



Faces e derivas do patrimônio cultural no Brasil

Carlos Caroso & Fátima Tavares
ORGANIZADORES



ABA PUBLICAÇÕES

FACES E DERIVAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

reflete a diversidade constitutiva do patrimônio cultural, trazendo à luz alguns dos trabalhos de pesquisadores docentes, recém-doutores e estudantes que integram a Linha de Pesquisa Patrimônio, Imagens e Memória do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que conta ainda com a participação de colegas professores e estudantes em outros estados do Brasil e no exterior.

Os capítulos que integram a coletânea focam as dinâmicas relacionadas ao reconhecimento da importância de valorizar e proteger os bens que integram o(s) patrimônio(s) e memória(s) coletiva(s), possibilitando seu registro “oficial” e/ou no cotidiano das pessoas e dos grupos sociais dos quais fazem parte (frequentemente com utilização de ferramentas audiovisuais e diferentes suportes). Esse modo de conduzir os estudos aqui apresentados tem como objetivo melhor conhecer e problematizar a extensão dos conceitos de patrimônio material e imaterial – os acervos de bens tangíveis e intangíveis, seu emprego social, sua percepção e valoração, os procedimentos de dar destaque aos itens e repertórios reconhecidos como tal.

**FACES E DERIVAS DO PATRIMÔNIO
CULTURAL NO BRASIL**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor: Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor: Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DA BAHIA

Diretora: Susane Santos Barros

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

George Mascarenhas de Oliveira

Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté

Monica Neves Aguiar da Silva

Suplentes

José Amarante Santos Sobrinho

Lorene Pinto

Lúcia Matos

Lynn Alves

Paola Berenstein

Rafael Moreira Siqueira



ABA PUBLICAÇÕES

COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA

Coordenador: Carlos Alberto Steil (UFRGS, Unicamp)

Vice-Coordenadora: Tânia Welter (IES)

Membros: Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

Maria Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria (Gestão 2023-2024)

Presidenta Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos (UFPA)

Secretária Geral Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

FACES E DERIVAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

Carlos Caroso
Fátima Tavares
[Organizadores]

Salvador Brasília
EDUFBA ABA Publicações

2024

2024, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o depósito legal.

*Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.*

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Cristovão Mascarelhas
COORDENAÇÃO GRÁFICA: Edson Nascimento Sales
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO: Gabriela Nascimento
ASSISTENTE EDITORIAL: Aline Silva Santos
CAPA E PROJETO GRÁFICO: Gabriela Nascimento
FOTO DA CAPA: Waldson de Sousa Costa
REVISÃO: Ruth Neves
NORMALIZAÇÃO: Sandra Batista
EDITORAÇÃO: Zeta Studio

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Faces e derivas do patrimônio cultural no Brasil / Carlos Caroso, Fátima
Tavares, organizadores. – Salvador : EDUFBA ; Brasília : ABA Publicações,
2024.
589 p.

ISBN: 978-65-5630-711-4

1. Patrimônio cultural - Brasil. 2. Cultura popular. 3. Cultura afro-
brasileira. I. Caroso, Carlos II. Tavares, Fátima.

CDD 306.4

Elaborada por Selma Matos CRB-5: BA-1001

Editora filiada à:



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina
Salvador - Bahia CEP 40170-115 Tel/fax. 71 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - DERIVAS DO PATRIMÔNIO NOS
LUGARES, NAS PERTENÇAS, NAS COISAS 9

PARTE I – PATRIMÔNIO E CIDADE

**AMBIGUIDADES E CONFLITOS DA CULTURA
PATRIMONIALIZADA NO ESPAÇO PÚBLICO: O CASO DO
CANDOMBLÉ EM SALVADOR**

Fátima Tavares, Carlos Caroso e Francesca Bassi 17

**CULTURAS MUTILADAS: DISSENTIMENTO CONTÍNUO
QUANTO AOS USOS DO PARQUE SÃO BARTOLOMEU**

Lúcia Helena Ferreira dos Santos 41

**ENTRE MEMÓRIAS E COTIDIANO: PESSOAS EM SITUAÇÃO
DE RUA E DISPUTAS EM TORNO DO CENTRO HISTÓRICO
DE CABEDELO-PB**

Ana Carolina Amorim da Paz 73

**O XIS DA QUESTÃO: TENSÕES ENTRE O PÚBLICO E O
PRIVADO NA PIXAÇÃO SOTEROPOLITANA**

Roca Alencar 95

**NACIONALIDADE, RACIALIDADE E CRIMINALIDADE:
BRASIL, 1938**

Núbia Bento Rodrigues 113

**OS ERVEIROS E AS FACES DO PATRIMÔNIO NO VER-O-PESO/
BELÉM-PARÁ**

Khalla R. Tupinambá 137

**MISCIGENAÇÃO, PATRIMÔNIO E POLÍTICA DE
AUTENTICIDADE: CABO VERDE ENTRE ÁFRICA E BRASIL**

Livio Sansone 157

PARTE II - PATRIMÔNIO, RELIGIÃO E ETNICIDADE

**ILÊ AXÉ OPÔ AJAGUNÃ: PATRIMÔNIO HISTÓRICO,
PATRIMÔNIO IMATERIAL, PATRIMÔNIO VIVIDO NUM
TERREIRO KETU DA BAHIA**

Gabriel O. Alvarez 183

**O ÈṢÙ (EXU) DO MERCADO E O MERCADO DE ÈṢÙ:
RELAÇÕES DE CONSUMO, RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE**

Rychelmy Imbiriba Veiga 213

**PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA EM CACHOEIRA,
BAHIA: VULNERABILIDADE E POLÍTICAS DE
AUTENTICIDADE**

Carlos Caroso, Fátima Tavares e Francesca Bassi 229

**RETOMADAS AFRODIASPÓRICAS E MEMÓRIA: FLUXOS DE
NEGRITUDES ENTRE BAHIA E ARICA**

*Luiz Carlos Silva dos Santos Junior e
Carolina Cortés Silva* 269

PORTE III - PATRIMÔNIO DAS COISAS

ARTEFATOS DE PALHA NA FEIRA DE SÃO JOAQUIM

Lucas Barreto de Souza 301

**PATRIMONIALIZAÇÃO DO SAVEIRO SOMBRA DA LUA:
NOVAS REFLEXÕES SOBRE LIMITAÇÕES NA SALVAGUARDA
DE BENS CULTURAIS**

Antônio Marcos de Oliveira Passos 317

**A ÚLTIMA FAÇANHA DO FEITICEIRO EM BUSCA DE JUSTIÇA
E REPARAÇÃO: A ENTREGA DA CADEIRA DE JUBIABÁ PARA O
TERREIRO MOKAMBO**

Renata da Silva Cardoso 341

**MEMÓRIA, SALVAGUARDA E ATIVISMO: CAPOEIRA BAIANA
NO JOGO DA PATRIMONIALIZAÇÃO ONTEM E HOJE**

João Caetano Brandão Andrade 361

**SAMBA DE RODA E CARURU: INDISSOCIABILIDADES
E PARCIALIDADES NO RECONHECIMENTO COMO
PATRIMÔNIO CULTURAL**

*Breno Trindade da Silva e
Ana Paula Comin de Carvalho* 401

**CARURU DE SAMBA: TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA, RITUAL
E CELEBRAÇÃO FESTIVA**

Cleidiana Ramos 433

PORTE IV - PATRIMÔNIO E MEDIAÇÕES DA EXPERIÊNCIA

**MUSEUS VIRTUAIS: NOVAS POSSIBILIDADES DE
INTERAÇÃO COM O PATRIMÔNIO CULTURAL MARÍTIMO E
SUBAQUÁTICO NA BAÍA DE TODOS-OS-SANTOS**

Samila Ferreira e Rodrigo Torres 453

**VIVER IMAGENS E OUVIR VOZES: ARQUIVOS,
DOCUMENTOS E IMAGENS**

Ismael Silva dos Santos 483

**QUANDO O AUSENTE SE FAZ PRESENTE: USO DA IMAGEM
FOTOGRAFICA COMO RECURSO PARA O ACESSO À
MEMÓRIA**

Waldson de Sousa Costa 521

**ETNICIDADE E RITUALIZAÇÃO NA FESTA DA OSTRA:
NARRATIVA FOTOETNOGRÁFICA**

Carlos Caroso e Fátima Tavares 535

**POR UMA VIAGEM EM SI: UM FENÔMENO PANKARARÉ DE
ANTECIPAÇÃO DE FUTUROS**

Luciana de Castro Nunes Novaes 563

SOBRE OS AUTORES 583

APRESENTAÇÃO – DERIVAS DO PATRIMÔNIO NOS LUGARES, NAS PERTENÇAS, NAS COISAS

A presente coletânea traz à luz alguns dos trabalhos de docentes que integram a linha de pesquisa Patrimônio, Imagens e Memória do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), que tem como participantes os professores e as professoras Carlos Caroso, Fátima Tavares e Livio Sansone, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Ana Paula Comin de Carvalho, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), e, mais recentemente, conta com a participação de João Pacheco de Oliveira Filho na condição de recém-chegado professor visitante na UFBA, cuja contribuição para o fortalecimento dos estudos na temática é expressiva e amplamente reconhecida.

Somam-se a estes o professor Gabriel Omar Alvarez, que atualmente se encontra na Universidade de Alagoas (UFAL), participando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e no Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas (Aval), que vem colaborando com os trabalhos dos docentes da linha e contribuindo com o desenvolvimento de Antropologia Visual entre nós desde o ano de 2020; e Francesca Bassi,

da UFRB, que previamente contribuiu com as atividades docentes e de pesquisa no PPGA, na condição de Estágio de Pós-Doutorado, e, mais recentemente por meio de sua participação no grupo de pesquisa ObservaBaía e de projetos de pesquisa conjuntos com seus participantes.

A participação de Samila Ferreira e Rodrigo Torres – bolsista de pós-doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) no PPGA/UFBA –, nesta coletânea, tem especial importância para as discussões do projeto Archemar e dos aspectos virtuais de um futuro Museu Aberto da Baía de Todos os Santos (MABTS), na forma de uma provável parceria entre a UFBA e Prefeitura Municipal de Salvador. Ambos os pesquisadores atualmente desenvolvem atividades de pesquisa e ensino no Centro de Investigaciones del Patrimonio Costero (Cipac), no Centro Universitario Regional del Este (Cure), Universidad de la República (UdelaR), no Uruguai, ao tempo que mantêm vínculos de pesquisa com o grupo ObservaBaía, o qual integram como pesquisadores. Destaca-se, ainda, a importante participação de mestrandos, doutorandos e egressos do PPGA/UFBA – com exceção de Carolina Cortés Silva, doutoranda em Educação da Universidad de Tarapacá (UTA), Chile –, cujos capítulos resultam de suas pesquisas já concluídas ou atuais projetos de tese, contribuindo para a diversificação de estudos encontrados na presente coletânea de textos sobre memória e patrimônio cultural.

Os programas e projetos de pesquisa que integram a linha têm como foco os estudos das dinâmicas relacionadas ao reconhecimento da importância de valorizar e proteger os bens que integram o(s) patrimônio(s) e a(s) memória(s) coletiva(s), assim como o próprio registro e construção do patrimônio e da(s) memória(s) no cotidiano das pessoas e dos grupos sociais dos quais fazem parte – frequentemente com utilização de ferramentas audiovisuais e diferentes suportes. Esse modo de conduzir os estudos aqui apresentados tem como objetivo melhor conhecer e problematizar a extensão dos conceitos patrimônio material e imaterial, acervos de bens tangíveis e intangíveis, seu emprego social, sua percepção e valoração, mediante uma proposta de investigar os procedimentos de valorização de itens e repertórios, assim considerados e reconhecidos.

Em consonância com a sinopse definidora da linha de pesquisa, a coletânea teve três orientações principais e suas interseccionalidades, por meio dos capítulos elaborados pelos docentes e estudantes que são seus autores:

- 1) patrimônio material/tangível em suas formas e nuances – arqueológico terrestre e marítimo, patrimônio histórico e contemporâneo erigido, bens materiais que resultam da presença, intervenção e atuação humanas;
- 2) patrimônio cultural imaterial/intangível – mundo das ideias, concepções, comportamentos, artes, saberes, modos de fazer, patrimônio achado nas ruas, estradas, caminhos, trilhas, lugares de difícil acesso, paisagens no meio rural, no meio urbano etc.;
- 3) as interseccionalidades entre o patrimônio material e imaterial, que permitem diferentes leituras, compreensões e interpretações das memórias e dos significados e dos vários modos de pensar como parte de uma busca sistemática de superar as dicotomias clássicas sobre patrimônio e memória coletiva.

A partir dessas orientações teórico-metodológicas iniciais, foi possível compor um conjunto muito diverso de entrecruzamentos de abordagens, posicionamentos autorais e objetos textuais, visibilizados nas formas de relação com as questões do patrimônio. Buscando construir algumas trilhas por meio das quais foi possível seguir intenções sutis e manifestas dos nossos colaboradores, os capítulos foram distribuídos em quatro partes, de modo a rastrear ênfases e ângulos de aproximação, que borram fronteiras entre o material e imaterial e problematizam a relação com o tempo, o espaço e as condições de emergência do próprio conceito de patrimônio.

Na parte I, “Patrimônio e cidade”, temos a discussão do patrimônio que “vaza” pelo espaço público. É nesse sentido que Fátima Tavares, Carlos Caroso e Francesca Bassi abordam os conflitos e ambiguidades da cultura religiosa afro-brasileira patrimonializada em Salvador. Em seguida, Lúcia Helena Ferreira dos Santos discute os conflitos em torno da proteção de áreas naturais salvaguardadas – no caso de um parque urbano em Salvador – e os usos para fins religiosos e sociais. A disputa pelas memórias e legitimidade de ocupação de uma região central no atual município de Cabedelo, Paraíba, é o objeto apresentado por Ana Carolina Amorim da Paz. Roca Alencar apresenta uma discussão conceitual das tensões sociais que envolvem a pixação entre o uso do espaço público e sua apropriação privada. Em seguida,

Núbia Bento Rodrigues narra histórias de como as cabeças que viram estátuas expostas –no espaço público – se transformam em símbolos de uma nação. Visto da ótica dos erveiros, o Mercado Ver-o-Peso, em Belém (PA), apresentado por Khalla R. Tupinambá, é o lugar no qual se desenrolam disputas em torno do seu significado quanto patrimônio da cidade. Finalizando a primeira parte, Livio Sansone nos transporta a Cabo Verde, com as tensões entre patrimônio e espetacularização que vêm ressemantizando concepções do “negro” no “afro”.

A parte II, “Patrimônio, religião e etnicidade”, apresenta enfoques direcionados aos desdobramentos do patrimônio nas experiências e vivências de subjetividades e coletivos religiosos e étnicos. Gabriel Alvarez apresenta a histórica da casa, tombada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), pertencente à linhagem Opô do Candomblé Ketu da Bahia, entrelaçando tradição e patrimonialização. O comércio de peças sagradas do orixá Èṣù, esculturas oriundas da Nigéria, em seu percurso até o Brasil, é mapeado por Rychelmy Imbiriba Veiga, com transformações simbólicas para os adeptos do candomblé. Carlos Caroso, Fátima Tavares e Francesca Bassi tratam da crescente importância do patrimônio cultural na construção da identidade quilombola das comunidades do município de Cachoeira, Bahia. A ativação da memória em diálogo à negritude e às relações étnico-raciais em Arica-Chile e Salvador-Bahia é objeto do texto de Luiz Carlos Silva dos Santos Junior e Carolina Cortés Silva, que finaliza a seção.

Inspirado no conceito ingoldiano de “coisa”, que situa os objetos no fluxo da vida, os textos da parte III, “Patrimônio das coisas”, problematizam as fronteiras estanques entre material e imaterial e descentralizam as agências de humanos e não humanos nos seus focos de interesse. Iniciando com Lucas Barreto de Souza, temos o mapeamento da vida social do artesanato de palha encontrado na Feira de São Joaquim, em Salvador. As contribuições e limitações do processo de patrimonialização e os atuais desafios da salvaguarda do conjunto dos Saveiros da Baía de Todos-os-Santos são abordados por Antônio Marcos de Oliveira Passos. A cadeira de Jubiabá é o centro da controvérsia narrada por Renata da Silva Cardoso, iniciada pelo sacerdote do Terreiro Mokambo, Tata Anselmo Santos, que reivindicou sua posse ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), tornando-se o primeiro

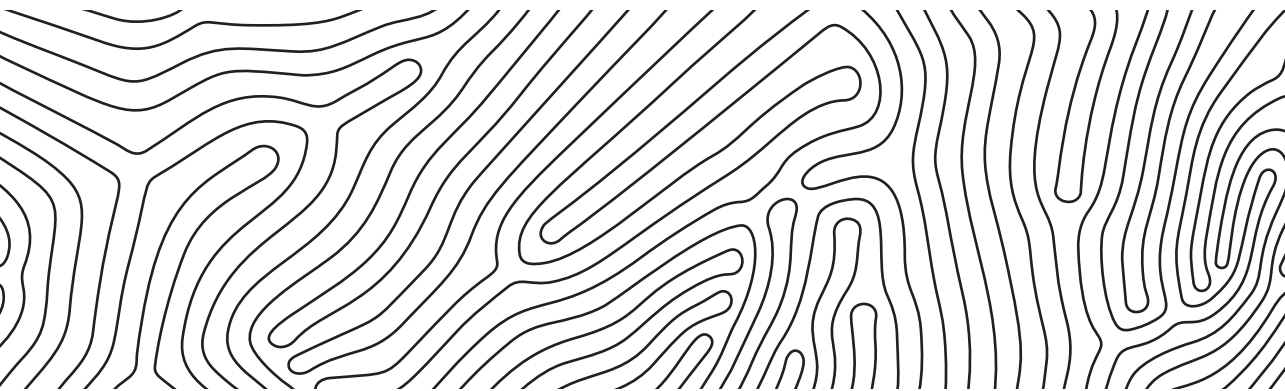
espaço religioso baiano a recuperar uma peça subtraída pela força policial. João Caetano Brandão Andrade trata dos processos de patrimonialização e salvaguarda da capoeira baiana, destacando as relações entre as comunidades de praticantes e os representantes das instituições estatais na Bahia. Breno Trindade da Silva e Ana Paula Comin de Carvalho apresentam questões de patrimonialização e salvaguarda do samba de roda em conexão com o ritual do caruru na região de Santo Amaro e Cachoeira, chamando a atenção para a indissociabilidade da música, religião, trabalho, família e território nas experiências vividas. Finalizando a terceira parte, e seguindo o mesmo tema do capítulo anterior, Cleidiana Ramos articula festa, religião e patrimônio na apresentação do Caruru de Samba, uma celebração para São Cosme e São Damião que ocorre sobretudo em comunidades religiosas de Iaçú, Bahia.

“Patrimônio e mediações da experiência” nomeia a parte IV, última seção desta coletânea, com textos que buscam problematizar as condições de possibilidade da pesquisa, produção e acesso ao patrimônio como bem socialmente legitimado. Samila Ferreira e Rodrigo Torres abordam os desafios tecnológicos e epistemológicos implicados na construção do Museu Virtual sobre o episódio do ataque à cidade de Colônia do Sacramento, Uruguai, no ano de 1763, que contou, em sua defesa, com o auxílio do navio inglês Lord Clive. As relações entre pesquisadores, arquivos e imagens são abordadas por Ismael Silva dos Santos, chamando a atenção para a distribuição das agências e nos convidando a novas formas de tratamento e abertura aos documentos. A partir da experiência etnográfica dos “Morros Vivos de Pixaim”, Waldson Costa problematiza o lugar das fotografias do espaço físico, atuando como dispositivos para acessar memórias individuais e coletivas de um grupo social. Carlos Caroso e Fátima Tavares apresentam a potência da narrativa imagética para abordar a história da produção e transformação da Festa da Ostra no quilombo do Kaonge, em Cachoeira, Bahia. Finalizando a seção e a coletânea, Luciana de Castro Nunes Novaes discorre sobre o processo de reavaliação da antiga cultura, feito pelos pankararé de Brejo do Burgo, Bahia, como método de acesso ao passado arqueológico daquele grupo, bem como a participação da pesquisadora por meio da escrita etnográfica engajada.

Nossa expectativa, enquanto organizadores e coautores de uma coletânea colaborativa, foi a de contribuir para a discussão sobre os temas e as questões provocadas pelos vários trabalhos, em busca de leituras e interpretações diversificadas que provoquem reações positivas nos autores que aqui expõem seus trabalhos.

Salvador, Bahia, 29 de fevereiro de 2024

PARTE I
PATRIMÔNIO E CIDADE



AMBIGUIDADES E CONFLITOS DA CULTURA PATRIMONIALIZADA NO ESPAÇO PÚBLICO: O CASO DO CANDOMBLÉ EM SALVADOR¹

Fátima Tavares, Carlos Caroso e Francesca Bassi

INTRODUÇÃO

No presente capítulo, questionamos os desafios que as religiões colocam para as configurações contemporâneas do espaço público. Contrariamente ao ideário de inexorabilidade da secularização, teorias mais recentes vêm evidenciando as diferentes modalidades empíricas desse processo nos contextos nacionais (Asad, 2003; Casanova, 2007). Assim, ao invés de perguntamos acerca da maior ou menor presença da religião na sociedade, ganha relevância a problematização dos termos que permeiam e motivam esse debate: considerando-os não como essências, mas domínios relacionais,

¹ Este trabalho é uma versão atualizada do artigo “Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador”, *Religare*, v. 15, n. 2, p. 526, 2018.

podemos rastrear as circularidades e “deslizamentos” dos conceitos de religião e espaço público, já que não estão “dados”, mas configuram campos de forças que somente *a posteriori* emergem como “realidades” autoatribuídas².

Nossa intenção é de evidenciar como essas delimitações conceituais são historicamente contingentes e, portanto, provisórias. Agenciamentos geralmente contidos em lugares de devoção, terreiros e templos também circulam “extramuros” provocando novas configurações. Assim, o que chamamos de “espaço público” pode voltar a ser um lugar intensivo³ (Deleuze; Guatarri, 2000) no qual demarcações pregressas ou oficiais são esvaziadas de significados “originais”: símbolos que foram reivindicados como específicos da “religião” de matriz africana, por exemplo, podem voltar a ser o cultural de “todos nós”, ou, ainda, grupos religiosos evangélicos e católicos que pretendem legitimar uma relativa exclusão de outras religiosidades nos ambientes das cidades contradizem ou combatem, mas também redefinem o que vem a ser a laicidade e o pluralismo da gestão do espaço público.

A partir das orientações anteriormente enunciadas, o texto é iniciado com uma discussão conceitual, apresentando alguns desafios implicados nas categorias de religião e sociedade, bem como sua regulação no contexto brasileiro por meio das disputas em torno da laicidade. A seguir, discorreremos sobre certas configurações dessa discussão para o contexto de Salvador, explorando a ideia do candomblé como cultura patrimonializada em suas ambiguidades e conflitos. Ao final, apontamos alguns dilemas da dinâmica de visibilidade e invisibilidade das religiões afro-brasileiras, com laicidades em disputa na regulação do religioso no espaço público.

2 Como sugerem abordagens das ciências sociais disponíveis em artigos, dossiês, coletâneas e livros autorais. Ver, entre outros, para o caso brasileiro, Birman (2003), Burity (2016), Camurça (2017), Giumbelli (2004, 2008, 2013, 2014), Montero (2006, 2012, 2015), Oro (2011), Oro e Camurça (2018), Oro e demais autores (2019). Ver também o “Dossiê: Religião e Espaço Público”, em *Religião & Sociedade*, v. 32, n. 1, 2012.

3 O lugar das intensidades, da propagação, do contágio, que é contrastado com o das características, dos perfis, em que se busca identificar diferenças e semelhanças.

Como argumenta Viveiros de Castro (2002, p. 300), o termo “sociedade” tem, no pensamento ocidental, sentidos diversos. Em acordo com a tradição iluminista – que se reflete na escola sociológica francesa –, o conceito remete ao individualismo universalista – no sentido do princípio da cidadania que rompe com os laços originários de parentesco – e pode-se articular com a noção de *societas*, evocando o contrato social, o campo jurídico, político-institucional, a sociedade civil. Uma segunda acepção, que corresponde à reação romântica ao Iluminismo – e ao pensamento antropológico alemão e a sua prossecução norte-americana –, é definível com a noção de *universitas*, uma vivência comunitária operante como um todo orgânico, cuja origem comum substantivada no “sangue” – o parentesco – se reconhece a cada geração no simbólico e religioso compartilhado. Nessa segunda acepção, a sociedade coincide com um particularismo cultural não generalizável, pois símbolos específicos – em vez do contrato social – garantem a integração dos seus membros.

Na atualidade, podemos nos distanciar um pouco destas oposições e nos perguntarmos, como Viveiros de Castro (2002) o faz, se as neopragmáticas contemporâneas, que privilegiam os agentes em lugar de concepções estruturais de sociedade, podem relativizar essas dicotomias. O conceito de um “espaço público” remeteria, então, tanto a um ambiente físico – geralmente urbano – no qual símbolos culturais e religiosos transitam, como a um lugar mediado pela gestão institucional, dispondo-se como uma arena tanto para as expressões simbólicas, religiosas e comunitárias como para as possíveis legitimações institucionais. A questão que podemos colocar é se este seria um espaço multiverso, no qual as configurações são promovidas a partir do momento em que novos agentes colocam em pauta novos estatutos de existência?

Garantir a permeabilidade desses conceitos nos possibilita compreender as religiões de forma aberta, em processo, fazendo-nos desconfiar dos lugares canônicos que possam produzir definições legítimas sobre o que seria um conceito “verdadeiro” de religião. Enquanto pesquisadores, temos que contornar esse caminho perigoso das teorias que produzem definições sobre as coisas do mundo, trazendo também as religiões para o contexto

das controvérsias que reconfiguram seus mediadores legítimos e delineiam os contornos de um debate público. Tratando a questão dessa maneira, pode-se dizer que aquilo que uma sociedade considera como “religião” aparece como um terreno provisório, movediço e sujeito permanentemente a ambiguidades e reconfigurações.

Em vista de recolocar processos contingentes que desmentem essências, vale lembrar que a atribuição de religião e sociedade a *outrem* não passou de uma projeção de atribuições próprias. Como escreve Gasbarro (2011, p. 178), a expansão ocidental foi tanto uma evangelização, em que os viajantes e os missionários estabeleceram com *outrem* relações – de poder – *sub specie religionis*, quanto uma missão “civilizatória” que comportou a etnocêntrica apreciação da vida coletiva de *outrem* a partir de qualidades societárias próprias. De fato, se houve oscilação entre conhecer as outras culturas em termos de religião ou de sociedade, é porque esses cortes são típicos de processos históricos ocidentais que culminaram com a moderna delimitação entre um campo de ação pública, laica e secularizada – norteadas pelos direitos universais à cidadania – e o âmbito privado e confessional da religião – cristã e das outras “religiões” cuja liberdade de expressão é, como princípio, um direito tutelado pelo Estado.

Na contemporaneidade, embora o princípio da laicidade se faça presente como ideal, a regulação das relações entre Estado e religiões envolve variadas possibilidades na garantia do pluralismo e dos direitos de expressão das diversas religiões. Para o contexto brasileiro, conforme observado por Camurça (2017, p. 882), laicidade não significa ausência da religião no espaço público, pelo contrário: “[...] o termo ‘laicidade’ no país parece funcionar mais como uma ‘referência’ utilizada para tratar das relações entre religiões e Estado, referência esta sempre valorizada e adaptada aos interesses de cada um destes segmentos sociais, civil ou religioso”. Nesse texto, Camurça (2017) prossegue por argumentar que, ao invés de princípios abstratos e de fronteiras precisas entre os domínios do secular e do religioso, temos controvérsias no espaço público que implicam diferentes cenários de expansão e contenção da religião. Traçando algumas nuances dessa dinâmica, o autor recusa as análises dualistas nas relações entre o Estado e a esfera pública – como “contaminação” –, seguindo a sugestão de Giumbelli (2013, 2014),

de problematização dos modelos de laicidade e investimento nos processos que instituem essas relações. Reforçando seu argumento, Camurça apresenta dois vetores principais: no primeiro caso, de “expansão” do religioso, ações de ordem moral em temas controversos e de entronização de símbolos religiosos; no segundo, de “retração”, ações para a retirada dos símbolos religiosos, além de iniciativas jurídico-legais contra a intolerância religiosa. No presente texto, interessa-nos observar de que forma as duas tendências podem coexistir na visibilização das religiões afro-brasileiras – leia-se o candomblé – no espaço público de Salvador, chamando a atenção para a dinâmica de “embaralhamentos” que marcam os processos empíricos, apontada pelo autor ao final do seu trabalho, e que vale a pena destacar em sua integralidade:

Portanto, como estas concepções de laicidade são sempre móveis e situadas, os quatro cenários – arenas ou configurações – que propus como instrumentos de análise podem ser embaralhados e permutados uns por outros: as ações religiosas que inibem políticas de direitos humanos revelam também a existência e visibilidade dessas iniciativas laicas; as ações para retirada de símbolos religiosos no espaço público não logram êxito com a permanência destes símbolos; a ocupação do cenário público por imagens religiosas implica também competição entre católicos e evangélicos, onde os evangélicos se unem aos laicos para contestar a ocupação católica, para, em seguida, estabelecerem com os católicos um acordo de repartição deste espaço público; a presença pública das religiões afro-brasileiras podem ser apoiadas enquanto direito à liberdade religiosa ou contestada por argumentos higienistas ou de ‘proteção dos animais’ que provém do campo laico. Enfim, o que pode ser retração do religioso, por outro ângulo, pode significar expansão e vice-versa (Camurça, 2017, p. 883).

