizam.

Nosso argumento defende que o “gesto patrimonial” abarca sentidos e projetos para o futuro. O “campo patrimonial” se instaura fundamentalmente numa concepção de tempo moderno, em que passado, presente e futuro são concebidos numa sucessão de eventos cronológicos, expressando a noção de que é preciso estabelecer nexos entre diferentes temporalidades. O longo processo que originou o que chamamos de modernidade significou uma ruptura radical com outras formas de representação e vivência do tempo. E neste contexto, o patrimônio estabelece-se como o principal testemunho de épocas passadas, ao mesmo tempo que aquilo que se quer deixar para o futuro. Ser moderno é também cultivar diferentes modalidades de patrimônio: materiais ou imateriais.

PATRIMÔNIO HISTÓRICO E A CONSTRUÇÃO DE PROJETOS DE FUTURO

Nos primeiros anos da história do Ocidente moderno, o campo patrimonial foi especialmente lugar de historiadores, arquitetos, urbanistas, juristas. Os “gestos patrimoniais” eram gestos salvacionistas de fragmentos materiais de eras passadas. As escolhas destes fragmentos ou vestígios do passado se davam em função da imagem que se queria construir para as nações modernas em formação. Muito já se debateu sobre as razões que levaram a que arquitetos, historiadores e urbanistas franceses, nos processos de patrimonialização, privilegiassem alguns estilos arquitetônicos em detrimento de outros, ou certas ruínas e vestígios. Manter as ruínas arquitetônicas romanas em cidades euro-

peias, por exemplo, expressam o anseio de sublinhar certos vínculos de origem, certas passagens históricas. Na cidade de Évora, em Portugal, o Templo Romano é um dos símbolos mais significativos da presença romana em Portugal. Faz parte do centro histórico da cidade e foi classificado como Patrimônio Mundial pela UNESCO. O templo romano encontra-se classificado como Monumento Nacional pela Direção-Geral do Patrimônio Cultural. É um dos mais famosos marcos da cidade e está situado no Largo Conde de Vila Flor, na freguesia da Sé e São Pedro, fazendo conjunto com a Sé de Évora, Tribunal da Inquisição, Igreja e Convento dos Lóios, a Biblioteca Pública de Évora e o Museu.

A cidade de Évora constitui referência para a história das políticas patrimoniais. Segundo Marchi e Ferreira (2018, p. 5-9), o passado milenar expresso nos vestígios romanos e medievais compôs uma das primeiras iniciativas de preservação do espaço público e da cidade no contexto português mobilizando agentes estatais e intelectuais. A visão de patrimônio que se impôs foi associada ao Templo Romano, reabilitado ao seu estado de ruína-monumento ainda na década de 1870. A imprensa portuguesa, ainda na segunda metade do século XIX, contribuiu para a popularização da ideia de monumento, na esteira do que ocorria em outros lugares da Europa. Assim como na França com Victor Hugo, em Portugal, os literatos oitocentistas Alexandre Herculano e Almeida Garrett defenderam os monumentos históricos e nacionais. O importante a frisar é que estes monumentos eram construídos com base em projetos nacionais. Cabia destacar do passado aquilo que embasava e fornecia contornos a qualidades que se queriam imprimir nas nações no futuro. No caso de Évora, a ênfase recaiu no período romano da cidade, desconsiderando-se outras passagens da História, principalmente o período de dominação muçulmana. A milenar trajetória da cidade legou referências diversificadas, porém os vestígios romanos foram especialmente sublinhados, destacando-se o Templo Romano, cuja imagem ainda hoje é destacada como logomarca não apenas da cidade como também de bancos, centros comerciais e restaurantes. O Templo Romano foi restaurado na segunda metade do século XIX e é referência de diferentes períodos históricos por que passou a cidade.

Observando com cuidado, o caso da Patrimonialização do Templo de Évora e a ênfase atribuída à restauração da ruína para destacar o período romano são exemplares de uma afirmação para o futuro do Estado-nação português, que privilegiava a continuidade com os valores da civilização romana em detrimento de outras, como a passagem do período de dominação muçulmana pela cidade. Vale a pena percorrer esse caso, uma vez que me parece emblemático da operacionalização de uma certa concepção de patrimônio histórico com relação aos anseios de futuro.

O Templo de Évora começou a ser construído no Século I d.C., período em que a Península Ibérica estava sob o domínio da civilização ro-

mana. Foi edificado em homenagem ao imperador Augusto, cujo poder se afirmava na ocasião. Perdurou por vários séculos com modificações e acréscimos, tendo sido parcialmente destruído no século V, durante a invasão dos povos bárbaros. Em 716, os muçulmanos tomaram a cidade, tendo o templo romano sido transformado numa mesquita armada e cercada de muralhas. O domínio islâmico de Évora durou até 1165, ano em que a cidade foi reconquistada pelos cristãos como parte de uma campanha militar no Alentejo, tendo sido o templo provavelmente convertido em igreja. O templo foi alvo de obras durante o período manuelino e teve vários usos nos anos que se seguiram, desde funções militares, como funções menos nobres, como a de açougue e celeiro. Durante o século XVII, o padre jesuíta Manuel Fialho construiu a teoria que o templo tinha sido dedicado a Diana, deusa romana da caça, criando dessa forma uma lenda que permaneceu durante quatro séculos, mas que foi questionada por estudos históricos e arqueológicos posteriores.