Se, por um lado, a antropologia social e a ciência das religiões podem desconfiar hoje, depois de longa prática comparativa, da existência de fronteiras estáveis, capazes de delimitar religiões, essa postura acadêmica e os processos identitários – étnicos, mas também religiosos – não caminham sempre na mesma direção: parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 313), pode-se escrever “religiões” – com aspas – para abraçar uma postura teórico-metodológico que indica como autoatribuições de qualidades

religiosas – ou outras – dependem também de universos discursivos relativos a encontros e desencontros e à disputa de valores em pauta.

Como no caso de “culturas” que ressurgem, a despeito do conceito antropológico de cultura que vai sendo descreditado, vivências que outrora foram eminentemente étnicas passaram a se constituir como grupos organizados em comunidades “religiosas” – como sugere Parés (2006), as “nações” de candomblé se formaram como recortes étnicos-políticos via expressões litúrgicas. Na contemporaneidade, as comunidades religiosas de matriz africana costumam/estabelecem novos diálogos com a esfera institucional, como demonstram as demandas de tombamento de terreiros – a Bahia é exemplar nesse sentido. Demandas de legitimação desse tipo induzem a refletir sobre a maneira das religiões se articularem com “sociedades”: a sociedade colonial, no caso da formação da religião denominada candomblé; a sociedade globalizada, que legitima direitos patrimoniais locais nos atuais tombamentos dos terreiros como patrimônio cultural e na visibilização da “cultura” afro-brasileira por meio das festas e monumentos espalhados pela cidade. Por outro lado, essa visibilidade, longe de configurar uma legitimação incontestada das religiões afro-brasileiras no espaço público, convive com fortes “entraves” na circulação dos seus símbolos religiosos, tendo que lidar recorrentemente com enfrentamentos religiosos – neopentecostais, preponderantemente – e descaso do poder público. São os “embaralhamentos”, apontados por Camurça, que complexificam os movimentos de expansão e recuo das religiões, implicando práticas que tencionam as fronteiras entre uma gestão pública do espaço, que se pretende religiosamente neutra, e os anseios de visibilidade e reconhecimento institucional de ambientes e religiosos específicos, como veremos a seguir.

CANDOMBLÉ COMO CULTURA PATRIMONIALIZADA

Seguindo a ideia de que “religiões” e “sociedades” se fazem mutuamente e que o espaço público no Brasil não é impermeável à regulação do religioso, apresentamos algumas pistas para se compreender a visibilidade pública do candomblé soteropolitano. Partimos do argumento de Van de Port (2012) de que o candomblé está tanto dentro como fora dos cultos, dos terreiros,

dos discursos sacerdotais, de que circula por muitos espaços e que vai se recriando nesse processo de conectar circuitos e produzir atalhos, de que os muitos lugares dos quais “o” candomblé “fala” não podem ser “classificados” a partir de métricas da tradição ou da legitimidade, mas que se trata justamente de investigar as formas pelas quais esses poderes se constituem (Tavares; Caroso, 2015).

Então, como nós, pesquisadores, podemos tornar produtivo um traçado de cartografias planas, no sentido de Latour (2012), por onde circulam as modalidades de se fazer o candomblé sem abraçar essencialismos, sem advogar tradições mais ou menos autênticas, sem deixar de fora da investigação os interesses que são mobilizados nos diferentes circuitos por onde circula o candomblé? Podemos compreender sua circularidade na sociedade baiana por meio da fluidez das fronteiras entre os terreiros e outros circuitos da cidade, mas sem perder de vista as especificidades dos diferentes agentes envolvidos nesses processos? Agenciamentos religiosos – compreendendo também católicos e evangélicos –, mas, também, políticos e artísticos, apenas para mencionar os mais evidentes, vêm transformando o candomblé em mais um aspecto da cultura urbana crescentemente patrimonializada. Ou seja, compreender o candomblé de Salvador é seguir essa circulação pela cidade transformando-a de várias maneiras e sendo transformada por essa mesma cultura.

Em Salvador – e cidades próximas –, a visibilização do candomblé passa fortemente – mas não apenas – por sua transformação em “banco de símbolos” – como sugere Van de Port –, desdobrando-se em patrimônio cultural, com o tombamento de terreiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) e pelo município de Salvador, a patrimonialização de festas e outros aspectos materiais e imateriais da cultura. São movimentos decorrentes das políticas oficiais de valorização da cultura negra que vêm se intensificando a partir do final dos anos de 1960 (Santos, 2005). Com o alargamento da noção de patrimônio para sua dimensão imaterial (Decreto nº 3.551, 2000)⁴, observam-se importantes transformações que

4 O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, constitui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que garante o reconhecimento de políticas voltadas para o patrimônio imaterial e configura o conceito de “Registro” dos bens nos seguintes livros: saberes (modos de fazer);

possibilitam a 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).

Na década de 1980, no entanto, essa discussão ainda era muito incipiente, sendo o tombamento, pelo Iphan, da Casa Branca, em 1984, um acontecimento marcante para as transformações posteriores. Como destacam Capone e Morais (2015, p. 12), o parecer do antropólogo Gilberto Velho, consultor do Iphan à época, encaminhado à instituição, problematiza a noção de cultura vigente na patrimonialização, reivindicando a inclusão da dimensão imaterial que fundamente o sagrado. Pioneiro na modalidade de bem imóvel, o tombamento da Casa Branca dá início a uma nova forma de relação entre poder público e espaço religioso, com consequência poderosa sobre os processos de legitimação do candomblé em Salvador e no país (Serra, 2005).

Capone e Morais (2005, p. 14) destacam que esse pioneirismo ficou restrito à Casa Branca por muito tempo, já que o segundo tombamento de um terreiro pelo Iphan, o Ilê Axé Opô Afonjá, só veio a ocorrer 15 anos após aquele primeiro. São identificados 13 terreiros tombados na cidade do Salvador⁵: Casa Branca do Engenho Velho (Iphan, 1984), Ilê Axé Opô Afonjá (Iphan, 1999), Gantois (Iphan, 2002), Bate Folha (Iphan, 2003), Alaketo (Iphan, 2004), Oxumaré (Iphan, 2014), Pilão de Prata (Ipac, 2003)⁶, Mokambo – Onzó Nguzo Za Nkisi Dandalunda ye Tempo (Ipac, 2006), Ilê Axé Ibá Ogum (Ipac, 2007), Ilê Axé Kalé Bokún (Ipac, 2006), Tumba Junçara (Ipac, 2009), Ilê Asipá (Ipac, 2017) e do Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe,

celebrações (festas, rituais); formas de expressão (manifestações literárias, musicais, plásticas); lugares (espaços onde as práticas são executadas).

5 Segundo dados divulgados em sítio da internet do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), além de notícias veiculadas pela grande imprensa. No caso dos terreiros tombados pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), existem algumas dissintonias entre as informações da grande imprensa e as disponibilizadas no sítio virtual da Instituição. Ver: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312/>.

6 Todos os terreiros tombados pelo Iphan, anteriormente mencionados, também foram tombados pelo Ipac.

no Curuzu, bairro da Liberdade (FGM, 2016)⁷. Isso não é muito, mas salta aos olhos se compararmos, por exemplo, com total dos terreiros tombados pelo Iphan fora de Salvador: Omo Ilê Agbôula, na Ilha de Itaparica (Iphan, 2015), o Zogbodo Male Bogun Seja Undeo (Roça do Ventura), em Cachoeira, Bahia, (Iphan, 2014) e a Casa das Minas, no Maranhão (Iphan, 2005). No Rio de Janeiro, foram três tombamentos: Ilê Axé Opô Afonjá, em São João de Meriti (Inepac, 2016), Manso Bantuqueno Ngomessa Kat'espero Gomeia (Terreiro da Gomeia), em Duque de Caxias (Inepac, 2021), e Egbe Ilê Iyá Omidaye Asé Obalayo, em São Gonçalo (Inepac, 2022). Essa preponderância quantitativa de Salvador também pode explicar a realização, pelo Iphan, do I Curso de Extensão Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Terreiros Tombados – em Salvador, em 2015 –, uma iniciativa que surgiu a partir das demandas de um grupo de trabalho, criado em 2015, reunindo representantes dos terreiros tombados. Uma das consequências do curso foi a criação, em 2017, da Comissão de Preservação e Salvaguarda dos Terreiros Tombados, formada pelos egressos.

A diversidade dos símbolos religiosos do candomblé de Salvador não se restringe ao espaço dos terreiros, mas “escorre” pela cidade, publicizando-se na plenitude do evento festivo ou em seus inúmeros “vazamentos” simbólicos, como a culinária, as danças, a estética das imagens. Atualmente, o sincretismo afrocatólico mimetizado em patrimônio da cultura local soteropolitana aparece, por exemplo, no ofício das baianas de acarajé, registrado como patrimônio imaterial brasileiro em 2004, uma “cultura de rua”, que implica a observância de várias dimensões da atividade, entre elas, o uso da indumentária religiosa típica do candomblé (Bitter; Bitar, 2012). O candomblé que se dissemina como cultura afrocatólica também atravessa as “festas de largo”⁸ do verão soteropolitano, gerando polêmicas que se visibilizam no espaço

7 Segundo o jornal *A Tarde*, foi a “primeira ação municipal da capital com base na Lei de Preservação do Patrimônio Cultural do Município (8.550/2014), de autoria do vereador Léo Prates (DEM). A ação foi executada pelo setor de patrimônio do município, criado neste ano, sob a responsabilidade da Fundação Gregório de Mattos (FGM)” (Pastori, 2016).

8 As denominadas “festas de largo” são eventos festivos realizados em locais públicos, geralmente tendo uma praça (largo) como centro dos acontecimentos. São quase sempre eventos de cunho comemorativo ao dia dedicado a um santo católico. Nessas festas, os aspectos sagrados e profanos são inseparáveis (Serra, 2009).

público especialmente durante a Festa do Bonfim (Iphan, 2014), com a presença marcante de católicos e afro-brasileiros no cortejo da Lavagem – e também de evangélicos situados nas margens do cortejo –, na Festa de Santa Bárbara (Ipac, 2008), que conta com procissão e caruru, e na Festa de Iemanjá – patrimônio imaterial de Salvador pela FGM, 2020 –, para citarmos apenas as mais conhecidas, já que também ocorrem festas menos divulgadas pela mídia voltada para a promoção do turismo, como as festas de São Lázaro (janeiro) e de São Roque (agosto), que mobilizam mais intensamente as referências afrorreligiosas. Enfim, são muitas mediações entre religião, espaço público e cidade sendo atualizadas por meio da festa “fazendo” religião e cultura. Por meio da patrimonialização das festas, pode-se ainda perceber as transformações que marcam o panorama religioso de Salvador. No cenário contemporâneo, as festas baianas traduzem com intensidade a imbricação entre os aspectos religiosos e laicos da cultura, produzindo deslizamentos, zonas de superposição e sombra, resultando em fronteiras superpostas e borradas entre os dois tipos de fenômenos, transformando essas expressões religiosas em ícones da cultura local (Ramos; Tavares, 2021; Sansi, 2003).

Portanto, seguindo as pistas de Sansi (2007), ao invés de perguntamos se a cultura do candomblé em Salvador é autêntica ou se trata de uma “invenção” que mascararia os processos de dominação de segmentos subalternizados, pode-se rastrear essa história que fez do candomblé uma cultura objetificada. Com esse termo, o autor salienta que, ao considerar a cultura como “coisa”, isso não significa deixar de lado a dimensão política. Pelo contrário, é precisamente essa a condição para a pluralidade de ações significativas: não podendo ser reduzida a uma reificação, compreende uma tessitura entre valores culturais – artísticos e antropológicos – e valores religiosos.

CANDOMBLÉ E AMBIGUIDADES DA CULTURA

As relações entre cultura, religiões e espaço público, enquanto cultura objetificada – ao menos em Salvador – e *pour cause*, implicam ambiguidades na confrontação de valores diferenciados, especialmente nas relações entre sujeitos e objetos, conforme aponta Sansi (2005). Tomemos como caso

paradigmático o processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca para evidenciar as ambiguidades entre cultura patrimonializada e conflitos no espaço público que atravessa o cotidiano dos terreiros. Serra (2005) chama a atenção para os poucos trabalhos que se debruçam sobre as dificuldades de gerenciamento e manutenção do território.

Nesse texto, que apresenta em detalhes o processo de tombamento da Casa Branca, o autor articula duas questões: a) a importância do conceito de “territórios negros” (Serra, 2005, p. 169) para se compreender as dinâmicas das religiões afro-brasileiras nas cidades contemporâneas; b) as transformações, na década de 1980, que produzem um novo momento nas relações entre terreiros e Estado na promoção dos bens culturais do candomblé. O autor vai delineando essa confluência no contexto de Salvador, quando menciona a iniciativa, em 1981, de mapeamento dos principais sítios e monumentos religiosos da Bahia – projeto Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), conduzido por três instituições: Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia. No documento inicial do projeto Serra, destaca-se a importância dos terreiros não apenas por serem templos religiosos, como também por seu papel de aglutinador e integrador de comunidades negras e negromestiças, tal como destacado a seguir:

[...] além de representarem centros religiosos, os terreiros vêm a ser uma forma de assentamento de populações pobres, negras ou negro-mestiças, tanto em Salvador como em outras urbes brasileiras: assentamentos com um arranjo específico, com um tipo de manejo característico de seu espaço, de seu entorno. Sublinhou-se no referido texto o imperativo de levar em consideração esse tipo especial de assentamento no planejamento urbano da metrópole baiana. Insistiu-se também na categorização dos sítios em apreço como bens de cultura dignos de preservação (Serra, 2005, p. 172).

A iniciativa de reconhecimento do território do terreiro como espaço religioso possibilitada pelo mapeamento então em curso foi fundamental para as reorientações que a Casa Branca apresentaria na tentativa de resolução dos conflitos territoriais que o terreiro vinha experimentando por

anos: cobrança de arrendamento, instalação de um posto de combustíveis em parte da área da “Praça de Oxum”, e que chegara ao clímax por ocasião da tentativa, por parte do proprietário, de implantação de edifícios multirresidenciais na área. Conforme detalhado pelo autor, esse conflito ganha episódios de visibilidade nacional, tendo sido vitorioso o pleito da comunidade religiosa, requalificando a forma como os gestores públicos lidam com o patrimônio afrorreligioso⁹. As estratégias iniciais de defesa do território por meio do instituto do usucapião, assim como da isenção do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) não foram possíveis em decorrência da “inadequação” às normas legais de ocupação do solo urbano, característica muito frequente desses templos religiosos¹⁰. A proposta dos membros do projeto MAMNBA propiciou um deslocamento decisivo na estratégia de enfrentamento, imbricando os direitos ao território à religião e à cultura patrimonializada. Reivindicação que foi efetivada inicialmente por decreto municipal, em agosto de 1982, que “tombou” o terreiro – mesmo sem contar com um livro de tombo de monumentos, como esclarece o autor – e, dois anos depois, após intensos debates, campanhas e discordâncias de parte do corpo técnico da instituição, com o tombamento pelo Iphan¹¹.

No entanto, é preciso ressaltar que embora Salvador concentre o maior número de terreiros de candomblé tombados no país, ainda assim, trata-se de uma parcela ínfima das casas existentes, tendo em vista o grande número de terreiros na cidade (Santos, 2008). A patrimonialização

9 Mais recentemente, as estratégias de musealização no espaço de algumas das casas tradicionais de Salvador vêm incrementando as iniciativas de patrimonialização da cultura afro-brasileira: Museu Ilê Ohum Lalai (Ilê Axé Opô Afonjá), ainda na década de 1980; Memorial Mãe Menininha (Gantois), em 1992; Memorial *Lajoumim* (Terreiro Pilão de Prata), em 1994, e Memorial Kissimbê (Terreiro Mukambo). Sobre essa questão, ver, entre outros, Sørensen (2015) e Gama (2018).

10 Conforme esclarece o autor, o primeiro caso, do usucapião, não era possível, pois pagava-se o arrendamento ao proprietário até pouco tempo antes desse processo; no segundo caso, a ausência de documento de posse do terreno inviabilizava a solicitação da isenção do IPTU (Serra, 2005, p. 176-177). Sobre o impacto das transformações urbanas no candomblé de Salvador, ver Rêgo (2008).

11 A patrimonialização da Casa Branca não a protegeu de ameaças, como foi visto em 2023, por ocasião da polêmica envolvendo a construção irregular de um prédio situado praticamente ao lado do barracão (Ministério [...], 2023).

de algumas casas consideradas “tradicionais”, conforme aponta Morais (2015), decorre de processos de grande negociação e reconhecimento, mas sabemos que se trata de uma gota num oceano de vulnerabilidades históricas. Esse incipiente processo de patrimonialização não deve mascarar, portanto, os muitos conflitos que atravessam o cotidiano tanto das casas tombadas, mas provavelmente muito mais daquelas não tombadas. A permanência dos imóveis dos espaços religiosos tensiona-se crescentemente com as políticas públicas de ocupação do solo urbano, razão pela qual muitas delas se encontram envolvidas em disputas territoriais, com severas ameaças a sua estrutura física, como foi o caso do Oyá Onipo Neto, parcialmente destruído em 2008 por ação de agentes de órgão municipal (Pires, 2008; Silva, 2018).

A visibilidade do candomblé na cidade também compreende uma circularidade de disputas, ressignificações e ambiguidades da cultura que “vazam” dos terreiros em controvérsias religiosas. Assim, certos espaços públicos geram polêmicas de maior repercussão midiática, como a dos orixás do Dique do Tororó – de autoria do artista plástico Tati Moreno –, inaugurado em abril de 1998. Conforme apresentado em detalhes por Sansi (2005), esse episódio envolveu intensas manifestações de evangélicos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), ocasionando tentativas de destruição física do monumento. Embora, à época, o conflito tenha sido resolvido por meio da intervenção de Antônio Carlos Magalhães, com a Iurd reconhecendo seu “erro” de tomar os orixás como fetiche e não como arte pública, lances subsequentes desdobram-se em novas controvérsias sobre o Dique do Tororó. Estas oscilam entre projetos que pretendem retirar os orixás – do candidato a deputado federal pastor Elionai Muralha, do Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB), conforme noticiado pelo jornal *A Tarde* (Pastor [...], 2014) e da vereadora Cátia Rodrigues, do Partido Humanista da Solidariedade (PHS), que ressuscita uma ideia do deputado estadual Pastor Sargento Isidório, do Partido Social Cristão (PSC), e propõe a colocação de monumento representando a Bíblia no Dique do Tororó (Vereadora [...], 2015). São polêmicas que nos dão ideia do quanto podem ser instáveis os “acordos” na relação entre patrimonialização da(s) religião(ões) no espaço público e modernização urbana.

A visibilização das disputas religiosas tem lugar com objetos e espaços da cidade, como no conflito em torno da Pedra de Xangô ou Otá de Xangô¹², situada no “miolo” da cidade, no bairro de Cajazeiras X. Desde a abertura de uma avenida (Avenida Assis Valente) nas redondezas, em 2005, foi exposta a enorme pedra de 27 metros de diâmetro que era tradicionalmente utilizada como espaço ritual do povo de santo. Em 2014, houve uma profanação desse espaço ritual com pichações, depósito de sal grosso – 200 kg, segundo notícias veiculadas nos jornais – e destruição das oferendas, fatos esses que vieram a fortalecer o movimento em torno do tombamento do sítio de importância religiosa afro-baiana. Em dezembro do mesmo ano, foi realizada uma caminhada na Pedra de Xangô em repúdio aos atos de vandalismo cometido contra lugares sagrados para o povo de santo.

Em fevereiro de 2016, durante a realização da VII Caminhada da Pedra de Xangô, uma manifestação anual de resistência aos atos de intolerância religiosa que compreende a realização de um cortejo que se desloca do início da Avenida Assis Valente até o local (Pedra [...], 2016), onde ocorrem apresentações de rodas de capoeira e um xirê, foi anunciado pelo presidente da Fundação Gregório de Mattos que o tombamento da pedra se daria até julho de 2016, sendo efetivamente realizado em maio de 2017. No depoimento de Mãe Iara, destacado pelo jornal que noticiou o tombamento, evidenciam-se as tensões entre transformações do espaço urbano e prática do candomblé: “Há oito anos, lutamos por isso, com a criação da Associação Parque das Águas e com a Caminhada da Pedra de Xangô, que teve a primeira edição em 2010. Antes, isso aqui era tudo mata fechada, mas começaram a vir moradores, invasões e muito descaso” (Justiça [...], 2017). Sendo o terceiro bem tombado pelo município, a área de 17 hectares onde está situada a pedra foi oficializada como Área de Proteção Ambiental (APA), com a inauguração do Parque Pedra de Xangô, com equipamentos urbanos e local para cerimônias religiosas, em 2022. A matéria destaca ser este o terceiro bem da cultura material tombado, os outros dois são o Terreiro do Curuzu e a estátua do Cristo no bairro da Barra, desconsiderando, portanto, o “tombamento” do terreiro da Casa Branca.

12 As notícias na imprensa local sobre essa Pedra de Xangô também fazem referência a um certo quilombo do Urubu, situado na região.

Em outro ponto da cidade, mais delicada é a situação atual dos adeptos das religiões afro-brasileiras que tinham no ambiente e recursos do Parque de São Bartolomeu, situado no Subúrbio Ferroviário de Salvador, os espaços sacralizados de vivência e realização de rituais de sua religião. Como constata Santos (2016), a intervenção do poder público no parque com o propósito de requalificá-lo, ao contrário do que havia sido acordado com os moradores do local e seus frequentadores, resultou não apenas no deslocamento físico de grande parte dos que ali habitavam, de templos religiosos de matriz afro-brasileira, e estabelecimentos comerciais nos quais as pessoas retiravam o sustento das famílias, como a nova ordem higiênica implantada tornou a colocação de oferendas aos orixás e outras práticas não são mais bem-vindas no lugar que, ironicamente, nomeia sua principal praça como Praça de Oxum. A questão que podemos levantar sobre a proposta de intervenção do poder público no Parque da Pedra de Xangô é exatamente se aquele será palco das mesmas controvérsias, já que o planejamento urbano nem sempre leva em conta, ou mesmo desconhece, os significados imanentes às especificidades e peculiaridades culturais de cada segmento da população, mais das vezes, guiando-se por ideologias e diretrizes modernizantes e excludentes gestadas em escolas que não valorizam as peculiaridades culturais, mas, ao contrário, tomam os modelos exógenos como dogmas a serem seguidos.

O mais recente conflito envolvendo a patrimonialização religiosa do espaço público na cidade teve lugar nas Dunas do Abaeté, situadas na APA das Lagoas e Dunas do Abaeté, em Itapuã. Em dezembro de 2021, um projeto de lei do vereador evangélico Isnard Araújo propôs a mudança de nome de uma área das dunas da APA para Monte Santo – Deus Proverá, no contexto das obras de requalificação promovida pela prefeitura, desencadeando intenso conflito entre afromreligiosos e neopentecostais que se estendeu por vários meses, obrigando a prefeitura a readequar o projeto. Opondo-se à renomeação das dunas, os afromreligiosos reivindicam o uso ancestral desse território, lugar de oferendas e rituais; reivindicação também feita pelos evangélicos, que fazem orações e celebrações na região das dunas. Esse episódio parece apontar mudanças em curso na posição dos evangélicos – especialmente neopentecostais – quanto à reivindicação de símbolos patrimonializados no espaço público soteropolitano (Bradymir, 2022).

Devemos, ainda, observar que as regulações do religioso no espaço público não se limitam aos lugares públicos e às relações entre sujeitos e objetos, atravessando processos patrimonializados da cultura imaterial. Controvérsias religiosas marcam as reconfigurações do tradicional cortejo da Lavagem do Bonfim, com maior visibilização de rituais católicos nos últimos anos. Como aponta Ramos (2017), desde 2009, observa-se a introdução de uma benção católica, idealizada pelo então reitor do santuário, padre Edson Menezes, realizada em frente à igreja, no ápice do cortejo. Em 2014, foi adotada outra “inovação” conduzida pelo mesmo religioso, conforme destaca a autora: “[...] um evento denominado ‘Lavagem do Corpo e da Alma’, um cortejo alternativo ao oficial sem a presença das baianas. A partida da Conceição da Praia [início do cortejo], inclusive, acontece horas antes do [cortejo] oficial” (Ramos, 2017, p. 143). A importância da devoção a Nosso Senhor do Bonfim e a santificação de Irmã Dulce, em 2019, convergiram para a requalificação daquela região da cidade e o incremento do turismo religioso, com a inauguração do “Corredor da Fé” que liga o Memorial Irmã Dulce à Igreja do Bonfim (Ramos; Tavares, 2020).

Da mesma forma, como aponta Évora (2015), o patrimônio imaterial do ofício das baianas de acarajé também tem sido objeto de controvérsias em que suas origens como “comida de santo”, outrora comercializado por mulheres que ganhavam as ruas da cidade com seus tabuleiros de comida sobre a cabeça apregoando “acarajé eko” como forma de chamamento aos fregueses diários. Todo esse patrimônio vem sendo questionado por vendedoras de acarajé¹³ convertidas às religiões evangélicas. A recusa da associação entre comida e candomblé é o que mobiliza a utilização – ainda que discreta – de símbolos cristãos nos tabuleiros – adesivos religiosos e a Bíblia –, além da retirada de certas “marcas” na indumentária característica de baianas, como os colares, ou guias, que associam a pessoa aos orixás, ou mesmo a recusa completa do traje por algumas vendedoras evangélicas, e o mais marcante é a ressignificação da linguagem com relação ao tradicional bolinho de feijão frito no azeite de dendê que é amplamente conhecido como acarajé, que recebe a redenominação de “bolinho de Jesus”.

13 É importante registrar que Costa Lima (2010) distingue o acarajé sagrado, dedicado e consumido pelos orixás e outras entidades do candomblé, daquele que é comercializado como mercadoria nas ruas de Salvador e outras cidades da Bahia.

Assim como observado pela autora, a preocupação reinante é como esses eventos podem trazer consequências para esse ofício, considerando a patrimonialização da cultura em suas relações com o candomblé, o que pode ser ilustrado pela citação a seguir cotejada de seu texto:

Em 2011, uma nova preocupação surgiu para a ABAM [Associação Nacional das Baianas de Acarajé], em consequência da não utilização da indumentária típica pelas baianas de acarajé nas ruas de Salvador. O Iphan lhes enviou, por meio de ofício, um alerta sobre o risco da perda do título de patrimônio imaterial em razão da descaracterização do ofício das baianas, constatado nas ruas de Salvador (Évora 2015, p. 48).

CONCLUINDO

Dessencializar as relações entre religião e espaço público faz parte de um rol de desafios que inclui, também, as consequências do nosso papel enquanto pesquisadores na produção de relatos no mundo e não “sobre” o mundo. Pois nossos relatos também fazem o mundo, juntamente com a infinidade heterogênea das contribuições dos nossos contemporâneos e predecessores. O mundo, como aponta Latour (2012), pode ser conceitualmente compreendido como o “social”: conceito cobiçado e que, ao contrário do que o senso comum imagina, não está dado de uma vez por todas, mas é sempre o resultado provisório dos agrupamentos que o delineiam. O que chamamos de “sociedade” e “natureza” são resultados de um agrupamento do social, iniciados pelas ciências sociais no final do século XIX e consolidado no século XX. Seguindo Latour de perto, esse desenho não nos serve nos dias atuais, sendo necessário ampliar os novos vínculos e agrupamentos que surgem; precisamos rever o repertório dos agentes e das forças que tornam os “novos atores” compreensíveis. Para isso, temos desafios na ciência e na política, coisas que também imaginamos separadas, como na promessa weberiana. No caso que nos interessa, o que a antropologia pode fazer para reagregar o espaço público cada vez mais povoado pela diversidade religiosa?

Retornando ao argumento central de Van de Port, a ideia de que em Salvador o candomblé está em todos os lugares não significa uma indistinção entre os circuitos, ou seja, é preciso reconhecer os diferentes agenciamentos que o candomblé opera. Considerar o candomblé como apenas “banco de símbolos” é deixar de fora duas dimensões importantes nas relações entre religiões e espaço público:

- a) a especificidade da mediação operada pela religião, que compreende modos de agenciamento que transformam as práticas e não apenas símbolos estabilizados que circulam por diferentes contextos do espaço público;
- b) as diferentes modalidades – patrimonial, política, jurídica e outras – pelas quais se atualizam as controvérsias públicas.

Com relação aos agenciamentos religiosos, é preciso rastrear a dinâmica entre circularidade – dos “símbolos” – e produção da diferença – especificidade dos agenciamentos religiosos – no candomblé, “para dentro” e “para fora” dos terreiros, mas também “entre” os terreiros. Isso porque a própria configuração do(s) candomblé(s) se encontra pontuada pela relação controversa entre diferentes terreiros, onde se imbricam proximidades – de iniciação religiosa, parentesco, amizade etc. – e evitações; práticas colaborativas e concorrenciais. No âmbito dessas controvérsias, é preciso levar em conta o imaginário de segredos, perigos e “exoticidade” construído em torno do candomblé para considerar as suas formas específicas de circularidade pelo espaço público local.