Em 1836, deixou de funcionar como açougue, devido à influência do então Governador de Évora, que considerava aquela utilização indigna para o monumento. Após o encerramento do açougue, foram demolidas as estruturas anexas ao alçado Norte do edifício, iniciando-se depois uma intervenção que pode ser considerada como o primeiro grande trabalho arqueológico a nível nacional português, durante a qual foram escavados os tanques que pertenciam a um aqueduto primitivo. Na sequência, os estudos históricos e arqueológicos apontaram que o templo era de arquitetura coríntia, dedicado aos deuses e não às deusas. A partir de 1860, foi tomada a decisão de fazer uma intervenção para que o templo retomasse sua forma original romana, demolindo paredes, colunas e estruturas que testemunhavam outros períodos históricos, inclusive o período da dominação muçulmana e o período medieval. Também durante o Século XIX, foram removidos os terrenos ao redor do templo, por ordem do rei Fernando II, de Portugal. A construção romana foi inicialmente classificada por um decreto de 10 de Junho de 1907 como *Ruínas do Templo Romano*, tendo sido depois elevada a Monumento Nacional por um decreto de 16 de junho de 1910. Na década de 1980, importantes pesquisas arqueológicas foram a base de novas descobertas sobre a história da cidade durante os períodos romano e moderno, e principalmente, sobre o templo em si, que foi considerado um dos maiores e melhor conservado na Península Ibérica, levando à sua classificação como Património Mundial da UNESCO em 1986, como parte do Centro Histórico de Évora.

Como assinalaram ainda Marchi e Ferreira (2018, p. 20), a construção da narrativa em torno do Templo Romano em Évora destacou acontecimentos romanos e cristãos e obscureceu outros aportes étnicos, notadamente os 451 anos em que Évora esteve sob dominação muçulmana.

No discurso da reconquista de Évora desponta a figura mítica do nobre herói “Giraldo, o Sem Pavor”, que no século X foi responsável por retornar a cidade das mãos dos mouros. No coração da cidade muralhada,

a praça principal recebeu o nome de Giraldo, sendo ainda hoje o centro cultural e comercial da cidade. Assim, a figura do mouro como inimigo, antítese dos valores cristãos, promoveu a invisibilidade da contribuição muçulmana na constituição de Évora. Tal processo já era visível à época de André de Resende e foi paulatinamente reforçado pela escolha de três períodos que definiram os paradigmas para a proteção do patrimônio: o romano, o cristão e o da Reconquista. Assim, na sobreposição de narrativas míticas que caracterizaram a cidade, o passado romano se constituiu como o primeiro articulador da identidade local, dividindo espaço posteriormente com os remanescentes de uma cidade forjada nas cortes cristãs (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 6-7).

O caso do Templo de Évora é notável e expressa de forma quase didática o campo de possibilidades e narrativas dos patrimônios e as escolhas políticas e conjunturais que tendem a enfatizar, nos processos de restauração, determinados aspectos, nuances, períodos, narrativas e de como projetos de Futuro guiam essas escolhas. Se voltarmos a atenção para o caso brasileiro e observarmos as lógicas que presidiram as escolhas da chamada “Fase Heróica” do Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN –, detectaremos com clareza os Projetos de Futuro envolvidos nas escolhas dos prédios a serem preservados e nos projetos de restauração. É muito emblemático observar que ao lado das igrejas barrocas de Ouro Preto, consideradas icônicas do projeto do SPHAN deste período, tenha sido construído um hotel de arquitetura modernista, num espaço nobre da cidade. Ser moderno era preservar prédios e edificações consideradas representativas da história da formação nacional sob um viés de formação do Estado-nação português e colonial e ao mesmo tempo projetar uma nova arquitetura para o futuro que se daria em continuidade, apagando assim rupturas, conflitos, diferenças e desigualdades sociais historicamente constituídas.³

PATRIMÔNIO CULTURAL, A NOÇÃO DE “DIVERSIDADE CULTURAL” E OUTRAS APOSTAS DE FUTURO

Gestos patrimoniais são múltiplos e diversos. Se entendermos o campo patrimonial a partir do conceito de campo, sistematizado por Pierre Bourdieu, é possível perceber tensões e disputas que expressam diferentes posições e orientações ideológicas. Se os gestos patrimoniais são relevantes, entre outros motivos, para o estabelecimento de projetos nacionais numa visão linear e moderna do tempo, um dos pontos em disputa consiste exatamente sobre o conteúdo e a aposta destes projetos.

A introdução do conceito antropológico de cultura no campo patrimonial tem a marca dos antropólogos. Dois debates destacaram-se nesta direção: o debate do conceito de cultura como antídoto ao racismo no discurso científico e o debate do conceito de cultura como diversidade da expressão humana, que não pode vir contraposta ao chamado

progresso ou desenvolvimento econômico. Se o campo patrimonial no Ocidente moderno data do século XIX, é no século XX, mais precisamente em meados do século XX, que os contornos da noção de patrimônio, associada à noção de cultura, afirmam-se. O estabelecimento do chamado concerto das nações, ou seja, da articulação em rede das chamadas nações modernas, que se deu a partir do século XIX, estimulou a criação de agências multilaterais. Para o campo patrimonial, a mais importante foi a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura –, com sede em Paris, fundada em 1945 com o objetivo de contribuir para a paz e segurança no mundo mediante a educação, a cultura, as ciências e a comunicação. O estabelecimento desta agência, sem dúvida, vem balizando as ações dos países membros, congregando mais de 100 países.

Podemos dizer que, a partir da ação desta agência, o conceito antropológico de cultura foi difundido e popularizado em diversas esferas, inclusive no campo patrimonial. A UNESCO estabeleceu seus objetivos por meio de cinco grandes programas: educação, ciências naturais, ciências sociais/humanas, cultura e comunicação/informação. De forma crescente, ganhou corpo e substância a noção de patrimônio cultural como item a ser protegido e salvaguardado no contexto mundial. Além de promover a Educação com programas de alfabetização, a UNESCO foi estabelecendo ao longo dos anos um portentoso programa de estímulo ao Patrimônio, contando com acordos de cooperação internacional para promover a diversidade cultural e assegurar a proteção e salvaguarda do patrimônio cultural e natural mundial.