Com relação às modalidades por onde circulam as controvérsias públicas, parece-nos adequado falar em “laicidades em disputa”, que atravessam os órgãos institucionais de patrimonialização (Ipac, Iphan) e é um contraponto desafiador para a religião – sem aspas. De fato, a lógica interna da religião não coincide com a lógica patrimonializada da “religião” como projeto (inter)cultural, ainda menos quando se trata de religiões baseadas no proselitismo. As contradições logo se desdobram no âmbito político. A política cultural inspirada pelo pensamento laico internacional na valorização da diversidade – vale mencionar as diretrizes da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) – faz reagir

às políticas locais interpenetradas pelos fundamentalismos das religiões evangélicas; por outro lado, reagem os candomblecistas, que devem se contrastar à hostilidade evangélica e construir estratégias de sobrevivência no combate contra intolerância religiosa reconfigurando-se, defensivamente, como “religião”, devendo agora definir argumentos ritualísticos e religiosos num implícito diálogo contra a condenação (Silva, 2007)¹⁴.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Formations of the secular*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BIRMAN, Patricia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. Comida, trabalho e patrimônio: notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 213-236, jul./dez. 2012.

BRADYMIR, Lidia. *Da Guerra Santa ao racismo religioso: desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

BRASIL. Decreto nº 3.551, 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. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 2, 7 ago. 2000. Disponível: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=3551&ano=2000&ato=c86UTRE1kMNpWT739>. Acesso em: 27 jan. 2024.

BURITY, Joanildo. Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura. In: PÁTARO, Cristina; HAHN, Fábio (org.). *Religião, cultura e espaço público*. São Paulo: Campo Mourão: Olho D'Água: Fecilcam, 2016. p. 13-50.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, set. 2017.

¹⁴ Mais recentemente, vale também lembrar os argumentos de condenação relativos aos sacrifícios de animais, e aos movimentos defensivos dos pais e das mães de santo em prol da legitimação dos seus hábitos religiosos.

- 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 (dir.). *Afro-patrimoines Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Charenton-Le-Pont: Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, 2015. p. 6-24. (Les Carnets Du Lahic, n. 11).
- CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori Gail (ed.). *Religion, globalization, and culture*. Boston: Brill, 2007. p. 101-120. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Jose_Casanova7/publication/265540966_Rethinking_Secularization_A_Global_Comparative_Perspective/links/552cdd270cf2e089a3acfae0/Rethinking-Secularization-A-Global-Comparative-Perspective.pdf. Acesso em: 25 jul. 2018.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, 2000.
- ÉVORA, Lúcia. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, Fatima; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: Edufba: ABA Publicações, 2015. p. 33-52.
- GAMA, Elizabeth C. *Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural entre museus e terreiros*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- GASBARRO, Nicola. Qual comparação em história das religiões segundo Lévi-Strauss? *Rever*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 166-183, 2011.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-52, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica; GIUMBELLI, Emerson (org.). *Religión, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.
- GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Terreiros Tombados*. Salvador, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312/>. Acesso em: 27 jan. 2024.

JUSTIÇA para xangô: prefeitura tomba hoje a Pedra de Xangô, em Cajazeiras. *Correio*, Salvador, 4 maio 2017. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/salvador/justica-para-xango-prefeitura-tomba-hoje-a-pedra-de-xango-em-cajazeiras-0517#:~:text=Clique%20aqui%20para%20receber%20as%20not%C3%ADcias%20do,come%C3%A7aram%20a%20vir%20moradores%2C%20invas%C3%B5es%20e%20muito>. Acesso em: 27 jan. 2024.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

MINISTÉRIO Público da Bahia constata necessidade de demolir construção irregular que ameaça terreiro mais antigo do Brasil: obra é construída na área acima do Terreiro Casa Branca e não possui alvará de permissão. *G1 BA*, Salvador, 28 ago. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/28/ministerio-publico-constata-necessidade-de-demolicao-de-construcao-irregular-que-ameaca-terreiro-mais-antigo-do-brasil.ghtml>. Acesso em: 25 fev. 2024.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiros Nome; Campinas: Ed. UNICAMP, 2015.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MORAIS, Mariana. Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation: afro-patrimoines Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (dir.). *Afro-patrimoines Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Charenton-Le-Pont: Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, 2015 p. 98-118, 2015. (Les Carnets Du Lahic, n. 11).

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, maio/ago. 2011.

ORO, Ari Pedro; CAMURÇA, Marcelo. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, set./dez. 2018.

ORO, Ari et al. (org.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2019.

PARÉS, Luis Nicolau. *História e ritual da nação Jêje na Bahia*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.

PASTOR diz que renuncia se tiver que recuar de orixás. *A Tarde*, Salvador, 16 set. 2014. Disponível em: <https://atarde.com.br/politica/eleicoes-2024/pastor-diz-que-renuncia-se-tiver-que-recuar-de-orixas-633686>. Acesso em: 27 jan. 2024.

PASTORI, Yuri. Terreiro Vodun Zo Kwe é tombado pelo município. *A Tarde*, Salvador, 15 jan. 2016. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/terreiro-vodun-zo-kwe-e-tombado-pelo-municipio-749336>. Acesso em: 25 fev. 2024.

PEDRA de Xangô, em Cajazeiras X, será tombada pelo município até julho. *Correio*, Salvador, 15 fev. 2016. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/salvador/pedra-de-xango-em-cajazeiras-x-sera-tombada-pelo-municipio-ate-julho-0216>. Acesso em: 27 jan. 2024.

PIRES, Álvaro Roberto. A hora de rodar a baiana! Preservação das matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 82-95, ago. 2008.

RAMOS, Cleidiana. *Festa de verão em Salvador: um estudo antropológico a partir do acervo documental do jornal A Tarde*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

RAMOS, Cleidiana; TAVARES, Fátima. Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, p. 217-240, 2021.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. *GeoTextos*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2008.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 149-168.

SANSI, Roger. Fetiches e monumentos: arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “orixás” do dique de Itororó. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 62-81, 2005.

SANSI, Roger. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. New York: Berghahn Books, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Lucia. *Presas com mel e dendê: memórias dos deslocados do Parque Metropolitano de São Bartolomeu*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia)

– Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 169-205, 2005.

SERRA, Ordep. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: Edufba, 2009.

SILVA, Gilda. *O drama do terreiro Oyá Onípo Neto: análise etnográfica dos diferentes discursos dos atores sociais envolvidos no caso de 2008*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SÖRENSEN, Sheiva. *De tombamentos e museus: estratégias político-culturais no candomblé de Salvador*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na ilha de Itaparica, Bahia. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 297-318, 2015.

VAN de PORT, Matthijs. Candomblé em Rosa, Verde e Preto. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul./dez. 2012.

VEREADORA quer Bíblia entre orixás do Dique. *A Tarde*, Salvador, 4 set. 2015. Disponível em: <https://atarde.com.br/politica/vereadora-quer-biblia-entre-orixas-do-dique-719712>. Acesso em: 27 jan. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CULTURAS MUTILADAS: DISSENTIMENTO CONTÍNUO QUANTO AOS USOS DO PARQUE SÃO BARTOLOMEU

Lúcia Helena Ferreira dos Santos

REFLEXÕES INICIAIS¹

O campo das demandas ambientais, longe da neutralidade aparente nos discursos de preservação, demarca pontos de vista que transitam entre a romantização e o caos, revelando interesses múltiplos que operam um cenário que parece distante de uma pauta harmônica. Um tema de alcance global, um universo ideológico diverso. Sobretudo, no que diz respeito aos

¹ Entre os anos de 2013 e 2015, realizei pesquisa de campo no Parque São Bartolomeu e no Conjunto Residencial Mirante da Enseada, ambos no Subúrbio Ferroviário de Salvador, que resultou na dissertação intitulada *Presas com mel e dendê: memórias dos deslocados do Parque Metropolitano de São Bartolomeu* pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob a orientação de Carlos Caroso, defendida em 2016.

seus usos e aos seus usuários, o patrimônio ainda entrega desafios para as políticas culturais de preservação, visto que o processo de salvaguarda padroniza direitos na mesma medida que opera limites.

A noção de patrimônio adquiriu novas aplicações e significados ao longo do tempo, o que possibilitou a ampliação do seu alcance social, ao transpor os muros de pedra e cal dos monumentos arquitetônicos, primeiros privilegiados pela política nacional de preservação. Contudo, embora amoldadas a uma nova concepção de valores simbólicos que validam a ideia de alcance universal, questões salutaras, do ponto de vista social, lançam luz para o lugar da legitimidade do seu uso.

Afinal, de onde emerge o valor simbólico para que um dado bem se torne passível de medidas de salvaguarda? De acordo com Certeau, Girard e Mayol (1996), o processo de patrimonialização traz implícita uma substituição de destinatários, ou seja, uma transferência de apropriação, tal como podemos ver no argumento abaixo:

[...] tira de seus usuários habituais os imóveis que, por sua renovação, destina a uma outra clientela e a outros usos. A questão já não diz mais respeito aos objetos restaurados, mas aos beneficiários da restauração [...]. A restauração dos objetos vem acompanhada de uma desapropriação de sujeitos (Certeau; Girard; Mayol, 1996, p. 195-196).

Nesse sentido, a abordagem universalista e agregadora, na qual se sugere que o direito de todos é prioridade, nem sempre contempla de modo satisfatório os antigos detentores do equipamento em questão. Ademais, o valor que o grupo portador do objeto em questão, seja este material ou imaterial, atribui ao bem cultural quase sempre não corresponde ao valor que as instituições políticas de preservação devotam a tal bem. O que incorre inferir que patrimonialização implica um processo de seleção, em que os atores centrais desse processo nem sempre são os grupos legitimadores do objeto.

Patrimônio, enquanto categoria empírica e teórica para referir-se aos bens culturais de ordem material e imaterial, embora tenha sido constituída no final do século XVIII com o advento da formação dos Estados Nacionais, segundo Gonçalves (2005), não é uma invenção estritamente moderna, esta tem caráter milenar e ampla distribuição geográfica. Para este autor,

“[...] a noção de patrimônio, confunde-se com a de propriedade. Mais precisamente com uma propriedade que é herdada, em oposição àquela que é adquirida” (Gonçalves, 2005, p. 18). Desse modo, embora seu conceito esteja relacionado à modernidade, seu uso enquanto categoria de pensamento, utilizando a ideia do próprio Gonçalves (2005), por ser atemporal, deve ser analisado historicamente. Os conceitos e práticas referentes ao patrimônio, evidentemente, variaram muito, adaptando-se a novos costumes e usos, mas sua aplicação, na maioria das vezes, ainda se baseia na retórica da perda. Portanto, patrimonializa-se para garantir a sua posteridade, em muitos casos, entendida como ameaçada. No Brasil, pode-se dizer que as reflexões acerca da construção do patrimônio nacional foram elaboradas pelos intelectuais dos anos 1920 e 1980. Nossa política nacional de preservação, durante muito tempo, teve seu empenho voltado para as obras arquitetônicas, em que era designada a restauração estrutural de monumentos. Mais recentemente, seguindo um movimento mundial, o meio ambiente em seu conjunto passou também a constituir o patrimônio nacional. Essa mudança pode ser relacionada, entre outros fatores, à incrementação do turismo como forma de promover o conhecimento.

No que se refere à cultura afro-brasileira, esse fator foi decisivo para essa ganhasse lugar nas políticas de proteção ao patrimônio nacional. Exemplo disso é a mudança de representação das religiões de matriz afro-brasileira em que, segundo Sodré (2010, p. 95), a atuação da imprensa² influenciou de forma significativa para o surgimento de uma nova visão sobre o candomblé na realidade baiana, tornando essa religião um *elemento força do turismo*.

Assim, pode-se perceber que construções ideológicas são fatores decisivos na escolha dos bens materiais ou imateriais que devem ser preservados em um dado momento, e que sua seleção é representativa de um contexto bem definido no tempo e no espaço.

Vale notar que as disputas são inerentes aos processos de preservação, nesse quesito, concordamos com Arantes (1984, p. 9), quando ele reconhece ser este um processo que:

2 O incremento do turismo, aliado às políticas externas que vislumbravam o desenvolvimento do país a partir da exploração dos seus elementos culturais, encontra na imprensa importante suporte para uma mudança de status da religiosidade afro-brasileira nos cenários nacional e internacional (Santos, 2005 *apud* Sodré, 2010, p. 96).

Se estrutura em torno de intensa competição e luta política em que grupos sociais diferentes disputam, por um lado, espaços e recursos naturais e, por outro (o que é indissociável disso), concepções ou modos particulares de se apropriarem simbólica e economicamente deles.

A partir dessa perspectiva, é notável a ambiguidade existente nos usos e atribuições do patrimônio, nos casos em que às políticas patrimoniais são aplicadas. Dualidade que é classificada por Arantes (2001) sob dois aspectos distintos: valor de uso e valor de troca. O primeiro referente à natureza simbólica, o segundo à alegórica.

Sobre esse tema, Choay (1992, p. 11) já aponta em sua profunda reflexão sobre este teor alegórico do patrimônio, que o “[...] patrimônio histórico e os seus comportamentos associados encontram-se presos em estratos de significação cujas ambiguidades e contradições articulam e desarticulam dois mundos e duas visões de mundo”.

É pertinente pensar aqui sobre a importância simbólica de uso que, nesses casos, tende a ser negligenciada em decorrência da supervalorização do aspecto alegórico e a esse ponto da construção do pensamento relacionado ao tema, salientar obviedades pode ser eficaz como suporte para amplitude da seguinte premissa: o patrimônio natural constitui o patrimônio histórico sendo ambos, consequentemente, constituintes do patrimônio cultural.

É PROIBIDO PISAR NA GRAMA! NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE PATRIMÔNIO AMBIENTAL NO BRASIL

O aprimoramento das questões relativas à salvaguarda de áreas naturais no Brasil ganhou proporções mais abrangentes, a partir da influência internacional sobre as questões ambientais, ocasionadas pela Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, no ano de 1972 em Estocolmo (Passos, 2009).

Na ocasião, as referências para a proteção das áreas naturais no país se desenvolviam a partir do fator estético. Assim, o patrimônio ambiental seguiu a linha reflexiva dos primeiros movimentos de construção do

patrimônio nacional, elaborados pelos intelectuais dos anos 1920 e 1980³, como já foi mencionado anteriormente.

O patrimônio alcança o meio ambiente, em sua totalidade, a partir das novas demandas mundiais, passando, então, a ser considerado integrante dos bens patrimoniais nacionais. Vale ressaltar que essa transformação se dá em um cenário político regido pela política desenvolvimentista militar, conciliando a prevenção de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. De acordo com Santos (2005, p. 79):

Era a política desenvolvimentista do regime militar abarcando também o campo do patrimônio nacional. Só que com uma especificidade – a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno ou externo. Enfim, o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a conservação e a valorização do patrimônio cultural e natural.

Nesse cenário, as concepções relacionadas à proteção das áreas naturais ainda não abarcavam os aspectos ecológicos. O valor excepcional ao qual o documento da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) se referia perspectivava os âmbitos da beleza natural, da estética e da ciência de modo abrangente, contudo, genérico.

Não obstante as limitações efetivas no direcionamento e aplicação das definições presentes no documento no que tange à multiculturalidade ecológica mundial, o elemento humano é contemplado, categoricamente, como sendo *“of all things in the world, people are the most precious”*, e esse aspecto é relevante para a reflexão que se pretende nas linhas seguintes.

No âmbito nacional, foi a Constituição Federal (CF) de 1988 que ampliou a noção de patrimônio, passando a considerar os bens de natureza material e imaterial enquanto tal, definindo que: “Constitui o 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” (Brasil, 1988).

3 A política nacional de preservação, durante muito tempo, teve seu empenho voltado para as obras arquitetônicas, em que era designada a restauração de monumentos, o chamado patrimônio de pedra e cal.

A mesma constituição cita, em seu Artigo V, entre outras categorias, os conjuntos urbanos e sítios arqueológicos, paleontológicos, ecológicos e científicos. E substitui, no Artigo 216, “Patrimônio Histórico e Artístico” por “Patrimônio Cultural Brasileiro”.

Assinalando o alargamento da noção de patrimônio ao longo do tempo, e as inúmeras possibilidades que a categoria em questão assimilou, podemos afirmar que seu uso permeia as mais variadas esferas da vida social, passando pelo interior das residências – para designar o acúmulo de capital financeiro familiar, por exemplo – à intangibilidade dos fazeres humanos, como é o caso do ofício da baiana do acarajé, cujo preparo foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 2004⁴. Vale aqui destacar a importância da compreensão sobre patrimônio de parte das ciências sociais para que se verificasse essa ampliação do conceito, como bem observaram Márcia Chuva e Antonio Nogueira (2012, p. 157): “De um modo geral, tal ampliação tem sido explicada em função da guinada antropológica no âmbito das ciências sociais, a partir da qual a cultura passou a ser observada como processo, e as relações cotidianas tornaram-se objetos de investigação”.

Com base nessa maneira de tratar as questões supracitadas, considerando as devidas abreviações temporais e de categorias, passamos à ideia de parques públicos. Assim é que, de acordo com o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Ambiental (PDDUA)⁵, os parques públicos são abordados sob dois aspectos: o aspecto ambiental e o aspecto do lazer (Salvador, 2008).

O aspecto ambiental prevê que os parques compõem um sistema de espaços de preservação ambiental que abrange a área de conservação, cuja importância deve-se ao seu valor ecológico ou a sua significância para a qualidade urbano-ambiental a exemplo dos Parques de Natureza.

Para a análise que se segue, é importante destacar que o espaço geográfico tem um papel fundamental no processo de construção do simbólico, agregando significados e valores, desenvolvendo disputas de poder ou mesmo ancorando imageticamente um reflexo de mundo dos que estão dentro e/ou fora desse processo.

4 Pedido de registro aprovado na 45ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em 1º de dezembro de 2004. Inscrição no Livro dos Saberes em 21 de dezembro de 2004.

5 Aprovado pela Câmara Municipal em agosto de 2004, por meio da Lei nº 6.586/2004.

A concepção de medidas de preservação ambiental, transformando áreas naturais em propriedade ou espaços públicos, sobretudo no caso dos parques e reservas ambientais, traz em seu núcleo ideológico a noção do homem enquanto predador da natureza. Assim, pessoas que residem no interior dessas áreas de conservação são frequentemente afastadas para dar lugar a uma nova dinâmica relacional com a natureza do lugar: a contemplação estética dos visitantes.

Seguindo essa direção reflexiva acerca dessa crescente preocupação em torno da construção e salvaguarda do patrimônio, sobretudo o ambiental, por meio de intervenções urbanísticas nos últimos anos, é salutar a reflexão crítica em torno do lugar do elemento humano para a preservação de um dado espaço natural, a exemplo das Unidades de Conservação (UCs). Em acordo com a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), enquadra-se nesta categoria:

Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (Brasil, 2000, art. 2º).

Nota-se, no excerto anterior, que a relevância da área natural é um fator determinante para a sua proteção legal e, conseqüentemente, sua classificação enquanto UC. Contudo, áreas de proteção ambiental, sobretudo em um país marcado pela desigualdade social e escassez de moradia, como o Brasil, não raro, são habitadas por parte da população.

As definições das ações previstas para uma determinada área de proteção são registradas no plano de manejo⁶, sem o qual não se pode iniciar intervenções locais. O plano de manejo deve considerar as características específicas das unidades, sendo, portanto, um documento de caráter multidisciplinar

6 Segundo a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, Artigo 2º, inciso XVII: “[...] documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade [...]”.

no qual se deve dimensionar os aspectos sociais, no que tange às comunidades do seu interior, quando houver, e entorno.

Assim, resguardados os dilemas que envolvem a elaboração de um documento dessa dimensão e, sobretudo, os desafios na sua aplicação prática, podemos afirmar que é previsto em lei que o elemento humano e suas manifestações sociais devem ser contemplados nas ações de proteção ambiental.

Não se trata aqui de ignorar a importância das ações de preservação ambiental, pelo contrário, a assimilação desses conceitos e práticas nos permite refletir sobre o lugar das coisas nesse cenário e indagar onde o sujeito social se enquadra em um contexto em que, normalmente, ele é apontado como ameaça.

Ademais, as mudanças no próprio entendimento do significado de patrimônio, bem como seus desdobramentos, mesmo que na prática resistam a sair do seu caráter construído inicialmente, sugerem que a construção institucional do patrimônio é uma demanda que deve surgir de dentro para fora, por meio da comunidade que o detém.

Na visão de Santos (1994, p. 68), “[...] o simples ato de preservar, isolado, descontextualizado, sem objetivo de uso, significa um ato de indiferença, *um peso morto*, no sentido de ausência de compromisso”. A mesma autora prossegue, argumentando que o ato de preservar é entendido como instrumento da própria cidadania, “como um ato político e assim sendo, transformador”.

Isso permite concluir que selecionar algo para representar culturalmente um grupo deve ir além da preservação estrutural, visto que, ante às características locais, coexiste a nuance simbólica, representativa do repertório social dos grupos que ali vivem e desenvolvem suas atividades.

As UCs, por se tratar de áreas protegidas por lei, integram o patrimônio do país. Essas áreas, cujas características naturais despertam preocupações relacionadas a sua permanência e alcance coletivo, quando habitadas, trata-se de territórios, ou seja, são lugares que carregam aspectos de espaço, de paisagem e de memória, conceitos que se emaranham entre si, configurando a complexidade e a dimensão política inerente a lugares que envolvem seres humanos.

Como já exposto, a atuação da Antropologia ascendeu as interações humanas – inerentes à construção do patrimônio – à dimensão do imaterial, sustentada pela dimensão antropológica de cultura na qual, como argumenta Gonçalves (2005, p. 21), “[...] a ênfase está nas relações sociais,

ou nas relações simbólicas, mas não especificamente nos objetos materiais e nas técnicas”.

Esse ponto levanta interesse sobre a questão, uma vez que as ações de salvaguarda devem estar alinhadas ao produto das reflexões construídas em torno da noção de patrimônio e respaldadas legalmente pela CF. Outrossim, favorece o entendimento quanto ao papel dos sujeitos sociais nas políticas de preservação patrimonial, sobretudo às que se referem ao patrimônio ambiental. No que nos desperta interesse, a garantia do acesso universal, como resultado da patrimonialização das áreas naturais, limita ou integra os atores sociais diretamente envolvidos com estes espaços?

No argumento de Santos (2006, p. 65), ancorado por Latour, natureza e sociedade requerem uma explicação conjunta. Concordando com esse autor, refletiremos a seguir sobre as medidas de proteção ambiental no Parque São Bartolomeu, em Salvador, e as dissidências em torno da sua salvaguarda.

Figura 1 – Estrada que dá acesso à entrada principal do Parque São Bartolomeu, pelo Subúrbio Ferroviário



Fonte: produzida pela autora.

O apelo ambiental que vigora às discussões sobre patrimonialização de áreas naturais, desde a Conferências da Nações Unidas, tem no desenvolvimento sustentável um dos seus principais pressupostos. A conservação dos recursos naturais com finalidade de uso racional, vale lembrar, foi um movimento difundido no século XIX, nos Estados Unidos da América (EUA). Essa linha teórica, uma das vertentes que influenciou o conservacionismo dentro e fora dos EUA nesse período, segue, ainda hoje, influenciando as medidas conservacionistas nos países de Terceiro Mundo.

A ideia de garantir espaços que operem em favor da qualidade de vida nas cidades passou, então, a vigorar o conjunto de leis e diretrizes que formalizaram a necessidade de conservação ambiental com a delimitação de áreas. É necessário a ressalva de que o movimento de criação e proteção de áreas naturais, a exemplo dos parques, é um processo que surge de demandas advindas do processo de urbanização e industrialização dos países desenvolvidos. De acordo com Scocuglia (2009, p. 2):

[...] os parques podem ser definidos como equipamentos públicos difundidos a partir das experiências inglesas, francesas e norte-americanas, tendo surgido das ações urbanizadoras, sobretudo do século XIX, em situações geográficas e históricas específicas.

Prosseguindo em sua abordagem, a autora indica a existência de uma superação do modelo inicial de parque para outro, na qual o foco é a recriação de condições de convívio com a natureza em ambiente urbano.

Para alcançarmos o viés que nosso interesse aponta, a lembrar, o caso do Parque São Bartolomeu, é necessário que façamos uma breve análise sobre a urbanização no Brasil. O processo de urbanização do Brasil se deu a partir do século XVIII, quando houve aumento do fluxo populacional rural em direção às regiões que mais tarde se tornariam cidades, seguindo o caminho da industrialização, intensificando-se no século XX. De acordo com Santos (2005, p. 9):

[...] a urbanização brasileira se tornou praticamente generalizada a partir do terceiro terço do século XX, evolução quase contemporânea da fase

atual de macro urbanização e metropolização. O turbilhão demográfico e a terceirização são fatos notáveis. A urbanização se avoluma e a residência dos trabalhadores agrícolas é cada vez mais urbana.

Com relação ao tema da urbanização no cenário nacional, o autor supracitado desenvolve um extenso estudo, detalhando as fases relativas a esse processo e apontando as características do fenômeno na realidade do Brasil, abordando, então, um tema que referencia contundentemente nossa perspectiva em relação à produção e proteção do patrimônio ambiental em uma cidade desigual do ponto de vista social.

Ainda sob a luz do que argumenta Santos (2005), podemos afirmar que Salvador revela problemáticas comuns às cidades brasileiras, entre essas, o problema da habitação. Considerando sua afirmativa de que “quanto maior a cidade, mais visíveis se tornam as mazelas”, é seguro dizer que a problemática da desigualdade social na capital baiana não passa despercebida ante a sua exuberância paisagística e cultural.

A cidade de Salvador situa-se entre duas áreas características que posteriormente se transformariam nas conhecidas Cidade Baixa e Cidade Alta. De acordo com Gordilho (2008, p. 81), essa localização pode ser ilustrada por uma divisão entre uma estreita faixa de área plana ao longo da borda do mar e uma área de cumeada. Esses dados são relevantes para o entendimento dos contrastes relativos à sua distribuição demográfica e ocupação do solo. Assim, os primeiros indícios de regras para uso e ocupação do solo de Salvador são da década de 1920⁷, definindo zonas para os seus diferentes usos e ocupações. O município de Salvador, e, conseqüentemente, a cidade, foi dividido funcionalmente em quatro zonas: Central, Urbana, Suburbana e Rural. Nesses termos, surgem indicações que controlavam as ocupações do solo pela população pobre, “restrições que prenunciam uma sistemática segregacionista das habitações populares” (Gordilho, 2008, p. 9).

A apropriação diferenciada do espaço pela população, consequência das mudanças ocorridas com o processo de industrialização, que alcança a região do Subúrbio de Salvador em um dado momento, região na qual se localiza o Parque São Bartolomeu, é descrita abaixo pela autora Gordilho (2008, p. 4):

7 Códigos de Posturas Municipais de 1920 e 1926.

A subdivisão dos antigos sobrados do Centro Histórico para aluguel, prática surgida no final do século passado, com a abertura de novas áreas habitacionais nos arredores imediatos para as famílias abastadas, gradativamente, vai dando lugar aos cortiços [...]. Logo, essa situação de moradia dá sinais de esgotamento, com o aumento dos valores cobrados nos aluguéis, forçando a busca por novas alternativas de moradia. Este é o momento em que surgem os primeiros loteamentos populares no Subúrbio Ferroviário.

A compreensão desse processo nos permite observar que a organização espacial de Salvador foi sendo reconfigurada à medida que sua população crescia, marcando os traços da segregação aparentes na configuração espacial atual.

O crescimento acelerado da população de Salvador e os motivos que levaram essas pessoas a ocuparem a região do Subúrbio, resultado da busca por ofertas de trabalho na capital, pode ser observada em relatos de moradores antigos do local⁸, muitos dos quais não encontraram oportunidades de trabalho no mercado oficial, mas continuaram residindo na cidade, revelando que o inchaço demográfico da cidade ultrapassou os limites da produção industrial.

O Subúrbio Ferroviário é constituinte do grupo das Regiões Administrativas de Salvador, que são no total 18, sendo a mais populosa, de acordo com o Plano de Desenvolvimento Urbano de Salvador (PDDU) de 2008. Essa contextualização do ambiente que abriga o Parque São Bartolomeu parece-nos de grande relevância para a compreensão da importância simbólica desse local, sobretudo, para a população de mais baixa renda de Salvador e mesmo a transformação daquela área da cidade que, em determinado período, foi ocupada pela elite, como ilustrado por Espinheira (1998, p. 26):

Era no tempo do ideal bucólico em que os grupos de alta renda se avizinhavam – e não mais que isso – de colônias de pescadores e de pequenas comunidades suburbanas e viviam o sossego da paisagem da Baía de Todos os Santos e do distanciamento respeitoso e estratégicos das comunidades próximas.

8 Os dados específicos deste texto, referentes à região do Subúrbio de Salvador, quando houver, foram consultados da dissertação de mestrado da autora (ver notas ao final).

Continuando e complementando o pensamento de Espinheira (1998), podemos observar que o visível descaso dos poderes públicos com essa área é consequência da sua ressignificação com o crescimento das ocupações informais, ocorridas a partir da industrialização e o consequente abandono da região por parte das elites.

Como já dito anteriormente, a questão da moradia é de suma importância para o entendimento do cenário do Parque São Bartolomeu, uma vez que, entre as várias nuances que a área apresenta, a construção de moradias em seu interior é uma destas⁹.

Entendendo a impossibilidade de esgotamento desse tema para a questão e a diversidade simbólica do Parque, partimos para uma outra dimensão sua, quiçá, a mais visível e representativa para a população de Salvador: a dimensão religiosa.

DIMENSÃO RELIGIOSA DO PARQUE DE SÃO BARTOLOMEU

A cidade, como se sabe, é marcada pela ancestralidade africana. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2022, Salvador é a capital com maior proporção de pessoas pretas no país. De acordo com o censo, mais de um terço da sua população se autodeclara preta, somando 34,1% em seu total em um contexto de 49,1% de pardos e 16,5% de brancos.

Não é surpreendente, portanto, que a proeminência das manifestações religiosas de orientação africana seja uma característica indissociável da sua história, assim como também o é, para a história do Parque São Bartolomeu. Pensamos que saltar diretamente para a importância dessa religiosidade para o parque seja um desvio metodológico frutífero e ilustrativo de sua importância para a própria cidade.

É necessário destacar que a opção em não abordar a sordidez dos meios que tornou Salvador a capital mais negra do país não tem o objetivo de romantizar a situação, apenas contribui para melhor compreender a estratégia de nossa análise central com a delimitação do assunto proposto pelo

9 Em 2012, moradores foram remanejados do local para dar lugar à requalificação do espaço.

capítulo. Ademais, a literatura é pródiga em abordagens aprofundadas sobre o tema da brutalidade que a escravidão imprimiu nessa história¹⁰, ainda que estes inúmeros autores “[...] que tem a glória de se ter esforçado contra o tema da escravidão pode confiar serem dirigidos seus esforços contra desgraças maiores até do que imagina” (Darwin, 2008, p. 61-62).

A afirmação anterior é do trecho do diário de Charles Darwin (2008) em sua passagem por Salvador, ocasião em que ele observou, também, que todo trabalho pesado era executado pelos pretos. Portanto, podemos afirmar, sem muita novidade, que a semelhança com a situação atual da população negra na cidade mais preta do país não é mera coincidência. Seguindo com os dados do censo de 2022 do IBGE, esse estudo aponta que a disparidade salarial entre pessoas pretas e brancas na cidade de Salvador é a maior do Brasil, o que demonstra que os trabalhos menos valorizados, posto que menos remunerados, ainda são ocupados pela população negra.

Retomando à questão afro-religiosa, é importante destacar que a natureza, representada pelas matas, os rios, a fauna e a flora, é de grande importância para sua prática. Nessa direção, o argumento de Duarte (1998, p. 19) contempla nossa ideia do que configura a estreita relação dos adeptos dessas religiões com as áreas naturais, quando ele aponta que “[...] a sacralização do espaço físico, fora dos domínios da comunidade terreiro, se dá pelo que se compõe o espaço”.

Logo, não é todo espaço aberto que carrega o caráter sagrado para essas religiões. Isso é importante para que entendamos que a utilização de áreas livres para a entrega de oferendas é uma adaptação ritualística, já que a cidade contemporânea é cada vez mais carente de áreas verdes adequadas para o culto, e isso não aponta, necessariamente, para a ausência dessas áreas.

A dimensão sagrada define o sentimento coletivo na relação com o espaço religioso. E o território tem papel fundamental para a construção

¹⁰ *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, organizado por João José Reis e Flávio Gomes, 1996; *O trato dos viventes*, Luiz Felipe de Alencastro, 2002; *Branco e pretos na Bahia*, Donald Pierson, 1971; *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*, Lília Schwarcz, 1993, o diário de Charles Darwin durante sua passagem por Salvador, 1832, entre outros.

da experiência de pertencimento. Rosendahl (1996, p. 30) elucida essa ideia sobre território sagrado no trecho em destacado a seguir:

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas.

O candomblé e as demais vertentes da religiosidade afro-brasileira têm nos espaços internos, em sua grande maioria, fragmentos da natureza como forma de manter a atmosfera sagrada em seus domínios. Como já exposto, é na interação com a natureza, por meio dos rituais, que o sagrado se manifesta, seja nas folhas, nas águas ou nos animais que, para além do sacrifício sagrado, servem de alimento à comunidade interna e aos visitantes.

Todavia, a transposição de exemplares da fauna e da flora para o interior dos terreiros não contempla a vastidão de culto, nações e mesmo simpatizantes dessas religiões que se munem de conhecimentos ritualísticos de menor complexidade como os banhos de purificação, por exemplo, por uma razão comum às áreas urbanas que é a crescente escassez de vegetação.

Retomemos ao ponto em que afirmamos não ser a ausência de espaços, necessariamente, o problema central para a carência de locais adequados para rituais sagrados dessa vertente religiosa.

Vale destacar que outros espaços da cidade de Salvador, a exemplo da Lagoa do Abaeté, da Pedra de Xangô¹¹, de algumas estradas mais distantes do centro da cidade, apresentam problemas de acesso, tanto pela violência urbana quanto pela própria degradação das áreas verdes. Nesse contexto, o Parque São Bartolomeu se destaca no quesito extensão florestal, diversidade de exemplares em seu meio biótico, tanto com relação à flora e fauna, como disponibilidade de volume hídrico, fatores que podem explicar a

11 A Pedra de Xangô foi patrimonializada em maio de 2017.

referência desse local como o maior reduto sagrado pelas religiões de orientação africana na capital baiana¹².

O Relatório do Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (1981) traz, em seu conteúdo, importante esclarecimento quanto à percepção do Parque São Bartolomeu como sítio sagrado.

[...] Tudo indica, pois, que essa área tinha sido cenário, desde bem cedo, de manifestações religiosas negras. Finalmente, não é descabido supor que a percepção do sítio como um espaço especialmente marcado pela presença negra em circunstâncias nas quais esta assumiu um considerável vulto histórico, tenha configurado um particular registro na memória do povo através do esquema de sacralização (MAMNBA, 1981 *apud* História [...], 1998, p. 148).

Figura 2 – Cachoeira de Oxum no interior do Parque São Bartolomeu



A Cachoeira de Oxum é a primeira após o portão de acesso ao parque pelo Subúrbio. Por esse motivo, para muitos, é considerada a principal cachoeira do lugar. Fonte: produzida pela autora.

¹² A relevante presença das religiões de orientação africana em Salvador é um fato a ser considerado para entendermos o caso do Parque São Bartolomeu. Em 2006, as secretarias municipais da Reparação e da Habitação estabeleceram uma parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao/UFBA) para a execução do Projeto de Regularização Fundiária dos Terreiros de Candomblé. Foram identificados 1.410 terreiros na cidade de Salvador. Destes, o maior número de terreiros localiza-se na região dos bairros que compõem o Subúrbio Ferroviário.

De acordo com Serpa (1998, p. 27), o Parque São Bartolomeu é considerado “moradia” dos orixás, obedecendo a um critério de escolha ditado pelas características especiais do lugar e pelos elementos naturais que o compõem – presença de quedas d’água, grandes pedras ou árvores específicas etc. Os praticantes do culto parecem ter a capacidade de distinguir por detrás do mundo visível a presença dos seus deuses, sacralizando dessa forma o espaço físico e seus elementos formadores.

Diante dessa percepção, é possível afirmar a complexidade na delimitação da área registrada como Parque São Bartolomeu, dentro do terreno do Parque Metropolitano de Pirajá, sobretudo no que tange aos espaços ritualísticos uma vez que a área, como um todo, favorece à realização de práticas litúrgicas, devido à presença de extensa floresta e reservatórios hídricos que estimula a reelaboração da cosmologia da religião em seus aspectos éticos e estéticos.

O local foi, durante muito tempo, passagem quase que obrigatória para os iniciados no candomblé. Costumavam-se levar os recém-iniciados, na época da sua primeira saída à rua após o recolhimento da feitura do santo às cachoeiras, que totalizam três¹³, para uma espécie de ritual de purificação.

Outra prática por muito tempo considerada comum na área eram as festas de caboclo. De acordo com Santos (1995), os caboclos simbolizam “os donos da terra”, uma categoria que é utilizada para abarcar a presença dos “índios” no candomblé, bem como as outras entidades com características semelhantes.

Como se vê, os aspectos religiosos do Parque São Bartolomeu são diversos¹⁴. O Parque Metropolitano São Bartolomeu integra o Parque Metropolitano de Pirajá, uma área de vasto alcance territorial¹⁵ e diversa em seus aspectos ambientais, que pelas suas características naturais, de acordo com Sant’Anna (2011), pode ser considerada como floresta.

13 Cachoeiras de Nanã, de Oxum e de Oxumaré, entre as três, a única recomendada para banho é a de Nanã, as demais estão em avançado processo de poluição.

14 Diz-se da existência de um barracão no interior do parque que servia de sede para os membros de terreiros que iam ao parque. Segundo consta, essa sede foi desativada à época da requalificação no local.

15 Extensão territorial de Pirajá e de Bartolomeu.

Figura 3 – Praça de Oxum. Escultura produzida pelo artista plástico Bel Borba para compor a praça, após a requalificação. Na Praça de Oxum, além da obra de arte, foram implantadas lixeiras, alguns bancos e mudas de plantas.



Fonte: produzida pela autora.

O local também registra importantes dados sobre a história da Bahia. Foi morada de indígenas tupinambá e veio a abrigar o Engenho de São João, onde foi proferido o primeiro sermão público do padre Antônio Vieira. Posteriormente, veio a ser palco das reuniões dos militares para a defesa da cidade, em 1638, contra a invasão holandesa e, mais tarde, ainda naquelas áreas, ocorreu uma das mais importantes batalhas na luta pela

Independência da Bahia (Tavares, 2005), que consolidou a Independência do Brasil em 1823.

Outro dado marcante na memória coletiva relativa ao parque é a sua associação como local de resistência. O Quilombo do Urubu, importante marco da luta negra na Bahia, segundo Sant'Anna (2011), se localizava entre as matas de São Bartolomeu, Pirajá e Cajazeiras. Embora as pessoas façam referência a esse fato, a maioria delas não sabe especificar a área que abrigou o quilombo¹⁶. É importante notar que, mesmo para a população local, especificar os limites de cada um desses parques é uma difícil tarefa. Inclusive, os acontecimentos históricos ocorridos em Pirajá fazem parte do repertório de algumas pessoas como tendo ocorrido em São Bartolomeu. O que incorre afirmar que, para grande parte da população, “O Parque”, “Pirajá” e “São Bartolomeu” correspondem a um mesmo local.

Pretendemos seguir neste texto, bem como em todas as abordagens relativas ao Parque do Subúrbio, como também é chamado, considerando o que os atores sociais que interagem ali apontam como tal, afinal, não cabe ao antropólogo reduzir, expandir ou apontar onde começam ou terminam as concepções culturais de um dado grupo. Outrossim, já concordamos, aqui, que a decisão sobre as representações no campo da patrimonialização deve insurgir de movimento e interesses próprios à comunidade.

Para confirmar esse caminho interpretativo, retornamos a Gonçalves (2002), quando admitimos o processo histórico de construção e consolidação dessa categoria sem anular as inúmeras possibilidades ideológicas que transita em torno da sua aplicação prática.

Dito isso, acreditamos que nem a consolidação da categoria nem a sua aplicação são isentas de valores e interesses, seja por parte das instituições formais ou da população que circunda os equipamentos patrimonializados ou “patrimonializáveis”. No campo das políticas patrimoniais, sobretudo no que tange a territórios¹⁷, deduzir que só um lado tem interesses não explícitos é reduzir a capacidade de ressignificação dos atores sociais envolvidos na questão.

16 Os limites do parque, ao que indica, foram estabelecidos na antiga Floresta do Urubu, por volta de 1826 (Serpa, 1998).

17 Raffestin (1993, p. 144) considera que o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder.

Nesse sentido, é ilustrativo compreender como a memória coletiva pode operar como importante mecanismo em situações de disputas pelo poder, nas quais os hiatos na história, causados pelo esquecimento, de acordo com Le Goff (1994, p. 4), “[...] são reveladores desses mecanismos de manipulação”. Assim, lembrar ou esquecer determinados acontecimentos, sobretudo os que envolvem disputas, não são atos meramente espontâneos.

As linhas que seguem à conclusão pretendem situar o Parque São Bartolomeu na contemporaneidade, considerando como marco temporal o período que procede a sua requalificação estrutural.

RENOVANDO DISCUSSÕES: À GUIA DE CONCLUSÃO

Como mencionamos no início deste texto, a concepção de medidas de preservação ambiental, transformando áreas naturais em propriedade ou espaços públicos, sobretudo no caso dos parques e reservas ambientais, traz em seu núcleo ideológico a noção do homem enquanto predador da natureza. Em decorrência dessa concepção, muitas vezes as pessoas que residem no interior dessas áreas de conservação são afastadas para dar lugar a uma nova dinâmica relacional com a natureza do lugar: a contemplação estética dos visitantes.

Essa ideia, enraizada no modelo de criação de áreas naturais nos EUA do século XX, traz em si o desejo romantizado da preservação de uma natureza afastada da dinâmica relacional homem-natureza que Diegues (2010, p. 6) denomina como “mito moderno da natureza intocada”¹⁸. Em linhas gerais, essa ideia pressupõe que o homem seria uma ameaça ao mundo natural, sugerindo a “[...] incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza” (Diegues, 2010, p. 6). Em decorrência dessa lógica, o afastamento do elemento humano seria necessário para assegurar a proteção da natureza, tal qual podemos observar no caso do Parque São Bartolomeu.

¹⁸ Segundo o autor, esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza (Diegues, 2010).

Figura 4 – Oferendas de Acaçás (Akàsà) na extensão do parque na época da sua requalificação



A oferenda com este elemento sagrado é utilizada para afastar mazelas de toda sorte, já que este é considerado o símbolo da própria vida.

Fonte: produzida pela autora.

Figura 5 – Centro de Referência do parque, com equipamento instalado na época da requalificação



Uma espécie de sede, na qual funciona a administração, os banheiros e o espaço de artes.

Fonte: produzida pela autora.

O parque, juntamente com a Lagoa da Paixão, sub-bacia do Rio Mané Dendê, bairro de Pirajá e o estuário do Rio Cobre, foi contemplado em 2012 com um projeto de requalificação. Foram milhões de reais investidos em uma obra de proporções monumentais, que previa, entre outras ações, a reorganização espacial.

Para além de ser um bem tombado¹⁹, pelas suas características naturais e diversidade biológica, o parque é classificado como uma UC e, como já exposto, requer ações que visam à sua proteção a partir de uma base legal. Portanto, o plano de manejo dessas áreas de proteção ambiental, de acordo com a lei que

¹⁹ Ver: Decreto do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) nº 8.357, de 5 de novembro de 2002.

institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, deve contemplar a esfera social, conforme previsto no parágrafo 2º, do artigo 42, da Lei nº 9.985:

[...] compatibilizar a presença das populações tradicionais residentes com os objetivos da unidade, sem prejuízo dos modos de vida, das fontes de subsistência e dos locais de moradia destas populações, assegurando-se a sua participação na elaboração das referidas normas e ações (Brasil, 2000).

As medidas que sugerem a compatibilização da presença das populações residentes com a UC no excerto anterior estão destinadas a situações provisórias, até que se efetue o remanejamento adequado dessas populações.

Já no plano de manejo do parque, um aspecto que merece destaque é a contribuição dos adeptos do candomblé para a identificação de espécies vegetais, importantes para os estudos de etnobotânica no local (Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador, 2013). Outros pontos do mesmo plano de manejo citam a região como um dos sítios sagrados mais importantes de Salvador para as religiões afro-brasileiras.

Todavia, as medidas relativas à proteção do parque não parecem ter, na prática, uma aplicação agregadora para esses religiosos. As dificuldades de acessá-lo para esses fins, em decorrência da violência do local, no qual, mesmo após a sua requalificação, são recorrentes os casos de assaltos, estupros e homicídios – muitos destes não divulgados pela mídia local –, resultando da falta de um aparato de segurança há muito reclamado, que, embora existam registros de promessas de resolução e aplicabilidade com a implementação do projeto para ali desenhado desde a sua elaboração, não foi efetivado até então.

Contudo, a falta de ações institucionais para a resolução da questão da segurança no parque se apresenta aos usuários como parte integrante, quiçá indissociável, da sua paisagem quando integra o elenco de justificativas da administração do local para a necessidade de controle de rituais no seu interior.

Que se considere o tema da segurança no parque uma questão relevante. É necessário que os casos de violência, sejam estes registrados oficialmente ou relatados pelos usuários, sejam adequadamente tratados. No entanto, é igualmente relevante a reflexão quanto a quem deve-se atribuir a responsabilidade da segurança dos frequentadores do local e/ou da inoperância das ações relativas a essa problemática ali.

Para além da questão supracitada, não raro pessoas que se arriscaram a entrar no local para a realização de oferendas, se depararam com algum tipo de dificuldade, já que a regulação local, segundo relatos, agora exige uma adequação que garanta a proteção ambiental²⁰.

De acordo com relatos de alguns locais, as medidas não teriam sido pensadas de modo a favorecer o uso por parte dos adeptos dessas religiosidades, notando-se a imposição de crescentes dificuldades, ao tempo em que atividades turísticas são favorecidas.

Figura 6 – Escada no interior do parque que dá acesso ao bairro de Pirajá



Moradores da região afirmam que foi construída pessoas escravizadas, como rota de fuga. Alguns religiosos realizam trabalhos espirituais (ebós) nesta escada com a intenção de alcançar vitórias
Fonte: produzida pela autora.

²⁰ De acordo com religiosos, a administração do parque exige que sejam retiradas as embalagens que envolvem as oferendas, antes de adentrar o parque, bem como exige que as oferendas sejam “arreadas” em locais distantes e íngremes.

Outra reivindicação dessas pessoas em relação à dificuldade de acesso ao local é remoção dos pontos comerciais ao longo do parque, o que contribuiria para a sensação de insegurança, devido ao esvaziamento na rotina do local. Sobre a retirada dos comerciantes do local, vale destacar que seus pontos comerciais foram realocados em um quiosque criado para fins recreativos, do lado de fora do parque, e esta medida, também, foi muito questionada pelos próprios comerciantes que se consideravam prejudicados pela falta de clientes, demonstrando mais uma vez a complexidade de questões que envolvem o social em questões ambientais.

Por certo, as pessoas que frequentam a área do parque para visitas ocasionais, em sua grande maioria, têm interesses voltados para a contemplação da natureza no seu interior, o que favorecia a venda de água, alimentação e bebidas alcólicas durante o trajeto dessas pessoas. A desativação das barracas e sua posterior construção fora do local, segundo os comerciantes, limitam a clientela aos moradores do entorno, tirando deles eventuais ganhos financeiros provenientes da presença dos esperados visitantes.

Esses fatos evidenciam que a obtenção de esperados ganhos por meio da valorização e a adequada disponibilização das características e dos bens que integram o patrimônio cultural não garantem, necessariamente, um ganho material para os atores sociais que são seus detentores, tanto do ponto de vista simbólico quanto do ponto de vista da ocupação e uso tradicional do território. Alicerçamos nossa premissa no argumento de Caroso e Rodrigues (1998) ao explicitarem características próprias das atividades turísticas:

O turismo não gera energia ou bens tangíveis, mas fluxo de rendas para comerciantes, proprietários de hotéis, agentes de viagem, transportadores aéreos e terrestres, animadores e, para o Estado em todos os níveis, na forma de impostos e entrada de moedas fortes, tornando seus impactos muito mais diluídos e de difícil mensuração das suas consequências sobre o total da população afetada (Caroso; Rodrigues, 1998, p. 62).

O turismo, enquanto atividade geradora de fluxo de rendas para o Estado, em todos os níveis (Caroso; Rodrigues, 1998), torna-se, então, fim para ações preservacionistas que envolvem, para além do objeto em questão, a vida

de pessoas. Desconsideram-se, assim, os impactos sociais que a pretensa movimentação turística pode causar sobre a população afetada em vista de um desenvolvimento econômico incipiente

Com relação às *performances* religiosas no local, percebe-se a exigência de certa discrição na realização de rituais como forma de assegurar a presença da atividade turística. No entanto, considerando a relação próxima das religiões de matrizes africanas com a natureza e a sua característica pragmática na dinâmica dos seus rituais, nos quais a sacralidade dos deuses não se opõe à natureza do homem, nem o homem da natureza sagrada, em um movimento holístico, em que todos esses elementos fazem e refazem o cotidiano afro-religioso, há que se perguntar qual o lugar dos sujeitos afro-religiosos no seu patrimônio?

Santos (2002, p. 64) sugere que a lógica do objeto provém de sua unidade. Segundo esse pensamento, ao alterarmos a funcionalidade de uma única parte dessa unidade, podemos adulterá-la, mortalmente, fazendo deste uma outra coisa. Assim, o espaço geográfico seria um resultado da inseparabilidade do sistema de objetos e do sistema de ações. Ele afirma que a ideia de forma-conteúdo une o processo e o resultado, a função e a forma, o passado e o futuro, o objeto e o sujeito, o natural e o social (Santos, 2002, p. 66). Essa perspectiva contempla amplamente, mas não somente, a questão religiosa no Parque São Bartolomeu.

Figura 7 – Oferenda de milho branco (canjica) em rocha

Oferendas de milho branco foram distribuídas por religiosos em rochas pela extensão do parque, quando da sua reabertura, com o intento de apaziguar o local e trazer boa sorte
Fonte: produzida pela autora.



Contudo, lembremos aqui que as representações geográficas passaram a integrar o conjunto de bens patrimoniais com vistas ao desenvolvimento, a partir das atividades do turismo. O que também nos instiga a indagar se a cultura afrorreligiosa só é interessante para o consumidor dos produtos do turismo em sua superficialidade. Os sujeitos afrorreligiosos interagem com a natureza do parque, e sua significação territorial enquanto patrimônio sagrado deve sua existência à essa interação.

Reivindicar sua liberdade de culto, para além da liberdade religiosa contida na Constituição brasileira que prevê direito igualitário para todos os cidadãos brasileiros, independente de crença religiosa e/ou direcionamento político ou filosófico, é um movimento político. Fator indissociável das situações que envolvem a questão territorial “[...] especialmente quando os agentes sociais são étnicos, religiosos ou de outras identidades” (Rosendahl, 1996, p. 2).

Nesse sentido, entendemos que medidas de salvaguarda ambiental que não contextualizam os atores, levando em conta suas especificidades sociais, tornam-se ilógicas e representativas da prevalente ideia de inferioridade de determinados grupos, aos quais são oferecidas renúncias em favor de um “bem de todos”. Mas se esses grupos fazem parte do todo, por que não tomar suas especificidades culturais como base para a promoção do bem comum?

A proteção, baseada em conceitos clássicos do pensamento ambientalista de inclinação eurocentrista, é defendida como única alternativa de bem-estar do meio ambiente, anulando a possibilidade de convivência entre este bem-estar ambiental e a ação humana (Oliveira Júnior, 2009). São ações que se constituem em poderosos instrumentos de dominação que reforça, por meio do controle racial, a segregação; marcador social dos países de terceiro mundo.

Refletindo sobre o que seria um cidadão para problematizar se os negros são cidadãos no Brasil, Santos (1996b, p. 133) afirma que “ser cidadão é ser um indivíduo dotado de direitos que lhe permitem não só defrontar com estado, mas afrontar o estado”. Ele aponta para as tendências universalizantes, as quais ele chama de perversas, e diz que o Brasil, por ser um país aberto, é grande vítima dessas tendências, em que se naturalizam racismos, preconceitos e discriminações.

Quanto às políticas patrimoniais brasileiras, na esfera ambiental e não só, ainda se considerarmos como avanços algumas adequações de categorias e ressignificação do termo, não podemos anular que estas são pautadas em documentos universais, em sua grande maioria, advindos da literatura europeia.

De todo modo, o patrimônio é concebido como expressão de uma identidade nacional em sua integridade e continuidade (Gonçalves, 2002, p. 32), e cabe-nos questionar se as minorias étnicas são, de fato, parte detentora do patrimônio nacional ou é um mero aporte ilustrativo?

Retornando às reflexões de Santos (1996b, p. 137), quando lança luz para as *cidadanias mutiladas*, nas quais ele aponta que a causa negra parece ficar em segundo plano, pois o negro participa da produção “o que complica tudo, pois a produção é causadora de conflitos reais e duradouros”, para situar o sujeito social baiano, preto, majoritariamente suburbano, integrante de religião de influência africana.

Não parece difícil, nesse cenário, considerar sua invisibilização quando da anulação da sua relação com o meio, em áreas naturais protegidas pelo Estado. Aproximemos, então, os efeitos dessa invisibilização ao conceito de racismo ambiental, defendido por Herculano, ao afirmar que “o racismo ambiental não se configura apenas por meios de ações que tenha intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham um impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem” (Herculano, 2008, p. 16).

Nessa direção, podemos afirmar que a desconsideração das construções simbólicas e a tentativa de ocultar determinadas práticas ritualísticas, no caso do Parque São Bartolomeu, operam no panorama da exclusão social, velha conhecida em nossa sociedade.

Consideradas as diferenças nas temáticas, comparemos agora a noção mencionada acima com a afirmação de Santos (1996b, p. 137), quando diz que “[...] o discurso oficial, o discurso social no Brasil, privilegia uma parcela da sociedade que tem problemas e desconsidera uma massa da população que tem problemas ainda maiores, porque faz parte do processo da política”. Esse reconhecimento nos leva a questionar se a seleção e a proteção do patrimônio nacional refletem em suas ações injustiças sociais, características de nossa sociedade desigual. Concluindo seu pensamento em torno

das injustiças sociais que mutila a cidadania dos negros, o citado autor elucida seus questionamentos com a seguinte afirmativa: “o país necessita, com urgência, de medidas positivamente discriminatórias, que são a única forma de refazer um balanço mais digno, revendo o balanço histórico” (Santos, 1996b, p. 141).

Provisoriamente, ancorados pela precisão valorosa dessa afirmativa, acho que também concluímos, ao tempo em que lançamos novos questionamentos a serem respondidos por meio da pesquisa de doutorado que atualmente realizamos na área.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Antonio Augusto; GUILHERMO, Raul Ruben; DEBERT, Guita G. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.
- ARANTES, Antonio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 129-149 2001.
- ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense: Condephaat, 1984.
- ARANTES, Antonio Augusto. Repensando os aspectos sociais da sustentabilidade: a conservação integrada do patrimônio ambiental urbano. *Projeto História*, São Paulo, v. 18, p. 121-134, 1999.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- BRAGA, Júlio. *Oritamejé: O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: UEFS, 2000.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Senado Federal. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 19 jul. 2000 Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em: 9 fev. 2024.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Nativos, veranistas e turistas: identidades, mudança e deslocamento sócio-cultural no Litoral Norte da Bahia. *Revista Turismo em Análise*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 61-75, 1998.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Paisagens, memória e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *Acesso Livre*, [s. l.] n. 9, p. 41-jan./jun. 2018.

CERTEAU, Michel de; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2001.

CHOAY, Françoise. *O urbanismo: utopias e realidades uma antologia*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (org.). *Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO DA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR. *Resumo Executivo do Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu*. Salvador, 2013

DARWIN, Charles. *O diário do Beagle*. Curitiba: Ed. UFPR, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos. *A educação ambiental e a questão das áreas naturais protegidas*. São Paulo, 2010.

DUARTE, Everaldo. *Anais do Encontro das Folhas Sagradas*. Salvador: PMS, 1996.

DUARTE, Everaldo. O Terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu. In: HISTÓRIA, natureza e cultura: Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998. p. 19-22. (Coleção Cadernos do parque).

ESPINHEIRA, Gey. O Parque São Bartolomeu: esquecimento e memória. In: HISTÓRIA, natureza e cultura: Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998. p. 23-28. (Coleção Cadernos do parque).

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: IPHAN, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GORDILHO, Angela Souza. *Limites do habitar: segregação e exclusão na configuração urbana contemporânea de Salvador e perspectivas no final do século XX*. 2. ed. rev. e ampl. Salvador: Edufba, 2008.

GORDILHO, Angela Souza. Da idealização do subúrbio à construção da periferia: estudo da expansão suburbana no século XX, em Salvador-Bahia. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DA CIDADE E DO URBANISMO, 8., 2004, Niterói. *Anais [...]*. Niterói: UFF, 2004.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *Interfacehs: revista de gestão integrada em saúde do trabalho e meio ambiente*, v. 3, n. 1, p. 1-20, jan./abr. 2008.

HISTÓRIA, natureza e cultura: Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998.

IBGE. *Censo brasileiro de 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Coletânea de leis sobre preservação do Patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 3. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

OLIVEIRA JÚNIOR, Samuel Borges de. DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. O mito moderno da natureza intocada. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 18, n. 36, p. 227-229, 2009.

PASSOS, Priscilla Nogueira Calmon de. A conferência de Estocolmo como ponto de partida para a proteção internacional do meio ambiente. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, Curitiba, v. 6, p. 1-25, 2009.

PROJETO MAMNBA. Considerações sobre o significado da área de Pirajá e do Parque São Bartolomeu no âmbito das tradições religiosas negras da Bahia. Extratos do Relatório do projeto de Mapeamento de Sítios e monumentos religiosos negros da Bahia. In: HISTÓRIA, natureza e cultura: Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998. p. 148-165. (Coleção Cadernos do parque).

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Frederik. El territorio, la sociedad y el Estado. In: GÓMEZ MENDOZA, Josefina; MUÑOZ JIMÉNEZ, Julio; ORTEGA CANTERO, Nicolás. *El pensamiento geográfico: estudio interpretativo y antología de textos: (de Humboldt a las tendencias radicales)*. Madrid: Alianza, 1982. p. 193-202.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução a geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187- 224.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1996.