O conceito de “diversidade cultural” foi, portanto, se impondo no campo patrimonial e não nos damos conta do lento e dificultoso processo para que isto tenha ocorrido. Detalhar alguns elementos importantes e enunciar as bases em que este conceito se assenta, especialmente no tocante aos “gestos patrimoniais” que foram emergindo e se afirmando, constitui a meu ver um esforço importante para a compreensão das forças em jogo e do papel dos antropólogos neste debate.

“DIVERSIDADE CULTURAL” COMO ANTÍDOTO AO RACISMO

Uma das primeiras e marcantes participações de antropólogos para a popularização do conceito antropológico de cultura e em especial para a afirmação do conceito de “diversidade cultural” foi a participação de Claude Lévi-Strauss, nos anos 1950, no grande debate da UNESCO sobre os conceitos de Raça e Ciência. Este debate foi consequência do final da Segunda Guerra Mundial e a UNESCO desencadeou uma luta contra o racismo. Em 1950, durante sua Conferência Geral, a UNESCO adotou três Resoluções a este respeito: Pesquisar e reunir os dados científicos

concernentes às questões raciais; difundir amplamente os dados científicos assim reunidos; preparar uma campanha de educação baseada nestes dados. Assim, foram reunidos especialistas e, em 1951, a UNESCO lançou uma Declaração sobre o conceito de raça. Nesta ocasião, o antropólogo Claude Lévi-Strauss foi nomeado como secretário-geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais da Unesco, o braço cultural da ONU. Em 1952, o antropólogo francês publicou o texto “Raça e História”. Já conhecido nos meios acadêmicos, Lévi-Strauss alcançou, com a recepção de suas formulações, um público mais amplo. O ensaio era parte de uma coleção da UNESCO cujo objetivo era o combate ao racismo. O antropólogo francês foi enfático na postura antirracista e na adoção de uma perspectiva relativista. A noção de evolução social e cultural foi duramente criticada. Lévi-Strauss questionou com vigor a perspectiva evolutiva, que datava do século XVIII, e foi incrementada pela transposição do evolucionismo darwinista do campo da Biologia para o campo das Ciências Humanas, perspectiva que apresentava a história como um progresso linear e cumulativo do primitivismo à racionalidade, protagonizada pelo modelo de Estado-nação e as instituições modernas.

O autor apontava os aspectos distorcidos desta visão, explicitando seus conteúdos etnocêntricos. Na sequência, afirmava o valor da diversidade cultural e propunha uma visão que abarcasse e compreendesse os diferentes modos de viver e de pensar para além do paradigma do mundo ocidental. A visão do antropólogo francês já era aceita e professada pela Antropologia Cultural e Social. Entretanto, o grande mérito do texto de Lévi-Strauss foi, de um lado, incrementar a difusão do conceito antropológico de cultura e da noção de diversidade cultural e, de outro lado, articulá-la com o tema do patrimônio. A concepção de um progresso universal não foi descartada, mas, nas palavras do próprio Lévi-Strauss, concebida “com mais prudência”. O antropólogo teceu reflexões precisas sobre as noções de progresso, civilização e cultura, fazendo avançar aspectos de conciliação entre concepções universalistas e românticas, advogando o progresso da humanidade com diversificação das culturas:

a humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, um dos quais tende a instaurar a unificação, enquanto o outro visa a manter ou restabelecer a diversificação. [...] A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais (LÉVI-STRAUSS, 1970 [1960], p. 269).

Por outro lado, já neste artigo de 1960, Lévi-Strauss sublinhou precocemente um aspecto que será repetido diversas vezes no discurso da UNESCO nos anos que se seguiram: o fenômeno da mundialização e o perigo da uniformização.

[...] a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história [...]. É fato que, há um século e meio, a civilização oci-

dental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização, a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações mais profundas que realizam. Mas o fenômeno está em curso, não conhecemos ainda seu resultado (LÉVI-STRAUSS, 1970[1960], p. 252-253).

O “gesto patrimonial”, do qual Lévi-Strauss foi o porta-voz, congregava um pensamento já consolidado no campo da Antropologia, mas que desta vez ultrapassava as fronteiras acadêmicas para se afirmar enquanto vetor de políticas públicas protagonizadas pela credibilidade de uma agência multilateral com credibilidade internacional. Observam-se sucessivos desdobramentos a partir deste momento inaugural, impulsionados pela congregação de expressivos pesquisadores em torno dos conceitos de raça e cultura e, sobretudo, pelo ensaio-manifesto de Lévi-Strauss sobre o perigo da uniformização num mundo cada vez mais interconectado. Identificar, preservar e legar para gerações futuras elos perdidos de culturas em acelerados processos de desaparecimento ou transformação torna-se uma boa motivação para o campo patrimonial. Por outro lado, o fantasma das guerras impulsionadas pelo racismo e pela intolerância face às diferenças coloca em marcha uma ênfase em programas que destacam a diversidade cultural no sentido de estimular a convivência entre os povos. Seja do ponto de vista do local, do regional, do nacional, os “gestos patrimoniais” que decorrerão a partir de então acentuarão a afirmação de traços ou tradições específicas por oposição ao perigo da padronização provocada pelo avanço da ocidentalização.

Em 1964, nova reunião de cientistas e pesquisadores debruçou-se sobre aspectos biológicos do problema racial. Em 1966, foram reunidos cientistas sociais que examinaram os aspectos sociais e éticos da questão racial. Estes trabalhos foram publicados em 1970, no Brasil, pela Editora Perspectiva, em dois volumes intitulados “Raça e Ciência”, tradução do original francês “Le racisme devant la science”, publicado em 1960. Nesta coletânea, o ensaio “Raça e História”, de Claude Lévi-Strauss, foi novamente publicado ao lado de outros ensaios de autores como Michel Leiris, Harry I. Shapiro, Kenneth L. Little, Juan Comas (1970). Tratava-se de um esforço coletivo para banir os preconceitos raciais e chamar a atenção para os poucos fundamentos científicos dos mitos sobre o conceito de raça e suas pretensas diferenças biológicas inatas, mitos estes que justificaram muitas das empresas coloniais e de domínio dos europeus ocidentais sobre populações negras e indígenas nos séculos XVIII e XIX.⁴

DIVERSIDADE CULTURAL E DESENVOLVIMENTO

Trinta anos depois do evento que mobilizou na UNESCO intelectuais do campo das Ciências Humanas e das Ciências Naturais em torno do debate sobre as noções de RAÇA e de CULTURA, teve lugar também na UNESCO uma nova reunião para refletir sobre o tema CULTURA e DESENVOLVIMENTO. As conclusões da reunião, que foi coordenada por Javier Pérez de Cuéllar, geraram um Relatório, que foi publicado pela UNESCO e traduzido no Brasil pela editora Papirus com apoio da UNESCO, em 1997, sob o sugestivo título “Nossa Diversidade Criadora” (CUÉLLAR, 1997). Este Relatório explicita o já consolidado protagonismo da noção de diversidade cultural nos Programas da UNESCO nesta ocasião. Na apresentação da edição brasileira, Javier Pérez de Cuéllar destaca que um longo trabalho estava sendo realizado nesta direção e que, juntamente com o diretor-geral da UNESCO na ocasião, Federico Mayor, havia iniciado em 1988, na qualidade de secretário-geral da UNESCO, um programa com ênfase na noção de “Desenvolvimento Cultural”. Este programa redundou em dez anos de trabalho e ficou conhecido como a “Década mundial do desenvolvimento cultural (1988-1997). O objetivo era fundamentalmente estimular propostas para um modelo de desenvolvimento econômico que levasse em consideração os aspectos culturais.

Já em 1988, parecia claro para nós que o desenvolvimento era um empreendimento muito mais complexo do que se supusera inicialmente. Já não era possível concebê-lo como um processo único, uniforme e linear, porque isso levaria à eliminação da diversidade das culturas e das experiências, limitando assim, perigosamente, a capacidade criadora da humanidade (CUÉLLAR, 1997, p. 9-10).

Uma das questões centrais era a proposta de uma agenda pública que privilegiasse a cultura como antídoto para um conjunto de problemas criados por um modelo de desenvolvimento econômico que vinha gerando elevado índice de desigualdades sociais. A novidade aqui consistia em trabalhar com uma noção alargada de desenvolvimento que incluísse critérios não apenas econômicos, mas que contemplassem condições inclusivas de dignidade e de bem-estar humanas. O autor cita que, no mesmo período, havia sido elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, o conceito de “desenvolvimento humano”, centrando-se no combate à pobreza e num modelo abrangente e inclusivo de desenvolvimento visando atender fatores sociais, culturais e de qualidade de vida, opondo-se a um conceito restrito de desenvolvimento centrado em indicadores econômicos. O Relatório enfatiza que o conceito de “desenvolvimento humano” propõe “a avaliação do desenvolvimento com base em uma ampla gama de critérios, que vão da liberdade política, econômica e social às oportunidades individuais de saúde, educação, produção, criatividade, dignidade pessoal e respeito

aos direitos humanos”. A Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento teria portanto como metas propor a “integração das questões culturais nas estratégias globais de desenvolvimento, bem como nas pautas mais efetivas de ação [...]” (CUÉLLAR, 1997, p. 11). Algumas questões centrais foram delineadas, especialmente no tocante às relações entre as culturas em sua diversidade e modelos de desenvolvimento. Especial atenção era conferida ao tema das culturas tradicionais na relação com os projetos de desenvolvimento e nas dimensões culturais do bem-estar individual e coletivo. Havia uma preocupação também com relação ao domínio do meio ambiente e do desenvolvimento, tema que foi exaustivamente debatido por ocasião da Rio-92, ou Conferência Mundial do Meio Ambiente ocorrida no Rio de Janeiro em 1992. A Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento reuniu representantes de diferentes estados-membros da UNESCO, com alguma representatividade de países do Bloco Sul e também não ocidentais: México, Senegal, Brasil, Paquistão, Argentina, Zimbábue, Japão, Egito. E também, Suíça, Grécia, Grã-Bretanha, Noruega, Rússia.⁵ O Relatório apontava já naquele período, problemas que se agravariam mais tarde: o rompimento das redes de solidariedade e dos sistemas de valores, a ampliação do hiato entre possuídores e despossuídores, o flagelo crescente da exclusão econômica e social. Começava-se a se usar amplamente o termo “desenvolvimento sustentável” e reconhecia-se o compromisso com o respeito ao pluralismo das culturas e das vias de desenvolvimento. A Comissão decidiu enfatizar, em sua Agenda Internacional, um conjunto de objetivos. Entre eles, a construção de uma agenda de princípios e procedimentos, conduzindo a um consenso internacional sobre as boas práticas relativas à cultura e ao desenvolvimento, o que, por sua vez, produziria avanços na tarefa de repensar os caminhos ou, em outras palavras, projetar um futuro no qual o tema da “diversidade cultural” estivesse na pauta dos projetos de desenvolvimento e nas perspectivas nacionais num mundo interconectado.

Estaria assim constituída a fase inicial da tomada de consciência da variedade de elementos culturais que constituem a base do desenvolvimento humano. Estamos apenas lançando os alicerces. Nossa esperança é a de que outros se apresentem para construir sobre eles. A Agenda Internacional é tão-somente um núcleo de referência ao redor do qual um programa mundial bem mais abrangente deve surgir (CUÉLLAR, 1997, p. 15-16).