- ROSENDAHL, Zeny. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 147-161
- ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.
- SALVADOR (BA). Prefeitura. Decreto nº 4.355, de 8 de novembro de 1972. Cria o Parque Histórico de Pirajá e dá outras providências. *Diário Oficial*, Salvador, 8 nov. 1972.
- SALVADOR (BA). Prefeitura. Decreto nº 5.363, de 28 de abril de 1978. Aprova o Plano Geral das áreas da represa do Rio do Cobre, do Parque De São Bartolomeu e sítio histórico de Pirajá e dá outras providências. *Diário Oficial*, Salvador, 28 abr. 1978.
- SALVADOR (BA). Prefeitura. Lei nº 7400/2008. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município do Salvador 2007 e dá outras providências. *Diário Oficial do Município Salvador*, 20 fev. 2018.
- SANT'ANNA, Igor Rodrigues de. *Educação, território e estratégias de desenvolvimento local sustentável: práticas socioeducativas no parque metropolitano de Pirajá*, Salvador-BA. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011.
- SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 49-58
- SANT'ANNA, Márcia. O projeto MAMNBA: contexto político institucional, desdobramentos conceituais e técnicos. *Anais do Museu Paulista*, v. 28, São Paulo, p. 1-17, 2020.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Jocélio Teles dos (coord.). *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: CEAO, 2009.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- SANTOS, Maria Célia Teixeira Moura. A preservação da memória enquanto instrumento de cidadania. *Cadernos de Museologia*, Lisboa, v. 3, n. 3, p. 67-78, 1994.

- SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. *O Preconceito*, São Paulo, v. 1997, p. 133-144, 1996b.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção*. São Paulo: EdUSP, 2006.
- SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhy Cavalcanti. O Parc de La Tête d'Or: patrimônio, referência espacial e lugar de sociabilidade. *Arquitextos*, São Paulo, v. 113, 2009.
- SERPA, Ângelo. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 177-190, maio 1996.
- SERPA, Ângelo. Fatores sócio-culturais na avaliação de impactos ambientais: o caso da periferia de Salvador. *Cadernos do EXPOGEO*, Salvador, v. 9, n. 9, p. 23-33, 1998.
- SODRÉ, Jaime. *Da diabolização à divinização: a criação do senso comum*. Salvador: Edufba, 2010.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *Independência do Brasil na Bahia*. Salvador: Edufba, 2005.

ENTRE MEMÓRIAS E COTIDIANO: PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E AS DISPUTAS EM TORNO DO CENTRO HISTÓRICO DE CABEDELO-PB

Ana Carolina Amorim da Paz

INTRODUÇÃO

A presença de pessoas vivendo e habitando as ruas faz parte da paisagem de muitos centros comerciais das cidades brasileiras. Engana-se quem acredita que tal presença está associada apenas às grandes cidades. Para alguns moradores e trabalhadores do centro do município de Cabedelo, cidade portuária do estado da Paraíba, com um pouco mais de 66 mil habitantes, essa presença faz parte da memória do lugar e dinâmica local. Sua origem se confundiria com o próprio surgimento do mercado público municipal, um importante equipamento urbano na vida social da região e que marca a história do processo de povoamento, urbanização e desenvolvimento da cidade ao longo dos séculos. Como bem sabemos, o surgimento dos centros

urbanos, na história ocidental, está associado a necessidade de encontros para trocas de mercadorias, informações e serviços, portanto, atrelada à noção de mercado, comércio e economia.

E atravessada por tais signos que Cabedelo se funda, tendo como mito de origem a chegada de portugueses à região, que assim a batizaram devido à sua topografia: um pequeno cabo que se forma na foz de um rio. Remonta, portanto, ao período colonial, quando o território brasileiro passou a ser subjugado a uma dinâmica global de expansão mercantil marítima e uma política econômica portuguesa. Devido às suas condições geográficas e ambientais, antes mesmo da chegada dos europeus, esse território já era palco de encontros, trocas e conflitos entre os povos indígenas da região (Pimentel, 2015), sendo caracterizado como “praça de negócios” e espaço de disputas (Monié; Vasconcelos, 2012, p. 15). Com a chegada dos povos além-mar, dá-se início ao processo constituintes das cidades coloniais, marcadas pela invasão, despossessão, usurpação e exploração dos seus recursos naturais, acompanhado da escravização, expulsão e genocídio das populações originárias locais (Ibáñez, 2016).

Assim, Cabedelo se ergue como povoado, porto natural e ponto de entrepostos para salvaguardar o domínio português na região a partir da construção do Forte do Cabedelo, por volta de 1586¹. Com a ampliação das atividades econômicas rio acima e crescimento populacional da região, tal aglomerado passa a se concentrar na região onde hoje se localiza o Porto de Cabedelo (Rocha; Guimarães, 2015). Lá, foi se desenvolvendo as atividades portuárias, uma série de dispositivos para atender à sua demanda, ao seu comércio e à vida sociocultural local, erguendo-se os principais equipamentos sociais, econômicos e sedes de poder – religioso, econômico, administrativos e político. Trata-se da parte mais antiga da cidade, ponto de dispersão e convergência do seu desenvolvimento urbano, seu centro, marcada pela presença de: praças com seus monumentos históricos; antigas edificações, como casarões residenciais e galpões comerciais; antigo Mercado do Peixe; igrejas; caixa d’água comunitária; estação ferroviária; entre outros.

1 A bibliografia consultada apresenta diferentes datas para a fundação do Forte: 1585 (Pimentel, 2015); 1586 (Barretto, 1958); 1589 (Carvalho, 2008).

No perímetro formado por tais equipamentos urbanos, comerciais, de prestação de serviço e administração pública do centro, está em seu núcleo o mercado público municipal – junto ao antigo Mercado de Peixe –, considerado “o centro” de tudo, “onde todo mundo vai” e “onde todo mundo negocia” (César, 13/11/2015)². O mercado, e sua região circunvizinha, constitui não só o núcleo das relações comerciais, mas ponto central e de referência para as mais variadas atividades e formas de sociabilidades da cidade, antes e atualmente. Por isso, este aparece como lugar de apoio da memória (Pollak, 1992) de muitos de seus moradores e trabalhadores da região. E é nessa região onde se encontra grande parte das pessoas que vivem em situação de rua no município, aquelas que utilizariam espaços públicos de forma intensa e/ou integral, fazendo destes seu local de sustento e/ou moradia, mesmo que situacionalmente, pernoitando nestas ou em albergues e instituições (Brasil, 2009).

A partir do recolhimento de memórias individuais e coletivas de interlocutores de pesquisas etnográficas realizadas no centro de Cabedelo entre os anos de 2014 e 2024³, constata-se a importância desse equipamento urbano e o movimento engendrado a partir de suas atividades, não só na vida econômica, mas também social de seus cidadãos. Por isso mesmo, ocupando um lugar também central relacionado à presença de pessoas vivendo e habitando as ruas da região. Esses relatos trazem a memória de um passado em que a região aparece como ponto de intersecção entre diferentes atividades, práticas, pessoas e interesses, como um lugar atrativo, de encontro e convivência, onde acontecem diversas modalidades de trocas que vão além das transações comerciais, forjando-se em um espaço

2 Entrevista realizada com um comerciante local, em 13 de novembro de 2015, durante trabalho de campo etnográfico de pesquisa de mestrado. Maiores informações sobre a pesquisa em questão, ver Paz (2016).

3 Pesquisa de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), intitulada *Entre “papudinhos” e “noiados”: uma etnografia sobre o cotidiano e sociabilidades em um espaço de consumo de substâncias psicoativas na região central de Cabedelo/PB*, e pesquisa de doutorado no programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA), em conclusão, intitulada *“Fazer a vida” nas ruas do centro: sofrimento e a busca por melhores condições de vida no habitar a cidade*. Ambas financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

de afirmação e reafirmação dos laços sociais, de referência, pertencimento e identidade coletiva da cidade.

E mais. Essa região sintetizaria o patrimônio cultural de Cabedelo. A noção de patrimônio pode ser lida como um conjunto de bens – materiais e imateriais – de um povo, considerados de interesse coletivo, suficientemente relevantes para sua perpetuação no tempo (Rodrigues, 2017) e incorporados por seus indivíduos e comunidades (Tavares; Bassi; Caroso, 2020). Sua localização na geografia da cidade e relação desta com as águas (fluvial e marítima), expressada na associação entre atividades econômicas – portuária, pesca, catação de marisco, extração de coco e artesanato com esses recursos naturais – e comércio local, condessadas no mito de origem – encontros, trocas e disputas –, perpetua-se ao longo de sua história de desenvolvimento e são acionadas como identidade local. Nesse sentido, o patrimônio “vivido”, como manifestação e testemunho dessa história, emerge como aquilo que faz recordar o passado, evocando-o, fazendo rememorar acontecimentos importantes e construir uma memória coletiva e social⁴, e enquanto identidade coletiva.

Por outro lado, a legitimação do que é patrimônio ou não para determinado povo é permeada de disputas de narrativas, própria das diferenças e dissensões da sociedade contemporânea, “[...] com seus múltiplos segmentos, categorias, estratos e heterogeneidade de suas diversas tradições culturais”, incluindo, mais do que nunca, a questão imobiliária (Velho, 2006, p. 240), os discursos sobre criminalidade e violência (Rocha; Eckert, 2006) e o poder do Estado, quando se trata de espaços geográficos valorizados da cidade. Assim, patrimônio, memória coletiva e espaço urbanos centrais emergem como campos de conflitos e disputas. Essas memórias fazem emergir a dimensão do viver a cidade como experiências sociais e sensíveis, atrelando a condição de vida urbana à noção de uma consciência de si em um espaço de desigualdades. Este capítulo versa, portanto, sobre memórias acerca da região, da presença de pessoas habitando suas ruas e o cotidiano de disputas pelos seus espaços públicos.

4 Há, na literatura, uma diferenciação entre memória coletiva e social. A primeira referindo-se a um passado vivido e lembrado, a segunda, perpetuado por meios e suportes de registro, como a escrita. Tal diferenciação não é unânime entre teóricos do tema (Gondar, 2008).

A noção de memória é abordada aqui como um fenômeno individual, íntimo ou próprio, mas também coletivo e social. Ou seja, apesar de erigida mais a partir das percepções particulares da realidade do que da “factualidade positivista subjacente a tais percepções” (Pollak, 1992, p. 201), é lapidada em diálogo com o coletivo. Nessas narrativas de memória sobre o lugar e fenômenos sociais, confunde-se histórias de vida e cotidiano local, muitas das vezes com informações fragmentadas e aparentemente contraditórias ao serem examinadas junto aos relatos de outras pessoas, fatos concretos amplamente divulgados e informações oficiais – legitimadas e pactuadas no social e/ou registradas em órgãos oficiais –, ou mesmo na própria narrativa individual em função do movimento da fala – quando se expõe, para quem, em que circunstâncias etc.

Isso ocorre porque a memória passa por um processo de negociação, estruturação e atualização contínua, estando submetida à seletividade daquilo que se memoriza e flutuações recordação/esquecimento; de forma consciente ou inconsciente; a partir de processos cognitivos e afetivos; produzida por lacunas, recalques, condensações, projeções e transferências; submetida a transformações e modificações constantes (Pollak, 1989, 1992). No entanto, podemos extrair, dos diversos relatos de memórias, elementos comuns e estáveis, que passaram por um processo de solidificação, tornando-se irreduzíveis ou inquestionáveis, assumindo-se feição de verdade numa realidade partilhada, que passa a fazer parte da história de vida pessoal e do lugar. Memórias de acontecimentos e pessoas associadas ao mercado público é um desses elementos comuns que aparecem nas mais variadas narrativas de trajetórias de vida de boa parte dos cabedelenses. Vejamos:

[O mercado] continua para o pessoal da minha geração, ainda, como um ponto de encontro como era no passado, né? A gente se encontrava aqui, o ponto de encontro era esse. Ou era a igreja ou o mercado, e o mercado continua sendo (Adeildo, 12/11/2015).

Esse antigo morador da cidade, entre outros, contara que, assim como ele, várias pessoas de diferentes bairros e de outras cidades iam ao centro com

intuito de encontrar as pessoas e se divertir, principalmente aos sábados, no chamado “dia de feira”. Nesse dia, o movimento habitual se intensificava, havendo a ampliação das atividades comerciais, atraindo feirantes de outras regiões e trabalhadores informais, o que diversifica a oferta de produtos e serviços, incluindo entretenimento e lazer, atraindo mais consumidores e transeuntes à região. Tal fenômeno ainda é possível de observar. Nas ruas em volta do mercado, observa-se o ritmo intenso de pessoas circulando, fluxo maior de carros à procura de uma vaga para estacionar, pessoas atuando como flanelinha, barracas de alimentos, brechó e outras montadas nas calçadas etc. Mais barulho, texturas, cores e cheiros. Esse movimento engendrado pelas atividades do centro, especialmente nos dias de feira, também fora apontado como elemento de origem da presença de pessoas vivendo e habitando as ruas da região.

Relata-se que os trabalhadores advindos de outras cidades e bairros mais distantes precisavam permanecer no local por alguns dias, pernoitando nas ruas da região enquanto desenvolviam a comercialização de seus produtos e ofertas de seus serviços. Paralelamente, como apontado anteriormente, esses dias de feira eram também concebidos como momentos de encontros e lazer de fim de semana, muitas das vezes regadas ao consumo da bebida alcoólica, agregando não só os trabalhadores, como moradores locais e pessoas de outras localidades. O mercado e seu entorno foram paulatinamente tornando-se ponto de encontro e referência para tal tipo de sociabilidade, que por sua vez fez suscitar o surgimento de outros serviços para atender à demanda de seus frequentadores, como barracas de comercialização de bebidas, comidas prontas, apresentações musicais, comercialização de outras substâncias psicoativas etc. Mais uma vez, aqueles que não se encontravam em condições para seu retorno, seja financeira ou pelo estado de embriaguez, permaneciam nessas sociabilidades com pernoite no local.

[...] Os feirantes vinham fazer a feira e se acumulava aqui, bebia por aqui, e aí foi. Isso foi atraindo outro tipo de pessoa, pessoas que vem de fora, que vem de outra cidade, aí chega[va] aqui e como você vê, você passou ali e viu uma porção de pessoas, de rapazes ali, né? De morador de rua ali, num viu uns moradores de rua? Pronto, era o tipo de pessoas que se aglomeravam aqui (César, 13/11/2015).

Plácido, que se nomeara morador de rua do centro, relatara que no passado atuava como pescador, residindo em uma vila de pescadores em bairro distante. Para complementar sua renda, passou a trabalhar em serviços junto ao mercado público, especialmente como carregador em dias de feira. Gradativamente, foi intensificando sua permanência no centro. Contudo, o traslado centro-bairro era visto com incômodo e dificuldade, passando a pernoitar no local, até que passou a habitar integralmente a região.

Eu já vivia por aqui. Aqui é onde está meu negócio. Onde trabalho, tiro dinheiro e consigo viver a vida com a cachaça. Onde ficam minhas coisas. Aqui todo mundo me conhece. Estava ficando complicado ficar saindo para o Jacaré [bairro] todo dia (Plácido, 26/03/2019).

Donato⁵ contara que, ainda adolescente e residindo no município de Santa Rita-PB, ia trabalhar na venda de picolé na praia, pernoitando, ele e outros trabalhadores sazonais, embaixo da caixa d'água comunitária. No seu caso, durante todo veraneio, e só anos depois, passara a compartilhar do consumo de bebida e gradativamente a viver integralmente nas ruas da região. Assim, essa localidade tornara-se também referência para o pernoite de trabalhadores que atuavam em outras partes da cidade – na época, inclusive, por crianças e adolescentes. Ao narrar sua história de vida, observou-se que Donato e outros não se ancoravam numa lógica linear dos anos, num tempo cronológico, apontando sua idade, ano do ocorrido e/ou quantidade de anos decorridos.

Suas narrativas se apresentavam fragmentadas e confusas, mas guiadas por recordações da paisagem local e acontecimentos que marcaram a memória coletiva do lugar, como batidas de trens, descarrilhamento, calçamento de ruas, alterações da paisagem, reformas no local etc. Assim, Donato descreveu o ambiente, associando pessoas e apontando transformações no espaço. Esses marcos auxiliavam a construir uma narrativa sobre sua própria história de vida e identidade, e, ao mesmo tempo, a história do lugar, das práticas e das pessoas que configuram o espaço e a dinâmica local. Em suas memórias, a presença de pessoas habitando as ruas do centro reporta

5 Entrevista realizada em 14 de outubro de 2014.

a um período que não havia calçamento nas ruas, as casas eram cobertas com palha, o trem era apenas de carga, sua linha atravessava onde hoje consta a Praça Venâncio Neiva, as barracas da feira ficavam amontoadas no terreno aberto e a região era cercada de coqueiros.

Portanto, história de vida pessoal e do lugar aparecem atrelados, conjugando o que seria a sua imagem de si e seu habitar, o seu modo de ser/estar no mundo. Ou melhor, ao evocar tais memórias que trazem à tona o modo como tais acontecimentos, pessoas e lugares incidiram/influenciaram na constituição de si, em seu movimento de tornar-se junto às coisas do mundo e outras trajetórias de vida, e, ao mesmo tempo, como suas práticas e interesses foram moldando e construindo o lugar (Heidegger, 1989; Ingold, 2015). A memória, aqui, aparece como elemento constituinte do sentimento de identidade individual e coletiva, trazendo sentido de coerência e continuidade sobre si mesmo, sobre o grupo a que pertence e sobre o lugar de existência frente ao outro, sua diferença e as fronteiras erguidas (Augé, 2012; Barth, 2000; Rodrigues, 2017; Pollak, 1992).

Apesar das diferentes experiências, observa-se o mercado público e a dinâmica em seu entorno como importantes elementos que atravessam a história local e de suas vidas, pontos de cruzamentos dessas trajetórias e de intersecção das interações. Um lugar de sentido em seus itinerários, caminhos ou linhas de vida (Augé, 2012; Ingold, 2015). Um lugar próprio (Certeau, 1998), identitário, relacional e histórico para aqueles que o habita (Augé, 2012). Ao mesmo tempo, uma “região moral” (Park, 1979), investida de significados sociais. Observa-se que, mesmo apresentando inconsistência entre aspectos circundantes entre as múltiplas narrativas, há em comum o reconhecimento das atividades de trabalho, especialmente junto ao mercado público; por pessoas pobres – de baixo poder aquisitivo e instrução formal, sendo a maioria de homens pardos e pretos; e associadas à necessidade de pernoite local; e ao consumo de bebida alcoólica, como elementos de origem da presença de pessoas habitando as ruas da região.

Daí a noção de que tal fenômeno surgiria concomitantemente às atividades comerciais e ao próprio nascimento do mercado. Por outro lado, a associação entre pessoas vivendo nas ruas/fonte de renda/consumo de substâncias psicoativas/mercado fora compartilhada entre as pessoas ao longo dos anos, permeando a memória individual e coletiva acerca das pessoas

e do lugar. Mesmo com o passar dos anos e as modificações da paisagem local, tais presenças – pessoas, atividades e práticas – em torno do mercado se mantiveram na região associadas a tais aspectos, sendo acionadas como critérios de aceitabilidade e/ou rechaço nas diferentes narrativas de disputas pela legitimação nos usos do referido espaço.

AS TRANSFORMAÇÕES E DISPUTAS NA PAISAGEM CENTRAL

Na primeira década dos anos 2000, deu-se início às obras de requalificação e ampliação do mercado público, que consistiram inicialmente na relocação dos comerciantes que antes ocupavam o terreno público do mercado para seu entorno – em estruturas não regulamentadas e improvisadas; demolição de vários pontos comerciais; e a construção de um novo prédio de dois pavimentos. Parte desses pontos comerciais foi remanejada para as bordas do próprio terreno, outras locadas na Rua Dr. João Mata – entre a atual parte de trás do mercado e a estação ferroviária –, na Rua Heitor Gusmão – entre a parte da frente do mercado e a secretaria de transportes municipal – e na Praça Venâncio Neiva – conhecida como Praça da Caixa d'Água, ao lado do mercado.

Uma parte específica das barracas, lanchonetes e outras do gênero alimentício foi deslocada para o Center Lanche, e houve também aqueles que saíram da região central, espalhando-se pelos bairros da cidade. O Center Lanche foi criado, por iniciativa da prefeitura, como um espaço de lazer e praça de alimentação, locando as barracas de comercialização de comida e bebidas que antes ocupavam o terreno no mercado público. Na Rua Duque de Caxias, rua pública junto à BR-230 – principal via da cidade – e próxima ao mercado, foram então erguidas várias barracas que vieram a assumir o lugar de ponto de encontro para diversão enquanto o mercado passava por reformas.

Essa intervenção no mercado consistia em uma estratégia de ordenamento do espaço público, com melhoria da infraestrutura e saneamento, ampliação do espaço para locação de mais boxes, criação de uma praça de alimentação voltada ao entretenimento e lazer e setorização – setor de moda, alimentação etc. –, reconfigurando o local e as práticas lá existentes.

Tratava-se de um processo de embelezamento, setorização, segmentação e disciplinarização das práticas, voltado para possibilitar a intensificação do consumo, turismo e lazer para uma classe social mais abastarda. Uma estratégia para deixar um espaço “marginalizado” – caracterizado pela presença de práticas e pessoas moralmente condenáveis e socialmente rechaçadas, como consumo abusivo de substâncias psicoativas, ausência de trabalho formal e vínculos fragilizados, entre elas, pessoas em situação de rua –, mas “civilizado” (César, 13/11/2015).

O que se observou de imediato foi uma modificação considerável da paisagem, dinâmica e a configuração da região. Gradativamente, o Center Lanche foi sendo ocupado como moradia pelos trabalhadores das barracas e, posteriormente, agregando pessoas que viviam nas ruas, principalmente aquelas que foram deslocadas da região do mercado com o início de sua reforma. Logo, o Center Lanche também se tornou alvo de críticas e apelo ao poder público para sua “recuperação”. A aglomeração em espaço restrito, bem circunscrito e com localização junto à rodovia BR-230 proporcionou uma hipervisibilidade de suas presenças no centro da cidade. Uma visibilidade não só de seus corpos e práticas, mas também o que eles denunciavam: a ineficiência do poder público diante da desigualdade social.

Com isso, vieram mais demandas por intervenção. Em Requerimento nº 237/2009, do vereador Jonas Pequeno, encaminhado à presidência da Câmara, encontramos a percepção sobre o local e exigência de intervenção para “[...] recuperação do antigo ‘Center Lanche’ no centro da cidade, uma vez que o local se encontra em situação precária, servindo apenas de ponto para consumo de drogas por viciados” (Cabedelo, 2009). Desse modo, houve a retida forçada dos “barracos”, assim denominadas localmente as moradias feitas de forma improvisada, com materiais, recursos e saberes a que se tem acesso, e erguidas em terrenos que dificilmente teriam acesso via mercado imobiliário. Esses barracos proporcionavam não só abrigo para as pessoas como a possibilidade de se isolar e garantir privacidade para a vida íntima em meio a um espaço urbano aberto de circulação de pessoas.

Eram edificações construídas a partir da relação de pertencimento e familiaridade com o local, resguardados das hipervisibilidades que o centro propiciava. Uma possibilidade de materializar o íntimo – enquanto dimensão protegida da vida definida pelos pares, família e amigos – em

meio a vida pública, transformando-o em privado terreno também alheio. Um lugar situado entre o público e o privado. Tal projeto de “recuperação” pelo poder público foi concluído em 2011, com o calçamento da rua⁶, constituindo-se até os dias atuais em um espaço vazio para trânsito de pedestre.

Sem infraestrutura para a permanência, tornou-se um espaço arrasado, aquilo que Sennett (1988, p. 29) denomina de espaço público morto. Um espaço que não permite vinculação, intimidade e isolamento entre os iguais em meio ao público. Apenas de passagem, o local perderia sua qualidade de público na medida que não provoca o encontro e trocas entre heterogêneos (Leite, 2008). Essa ação aconteceu aos moldes daquilo que Lefebvre disse acerca dos projetos urbanísticos haussmariano em Paris do final do século XIX: “Os vazios têm um sentido: proclamam alto e forte a glória e o poder do Estado que os arranja, a violência que neles pode se desenrolar” (Lefebvre, 2001, p. 23).

Por contingência de tal evento, as pessoas tiveram que migrar para outros locais. Parte dessas pessoas passou a ocupar a Praça da Caixa d'Água, que já era ponto de pernoite de algumas pessoas que se encontravam em situação de rua. A sua localização estratégica junto ao mercado e estabelecimentos públicos fazia daquele um lugar de grande circulação de pessoas, sendo palco de vários eventos culturais, serviços públicos e manifestações políticas, assim como espaço voltado às atividades de descanso, lazer, entretenimento e ocupação do tempo livre para parte da população da região, especialmente por meio do jogo de dama ou simplesmente do ato de flunar.

Como parte dos boxes de venda e serviços se instalaram temporariamente nessa praça, havia a comercialização diversos produtos e serviços dispostos em seu espaço. A praça era, portanto, um lugar de estar, consumir e fazer político, atraindo transeuntes, moradores da vizinhança, trabalhadores e clientes do comércio local, pessoas em situação de rua e aqueles em busca de diversão em sociabilidades em torno da bebida alcoólica e outras substâncias psicoativas. Constituíam-se, assim, um espaço no qual

6 É possível observar em canais de comunicação a notícia desta obra, como no Blog Cabedelo em Foco, de 8 novembro de 2011, intitulado Obras em Cabedelo, e como diversas obras estão sendo executadas em Cabedelo, segundo secretário de comunicação Ramalho Pinto. Ver em: <http://cabedeloemfoco.blogspot.com/2011/11/>.

a diferença se encontrava, desempenhando aquilo que Leite (2008, p. 38) chama de “afirmação dialógica dos diferentes lugares e sociabilidades” que estruturavam a região, fazendo dela um espaço de apropriações díspares, de ambiguidades e contrastes de usos.

Vale salientar que em 2012 é então inaugurado oficialmente o mercado, recebendo da gestão municipal o nome de Shopping Público, como forma de ressignificar o lugar de mercado. Revelara-se uma tentativa de transição do espaço público para a adoção de um modelo de consumo que gerasse a ilusão de espaço compartilhado por meio da compra. No mundo contemporâneo, com suas construções funcionais para o comércio acelerado, como os “*shoppings*”, as relações tendem a ser mais restritas à circulação de mercadoria e consumidores, o que poderia gerar o esvaziamento desses sentidos mais complexos que caracterizavam as relações e práticas do mercado (Ibáñez, 2016). Assim, os espaços de circulação para os trabalhares informais, especialmente aqueles que viviam em situação tornaram-se mais restritos, concentrando-se na praça.

Com a intensificação de pessoas vivendo numa relação integral de trabalho, lazer e moradia, a praça também virou alvo de inúmeras queixas, como podemos ver no artigo publicado no portal *Renascer Notícias*⁷, em abril de 2012. O artigo, de título “População exige da câmara e prefeitura, resgate da Praça Venâncio Neiva, em Cabedelo”, traz a denúncia de “abandono do patrimônio público” e relatos de insatisfação dos moradores da região circunvizinha diante da presença de pessoas em práticas consideradas ilícitas e/ou moralmente condenáveis, exigindo do poder público o “resgate” do espaço.

Segundo alguns moradores que não quiseram se identificar, a Praça Venâncio Neiva [Pça. da Caixa D’água] está servindo para ponto de tráfico de drogas, motel e hotel público além de local onde ocorrem todas as formas de atos não convencionais à sociedade sem que ninguém tome nenhuma providência (*Renascer em Notícias*, abr. 2012).

7 O *blog* *Renascer em Notícias* foi removido da internet em 2024 e 2025, não sendo possível encontrar as reportagens que estavam até então disponíveis em: <http://renasceremnoticia.blogspot.com/2012/04/populacao-exige-da-camara-e-prefeitura.html> e <http://renasceremnoticia.blogspot.com/2012/04/camara-de-cabedelo-vai-debater.html>; ambos acessados em 30 de março de 2021.

Assim como o ocorrido no mercado e Center Lanche, logo a praça também foi alvo de políticas públicas de inibição e expulsão daqueles que viviam em situação de rua, associando tais presenças ao consumo de drogas, violência e criminalidade. É preciso lembrar que nessa época estava em curso grande visibilidade e debate nacional acerca da presença de pessoas vivendo nas ruas e sua relação com o consumo do *crack*, associada diretamente à degradação do espaço público, ao crime, violência e doenças, havendo, assim, um forte apelo social para remoção dessas pessoas da paisagem urbana. Nos anos seguintes, a Praça da Caixa d'Água e toda área entorno do mercado público permaneceram alvo de vigilância e controle por parte do poder público, com intervenções tanto pautadas na promoção da qualidade de vida dessas pessoas, por meio da atenção assistencial, saúde e cidadania, como, especialmente, medidas de segurança e higienização do espaço público, com constantes ações de repressão a partir de rondas e batidas policiais⁸.

Tendo a polícia o mandato de assegurar a ordem nos espaços públicos, tendo o ordenamento jurídico as atividades ligadas a determinadas substâncias psicoativas como ilícitas e tendo tantos consumidores problemáticos a rua como contexto privilegiado, os (des)encontros entre 'ordem' e 'desvio', entre 'lei' e 'crime' não são apenas inevitáveis – são frequentes e esperados de parte a parte (Fernandes, 2019, p. 27).

Essas batidas policiais geravam inúmeros constrangimentos, sendo as revistas percebidas como ato de humilhação e violência (Paz, 2016), que juntamente com podas de árvores – tirando-lhes as sombras –, fechamento de torneiras de acesso público, entre outras, atuavam como estratégias para evitar suas permanências no local. Por outro lado, havia também ações mais enfáticas de eliminação de tais presenças, como ameaças, prisões, encaminhamento para cidades de origem e internações em instituições

8 No auge dessa discussão a prefeitura solicitou apoio ao Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (Caps AD), instituição localizada em frente à praça e no qual trabalhava na época, para remoção das pessoas, juntamente com a polícia e o Centro de Referência Especializada em Assistência Social (Creas). Estava como pauta a possibilidade de internação compulsória. O Caps AD decidiu não participar diretamente da ação de remoção, mas passou a oferecer na praça atividades de promoção de saúde, fortalecimento das redes de apoio, proteção e mobilização social por meio de oficinas terapêuticas, de educação, direitos, cidadania e cultura.

religiosas. Observa-se que tais ações não se restringiam a intervenções no espaço geográfico, mas, fundamentalmente, nos corpos dessas pessoas. Além disso, elas não visavam necessariamente proporcionar uma melhor qualidade de vida e usufruto do espaço às pessoas que lá estavam, mas à sua retirada.