O Relatório era também marcado pelo pensamento antropológico e começava com a retomada do texto de Lévi-Strauss sobre a diversidade das culturas e com uma citação de Marshall Sahlins, que foi convidado para preparar uma monografia sobre o conceito de cultura para a referida Comissão. Nesta citação, Sahlins indaga: “É a cultura um aspecto ou um instrumento do desenvolvimento entendido como progresso material? Ou é a cultura a finalidade do desenvolvimento entendido como o

florescimento da existência humana em suas múltiplas formas?” Entre os temas da Agenda Internacional, o Relatório dedicava um capítulo ao Patrimônio Cultural. Neste capítulo, observa-se a consolidação do conceito de cultura articulado ao campo do patrimônio, expressa na visão de que “recursos culturais tangíveis e intangíveis” são concebidos como encarnação da “memória coletiva de comunidades de todo o mundo”. Destes, os bens construídos – monumentos e sítios históricos – seriam já objeto de uma consciência da responsabilidade por sua proteção. Os bens tangíveis – grandes monumentos, obras de arte e trabalhos artesanais – seriam os principais beneficiários da noção de preservação do patrimônio. Entretanto, o patrimônio intangível careceria de ações para sua proteção. E para isto, a contribuição da Antropologia no campo patrimonial era mais do que desejada, era mesmo uma necessidade: “é chegado o momento de uma abordagem antropológica mais ampla!” – dizia o Relatório. É importante assinalar que este movimento de reconhecimento do tema da “diversidade cultural”, associado ao campo patrimonial, desaguou em sucessivas Recomendações, destacando-se a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, em 1989; a Recomendação para a Diversidade Cultural, em 2003; a Recomendação para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em 2003. A participação dos antropólogos no campo patrimonial foi crescendo e se institucionalizando nos Estados-membros da UNESCO.

OS EFEITOS DO PRESSUPOSTO DA “DIVERSIDADE CULTURAL” SOBRE O CAMPO PATRIMONIAL

Não basta a força da Lei para que os “gestos patrimoniais” se completem. É preciso que eles sejam incorporados nas consciências individuais. Os “gestos patrimoniais” requerem uma operação complexa e sutil que envolve inteligibilidade e acesso às nossas consciências individuais enquanto lugares de racionalidade e de conexões afetivas. Precisamos nos sentir afetivamente conectados com o valor do patrimônio para que efetivamente este “gesto” se consolide enquanto projeto de futuro. A consolidação da noção de “diversidade cultural” trouxe novas perspectivas, expressando a proposta de valorização de diferentes culturas e não apenas a afirmação de uma vertente histórica, estética ou um padrão civilizatório pré-determinado. Num mundo interconectado, a noção de “diversidade cultural” trouxe ainda um alargamento da visão dos cidadãos comuns para além do seu espaço-tempo específico, a compreensão da ideia de “patrimônios no plural”. Idealmente, as agências patrimoniais passaram a operar com a perspectiva de que cada cidadão deveria ter as chaves cognitivas para compreender e admirar o patrimônio do “outro”. Parafraseando uma passagem do texto “Raça e História” de Lévi-Strauss, era o valor da “diversidade cultural” que seria preciso salvar e não o conteúdo histórico que cada época lhe outorgou.

Retomando o caso de Évora, é interessante perceber, como descreveram Marchi e Ferreira,

no decorrer dos anos 1980, o fortalecimento de discursos que corroboram valores de uma sociedade globalizada e interconectada, nos quais eram enquadrados patrimônios referentes a momentos históricos que permitiam tal interpretação. Esses recortes do passado eram mobilizados como representativos de valores relativos à diversidade e ao multiculturalismo, temas fundantes das ações multilaterais da Unesco. Nesse sentido, observa-se o reconhecimento da influência islâmica na arte, história e arquitetura na península ibérica, e das civilizações do mediterrâneo e da África (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 17).

Se, num primeiro momento, o “gesto patrimonial” de preservação da cidade de Évora e especialmente de recuperação da ruína do templo privilegiaram um projeto de futuro de continuidade com uma visão mítica da Império Romano, a partir dos anos 1980 e, especialmente, os anos 1990, esse discurso perde a força e o “gesto patrimonial” passa a incorporar as múltiplas vozes do monumento, inclusive a muçulmana. É a incorporação da “diversidade cultural” como projeto de futuro e não mais do projeto iluminista do Estado-nação a partir da valorização do ethos de um projeto político em continuidade com a tradição do Império colonial português. A figura do mouro como inimigo, antítese dos valores cristãos, que promoveu a invisibilidade da contribuição muçulmana na constituição de Évora, cede lugar a um movimento contrário: valorizar a contribuição muçulmana significava a partir de então assumir um projeto de país multiétnico e multicultural. Muito significativo que neste mesmo período são inscritos na lista de Patrimônios Mundiais, outras contribuições islâmicas, como na Espanha, Alhambra e Granada, em 1984.

As contribuições dos debates da Unesco são também fundamentais para a globalização dos patrimônios. É significativo que Portugal somente tenha ingressado como país-membro da Unesco após o fim da ditadura salazarista nos anos 1980, data que coincide com a afirmação da noção de “diversidade cultural” no campo patrimonial. Marchi e Ferreira sinalizam que, na perspectiva da diversidade cultural, “diversos registros e contatos culturais atestam as diferentes temporalidades em Évora. Evidências pré-históricas, território de ocupação celta, zona de domínio romano, visigótico e árabe, acrescidos de testemunhos renascentistas e barrocos estão presentes na cidade” (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 19). O exemplo de Évora é emblemático por colocar em evidência que as decisões sobre quais traços do passado serão sublinhados e exibidos são sempre políticas e dizem respeito aos projetos de futuro. É importante chamar a atenção para o que nos traz Jean Davallon (2006), ou seja, o aspecto comunicacional dos processos de patrimonialização, que se referem às escolhas e aos valores que se almeja comunicar. O gesto patrimonial é agenciado por um duplo movimento: comunicar o patrimônio e criar uma relação singular entre o objeto patrimonializa-

do, tangível e intangível, e o público, especialmente a sociedade onde se insere. Este lugar de mediação do gesto patrimonial entre tempos e espaços plurais nos coloca diante do fato de que estamos diante de um gesto com inúmeras mediações. É sempre bom lembrar que o gesto patrimonial é sempre intencional, o que implica em vontade e imaginação. Lembremos da clássica formulação de K. Pomian (1994) ao se referir à operação de formação de coleções a serem integradas em acervos patrimoniais. Objetos tangíveis e intangíveis são retirados do circuito da vida social para serem entronizados numa outra vida – a que visa representar outros tempos e espaços. Esta operação implica num processo de valorização de crenças e projetos, ou dito de outro modo, de futuros imaginados. E, voltando ao ponto de partida, no contexto da temporalidade moderna e seu sentido laico e profano, centrado em ideais de “progresso” e/ou “desenvolvimento”, talvez os gestos patrimoniais tenham vindo ocupar o lugar do sagrado de outras temporalidades. Por este motivo, é tão importante refletir sobre a memória como um campo aberto de possibilidades e, neste campo, exercitar nossa imaginação.