Apesar de apresentarem percepções, meios e práticas distintas, esses projetos estariam fortemente arraigados na perspectiva tradicional de remoção desses corpos do espaço público como objetivo central, seja via negociações ou remoção forçada. Ambas as estratégias estariam alicerçadas em tecnologias de seleção, categorização, separação e imobilização específicas do Estado, produzindo alvos privilegiados de ação (Fonseca; Cardarello, 1999) diante de “mobilidades suspeitas”, de acordo com as condições materiais e políticas específicas de cada momento histórico particular (Weber; Bowling, 2008). E mais, assim como tempos atrás, elas estão alicerçadas na expulsão da população pobre das ruas, sob o discurso do combate à criminalidade e higienização do espaço urbano, num jogo de exclusão/inclusão a partir das lutas coletivas contra a exclusão social e dispositivos de criminalização da pobreza.

Isso porque a noção de um problema social urbano que precisa ser combatido, gerido e pretensamente impedido (Neves, 2010) a partir do reconhecimento da falta do Estado em garantir seus direitos – Estado em falta com a sociedade – se mantém alicerçado na percepção dessas pessoas como portadoras dos males sociais, e, portanto, corpos em falta com a sociedade. Sob essa perspectiva, eliminando-os se estaria eliminando o problema. De acordo com tal premissa e, em sequência, a Praça da Caixa d'Água também passou por uma reforma. Segundo uma arquiteta da Secretaria de Planejamento Urbano e Habitação⁹, a intervenção estrutural na praça se iniciou em 2016, com a retirada dos boxes de venda e fechamento dos pilotis da caixa d'água, dando seguimento, em 2018, com obras de troca de calçamento e de bancos, ampliação de estacionamentos para atender ao comércio da região, pintura da estrutura da Caixa d'Água, paisagismo e intensificação da iluminação.

9 Conversa realizada em 26 de agosto de 2019, durante trabalho de campo em pesquisa etnográfica de doutorado. Para maiores informações sobre a pesquisa em questão, ver Paz (2024).

Essa reforma faria parte de um projeto mais amplo de requalificação das praças de Cabedelo, cujo objetivo seria possibilitar maior segurança e fazê-la ser frequentada pela população local, especialmente os moradores das áreas circunvizinhas. A praça, assim como ocorreu com o mercado, teve sua circulação amainada, e não se tornou um espaço arrasado como ocorreu com o Center Lanche. Entretanto, esta nada tinha a ver com a vida pulsante que a caracterizava em anos anteriores, restringindo-se aos fluxos de transeuntes, especialmente daqueles que estacionavam em seu perímetro. Em artigo do portal PBNEWS do dia 19 de abril de 2018, sob título “Prefeito entrega reforma da Praça Venâncio Neiva e realiza sonho antigo de moradores e comerciantes”, encontramos depoimentos de pessoas que corroborariam com os objetivos do projeto da reforma:

Essa reforma, em si, foi sensacional e vai revitalizar o nosso Centro. [...]. Principalmente porque o povo vai voltar a frequentar o espaço, com dignidade e tranquilidade, e esse fluxo também trará mais comerciantes. Espero que, após a reforma, a Prefeitura continue ocupando, trazendo segurança, limpeza e sua manutenção (Guedes *apud* Nailson Júnior, 2018).

Antes era uma bagunça aqui nessa Praça. Era barraca desmantelada, uma verdadeira sujeira (Carmo *apud* Nailson Júnior, 2018).

Podemos perceber, nas falas, a reivindicação por parte de uma população local, pelo ordenamento e higienização do espaço, caracterizado como “uma verdadeira sujeira”. Se anteriormente temos reivindicações para “recuperar” o espaço urbano e “resgatar” o poder do Estado sobre o local, numa tentativa de reapropriação do espaço pelo poder público para então devolver à determinada população, agora vemos a noção de “revitalização” do espaço. Ou seja, dar à praça uma nova vida, pois a que havia lá não era “digna” e “tranquila”. É interessante observar essa diferenciação da legitimidade de quais vidas e corpos poderiam ou não ocupar esse espaço público.

Nesse ponto se faz interessante apontar que a noção de público veio servindo, ao longo da história, para nomear um grupo específico de pessoas, ora referindo-se aos privilegiados – especificamente ao alto escalão do governo na Inglaterra de 1542 –, ora como elite – a partir da

relação público/plateia na França do século XVII –, vindo posteriormente à associar-se à noção de cosmopolita, aquele – geralmente o burguês – que se movimenta em meio à diversidade, em meio à estranheza e ao não familiar (Sennett, 1988). As praças e outros espaços públicos abertos foram se constituindo, mais que ornamento da paisagem urbana, construções e lugares materiais e simbólicos da estratificação cidadina que, ao convergir e propiciar o encontro do heterogêneo, fazem evidenciar as diferenças de interesses e desigualdades socioculturais entre classe, raça, gênero etc.

Portanto, esses espaços foram e são marcados por conflitos e disputas. A praça, mais do que outros, centralizariam e demarcariam a estrutura urbana de poder – religioso, econômico, político –, sua moral, normas e costumes, pautadas no patrimonialismo, racismo e sexismo (Ibáñez, 2016). Desse modo, como nos alerta Serpa (2007), as políticas públicas voltadas à melhoria dos espaços urbanos considerados “degradados” ou “em crise”, por meio da “revitalização” e “requalificação”, são voltadas para atender a uma classe média. Aquela que, pela memória herdada, teria supostamente perdido o poder sobre o espaço a partir da presença de uma outra população, não desejada por estarem associadas ao rompimento com suas regras, valores e moral. E, por isso, observa-se nessas reivindicações a irrupção de um ressentimento pela perda do espaço, ancoradas na memória de um tempo vindouro, em que suas aspirações dominavam o espaço e que tais pessoas e práticas “marginalizadas” não acessavam livremente.

Diante de mais uma ação de expulsão dos espaços públicos centrais, essas pessoas passaram paulatinamente a reocupar mais intensamente o mercado, voltando a concentrar e desenvolver suas atividades dentro desse estabelecimento e suas calçadas. O planejamento urbano oficial, que visava à aceleração da circulação das pessoas e do consumo de forma compartimentalizada, restringindo as interações daqueles de classe baixa, foi pouco a pouco retomando sua característica relacional de convívio, vinculação e cumplicidade entre os frequentadores e aqueles que viviam em situação de rua na região. Isso porque, para os setores populares, o lugar relacional acaba tendo preeminência sobre o da circulação acelerada dos espaços de consumo da cidade contemporânea (Ibáñez, 2016).

No interior destas, não há apenas situações de pobreza e marginalidade, mas também outros modos de vida que, à sua maneira, reinterpretam as relações e convivências e questionam os modelos de aceleração da circulação para o consumo padronizado: não escapam deste, mas pelo menos apresentam outras opções. [...]. Aí há algo que acontece, que resiste, que reconfigura (Ibáñez, 2016, p. 326).

Assim, paulatinamente, os antigos frequentadores passaram a revisitá-la, dividindo espaço com os novos agentes, engendrando uma nova circularidade pelo local e atuando na própria conformação do espaço e suas atividades, numa ação reflexiva entre o espaço urbano público e a espacialização de sociabilidades públicas. Podemos inferir que a retomada desses espaços pelos interlocutores se mostrou, além de subversivas ao planejamento urbano oficial, contra a ideia de higienização e enobrecimento, como capazes de produzir taticamente uma resignificação do espaço a partir de uma demarcação socioespacial da diferença. E mais, em um contexto de injustiça na distribuição dos bens e riquezas, associado à desigualdade de poder e de acesso a direitos, poderia revelar-se um de resistência táticas de ocupação da cidade diante de fortes relações de poder.

É preciso lembrar que essas pessoas que vivem e habitam as ruas, suas práticas e interesses, dificilmente têm lugar nos planejamentos públicos de ocupação do espaço urbano e tem a circulação e ocupação dos espaços da cidade de forma restrita. Elas necessitam construir taticamente para si lugares possíveis para habitar a partir do próprio corpo em ações cotidianas e discretas. Poderíamos pensar essa retomada como ato político, uma política do cotidiano?

[...] certos contra-usos podem contribuir para politizar ‘taticamente’ uma paisagem urbana também politizada ‘estrategicamente’ pela *gentrification*, para argumentar que a desapropriação de ‘sujeitos’ não reduz o sentido público do espaço urbano, mas pode representar uma reordenação da sua lógica interativa, a partir das apropriações (‘táticas’) dos espaços mediante a construção dos lugares (Leite, 2002, p. 122).

Para esse autor, o “contra-uso” seria “ações deliberadas de subversão prática e/ou simbólica dos usos esperados para os espaços enobrecidos”

(Leite, 2008, p. 40), a partir de práticas capazes de subverter os usos esperados de um espaço regulado. Nesse sentido, a presença de seus corpos não só politizaria o espaço, mas faria de seus corpos corpos políticos, a partir de: insurgências nos espaços públicos centrais; invenções e subversões dos usos prescritos das coisas (incluindo os espaços); resistências aos processos de expulsão; insistências em viver a centralidade e habitar a cidade; e em alguns casos, recusando a se submeter a temporalidades e normas das instituições destinadas aos seus corpos, muitas delas distantes do centro. Por sua vez, observa-se que essas estratégias de evitação, remoção e tentativa de expulsão e que irrompem no movimento cíclico de dispersão seguido de reapropriação do espaço público – expulsão/ocupação – vêm cronificando ainda mais o estado de vulnerabilidade dessas pessoas e as afastam da condição de vida digna nas ruas (Frangella, 2010).

E é por isso que se reconhece a necessidade de atenção social, cidadania e saúde nos locais de seu habitar. A insurgência, resistência e insistência de seus corpos em ocupar tais espaços centrais vêm impulsionando o poder público a investir esforços na oferta desses serviços nesses espaços. Em Cabedelo, ainda que precipitada pela pandemia, em janeiro de 2021, houve a mudança de endereço do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro Pop) para o centro da cidade, ocupando prédio histórico, assim como a Unidade de Acolhimento Adulto, ambos serviços do Sistema Único de Assistência Social (Suas), localizados bem próximo ao Mercado Público. No mesmo ano, houve a transferência da Unidade de Saúde da Família (USF) Palmeira para dentro do prédio do mercado público (Cabedelo, 2021), o que poderia significar melhor acesso à saúde dessa população. Provavelmente, uma resposta diante das inúmeras reivindicações daqueles que habitam as ruas do centro, impactos da pandemia no município e conjuntura logística. Talvez tenha iniciado um movimento processual de produção de dignidade para vidas nas ruas, aliando ocupação de prédios históricos e/ou públicos com atividades que realmente atendam à demanda local, daqueles que habitam o centro, entre eles, a própria população em situação de rua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se que as memórias individuais e coletivas, sejam vividas, aprendidas e/ou transmitidas, sobre o centro da cidade de Cabedelo aparecem em disputa. Por sua vez, vêm acirrando conflitos no usufruto do espaço públicos centrais, engendrando um processo de expulsão, circularidade e reapropriação desses lugares por parte daqueles que vivem e habitam as ruas da região, e tendo o Estado e seu aparato de controle como regulador desse movimento ao longo dos anos. Cabe a esse Estado, por outro lado, conceber possibilidades mais respeitáveis e harmoniosas das diferenças no espaço urbano, e, para isso, pensar a cidade mais acolhedora, com o desenvolvimento de projetos de dignificação da vida nas ruas, com seus aportes sociais, saúde e cidadania, sem deixar de lado a preocupação estética, turística e comercial de seu espaço construído. Enquanto isso, as pessoas que habitam as ruas da região vêm colocando seu corpo em evidência, utilizando-se dos recursos do terreno e saberes à sua volta, num jogo de restrições e potência, para usufruir daquilo que centralidade pode oferecer e de acordo com seus interesses e necessidades.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução Maria Lúcia Pereira. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.
- BARRETO, Aníbal. *Fortificações no Brasil: resumo histórico*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1958.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-69.
- BRASIL. Decreto nº 7053, 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, p. 16, Brasília, DF, 24 dez. 2009.
- CABEDELLO (PB). Câmara Municipal. *Requerimento nº 237/2009*. Requerente: Ver. Jonas Pequeno. Cabedelo, 20 out. 2009. Disponível em: <https://sapl.cabedelo.pb.leg>.

br/media/sapl/public/materialegislativa/2009/3735/requer_no_237__2009_-_ver._jonas_pequeno_-_recu_i0Bv5ch.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

CABEDELLO (PB). Secretaria de Comunicação. *Prefeitura de Cabedelo entrega nova USF no Mercado Municipal*. Cabedelo, 9 maio 2021. Disponível em: <https://cabedelo.pb.gov.br/prefeitura-de-cabedelo-entrega-nova-usf-no-mercado-municipal/>. Acesso em: 20 abr. 2022.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. Do império marítimo ao proveito da terra, uma cultura territorial em mutação (Capitania da Paraíba, 1574-1654). *Cadernos PPG-AU/FAUFBA*, Salvador, v. 7, n. 1, p. 13-30, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ppgau/article/view/3554>. Acesso em: 17 nov. 2019.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FRANGELLA, Simone Maziara. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2010.

FONSECA, C. e CARDARELLO, A. Direito dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 83-122, maio 1999. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0083.pdf Acesso em: 1º set. 2017.

GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. *Morpheus: revista eletrônica em ciências humanas*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 13, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*: parte I. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (Coleção Pensamento humano).

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Ressignificando a cidade colonial e extrativista: bem viver a partir de contextos urbanos. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 296-333.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2015.

LEFEBVRE, Henri. *O direito a cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, Rogerio Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 115-134, jun. 2002. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/v6ync4yt8tMpKWYRrvTpR5p/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 mar. 2020.

- LEITE, Rogério Proença. Localizando o espaço público: gentrification e cultura urbana. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 83, p. 35-54, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.436>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/436>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- MOLIÉ, Frédéric; VASCONCELOS, Flavia Nico. Evolução das relações entre cidades e portos: entre lógicas homogeneizantes e dinâmicas de diferenciação. *Dossiê Portos, Cidades e Regiões*, São Paulo, n. 15, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/7685>. Acesso em: 2 maio 2016.
- NAILSON JÚNIOR. Prefeito entrega reforma da Praça Venâncio Neiva e realiza sonho antigo de moradores e comerciantes. *pbnews*, João Pessoa, 19 abr. 2018. Disponível em: <https://pbnews.com.br/noticia/16170/prefeito-entrega-reforma-da-praca-venancio-neiva-e-realiza-sonho-antigo-de-moradores-e-comerciantes>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- PARK, Robert. A cidade sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- PAZ, Ana Carolina Amorim. *Entre “papudinhos” e “noiados”: uma etnografia sobre o cotidiano e sociabilidades em espaço de consumo de substâncias psicoativas na região de Cabedelo/PB*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.
- PAZ, Ana Carolina Amorim da. *“Fazer a vida” nas ruas do centro: das políticas de morte ao saber-fazer-viver e habitar a cidade*. 2024. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2024.
- PIMENTEL, Altimar. *Cabedelo*. João Pessoa: Gráfica São Mateus, 2015. v. 1.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornélia. A cidade e suas crises, o patrimônio pelos viés da memória: por que e como preservar o passado? *Habitus*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 455-470, jan./jun. 2006.
- ROCHA, Solange Pereira da; GUIMARÃES, Matheus Silveira. O mundo do trabalho na sociedade escravocrata brasileira: um panorama sobre a Paraíba escravista. In: OLIVEIRA, Tiago Bernardon de (org.). *Trabalho e trabalhadores no Nordeste: análises e*

perspectivas de pesquisas históricas em Alagoas, Pernambuco e Paraíba. Campina Grande: EdUEPB, 2015. p. 23-56.

RODRIGUES, Donizete. Patrimônio cultural, memória social e identidade: interconexões entre os conceitos. *Revista LeTraEscreve*, Macapá, v. 7, n. 4, 2. sem. 2017.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução: Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERPA, Ângelo. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2007.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca; CAROSO, Carlos. Patrimônio festivo, étnico e terapêutico: religiões afro-brasileiras e cultura quilombola. *Vivência: revista de antropologia*, Natal, n. 55, p. 52-77, 2020.

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

WEBER, Leanne; BOWLING, Benjamin. Valiant beggars and global vagabonds: Select, eject, imobilize. *Theoretical Criminology*, Los Angeles, v. 12, n. 3, p. 355-375, 2008.

O XIS DA QUESTÃO: TENSÕES ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO NA PIXAÇÃO SOTEROPOLITANA¹

Roca Alencar

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, busco realizar uma análise conceitual em torno das tensões sociais que envolvem a pixação, entre o uso do espaço público e sua apropriação privada, embora esta apropriação seja meramente simbólica, e a produção de memória, a partir das estratégias patrimoniais desenvolvidas pela comunidade de pixadores, com especial destaque para aqueles que já

¹ Apresentei uma primeira versão deste texto na reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) em 2015. Dedico este texto à memória de Scank, aqui tratado como Carcará. Escolhi esse nome, pois Scank o usou durante um tempo nos perfis das redes sociais. Scank Carcará é uma referência às qualidades da ave de rapina que tem um olhar arguto para suas presas. Do mesmo modo, Scank Carcará tinha um olhar arguto para procurar as melhores telas e os picos da cidade.

morreram. A pixação escrita com “X” em vez de “CH”² diz respeito a um movimento estético e político que emergiu na periferia de São Paulo e de outras grandes cidades do Brasil por volta dos anos 1980.

Em Salvador, os primeiros registros desta prática, que poderia ser identificada à grafia com X, datam do início dos anos 1990, distinguindo-se da pichação tradicional, geralmente apresentada em frases de protesto, especialmente críticas à ditadura militar, de 1964 a 1985, sendo “Abaixo a ditadura” uma das mais marcantes. Nessa época, a crítica social também se manifestava por meio de frases de escárnio, tais como as que eram assinadas por um personagem nomeado “Faustino”, criado pelo artista visual baiano Miguel Cordeiro. Além de escreverem de forma desautorizada nos muros das cidades, usarem tinta preta e hoje o *spray* ou a tinta látex, há uma série de diferenças entre esses dois fenômenos estéticos urbanos. A primeira é a própria estética da escrita e a segunda é a origem social dos escritores. Os pixadores se especializaram em criar um padrão de letras trabalhadas, sendo muitas vezes impossível para um leitor desacostumado compreender as escritas e são, na sua quase totalidade, negros e oriundos da periferia e do subúrbio de Salvador. O que esses coletivos de escritores urbanos têm escrito não são primordialmente frases de efeito, mas tão somente a sua *tag*³, o dos amigos que estiverem presentes na ação, os nomes das gangues e do sistema⁴ ao qual pertencem. Em Salvador, os coletivos de pixadores se autointitulam como “gangues” e a associação de gangues é um “sistema”. As gangues têm de dois até dez pixadores. Quando os membros de diferentes gangues estabelecem vínculos com membros de outras gangues, é comum se associarem para formar os sistemas ou coligações.

Relacionar essa prática à noção de espaço público me permite identificar diferentes maneiras de interpretá-la, a partir do ponto de vista de quem fala. A relação entre pixação e espaço público já foi abordada por Caldeira (2012), com ênfase na apropriação e reconfiguração do espaço

2 Para conhecer melhor essa discussão entre “pichação” com “CH” e “pixação” com “X”, ver Lassala (2010) e Chastanet e Heller (2007).

3 Assinatura com o nome do pixador. Mantenho aqui a grafia em inglês, pois é assim que é usado tanto por pixadores como por grafiteiros em Salvador e, arrisco dizer, em todo o Brasil.

4 Já apresentei essa discussão de modo mais elaborado em uma comunicação na RBA em 2012.

público da cidade de São Paulo, a partir das intervenções feitas por homens jovens oriundos de sua periferia, sejam eles pixadores e grafiteiros, skatistas, motoboys ou praticantes de *parkour*. Para Caldeira, a presença e as interposições visuais realizadas por esses sujeitos produzem uma recriação paradoxal do espaço público. Ao mesmo tempo em que eles imprimem as suas “marcas”, numa maneira de reivindicar os seus direitos ao lazer e de questionar as desigualdades sociais, numa cidade que foi feita para excluí-los, eles o fazem utilizando práticas autoritárias, individualistas – a busca da fama e visibilidade na praça pública – e muitas vezes violentas – quando da ocorrência de “rixas” entre as turmas de pixação –, reproduzindo, assim, posturas avessas à cidadania. Para fins deste texto, pretendo realçar essa dimensão “agonística” das tensões e “tretas” dos pixadores contra pixadores, bem como de pixadores contra grafiteiros e de grafiteiros contra grafiteiros e pixadores, como uma forma de problematizar as categorias de espaço público e de uso privado. Em busca de melhor compreensão com relação aos propósitos e objetivos que levam as pessoas a se envolverem nessas práticas, busco ainda abordar questões relacionadas à política de memória e patrimônio do ponto de vista desses pixadores.

Em primeiro lugar, a pixação é uma prática que ocorre nas ruas e só isso já seria motivo suficiente para justificar essa abordagem. Em segundo lugar, pixadores argumentam que podem pixar qualquer muro, qualquer parede ou, tal como eles denominam, qualquer tela que se encontre no espaço público, sem levar em consideração o que é definido, por lei, como direito de propriedade, o que significa alijar a vontade do proprietário legal do imóvel. Desse modo, reafirmam que a propriedade particular é limitada pelo próprio muro, ou seja, a face oculta voltada para dentro pertence ao dono do imóvel, enquanto a face exposta pertence à cidade. Assim, o pixador, ao se reconhecer como habitante da cidade, se considera apto a modificá-la, com suas inscrições. É possível relacionar esse discurso com o que Lefebvre (1968) entende como sendo a culminância do direito à cidade que é o “direito à apropriação”.

Ao se apropriarem do espaço público desse modo, os pixadores estabelecem regras de convivência para aqueles diversos coletivos, auto-denominados “gangues” e “sistemas”. As mais importantes preconizam

não “atropelar”, não “ratar” ou “escorar”⁵ o pixo do outro, podendo isso ser motivo de disputas, tensões, rixas e acordos, que variam entre pagamentos em latas de tinta *spray*, ameaças e pedidos de desculpas, ou até mesmo violência física, que podem envolver desde lutas corporais até mortes. Nota-se que o muro como espaço público está restrito ao direito de apropriação do pixador e sua liberdade de se expressar artisticamente, sem qualquer consulta ao proprietário do imóvel, pois a condição de existência da pixação é, em si, questionar a noção de propriedade privada. Por seu turno, o direito de outro pixador de se apropriar do mesmo muro, da mesma tela, é cerceado pela regra da anterioridade. A partir do momento em que o pixador ganha uma “tela” e realiza seu pixo, aquele espaço se torna, por assim dizer, patrimonializado. Se outro pixador não reconhece o patrimônio do antecessor e “atropela” ou “escora”, são dadas as condições para o estabelecimento dos conflitos. Para eles, o atropelo é um desrespeito às normas que orientam a conduta dos grupos de pixadores. Mas se pensarmos analogamente, podemos afirmar que o pixador que atropela a obra de outro o faz pautado pela mesma regra de que a face exposta do muro não é uma propriedade privada, haja vista o espaço ser público. O pixador usa o conceito de espaço público em uma esfera, que é a esfera da sociedade, pautando-se por uma lógica privatista, na medida em que parte do princípio de que aquela “tela” não pode ser pintada por mais ninguém.

Quando comecei a estudar este tema, meu primeiro interlocutor se referiu à sua experiência com intervenções urbanas durante a estadia em Paris, na primeira metade dos anos 2000. Esse jovem foi iniciado no mundo da pixação no alvorecer dos anos 1990. Em menos de um ano, deixou de pixar e investiu em outra produção estética, a saber, o *graffiti*. Acompanhado por dois amigos, formou o primeiro coletivo de *graffiti* de Salvador, o Turbilhão Urbano. De seus tempos parisienses, ele se recorda da dificuldade em encontrar espaços para grafitar, haja vista ser uma prática ilegal no país. Quando desejava pintar, se deslocava para áreas distantes do centro urbano, para fugir da vigilância e por haver mais espaços disponíveis.

5 Expressões nativas: atropelar e ratar é quando um se pixa sobre um pixo. Escorar é fazer um pixo muito próximo ou acima de um pixo que já está feito.

No entanto, ele também sabia que em algumas horas sua pintura seria apagada ou coberta por outra intervenção. Assim, paulatinamente, ele foi percebendo que a arte de rua é um fenômeno efêmero e não autorizado, estes são seus principais fundamentos. Conforme sua interpretação, todo artista de rua deveria portar uma máquina fotográfica para registrar seu trabalho, porquanto o desaparecimento do *graffiti* era uma certeza. Se a cidade perde a arte, ao artista resta a memória em forma de fotografia. Todavia, apesar do seu discurso desprendido e desapegado, quando se trata dos *graffiti* que faz em Salvador, esse mesmo indivíduo assume outra postura, a exemplo de “cobrar” satisfações a quem, porventura, tenha pintado sobre seu trabalho. Como retaliação, ele também costuma pintar sobre a arte de quem tenha “agredido” a sua. Dessa forma, ele passa a não se diferenciar dos pixadores, a julgar por sua aderência à mesma política patrimonial do espaço público concebida por eles.

O fato que me disponho a narrar brevemente ajuda a ilustrar melhor meu argumento. Em 2012, a Caixa Cultural realizou um projeto de intercâmbio artístico, denominado Mural Brasil-Itália, com dois artistas de *graffiti*, um baiano e outro italiano. Foram pintados três grandes murais: o primeiro em um bairro periférico, onde morava o grafiteiro baiano; o segundo, embaixo de um viaduto em uma área nobre da cidade; e o terceiro, na parede interna de um prédio centenário onde funciona a Caixa Cultural – ligado à Caixa Econômica Federal. Cerca de uma semana após a inauguração, um dos murais sofreu intervenções de pixadores ligados a uma gangue. A frase “Respeito é pra quem tem”, escrita em letreiro do pixo, foi extraída de um trecho de uma música do *rapper* Sabotage⁶ e é uma expressão muito usada para indicar valores éticos entre membros do *hip-hop* e da pixação.

Após o episódio do atropelo de um dos murais localizado em zona nobre da cidade, a discussão continuou acalorada nos fóruns virtuais. Um dos pixadores que atropelou o mural foi o primeiro a tratar do assunto, num fórum que congrega tanto membros da gangue que realizou o atropelo, quanto grafiteiros que fizeram a pintura do mural, em parceria com o artista italiano. O diálogo tem início de modo tenso, quando dois pixadores

6 Sabotage é o nome artístico de Mauro Martins dos Santos, *rapper*, cantor, compositor e ator paulista assassinado em 2003.

da gangue X⁷ afirmam terem visto o grafiteiro Y marcando o muro para a posterior pintura do mural, mesmo tendo visto os pixos dos membros da gangue X. O grafiteiro Y contra-argumenta, tentando se eximir da responsabilidade de ter descumprido as “regras da rua” dizendo que quando soube que o mural seria naquele muro, os “tramos” já tinham sido apagados pela produção do projeto da Caixa Cultural. Um dos membros da gangue X retruca que, se o grafiteiro Y pintou naquele local, ele sabia que ali já havia um “risco”⁸ da sua gangue, devendo, portanto, assumir a responsabilidade pelo descumprimento das regras da rua, já que era o artista local, pois o outro era italiano. Após um segundo de pausa, ele reconsidera e afirma que também o italiano deveria se inteirar das regras locais, antes de apertar o pito da lata de spray. Nessa altura da discussão, o grafiteiro Y demonstra impaciência com os pixadores da gangue X e diz que só fez um trabalho comercial⁹, ademais, a ação foi autorizada pelo proprietário do muro, portanto que “reclamassem com ele”. Conclui dizendo estar disposto a resolver pessoalmente com quem estiver insatisfeito. O pixador líder da gangue X se mostra muito contrariado e cobra respeito pelas regras da rua, diz que tudo poderia ter sido negociado, por meio de mensagem escrita ou qualquer outra forma de contato de modo a evitar conflitos, ao promover o apagamento da pixação para ser pintado o mural dos grafiteiros. Outro pixador dessa mesma gangue reitera que, na rua, a manutenção do respeito é fundamental, pois até mesmo os membros do mesmo coletivo de pixadores não podem apagar os pixos uns dos outros sem a devida autorização, e, caso isso aconteça, terá que escrever o nome do parceiro junto ao seu, além de posteriormente prestar esclarecimentos do que ocorreu.

O exemplo etnográfico supracitado diz respeito às tensões e disputas pelo espaço público entre um grafiteiro e um grupo de pixadores da

7 Substitui o nome da gangue e do grafiteiro por letras do alfabeto para preservar a identidade de seus integrantes.

8 Sinônimo de pixo. A expressão “vamos riscar” é muito usada entre pixadores marcando um rolê de pixação.

9 “Trabalho comercial” é uma expressão muito usada entre grafiteiros para se referir a pinturas pagas. A expressão é sempre usada para esse tipo de pintura para diferenciar das outras pinturas que fazem de modo voluntário. É muito comum em Salvador a pintura de murais comunitários nos denominados mutirões de *graffiti*.

gange X. A próxima situação etnográfica a ser analisada foi fruto de um diálogo entre pixadores de diferentes gangues e sistemas. Era ano de 2015 e Carcará¹⁰, um rapaz negro oriundo do subúrbio de Salvador, tinha na época 23 anos e vinha se destacando como uma das principais lideranças entre os pixadores soteropolitanos. Carcará estava sendo duramente criticado por seus pares, tanto nos encontros semanais que ocorriam às sextas-feiras em uma praça no centro da cidade, como nos fóruns virtuais, por estar inovando excessivamente a caligrafia e o uso de outros equipamentos para pixar, tais como extensor e rolinho, muito comuns entre pixadores de São Paulo. Desde 2013, Carcará estabeleceu relações de parceria com alguns pixadores de São Paulo e passou a fazer parte de um seleto grupo nacional de pixadores. O critério para ingressar nesse grupo era ter muitos pixos na cidade (representar bastante a pixação), dominar o letrado (ter técnica suficiente para saber fazer as letras com rapidez e esmero) e ter um certo trânsito entre os diversos coletivos de pixadores. A conexão de Carcará com esse coletivo nacional sediado em São Paulo (Figura 1) se deu a partir da realização de um seminário nacional, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em junho de 2013, que reuniu pesquisadores e pixadores de Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, com financiamento da Fundação Nacional de Artes (Funarte)/Artes Visuais¹¹.

10 Carcará foi meu melhor parceiro nesta pesquisa sobre pixação em Salvador e tornou-se um grande amigo. Foi um exímio calígrafo e pesquisador nativo da história da pixação em Salvador. Em 2020, quando já começava a trilhar um caminho promissor no campo das artes visuais, foi brutalmente assassinado enquanto deixava sua *tag* em um muro.

11 Fiz a direção executiva deste seminário Derivas e Memórias Contemporânea na Pixação. O seminário aconteceu nos dias 6 e 7 de junho de 2013 no auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA, fruto da contemplação de um edital de artes visuais. Ver: <https://www.gov.br/funarte/pt-br/areas-artisticas/artes-visuais-1/conexao-artes-visuais/edicoes-anteriores/2013/derivadas-e-memorias-contemporaneas-na-pixacao>. Vídeo do seminário disponível no YouTube https://m.youtube.com/watch?v=wPVyPgK_7fA.

Figura 1 – Scank dando um *tag* sobre os ombros de Cripta Djan



Fotógrafa: Nara Gentil (2013).

Carcará publicou uma foto em um fórum virtual de pixadores e iniciou o diálogo. Ele havia relatado a seus pares que, a despeito de ter começado a pixar em 2009, sempre buscou conhecer e respeitar as regras da rua. Para ele, muitos pixadores desistiram da atividade ao longo do tempo por problemas com a família e com a polícia, dificuldades em dominar a caligrafia, e por não se adaptarem às regras da pixação local. Ele elenca algumas regras que vão desde a estética e feitura do pixo, até as de convivência entre seus praticantes. Considera que o letrado tem que ser sempre “colado no chão”, iniciar na parte inferior e subir até a altura do muro ou do alcance do braço do pixador (Figura 2). Chama atenção de que para um letrado ser considerado bonito, tem que ser tribalizado¹² e de preferência

¹² Estética do pixo soteropolitano que surgiu por volta do início dos anos 2000. Antes disso, havia outros letrados como o de “bolinha” e outros. No pixo tribalizado, a letra fica no centro e envolta em uma série de espículas que constituem um adereço e desafia o pixador aprender e realizar com rapidez na rua. Ao mesmo tempo, dificulta aos não alfabetizados na pixação a decifrar. Para essa geração de pixadores de Carcará, um pixador de verdade teria que saber ler e fazer o letrado tribalizado não só no caderno, mas nas telas e nos picos da cidade.

ser igual ao de Sinal¹³. Outra regra citada tem a ver com o uso do espaço do muro, em sua compreensão só se pode dar uma “tag” com no mínimo um metro de distância de outra “tag”. Para ele, o nome da gangue tem que ser de no mínimo duas letras e no máximo de quatro, que sirva para identificar o coletivo, mas que não exija muito tempo e não use muito espaço do muro para ser escrito. Em Salvador, diferente de São Paulo, o nome do pixador deve estar no plano principal, em tamanho maior do que o nome da gangue. Por fim, para esse pixador, que foi um exímio calígrafo, para ser reconhecido como tal tem que saber “esticar letrado”¹⁴, o que equivale ao sentido da frase “respeito é pra quem tem”.

Figura 2 – Scank fazendo o pixo tribalizado de Salvador



Fotógrafa: Nara Gentil (2013).

- 13 Pixador de grande notoriedade em Salvador entre os anos de 2005 e 2012, quando foi assassinado aos 25 anos. Tinha todas as qualidades elencadas por Carcará, por esse motivo, tornou-se uma referência para essa geração de pixadores, até os dias atuais sempre é lembrado como uma “lenda na pixação”.
- 14 Esticar o letrado é uma expressão usada pelo pixadores locais para se referir ao risco sinuoso que é feito ao longo dos muros após a escrita de seus vulgos e nome da gangue. É uma forma de usar todo muro sem deixar espaço para não ser escorado por outro pixador.

Após Carcará elencar essas regras estéticas e de comportamento entre grupos de pixadores, o diálogo segue com a interferência de um pixador de uma outra gangue afirmando que a única regra válida em qualquer local é a do não “atropelamento” de outro pixo. Esse segundo pixador desdenha das regras de padronização estética identificadas como pré-requisitos, por Carcará, e diz que “estética cada um tem a sua. Sempre foi assim e sempre será. Feio ou bonito, no chão ou no pico, o importante é tá na rua”.

Um terceiro, a quem darei o nome de Cobra, emite sua opinião, sustentando não ser totalmente contra inovações; porém, ele adverte que quando as práticas de pixação de outros locais são importadas para Salvador, pode-se incorrer em desrespeito com os preceitos locais. Esse pixador critica o compartilhamento de uma mesma tela, mesmo que haja espaço em abundância. Para ele, o uso do rolinho com extensores típicos do pixo paulista contraria os princípios do pixo soteropolitano¹⁵. Nota-se que Cobra não é contra inovações, mas pede cautela. Diz não entender ou aceitar que, depois de subir no pico¹⁶, se arriscar para deixar seu risco de *spray*, venha outro pichador, equipado com rolinho acoplado a um cabo extensor, fazer um risco acima do dele. Para ele, esse tipo de prática não era adequado e não deveria ser adotada aqui em Salvador, tipo as “agendinhas”¹⁷ que se veem por São Paulo.

O exemplo etnográfico acima revela tensões entre pixadores de diferentes sistemas, quanto à compreensão das regras do pixo soteropolitano. Percebe-se também uma crítica a Carcará, por sua relação de proximidade com pixadores de São Paulo, o que revela uma busca por salvaguardar o que é essencialmente baiano, no que se refere à prática da pixação, tal como acontece com diversos objetos patrimonializados de “origem controlada”, a exemplo do nome Champagne que só pode ser usado em bebidas espumantes fabricadas na região francesa de Champagne. Assim, esse discurso também pode ser compreendido como uma forma de resistência à influência estética do pixo paulista, entendida como uma ameaça culturalmente “colonizadora”, capaz de alterar o padrão pixo soteropolitano. Poderia, a partir dessa situação, explorar outras

15 Em 2023, é uma dupla de pixadores que usam rolinho, tinta látex e cordas de rapel que se destacam pela quantidade de pixos feitos em picos e telas de Salvador e região metropolitana. Os mesmos materiais que Carcará foi criticado por seus pares há uma década.

16 Pico é uma expressão usada para se referir a um local alto e com grande visibilidade.

17 Agendinhas são uma série de pixos feitos um próximo ao outro no mesmo muro ou porta.

temáticas como ação afirmativa, identidade baiana, contradiscurso colonial, memória, hereditariedade, patrimônio imaterial, mas como não é possível desenvolver todos esses aspectos, para não incorrer em interpretações superficiais, pois aligeiradas, devo me concentrar na tensão entre espaço público e uso privado, na produção da memória pública e práticas patrimoniais desenvolvidas por esses pixadores de Salvador.

O XIS DA QUESTÃO É UMA ENCRUZILHADA

Para pensar criticamente a noção de patrimônio, ou por outro lado, de destruição do patrimônio, visto que a pixação é enquadrada como crime ambiental sujeito a pena e multa, usei a categoria analítica de destruição, tal como desenvolvida por Gonçalves (2015), no texto “Mal-estar do patrimônio: identidade, tempo e destruição”. A partir de um exemplo etnográfico da sociedade dos Batamaliba do noroeste africano, onde as casas são pensadas como coisas vivas, Gonçalves (2015) articula os conceitos de patrimônio e destruição. Essas casas são habitadas por famílias extensas, quando o patriarca da casa, o fundador da linhagem, morre, essa casa deverá ser destruída para que os seus descendentes possam, a partir dos pedaços da edificação, construir suas próprias casas. É por meio dessa destruição, ocorrida com a morte do patriarca, que os descendentes herdam essas propriedades.

À medida que a casa desmanchada é reconfigurada, os fragmentos serão reaproveitados pelos filhos e descendentes para construir as suas casas, perpetuando a história que continuamente se transforma. Nesse caso específico, é a destruição do patrimônio físico, a casa, que mantém a memória genealógica nessa sociedade. Ao serem tombadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), por causa de seu valor estético e histórico, essas casas não podem mais ser desmanchadas pelos descendentes do patriarca, que as construiu. Dessa forma, os especialistas em patrimônio negligenciaram a dimensão geracional na real transmissão desse patrimônio entre os descendentes, comprometendo a dinâmica histórica própria daquela sociedade. Ao tombar essas casas, a Unesco impôs uma espécie de estagnação temporal (Gonçalves, 2015) que condena as linhagens a uma morte simbólica. Assim, se a casa não

pode mais ser destruída, após a morte do patriarca, seus descendentes já não podem mais contar a história daquele grupo de parentesco, por meio do monumento, e o que era destruição temporária de uma casa para dar vida a tantas outras, dá lugar a um objeto conservado, contudo, destituído de vida. Analogamente, no caso da pixação, pode-se argumentar que a “destruição” é uma força necessária para continuar contando a história. Devido às dinâmicas da sociedade que vão impor novos usos e novas interpretações, quando uma parede é pixada, de um certo ponto de vista, essa parede está sendo destruída como uma forma de denunciar e refletir a destruição social que é a própria circunstância de vida desses pixadores.

Os pixadores de Salvador, em sua maioria, são descendentes de povos africanos que foram escravizados, no Brasil. São pessoas que continuam a viver em espaços socialmente segregados, por serem negras, pobres e periféricas. São descendentes das pessoas escravizadas que geraram a riqueza da nação brasileira, sem, contudo, poder usufruí-la. Desse modo, os pixadores estariam na mesma posição que os filhos dos descendentes daquelas casas que se tornaram impedidos de destruir as casas dos pais para fazer as suas, após a patrimonialização feita pela Unesco.

É possível afirmar que os pixadores são ciosos do cuidado com a preservação da sua história e construção da memória coletiva. Há duas principais formas de construir a memória desses pixadores. A primeira são os registros em cadernos e folhas das assinaturas de outros pixadores, com datas e dedicatórias para o pixador dono do caderno. Essas folhinhas em São Paulo adquirem grande valor e são guardadas como relíquias, algumas alcançam alto valor de venda, especialmente quando se trata da reminiscência de um pixador destaque e já falecido. Em 2012, em uma visita a um amigo pixador, em São Paulo, ao conversar sobre diversos assuntos, em um dado momento ele me mostrou, com um misto de orgulho e respeito, um armário repleto de pastas com as folhas encadernadas e assinadas por outros pixadores. Havia também outras pastas com seus próprios pixos, compondo um arquivo de sua própria escrita, para salvaguarda de sua caligrafia ao longo de sua carreira como pixador, aquela parte de si que servirá para contar sua história.

A segunda se dá quando morre um pixador. Essas homenagens póstumas acontecem em dois momentos, a primeira é após o fechamento da urna funerária e o trajeto até o local onde será sepultado. Munidos de seus marcadores

de tinta, os pixadores presentes assinam sobre o caixão, num momento de muita comoção e expressão de respeito. Ao final da cerimônia de sepultamento, quando os familiares e outras pessoas não ligadas ao mundo da pixação se retiram, resta apenas um grupo pequeno, às vezes de uns dez pixadores e seus amigos mais íntimos. É chegada a hora de caminharem para os fundos do cemitério, para fumar e rememorar os feitos e proezas do pixador falecido. Nesse meio-tempo, escolhem a parede e estabelecem a ordem de quem vai riscar, se revezando, para fazer suas assinaturas. Por fim, é a vez de registrar o nome do pixador morto, em tamanho maior, acompanhado das expressões Fulano Eterno ou Fulano Vive (Figura 3). Muitas vezes essas homenagens ao falecido se estendem para os muros fora do cemitério e seus arredores.

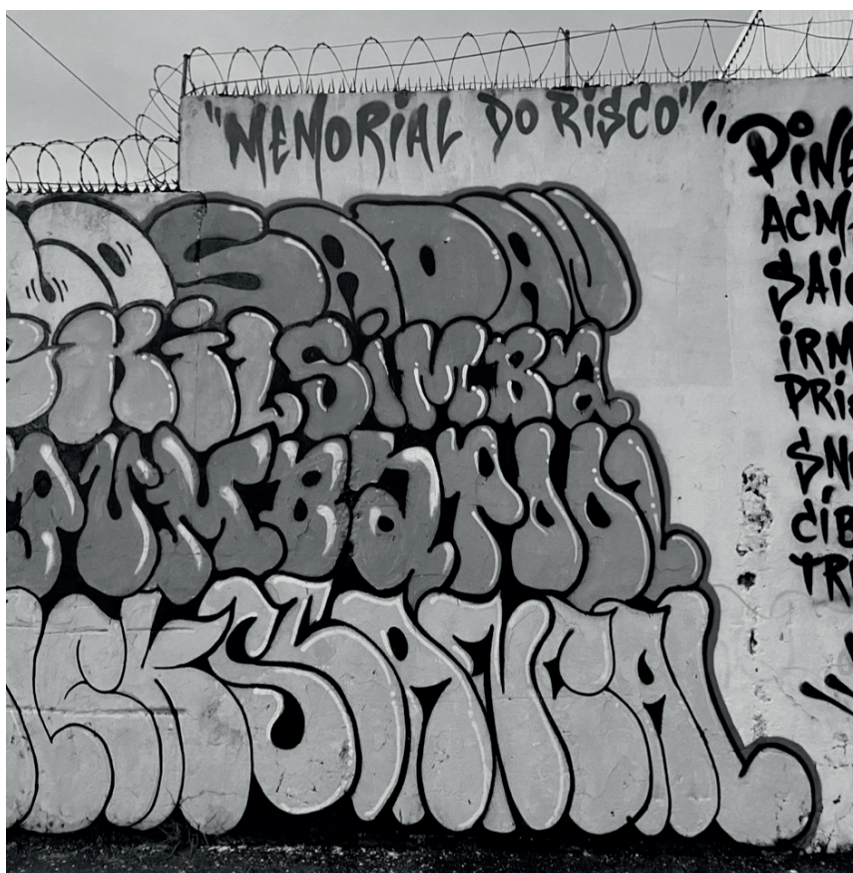
Figura 3 – Homenagem feita pelos pixadores para Avalanche SB



Fonte: produzida pela autora.

Infelizmente, ao longo de quase uma década de trabalho de campo, participei de alguns enterros e registrei, a pedido dos amigos presentes, essas homenagens, muitas delas no interior de cemitérios públicos. Outro modo de resguardar a memória de um pixador morto é preservar seus pixos na rua, além da prática de acendê-los quando estão sendo apagados pela ação do tempo. Recentemente, em 2 de novembro de 2023, um coletivo de grafiteiros e pixadores se reuniu para fazer um grande painel com o nome de todos os pixadores e grafiteiros já falecidos (Figura 4).

Figura 4 – Memorial do Risco – mural pintado em 2024 por grafiteiros e pixadores em homenagem aos grafiteiros e pixadores falecidos



Fonte: produzida pela autora (2024).

Em 2015, durante estadia em Lisboa para o XV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Conlab), tive a oportunidade de participar de uma visita guiada com membros da Galeria de Arte Urbana (GAU)¹⁸ da Câmara Municipal de Lisboa e conhecer uma série de murais de *graffiti* realizados na cidade. Em cada parada, descíamos para ver os diferentes trabalhos e recebíamos explicações acerca do processo de feitura, além de uma breve interpretação do significado da pintura, relacionando ao contexto político e social da cidade. Quando conhecemos os murais do projeto Crono, realizados por grafiteiros com reconhecimento internacional, tais como os Gêmeos, Blur, SAM3, Ericailane e Lucy McLaunchlan, em um complexo de prédios desocupados no centro de Lisboa, fui tomada de surpresa ao ver esses *graffiti* acompanhados de grande quantidade de pixações nas paredes do térreo, primeiro e segundo andares. Ao ouvir a explanação da coordenadora da GAU, sobre a história e execução da pintura nos prédios, minha surpresa foi ainda maior, pois ela se referia às demais intervenções urbanas realizadas sobre os gigantescos *graffiti* como “crossagens”¹⁹. As guias da GAU explicaram o fato como algo normal e até esperado. Essas tessituras urbanas nos muros das grandes cidades são constituídas por camadas de deposição de tintas e sentidos que, quiçá, servirão aos arqueólogos do futuro para pensar como e o quê foi nossa época.

Em Lisboa, o *graffiti* é uma arte do estado²⁰ que por meio da GAU tem proporcionado residências artísticas, resultando na pintura de grandes murais pela cidade. Na Bahia, a Prefeitura Municipal de Salvador, por volta da primeira metade dos anos 2000, implantou um projeto denominado Salvador Grafita para “[...] identificar pichadores com o objetivo de transformar a pixação em arte, em emprego, em inclusão social, inserindo-os na limpeza da cidade” (Salvador Grafita, 2010).

18 Ver: <https://artsandculture.google.com/story/JAWRg1sIAQ4A8A?hl=pt-PT>.

19 Anglicismo usado pela coordenadora e as outras mediadoras da GAU de Lisboa para se referir às diversas intervenções feitas sobre os murais de *graffiti* existentes.

20 http://antropologizzando.blogspot.com.br/2013/03/v-behaviorurldefaultvmlo_11.html

Nota-se na forma em que a arte urbana é tratada, a diferença de perspectivas nessas duas cidades. Enquanto em Lisboa, o artista tem toda a liberdade para criar seu trabalho, incluído nos catálogos da GAU, reconhecidos no mapa cultural da cidade, o projeto desenvolvido pela prefeitura de Salvador foi uma tentativa de cooptação de jovens pobres, que atuavam como pixadores, como uma política pública para a higienização da cidade. Além disso, é curioso pensar que os jovens participantes do projeto estavam ligados à empresa de Limpeza Urbana e Coleta de Lixo. Igualmente, não houve qualquer orientação técnica para a formação de artistas visuais, bem como eram cerceados os direitos de escolher as telas, ou seja, o local da pintura, e as temáticas. Por exemplo, em escolas e creches somente podiam pintar bonecos e personagens de desenho animado. Não houve qualquer investimento para produção de grandes murais, nem participação de artistas de outros lugares. Diferentemente, tal como já foi dito, a GAU investe em intercâmbio artístico permanente para a produção e diversificação da arte pela cidade de Lisboa.

Como se pode ver, nessas duas cidades, são observados dois tipos de institucionalização da arte de rua. Enquanto em Lisboa o poder público se dedica a promover os artistas que já têm uma trajetória consolidada no campo das artes visuais, em Salvador, a inserção dos pixadores no projeto Salvador Grafita teve como argumento o combate ao vandalismo e “geração de emprego e renda”, para usar o jargão bastante popular em programas governamentais. Outra forma de compreender essa relação entre o espaço público, memória social e a apropriação privada pode ser ilustrada pelas estratégias da cultura *hip-hop* e seus projetos sociais voltados para a juventude na periferia e nas escolas públicas.

Grafiteiros e pixadores, em Salvador, compartilham um mesmo horizonte de raça, classe social e geração. Trata-se, em sua maioria, de jovens negros, oriundos dos setores populares da sociedade, que são invisibilizados socialmente. Assim, eles se utilizam do uso privado do espaço público como uma forma de distinção social, uma vez que esta parece ser uma maneira de ser reconhecido na cidade. Desse modo, a ideia da individualidade faz sentido numa sociedade excludente como a nossa, pois esses jovens vulnerabilizados não têm como arcar com os custos de um ateliê, bem como muitos não completaram o ensino formal, de modo a se qualificarem para uma profissionalização

por meio de escolas e faculdades de artes. Desse ponto de vista, esta é uma das principais diferenças entre os contextos brasileiro e europeu.

Na verdade, em Lisboa, os artistas que expõem seus trabalhos na GAU não podem ser formalmente considerados como artistas de rua, no sentido estrito do termo. Tomemos o exemplo de Os Gêmeos. Há muito não são mais grafiteiros, na acepção comum da palavra. Eles utilizam a técnica do *graffiti* para compor seus murais de grandes dimensões. *Grosso modo*, estão mais para Diego Rivera e Carybé do que para qualquer um dos grafiteiros, que tenha passado por esse tipo de projetos. A diferença é que Diego Rivera e Carybé faziam murais sob encomenda e a preços muito altos. Já os grafiteiros pintam a parte externa das edificações para interagir diretamente com a cidade.

Diferentemente do que ocorre em Lisboa, onde o diálogo entre os murais de *graffiti* e a pixação é considerado uma dimensão fundamental da arte urbana, tal como pude demonstrar no caso do mural Brasil-Itália, a intervenção de pixadores sobre painéis de *graffiti* é duramente criticada, por causa dessa ideia da individualização da arte, vinculada ao nome do autor e à patrimonialização do espaço público. Há aqui uma certa contradição com o próprio discurso dos pixadores, em sua crítica aos grafiteiros de Salvador e, arrisco dizer, de todo o Brasil. Os primeiros almejam se diferenciar dos últimos, porque acreditam que os grafiteiros teriam se vendido ao sistema, ao fazerem o que seria, na ótica deles, uma arte bem-comportada. Enquanto isso, eles enxergam a si mesmos como artistas que transgridam o que é formalmente estabelecido como arte, por fazerem, em seu entender, uma arte indigesta e muitas vezes considerada feia que acabou sendo estilizada em demasia pelos grafiteiros, para ser aceita pela sociedade, deixando de ser uma forma de arte radical. Porém, ao utilizarem o argumento segundo o qual o espaço, uma vez pixado, passa a ser algo privado, os pixadores se aproximam dos grafiteiros. Desse modo, pixadores e grafiteiros, a despeito das diferenças, compartilham da mesma estratégia patrimonial, ao estabelecerem um uso exclusivo do espaço público, tornando-o simbolicamente privado, por causa da assinatura ou *tag*. Todavia, as formas de lidar com os conflitos podem diferir entre o grupo de pixadores e o grupo de grafiteiros, pois nunca soube que tenha havido morte de grafiteiro por causa de “atropelo”, o mesmo não se pode dizer do pixo.

Acredito que essa dinâmica na relação entre grafiteiros e pixadores em Salvador tende a ser alterada, especialmente pela iniciativa de alguns grafiteiros egressos do Salvador Grafitas que buscaram se aproximar e dialogar com os pixadores. De modo semelhante, alguns pixadores em Salvador têm assumido um discurso de coalizão de forças contra um sistema que os oprime. No entanto, dificilmente as tensões terão fim, pois o conflito e a competição entre seus partícipes são fenômenos estruturantes da pixação. As rixas e querelas entre pixadores e grafiteiros reverberam no centro da cidade, em forma de tensões que são vividas por eles cotidianamente. Portanto, a diáde público-privado se apresenta como uma alegoria para marcar essa faceta agonística das intervenções protagonizadas pelos jovens das periferias urbanas.

REFERÊNCIAS

- CALDEIRA, Teresa P. do R. Inscrição e circulação: novas visibilidades e configurações do espaço público em São Paulo. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 94, p. 31-67, nov. 2012.
- CHASTANET, François; HELLER, Steven. *Pixação: São Paulo Signature*. Toulouse: XG Press, 2007.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.
- LASSALA, Gustavo. *Pichação não é pixação: uma introdução à análise de expressões gráficas urbanas*. São Paulo: Altamira, 2010.
- LEFEBVRE, Henri. *Le droit à la ville*; 1, Société et Urbanisme. Paris: Anthropos, 1968.
- SALVADOR GRAFITAS. *Sobre mim*. Salvador, 2010. Disponível em: <https://www.blogger.com/profile/00543307784592406387>. Acesso em: 27 fev. 2024.

NACIONALIDADE, RACIALIDADE E CRIMINALIDADE: BRASIL, 1938

Núbia Bento Rodrigues

O CORPO DO CRIMINOSO, DO SERTANEJO, DO BRASILEIRO

Numa distante manhã de março de 1938, numa quarta-feira, a cidade de São Paulo despertava sob a ressaca do Carnaval. Tudo parecia voltar ao normal, após os excessos da folia momesca. Mas um crime bárbaro brutalizou o fim da folia. Por detrás das pesadas portas de ferro de um restaurante popular, no centro da cidade, jaziam os cadáveres de pessoas assassinadas com uma mão de pilão. Eram quatro vítimas: três homens e uma mulher. Dois homens foram mortos no salão principal do estabelecimento, onde eram servidas as refeições. O terceiro homem era o proprietário e foi surpreendido a meio caminho entre sua casa e o contíguo ponto comercial. A mulher, esposa do proprietário, perdeu a vida em seu próprio leito, decerto enquanto ainda dormia. Um homem negro, ex-empregado do lugar, foi considerado o principal suspeito de ter matado um casal de chineses; um lituano; um

nordestino. As vítimas eram imigrantes e migrante, daquela São Paulo de mais de 1 milhão de habitantes. O suposto criminoso era descendente de escravizados, parte da população socialmente marginalizada e considerada “um problema racial” a ser “resolvido” pelo país.

Em 28 de julho desse mesmo ano, um advogado de nome Paulo Lauro recebeu uma carta enviada desde a cidade de Franca, São Paulo, num papel timbrado de uma fábrica de calçados. O remetente, cuja assinatura não revelava o nome, prestava informações a respeito dos ótimos serviços e conduta de Arias de Oliveira, o acusado de cometer os quatro homicídios na Rua Wenceslau Braz, nº 13, havia pouco mais de quatro meses. Enquanto lia a carta, Paulo Lauro desconhecia outro evento considerado, aqui neste texto, de expressiva importância para se elaborar uma leitura específica a respeito daquela década. Nesse mesmo 28 de julho de 1938, a mais de 2 mil quilômetros de São Paulo, o núcleo principal do bando de Lampião capitulava, em Sergipe, após 20 anos de atividade. Era o início do fim do cangaço, um movimento social fora da lei que teve vida longa nos sertões do Brasil, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX.

O tal episódio ficou conhecido como O Massacre de Angico, nome do lugar onde o mais famoso cangaceiro foi vencido pela volante do Sargento João Bezerra. Os corpos do Senhor do Sertão e de seus companheiros, incluindo Maria Bonita, desapareceram – há quem diga que foram levados pelas chuvas fortes; outros apostam que serviram de banquete para carcarás e urubus. Alguém informa que foram enterrados ali mesmo, numa vala comum. As cabeças, contudo, foram cortadas e levadas para a cidade de Maceió, para constituírem provas dos feitos dos “macacos”, epíteto nada elogioso pelo qual os homens da força de repressão eram conhecidos, muito provavelmente por serem, em sua maioria, sertanejos negros ou mestiços. Após longa peregrinação por instituições policiais e universitárias, os troféus macabros foram incorporados ao acervo do Museu Antropológico Estácio de Lima, em Salvador, como parte da exposição permanente de medicina legal. Em 1969, após quase duas décadas de empenho das famílias dos cangaceiros, as “peças antropológicas” foram consideradas restos mortais, finalmente sepultados em Serra Talhada, cidade natal de Virgulino Ferreira, o Lampião. Na lápide, não houve registro de data de nascimento ou de morte, apenas constou a do sepultamento. Nesse caso, o momento

da morte não foi, necessariamente, o final da vida. De certo modo, aquelas pessoas permaneceram por 31 anos em estado de suspensão, entre o último sopro e o descerramento da lápide, numa eternidade perversa e indesejada, como peça de exposição numa coleção de medicina legal, que incluía desde fetos abortados, diferentes armas apreendidas pela polícia, a “múmia” de um cafuzo, objetos do culto afro-brasileiro que foram saqueados pelo Estado enquanto duraram as políticas oficiais de perseguição e repressão às religiões de matriz africana.

O primeiro parágrafo deste texto resume, em breves palavras, a cena de uma chacina, cujos processo judicial e registros em fontes jornalísticas forneceram substância para Boris Fausto escrever o livro *O crime do restaurante chinês*, publicado pela Companhia das Letras, em 2008. A partir da análise micro-histórica do processo judicial, é possível traçar uma interpretação socioantropológica a respeito do período, à luz do episódio em particular.