NOTAS

1. Segundo Poulot: “No apagamento do Antigo Regime nos objetos de memória e nas suas civilidades, veem-se configurar novas relações com a coletividade ao longo do século XIX. [...] O vínculo da nação com a conservação passa por evidente com a emergência de “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1991): a maioria dos objetos “que contam”, e cuja beleza pertence a todos – como Victor Hugo proclamou – torna-se a encarnação do “espírito” de uma coletividade particular (MILLER, 1998). [...] Percorrer os objetos nacionais, tal um proprietário, torna-se, para o cidadão, um ato político – uma prova de civismo (POULOT, 2012, p. 31-32).
2. Cabe aqui citar a criação da UNESCO, em 1945, como agência multilateral após a Segunda Guerra Mundial, correspondendo a um reordenamento dos Estados Nacionais e afirmando a “diplomacia multilateral” como mecanismo regulador internacional. Criada no âmbito da ONU e tendo como objetivo a manutenção da paz e da segurança, e a colaboração entre as nações, a UNESCO define como uma das suas áreas prioritárias de atuação a Educação, a Cultura, a Difusão do Conhecimento e a Preservação do Patrimônio (HERZ; HOFFMANN, 2004).
3. A esse respeito, ver (CHUVA, 2009).
4. Comas, Juan; Little, Kenneth I.; Shapiro, Harry I.; Leiris, Michel; Lévi-Strauss, Claude. Raça e Ciência, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. V. 1.
5. Participaram da Comissão, além de Javier Pérez de Cuéllar: Lourdes Arizpe (México); Yoro K. Fall (Senegal); Kurt Furgler (Suíça); Celso Furtado (Brasil); Niki Goulandris (Grécia); Keith Griffin (Grã-Bretanha); Mahbud ul Haq (Paquistão); Elizabeth Jelin (Argentina); Angeline Kamba (Zimbábue); Ole-Henrik Magga (Noruega); Nikita Mikhalkov (Rússia); Chie Nakane (Japão); Leila Takla (Egito). E ainda, como Observadores Ex-Offício: Luis Bernardo Howana (Moçambique) e Sitakant Mahapatra (Índia) (CUÉLLAR, 1997, p. 2).

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres; Nova York: Verso, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CHUVA, Marcia. *Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das práticas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- COMAS, Juan; Little, KENNETH I.; SHAPIRO, Harry I.; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. v. 1.
- CUÉLLAR, Javier Pérez (Org.). *Nossa Diversidade Criadora: relatório da Comissão Mundial de Cultural e Desenvolvimento*. Campinas: Papirus; Brasília: UNESCO, 1997.
- DAVALLON, Jean. *Le Don du Patrimoine: une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- DUARTE, Luiz F. D. Três Ensaio sobre Pessoa e Modernidade. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 4, 1983.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- EVANGELISTA, Ely G. *A Unesco e o mundo da cultura*. Brasília: Unesco, 2003.
- GOES FILHO, Paulo de. *O Clube das Nações: a missão do Brasil na ONU e o mundo da diplomacia parlamentar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HOBBSBAM, Éric. *A Era dos Impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HERZ, Mônica; Hoffmann, Andrea R. *Organizações Internacionais: História e Práticas*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2004.
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé – Contribution à la semantique des temps historiques*. Paris: EHESS, 1990. [Edição brasileira: *Futuro-passado – Contribuição à semântica dos tempos modernos*. Trad. do alemão de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1960] Raça e História. In: COMAS, Juan; Little, KENNETH I.; SHAPIRO, Harry I.; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. v. 1
- LONDRES, Cecília. *Patrimônio em Processo: Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MINC/IPHAN, 1997.

- MAIO, Marcos Chor. *A História do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado) – Iuperj, Rio de Janeiro, 1997.
- MARCHI, Darlan de Mamann; FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. Patrimônios mundiais em contextos nacionais distintos: construindo paralelos entre Brasil e Portugal através dos casos de São Miguel das Missões e do Centro Histórico de Évora. *Anais do museu paulista*, São Paulo, Nova Série, v. 26, p. 1-38, 2018.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.
- MILLER Daniel. *Material cultures*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: *Encicopédia Einaudi. 1. Memória-História*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994. p. 51-86.
- POULOT, Dominique. A razão patrimonial na Europa do século XVIII ao XXI. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*, n. 34, p. 29-39, 2012.
- REIS, José Carlos. O tempo histórico como “representação intelectual”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*, n. 34, p. 45-66, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 295-317.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difusão Europeia, 1973.

RESENHA

CAVIGNAC, Julie A.; MACEDO, Muirakytan K. de; NASCIMENTO, José Clewton do (Orgs.). *Guia Cultural Afro Seridó*. Natal, RN: Flor do Sal, 2020.

CAVIGNAC, Julie A.; ALVEAL, Carmem (Orgs.). *Guia Cultural Indígena Rio Grande do Norte*. Natal: Flor do Sal, 2020.

Flávio Rodrigo Freire Ferreira

flaviorodrigoff@yahoo.com.br

Professor do IFRN.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5881-3344>

Em grande parte dos estudos dedicados a formação social do Brasil, a presença e participação de povos indígenas e das populações de origem africana em suas mais variadas matrizes étnicas sempre foi considerada: “Surgimos da confluência, do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos” (RIBEIRO, 2006, p. 19). No Nordeste brasileiro, espaço que originou o estado do Rio Grande do Norte, a participação desses grupos foi relegada ao segundo plano pelos estudiosos e foi através desta constatação, fruto de mais de duas décadas de acurada investigação antropológica, que Julie Cavignac nos conduziu até as publicações que acabam de ser lançadas. Com efeito, foi por meio da parceria com os historiadores Muirakytan de Macêdo e Carmem Alveal que surgiram respectivamente as publicações de dois Guias Culturais: o Afro do Seridó; e o Indígena – Rio Grande do Norte. Ineditamente publicados pela editora Flor do Sal, ambas frutos do projeto de extensão: Troncos, Ramos e Raízes (PROEX/UFRN).

O conteúdo dos ‘Guias Culturais Afro e Indígena’ revelam o alcance principal das obras, apresentando ao leitor os elementos de base étnica que foram responsáveis pela formação da sociedade norte-rio-grandense, através de resultados de pesquisas com foco na origem etnológica dos povos indígenas e da presença das populações de origem africana na região do Seridó. Destarte, os organizadores das obras se lançam em uma tarefa pouco convencional para o campo acadêmico especializado, qual seja, reunir informações de caráter mais geral em um formato de manual sobre a realidade das comunidades afro descendentes da região do Seridó e sobre todas as comunidades indígenas do Rio Grande do Norte. Considerando a variabilidade dos temas abordados, para fins de padronizar a organização, preferimos apresentar inicialmente o Guia Cultural Afro do Seridó e em seguida o Guia Cultural Indígena do RN, destacando os elementos mais importantes de cada

obra. Ao final, concluiremos apresentando uma apreciação crítica e convergente do potencial das publicações.

O Guia Cultural Afro do Seridó nos apresenta a formação de um Sertão com outras cores que vão além da noção comum cristalizada de um espaço árido onde prevalece a fome a sede. O Sertão do Seridó, palco de confrontos bélicos distante do litoral, nos revela um contorno importante e pouco conhecido da história colonial: sem a força e a habilidade de negros escravizados, dificilmente haveria um desbravar e uma fixação nessas terras. Assim sendo, o Guia considera a população negra como participante ativa e com o devido protagonismo na formação social da região que ficou amplamente conhecida como Seridó.

Em um primeiro momento, o Guia Cultural Afro aborda os aspectos gerais da presença afro-brasileira na história e na cultura regional, demonstrada através da utilização da mão de obra escrava nas primeiras fazendas de gado antes mesmo de surgirem os limites entre os municípios. Os documentos históricos, as narrativas e os monumentos vão revelando o expediente sob o qual o escravo era subjugado, tratado como uma reserva de valor e, ao mesmo tempo, na lida diária eram tratados como sujeitos que podiam estabelecer relações cordiais, conquistar alforria e herdar terras de seus donos.

Pouco a pouco, ao longo desse processo histórico colonial, as populações africanas e seus descendentes foram imprimindo uma marca na paisagem cultural. As pesquisas realizadas nas duas últimas décadas revelam a existência de uma rede que podemos classificar como um complexo cultural de irmandades de Nossa Senhora do Rosário na região do Seridó, fundamental para promover uma proteção organizada desses grupos. Os conteúdos culturais, atualmente nomeados como patrimônios, inicialmente foram abordados sob a ideia do 'folclore'. O destaque para a presença negra em Acari com a primeira igreja do Seridó, revela bastante o papel desbravador do local como um ponto de parada e devoção. A força e a anterioridade da irmandade do Rosário de Jardim do Seridó e da sua festa em relação com a comunidade da Boa Vista dos Negros, revelam a existência de um Sertão ao mesmo tempo forte, vivo e alegre.

A apresentação das informações sobre as comunidades estudadas traz um enfoque de pesquisa bastante atual, no qual “estudiosos, ao pesquisarem grupos negros, procuraram destacar traços culturais de origem africana, os quais seriam indicativos de uma etnicidade” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 67). Com efeito, a dança do espontão do quilombo da Boa Vista, a técnica de cerâmica com argila utilizada na comunidade dos Negros do Riacho, a ancestralidade comum na comunidade de Macambiras e a coroação de reis e rainhas durante a ocorrência das festas do Rosário são indicadores dessa etnicidade. As receitas presentes na memória e nas mesas vão revelando ainda a importante presença da alimentação repleta de sabores de uma cozinha com opredomínio afrodescendente, nas quais se estabelecem práticas de comensalidade.

Por fim, o Guia Cultural Afro do Seridó contribui para retirar as comunidades quilombolas e a população negra da invisibilidade, a desconstruir estigmas e preconceitos, demonstrando através de uma ressignificação de sua memória histórica como ocorreu os seus processos resistência, fazendo com que essas populações possam ser reconhecidas como formadoras de uma cultura local e regional em âmbito do estado.

O Guia Cultural Indígena – Rio Grande do Norte conduz o leitor pela história de origem de cada uma das comunidades, através de igrejas, monumentos, pinturas rupestres, lugares de memória e narrativas, responsáveis por desvelar uma paisagem cultural pouco conhecida. Em percurso do século XVII até os dias atuais, os povos indígenas do Rio Grande do Norte foram estabelecendo variadas formas de trocas econômicas, acordos políticos, sujeição religiosa e interação social com diferentes agentes coloniais e com demais grupos sociais e étnicos, buscando resistir às situações de extrema violência. Em uma articulação em que as ações de Igreja e Estado se confundiam, as missões e os aldeamentos foram forçadamente reunindo grupos étnicos diferentes e rivais que eram capturados em conflitos. As tentativas de escravidão para o desenvolvimento do trabalho forçado foram recorrentes até chegar à violência do apagamento intencional praticado pelas elites vitoriosas no século XIX. O mais aberto e enfático exemplo de violência cometida foi a ocorrência de um dos maiores conflitos étnicos do período colonial, a chamada Guerra dos Bárbaros (LOPES, 2005).