Já o segundo e terceiro parágrafos se referem ao livro *Lampião, Senhor do Sertão: Vidas e Mortes de um Cangaceiro*, de autoria de Élise Grunspan-Jasmin, publicado em 2006¹. Trata-se da saga do grande último bando de cangaceiros. A narrativa de Grunspan-Jasmin, em muitos aspectos, se entretece à de Fausto em *O crime do restaurante chinês*. O ano de 1938 é um apropriado ponto de partida. As crônicas jornalísticas são também fontes históricas importantes para os dois livros. As marchinhas de Carnaval, dos anos 1930, foram para Fausto aquilo que os versos de cordel ofereceram a Grunspan-Jasmin: a dimensão social alcançada pelos dois fenômenos e o modo pelo qual foram inscritos no imaginário popular. A escrita de ambos os livros foi motivada por crimes que fornecem pistas para entendermos qual era o lugar dos sujeitos excluídos da nação brasileira, na primeira metade do século XX. Num caso, temos um homem negro como excelente suspeito; era desempregado numa época em que a carteira de trabalho, documento criado pelo governo Vargas em 1932, tinha se tornado o salvo conduto para livrar os pobres da acusação de “vadiagem”. Lampião e seu bando, por sua vez, eram a encarnação dos sertanejos mestiços e degenerados, que tanto

¹ Em 1876, o cearense Franklin Távora escreveu talvez a primeira biografia romanceada de um cangaceiro, *O Cabeleira*, que viveu no sertão de Pernambuco no século XVIII, falecido em 1776.

atemorizou Nina Rodrigues, patrono da antropologia e medicina legal no Brasil (Correa, 1996; Ozanam, 2022); mas Lampião também poderia ser, a partir da década de sua morte, o retrógrado que seria aos poucos “recuperado” como verdadeira “rocha viva da nação”, para lembrar os dizeres de Euclides da Cunha (2020), em *Os Sertões*, sua obra mais famosa.

Os dois livros também permitem conhecer os modos pelos quais o saber médico-jurídico, no Brasil dos anos 1930, ainda estava impregnado das ideias e ideologias raciais do século XIX. O esquema interpretativo de Lombroso ainda se fazia dominante na criminologia brasileira, tanto nas instituições do poder policial em São Paulo, que acusaram e julgaram o negro, quanto nas instituições médico-legais de Alagoas, Pernambuco e Bahia, que tentaram interpretar a complexidade do movimento do cangaço, a partir da análise antropométrica das cabeças dos cangaceiros. À luz desses dois exemplos, arrisco que as teses da criminologia de inspiração lombrosiana haviam se tornado parte do senso comum brasileiro, desde esses remotos tempos, e eram uma baliza para as disciplinas jurídicas, naquela época, bastante ligadas à medicina legal, de inegável viés eugenista.

Mas em 1938, também nascia a paixão brasileira pelo futebol, e pela Copa do Mundo, a partir das artimanhas de um atleta negro, Leônidas da Silva, o Diamante Negro. Foi a primeira Copa do Mundo de futebol acompanhada de perto, via rádio e jornal impresso, pelo Brasil inteiro. Em *O crime do restaurante chinês*, o corpo de Arias de Oliveira esteve no centro de uma discussão relevante para se definir o seu pertencimento à nação. O contexto local era o de uma sociedade de imigrantes e migrantes, em São Paulo. No cenário nacional, havia outro negro, Leônidas da Silva, tomado como o herói nacional a brilhar no estrangeiro, na Copa do Mundo da França, com suas pernas ágeis, sua habilidade física no futebol, capazes de transcender as diferenças cotidianamente associadas à “raça”. Todos os que “torciam” pelo Brasil, por meio das ondas do rádio, se tornavam genuinamente brasileiros, a partir do corpo e astúcia do “diamante negro”, mobilizando a mesma São Paulo que rejeitava “o demônio negro”, apelido pelo qual setores da imprensa se referiam a Arias de Oliveira.

Para pensar o corpo como símbolo da nação, naquele ano, Lampião e sua gente ofereciam novas faces e cores. Rabiscando um paralelo entre as duas histórias a partir do ano de 1938, Arias desapareceu do nosso mundo

sem deixar vestígios, após o processo no qual foi réu ter, finalmente, transitado em julgado, no Tribunal de Justiça de São Paulo, quatro anos após o início. A odisseia das cabeças dos cangaceiros ainda levaria mais três décadas para ter um porto final.

No início dos anos 1950, familiares dos cangaceiros, jornalistas e ativistas começaram a se opor à exibição das cabeças em uma coleção museográfica; questionaram seu estatuto científico e museológico, solicitando a imediata sepultura. Iniciou-se uma disputa entre o Estado e as famílias. Na concepção do Estado, as cabeças dos criminosos pertenciam à sociedade, na qualidade de objeto de ciência. Para os familiares, eram restos mortais humanos, portanto, deveriam ser enterradas. O objetivo dos cientistas era provar as teses da criminalidade inata e biologicamente determinada, dos cangaceiros. Por isso, as cabeças se tornaram objetos patrimoniais, parte da coleção do Museu Antropológico Estácio de Lima, em Salvador. Após 31 anos do Massacre de Angico, em 1969, as famílias recorreram a um dispositivo previsto pelo Ato Institucional nº 5 (AI-5), que proibia qualquer tipo de exposição de corpos de pessoas já falecidas² e, finalmente, os restos mortais dos cangaceiros foram sepultados. No decorrer desse tempo, outra percepção sobre o sertão ganhou vida na sociedade brasileira. De lugar dominado pela violência, seca e miséria, o sertão foi renomeado Nordeste, emissor de migrantes para o Sudeste. O sertanejo foi naturalmente apelidado nordestino.

A despeito das diferenças, em 1938, tanto para a polícia judiciária da metrópole paulistana quanto nos institutos universitários de Alagoas e Bahia, a medicina legal ainda demonstrava ter fôlego para influenciar os discursos acerca da nacionalidade. As cabeças dos cangaceiros foram analisadas à luz de doutrinas eugênicas, sobreviventes nas academias científicas de lugares, tais como Maceió e Salvador, para que se pudesse revelar as possíveis “taras atávicas” que induziram Lampião e Maria Bonita à criminalidade. Em São Paulo, por sua vez, o corpo do homem negro foi submetido a escrutínio semelhante durante uma investigação criminal, a partir da qual se buscava provar o grau de periculosidade do suspeito, a partir de

2 O AI-5 foi editado em dezembro de 1968, e representou o endurecimento da repressão policial contra qualquer oposição à ditadura militar.

análises de sua arcada dentária, compleição física, estado nutricional. Em ambos os casos, as ideias da antropologia física foram a clara baliza.

Se Arias de Oliveira tivesse morrido durante o processo criminal do restaurante chinês, talvez sua cabeça ganhasse destino semelhante às dos cangaceiros, e algum legista o tivesse dissecado o crânio à procura das “taras atávicas” que o teriam compelido a cometer os crimes de que foi acusado. Assim, o caráter criminoso poderia ser estendido aos negros desempregados tais como ele, o que agravaria a situação desses remanescentes da escravidão numa cidade como São Paulo, pouco disposta a os acolher como cidadãos de plenos direitos. Mas os negros não eram maioria naquela cidade; ao contrário, o sonho de branqueamento populacional, imaginado por Silvio Romero algumas décadas antes, parecia estar em franca realização, e a população de imigrantes brancos e seus descendentes se multiplicava (Schneider, 2005). Todavia, nos sertões, a análise antropológica que atestasse a criminalidade biológica de Lampião poderia reafirmar a suposta inferioridade racial dos sertanejos. Nesse caso, restaria saber como o Estado brasileiro poderia levar adiante um projeto de integração dos sertões à nação, se a população ali residente fosse considerada biologicamente degenerada? Os cientistas não chegaram a um consenso se ele era negro ou mestiço. Também não conseguiram identificar, a partir de análises antropométricas, as taras atávicas capazes de explicar sua adesão ao cangaço. Talvez por causa disso, a disputa em torno da classificação racial de Lampião, ao invés de o condenar, absolveria um contingente populacional expressivo, que deixava de representar uma ameaça à unidade nacional.

De modo específico, o que se pode ler a respeito da nação, por meio das histórias desses homens e seus corpos? Dois tipos de análise lançavam suspeitas sobre a idoneidade de Arias: a da anatomia do corpo e a dos padrões de respostas obtidas nos testes psicológicos realizados durante a investigação policial – vale lembrar, tais testes não consideravam o contexto de sua realização. Arias era um negro e desempregado em São Paulo, razão pela qual era um criminoso em potencial. O crime era apenas a prova material de um pressuposto social de periculosidade biologicamente determinada. Mas já naquele momento, observa-se a sutil passagem do perfil físico para o psicológico. O psiquismo começava a substituir a morfologia do crânio nas análises da criminalidade biológica. A cabeça ganhava, então,

novos significados, incluindo, por exemplo, a ideia de mente, essa coisa difusa que não se reduz ao cérebro, pois também está associada ao comportamento social e à história pessoal, isto é, à biografia.

De certo modo, isso já indicava o longo caminho para que fosse rompida a relação direta entre corpo e criminalidade. Esta deixa de se vincular à raça como um todo, e passa a lidar também com as circunstâncias de cada indivíduo. Contudo, na prática, no caso do restaurante chinês, os dois regimes de verdade, o eugênico e o psíquico, coexistiram de maneira pacífica, configurando uma espécie de eugenia psicológica que, de certo modo, refletia a dimensão biológica. Em relação a Lampião, a ambivalente classificação racial – se era negro, se era mulato, se era mestiço entre brancos e indígenas, se era mestiço de brancos com negros – favoreceu o sertanejo, afastando-o do perfil do criminoso em potencial porque “racialmente degenerado”. Assim, após a sua morte, Lampião foi a própria encarnação de uma identidade nacional encurralada pela problemática equação raça-nação, cuja genealogia está relacionada aos abolicionistas da geração de 1870 (Alonso, 2000).

A cabeça de Maria Bonita ofereceu leitura ainda mais emblemática. Por não encontrar qualquer indício de degeneração biológica, o médico legista, Lages Filho, do Instituto Médico Legal (IML) de Maceió considerou-a uma degenerada emocional, o que poderia explicar a decisão de uma mulher casada e honesta abandonar o lar e o marido, abraçando um amor clandestino e uma vida de desterro e criminalidade. A beleza de Maria Déa estava impressa em seu apelido de batismo como cangaceira e, dizem, fascinava quem a conheceu em vida ou depois de morta. Talvez impressionado pela fama, o médico legista pretendeu absolvê-la das atrocidades cometidas por seu companheiro e comparsas, e, por isso, recorreu ao estereótipo de mulher dominada pela emoção, e não pela razão, para explicar a adesão ao cangaço. Por um lado, a razão degenerada levaria o homem ao crime; por outro, emoções libertinas fizeram com que aquela esposa abandonasse seu marido sapateiro, para seguir em companhia de um criminoso.

A degenerescência e a beleza não combinam, pois esta última normalmente é associada à perfeição. Como uma mulher bonita seria degenerada e se tornaria criminosa? Maria não cabia nessa taxonomia, pois o epíteto já sinalizava, do ponto de vista do corpo, o aprimoramento da natureza, e não

sua decaída. Logo, a potencialidade criminosa só poderia estar associada às emoções desenfreadas e sem controle, a um vício invisível e, portanto, difícil de averiguar. O tema de sua beleza é ressaltado por vários cronistas, em vida e após a morte. Os soldados que a mataram não lhe destruíram o rosto. Quando sua cabeça chegou ao IML preservava as mesmas feições da mulher. Mas, ao longo dos anos de exposição no Museu Estácio de Lima, perdeu os belos traços que lhe deram nome. Preservaram seu rosto, mas profanaram seu corpo. Segundo o relato de uma cangaceira sobrevivente ao massacre, Maria Bonita foi sexualmente abusada. Igualmente, a primeira equipe de reportagem a chegar ao lugar viu que seu vestido estava levantado e suas calcinhas abaixadas. Embora não se saiba se o estupro aconteceu em vida ou após a morte, pois, como já mencionei, os corpos dos cangaceiros não foram recolhidos do local do massacre, portanto, não houve qualquer procedimento para elucidar as circunstâncias de morte de Lampião, Maria Bonita e mais 11 pessoas que capitularam em Angicos, no longínquo dia 28 de julho de 1938. Maria Bonita se tornou, nos anos seguintes ao fim do cangaço, um signo para a luta feminina, inclusive, como símbolo de resistência e de combate à violência contra a mulher.

Nesses dois livros anteriormente comentados, vemos que o legado da antropologia física ainda estava bastante vivo no final dos anos 1930. Ao fazer o escrutínio dos corpos e cabeças de suspeitos ou criminosos, a medicina legal do período forneceu bons enredos para se falar a respeito da identidade nacional, inclusive, indagar qual era o ideal de população num contexto em que, em 1936, Vargas autorizou a deportação da judia Olga Benário Prestes para a Alemanha, em plena ascensão do nazismo. Não há grande dúvida de que o pensamento eugênico estava nas entrelinhas do discurso do nacionalismo emergente. Conquanto, não se pode negar a existência de dois contradiscursos à eugenia à brasileira. Por um lado, houve a emergência da mestiçagem como ideologia nacionalista, no que se refere à raça, sobretudo após a publicação da obra inaugural de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, em 1933. Por outro, surgiram análises sociológicas abordando o potencial criminoso dos excluídos, a exemplo do negro e dos sertanejos, personagens desse texto.

Arias de Oliveira foi absolvido por tudo aquilo que poderia incriminá-lo: era semianalfabeto, filho de uma mãe alcoólatra, não conheceu o

pai. Estava formalmente desempregado, frequentava o local do crime, conhecia as vítimas e seus hábitos. Além de tudo, foi “réu confesso” – ou pelo menos foi coagido a confessar. Se não era o criminoso nato, era um miserável, socialmente vulnerável. A subalternidade social, nesse caso, se tornou um atenuante. A pobreza fez de Arias o suspeito e quase determinou sua culpa, mas também foi o que diminuiu sua responsabilidade. Num certo sentido, seu ato seria justificável, pois tinha tudo para ser um criminoso produzido pela sociedade. Ao mesmo tempo, a sociedade paulistana – e brasileira não faria esse “mea-culpa”. Assim, ao absolverem Arias, até o trânsito em julgado, os conselhos de sentença e os desembargadores igualmente absolviam a sociedade, em geral, e o Estado, em particular, pelos crimes de omissão e negligência em relação à grande massa de criminosos que era fruto das condições sociais.

No caso de Lampião, a raça pouco importava enquanto o homem estava vivo. A alcunha de cangaceiro, inquestionavelmente sertanejo, era suficiente para descrevê-lo. Em vida, jamais foi chamado de negro, ao tempo em que também não era reconhecido como mestiço litorâneo. De sua parte, ele não queria ser negro nem sertanejo. Diziam que imitava a prosódia das pessoas de classes sociais mais altas, embora fosse ridicularizado por isso, nas páginas dos jornais e revistas que publicavam trechos escolhidos de suas falas. Após sua morte, foi chamado de manco, negro e zarolho. Algum tempo depois, Lampião tornou-se apenas “o cego”. As análises da antropologia forense realizadas em sua cabeça, tendo como parâmetro os esquemas interpretativos da frenologia, levaram a crer que ele não era um sertanejo típico, pois sua estatura beirava 1,80m; também não foram reconhecidos traços típicos das populações do litoral.

O corpo e a mente de Arias de Oliveira e as cabeças dos cangaceiros contestavam as teses da ciência criminal ainda produzida no Brasil de 1938, influenciadas pelo racismo científico e pela eugenia. Em alguma medida, essas doutrinas já eram consideradas algo ridículo e já haviam perdido prestígio no contexto acadêmico – exceto no IML da Bahia –, sendo lentamente desbancadas pela psiquiatria, a partir dos anos 1920. Entretanto, pelo que se pode ver, na ciência criminal, que é filha diletta da medicina legal, ainda fazia história. O alagoano Estácio de Lima era admirador do maranhense Nina Rodrigues; também fez carreira acadêmica na Faculdade

de Medicina da Bahia. Não perdeu a oportunidade de analisar as cabeças dos cangaceiros, para tentar decifrar, no crânio, as bases do comportamento do homem. Talvez por isso a cabeça que representava Lampião tenha permanecido na Bahia, berço da medicina legal, por tantos anos. Se a ordem de decapitação tivesse partido dos cientistas, para realizarem suas análises antropológicas, isto é, por motivações “científicas”, a profanação do cadáver deixaria de ser um crime cometido dentro de um outro crime, e os soldados da Volante chefiada por João Bezerra teriam assim contribuído “para o progresso da ciência”.

Ironicamente, a cabeça de Lampião foi a contraprova da tese que a levou ao laboratório, pois não era de um negro dolicocefalo, segundo a medicina legal da época, o tipo mais afeito à crueldade inata. Durante a longa peregrinação entre o local do massacre, a casa de João Bezerra e institutos de antropologia forense, a cabeça foi se deteriorando na solução de formol usada para preservá-la. Por esse motivo, teve de ser recomposta, tornando-se um “mosaico” de partes para, enfim, ser elevada à condição de peça museológica. O médico legista Lages Filho, do IML de Maceió, foi o primeiro a analisar a peça e foi criterioso em sua obra de taxidermia. Comprou cabelos femininos num salão de beleza, para recobrir o crânio do cangaceiro, de modo a refazer as tranças de que ele gostava de usar. Os ossos da face receberam enxertos de outras faces. Igualmente a pele foi substituída pela de cadáveres, que estavam no IML de Maceió.

Contudo, se a análise das cabeças não se prestava a desvendar um crime ou apontar um criminoso – como ocorreu, por exemplo, na investigação criminal conduzida em São Paulo –, pois os criminosos já eram bastante conhecidos, tratava-se apenas de aplicar o esquema da frenologia, para entender as “*collectividades anormaes*”, na definição de Nina Rodrigues, em sua obra póstuma, publicada em 1939, já que dizia respeito a um bando. Mas as provas não conseguiram se adequar ao modelo. Assim, uma vez esgotado o critério da anatomia da cabeça em particular, restou ao cientista apelar para a raça; por isso, Lampião foi considerado negro. Mas os negros não eram necessariamente degenerados, conforme definição do próprio Nina Rodrigues – degenerados eram os mulatos. De qualquer sorte, a cabeça de Lampião, após ter sido transformada numa miscelânea de peças, veio a encarnar os símbolos da mestiçagem no Brasil. Recebeu cabelos

lisos, parte de pele negra, parte de pele morena. Cabelos lisos e pele negra simbolizam o cafuzo, o brasileiro idealizado de José Bonifácio (1988) em seus projetos para o Brasil, homem que sonhou promover a mestiçagem de indígenas com africanos, em primeiro lugar, e dos seus descendentes com os brancos, para evitar as tensões raciais já registradas nos Estados Unidos e no Haiti. Lampião passou a ser, depois de morto, um Macunaíma (Andrade, 2022) encarnado às avessas, devido à metamorfose entre tons de pele, cor e tipo de cabelos.

Restaria indagar se a tese da degenerescência dos cangaceiros prevalecesse, o que teria acontecido com o projeto nacionalista de Vargas que, naquela época, buscava integrar os sertões ao Brasil? Se o Nordeste era um corpo estranho ao país, o corpo do sertanejo seria uma forma de ler a região, correndo-se o risco de criminalizar a população como um todo, ou pelo menos aquelas pessoas cujas cabeças se assemelhassem à do suposto assassino por natureza. Em pleno Brasil dos anos 1930, seria muito arriscado ressuscitar a tese de Nina Rodrigues acerca d'As "*collectividades anormaes*".

Na condição de peça de exibição, as cabeças se tornaram objetos de expiação de um passado de barbárie, a partir do qual o sertanejo poderia reconhecer o avanço da civilização na região. Assim, seria possível vislumbrar um salto civilizador, tendo as cabeças como "a rocha viva" dessa lembrança, como o monumento de um passado já superado.

O Museu Antropológico Estácio de Lima era o mais visitado pelos habitantes de Salvador até seu fechamento, em 2006. Após o sepultamento das cabeças dos cangaceiros, em 1969, réplicas ocuparam seu lugar na coleção em exposição permanente. Anos a fio, muitas pessoas para lá se dirigiam para ver as tais máscaras em gesso que representavam as peças originais, se assim se pode chamar o amálgama, a bricolagem que levava o nome de "cabeça de Lampião". O Estácio de Lima era um museu da "civilização", porque era o museu das aberrações. A exposição não era apenas permanente, mas eterna, assentando-se numa coleção que agregava fetos abortados, fetos com malformações, aberrações. Havia também instrumentos para realização de aborto e amostras de drogas apreendidas pela Polícia Federal, além de substâncias químicas usadas para o refino de cocaína. Mas também abrigava o ouro negro, o petróleo, a riqueza do subsolo da nação. Era um museu para expor as entranhas humanas, seus fatos e feitos estranhos,

ao tempo em que contava a história do Brasil a partir das linhagens das carteiras de identidade, desde que foram implantadas como documento civil, nos primórdios da República. Nada mais simbólico que isso. Era um museu da moral, destinado a exemplar a sociedade, pois expunha os seus crimes (e criminosos), mas também um museu de almejada civilização. Talvez tenha sido fechado por causa das mesmas “peças” que lhe deram a fama: as cabeças dos cangaceiros e os objetos de culto afro-brasileiro, em parte, incorporados ao acervo ao longo dos saques realizados pela polícia nos terreiros de candomblé, nas primeiras décadas do século XX.

Assim, o acervo desse museu representaria, portanto, um novo tipo de atavismo não biológico, mas social e histórico, fundamental para que se pudesse delinear o futuro da região. Nas palavras de Estácio de Lima, “[a] cabeça de Lampião era mais que uma peça anatômica, tinha se tornado um dos elementos do *patrimônio cultural* do Nordeste e do Brasil” (Grunspan-Jasmin, 2006, p. 340, grifo nosso). Objetos patrimoniais são monumentos que se sustentam na apologia de uma determinada memória, de um ponto de vista positivo, para celebrar as glórias; ou negativo, como uma advertência, para que determinados fatos hediondos não sejam repetidos. Nesse caso específico, as cabeças expostas simbolizavam o fim de um período de barbárie no sertão do Nordeste. Ou até mesmo o início da (re)conciliação entre a região e a sociedade nacional.

De modo semelhante, a história de Arias de Oliveira indica os tortuosos caminhos para se entender a relação quase metonímica entre o corpo dos indesejáveis e o corpo da nação brasileira. Arias foi absolvido três vezes, por júris compostos por homens brancos e bem posicionados socialmente. À primeira vista, isso poderia levar a crer que, naquele momento, havia isonomia no tratamento legal dado a negros e brancos. Entretanto, nem tudo é o que parece. Recurso após recurso da promotoria, o réu, mesmo absolvido, continuava na prisão, à espera de novo julgamento. Arias foi tratado como culpado, mesmo após ser julgado inocente. O Brasil já havia se modernizado em muitos aspectos, mas um negro inocente continuava preso, pois a inocência, nesse caso, era apenas circunstancial e pontual. Assim, Arias encarnava Simeão, personagem de um dos contos publicados em *As Vítimas Algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo (2012). A inocência dizia respeito ao crime do restaurante chinês, em particular, e não à sua

índole, supostamente capaz de cometer outros delitos, tal como preconizava a ideologia racista. Sua alma negra não era passível de se tornar branca, a partir dos critérios civilizadores: não sabia ler e escrever, não tinha endereço fixo, havia migrado para a capital, era um “desenraizado”. Isso bastava para ser suspeito e encarcerado. A ideologia do branqueamento comportamental, tal como acreditava Romero, não tinha sido estendida aos negros, na década de 1930. Nesse caso, para os “homens de cor” prevalecia o princípio da presunção da culpa, não importavam os fatos; mais valiam as convicções sociais, enviesadas pela ideologia racista eugênica.

No primeiro interrogatório de Arias, foi-lhe perguntado se tinha família, ao que ele respondeu: “sou só”. Sua situação refletia, de modo amplo, a própria população negra que, logo após a abolição, não tinha para onde ir, desamparada pelo Estado, enfim, deserdada de políticas públicas e cidadania. Gilberto Freyre (1996) afirmou que o complexo casa-grande & senzala ocultava o antagonismo existente entre o senhor e o escravizado devido à relação de propriedade do primeiro sobre o segundo. Arias descreveu sua vida em São Paulo como totalmente desenraizada e, sem o saber, criou um contraste entre o atavismo da vida dos ex-escravizados e seus descendentes em face do imigrante. Mesmo sozinho, o imigrante não era considerado um “desenraizado”, era alguém que poderia conduzir seu próprio destino; tinha vindo ao país para plantar e colher novos frutos. Em contrapartida, prevalecia a ideia de que o negro precisava ser tutelado, nos tempos da escravidão, por um senhor; após a abolição, era tarefa para patrão, a força policial ou ciência criminal. Desse ponto de vista, o sistema casa-grande e senzala ocultava os antagonismos de classe porque o negro estava preso à vida do senhor. A abolição da escravidão, num certo sentido, representou a liberdade, mas não necessariamente a emancipação, pois, desprovidos de capital econômico e social, os libertos e seus descendentes, entre os quais Arias de Oliveira, viram-se enredados em outros antagonismos, potencializados pelo racismo que favoreceu a entrada de imigrantes não africanos no território brasileiro.

Em outro trecho do interrogatório, Fausto (2009, p. 101, grifo nosso) comentou: “aqui em São Paulo o que vale é a roupa, não o caráter da pessoa. Na minha terra qualquer um me *entrega*. Basta que eu me apresente a gente rica. Mas ganha-se pouco. Lá, soldado nenhum nunca pegou no meu

braço. Aqui sofro fome e ainda vou preso”. Arias nasceu homem-livre e o interrogatório aconteceu 50 anos após a abolição legal da escravidão. No entanto, seu modo de falar de si mesmo estava impregnado de indícios, melhor dizendo, reminiscências linguísticas, do cativo. “Na minha terra qualquer um me entrega”... Nessa frase, o verbo “entregar” ganha sentido ambivalente. Por um lado, a fala de Arias pode significar: em sua cidade de nascimento, todo mundo sabia que sob suas vestes maltrapilhas havia um homem de bom caráter. Por outro ângulo, “qualquer um me entrega” deixa transparecer o regime de liberdade vigiada sob o qual as pessoas negras passaram a viver, após a abolição da escravidão, quando o código penal criminalizou o desemprego, que é uma das consequências da falta de investimentos econômicos, considerando-o vadiagem, uma escolha deliberada do sujeito de praticar o pecado capital da indolência. Recuando um pouco mais no tempo, é tentador ler a frase de Arias como uma evocação da memória social da escravidão, quando a pessoa escravizada não tinha direito de ir e vir. Assim, “qualquer um me entrega” pode ser compreendido como “todo mundo me vigia” e “qualquer um pode me capturar”.

O itinerário de Arias se assemelha ao da teoria da miscigenação, pois dispositivos culturais, tanto num caso quanto noutro, contrariaram os pressupostos racistas. Por um lado, ele foi acusado a partir da exposição de motivos recolhidos de sua condição de classe e “raça”, tendo como suporte os métodos biopsicanalíticos da polícia científica da época, que ainda espelhavam as concepções herdadas do racismo, por assim dizer, científico. Por outro lado, o futebol foi um dispositivo cultural que favoreceu sua remissão, após ser comparado ao primeiro grande herói nacional dos gramados, o Diamante Negro, Leônidas da Silva. A teoria da miscigenação atravessou uma vereda semelhante. É interessante retomar esses detalhes do caso envolvendo Arias, porque expressam o paradoxo da miscigenação biológica, sinônimo de degeneração, mas que, a partir dos anos 1930, passa a ser considerada passível de remissão por meio da miscigenação cultural, desde que bem conduzida pelas instituições da República. A miscigenação marcaria, assim, a diferença da escravidão à brasileira em face de outros modelos, predominantes em outros países. No Brasil, enquanto a biologia preconizava a separação entre negros e brancos, os expedientes culturais tornaram possível a ascensão dos mestiços, filhos de negros com brancos.

Esses camaleões humanos poderiam circular por todos os espaços, adaptando-se o conceito de raça aos contextos culturais.

Nessa disputa pela imagem do país, não se poderia, de certo modo, condenar Arias no final de um processo que envolvia imigrantes indesejáveis de má reputação, como os chineses, e imigrantes numericamente pouco expressivos para o caldeamento racial, por exemplo, o lituano. Uma condenação definitiva de Arias se estenderia à própria nação brasileira, pois, afinal, desde o fim do século XIX, eram exatamente os negros que permaneciam mais próximos da população nacional. Num *continuum*, o negro estava para o mulato que, por sua vez, despontava nos sambas da década de 1930, como símbolo da nação. Logo, condenar Arias seria condenar o país. Seria uma reedição das categorias de acusação contra a nação, tal como se dera no final do século XIX, contra as quais Silvio Romero pretendeu contestar, em suas teses acerca da mestiçagem.

A polícia científica dos anos 1930, é bom se lembrar, usava parâmetros da antropologia física, bastante populares no século anterior. Arias era negro e por isso foi considerado um perigo para a sociedade. Além de negro, era vagabundo, festeiro e desempregado por vontade própria, pois saiu do emprego para brincar o Carnaval; não tinha endereço fixo e era ambicioso. A família de Boris Fausto, o autor do livro que foi aqui comentado, também brincou aquele Carnaval. Uma família de judeus podia participar da festa da maneira como conviesse, em locais exclusivos e distantes das arenas reservadas para a brincadeira dos negros e pobres. Mas após a ocorrência do crime, o *apartheid* nos palcos da folia não garantiu a Arias o pleno direito de se divertir no Carnaval. Ter saído do emprego para se esbaldar na festa foi razão suficiente para ser considerado o principal suspeito. Estar desempregado por opção tornou-se uma categoria de acusação. Arias foi tomado como o degenerado sociológico que trocou o trabalho fixo pelo Carnaval, tornou-se, além de negro, um malandro. Arias entregou-se à folia nos dias que antecederam o crime, e tomado como suspeito, foi submetido ao escrutínio de uma “ciência” criminal que se pretendia moderna, mas era tão antiga quanto as categorias sustentadas por Nina Rodrigues e seus contemporâneos, que remontavam às ciências médicas e sociais do final do século XIX.

Após ser finalmente absolvido, pelos desembargadores do Tribunal