A classificação já considerada clássica pela etnologia brasileira que opõe os povos que habitavam o litoral (os ‘potiguaras’) daqueles que viviam no sertão (os ‘tapuia’) foi mantida, a ilustração ‘mapa das nações indígenas’ (contida na página de número 18), situa essa distribuição territorial. Em todas as regiões do estado o Guia destaca também o mapeando dos principais registros e monumentos históricos e arqueológicos que resistem a passagem do tempo e ausência de proteção pelos órgãos do Estado, como é o caso das canoas monóxilas encontradas no fundo da Lagoa de Extremoz. Na região do Seridó, o Guia apresenta de forma didática conceitos oriundos da arqueologia que dão conta de um passado que teima em permanecer alimentando o imaginário dos sujeitos. Na região Oeste há destaque para o Lajedo de Soledade e Lagoa do Apodi, considerados lugares de memória das populações nativas.

Com efeito, através de ênfase na descrição de cada comunidade originária das terras de um rio grande conhecido como Potengi, o Guia Cultural Indígena apresenta, mesmo que brevemente, os processos sociais resultantes de uma história colonial marcada por situações de dominação, mas também pela capacidade de resistência desses grupos (OLIVEIRA, 2011). Assim, o Guia faz um levantamento e a distribuição dos grupos a partir de seus respectivos municípios do estado distribuídos nas seguintes aldeias: Sagi-Trabanda (Baía Formosa), Catu (Canguaretama e Goianinha), Tapará (Macaíba e São Gonçalo do Amarante),

Amarelão, Serrote de São Bento, Assentamento Terezinha, Assentamento Marajó e Açucena (João Câmara), Cachoeira (Jardim de Angicos), Caboclos (Assu e Apodi). Em cada uma dessas comunidades existe uma forte memória oral sobre sua ancestralidade e pertencimento à terra; também são descritos suas festas e seus rituais (como é o caso do Toré); as pinturas corporais; os adornos em plumas; a religião com celebração dos encantados; além de uma ampla produção de artesanato.

Os processos de transmissão de saberes são a base da educação indígena. Por exemplo, a sabedoria sobre as espécies de plantas e suas propriedades medicinais são repassadas oralmente entre os sujeitos, dos mais velhos para os mais novos. Entre as conquistas constitucionais recentes desses povos, se encontra a educação escolar indígena praticada nas escolas existentes nas comunidades, com foco no respeito e valorização da cultura, ajudando a transpor os saberes acumulados e transformar em conhecimento escolarizado.

Deste modo, o “objetivo de atingir um público diversificado” (CAVIGNAC; MACEDO, 2020, p. 05), se aplica as duas publicações e, nesse sentido, a ampla circulação adquire um potencial para alcançar resultados importantes se tratando de divulgação científica, sendo utilizadas como fonte de pesquisa para que professores do ensino básico possam planejar aulas conforme os conteúdos de suas disciplinas. Por exemplo, os Guias permitem conhecer o quão diversas são as regiões do estado do Rio Grande do Norte, não apenas de um ponto de vista sociocultural de cada comunidade, mas também da paisagem e do clima: uma geografia revelada pelos caminhos da etnicidade.

Sua contribuição está voltada para a capacidade de estimular a reflexão sobre a história desses grupos, propondo um percurso pela origem e formação do estado do Rio Grande do Norte. A exegese na apresentação da datação e dos dados censitários sobre as populações nativas e escravizadas devem ser percebidos como necessários, considerando as muitas lacunas com relação a ausência de fontes que estão sendo preenchidas. Levando em consideração os detalhes com que são descritos fatos e acontecimentos narrativos, se abrem janelas importantes para investigações futuras a serem realizadas através de novas pesquisas.

Outro apontamento é oportunizar a valorização em âmbito local/regional do patrimônio étnico e cultural das comunidades, sendo os guias utilizados como manuais de educação patrimonial. Deste modo, ocorre a divulgação do conhecimento sobre tradições das comunidades, descritas através das celebrações, dos saberes voltados à alimentação, da produção do artesanato, das suas religiosidades, da relação com o meio ambiente, entre outras. Ademais, os Guias incentivam a visita aos locais descritos, por isso, constam informações práticas ao final dos textos, com contatos de artesãos, restaurantes, museus, condutores e responsáveis locais, a partir de iniciativas empreendedoras ou fomentada pelos órgãos públicos municipais/estaduais.

Por fim, cabe celebrar a publicação dos Guias Culturais Afro do Seridó e Indígena do RN, pela contribuição no preenchimento de lacunas de fontes acessíveis ao grande público que versem sobre as populações étnicas formadoras do território que se tornou o estado. Promovendo uma educação voltada para o respeito às diferenças e construção da cidadania que finalmente possa ser praticada cotidianamente em direção ao reconhecimento e a valorização de toda essa diversidade.

REFERÊNCIAS

CAVIGNAC, Julie A. A etnicidade encoberta: índios e negros no Rio Grande do Norte. *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 4, n. 8, abr./set. 2003. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/issue/view/27>>. Acesso em: 21 jun. 2020.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. 2005. 699f. Tese (Doutorado em História do Norte-Nordeste) – Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 714p.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. Os estudos sobre comunidades negras rurais (quilombolas) no Brasil. In: CAVIGNAC, Julie; MACÊDO, Muirakytan K. (Orgs.). *Tronco, ramos e raízes! História e patrimônio cultural do Seridó negro*. 1. ed. Brasília: ABA - Associação Brasileira de Antropologia, 2014. p. 67-89.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: formação e sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SUBMETIDO EM: 29/06/2020.

APROVADO EM: 15/07/2020.

55

vivência

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

nº 55 | ISSN 2238-6009 | 2020

Departamento de Antropologia – DAN
Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS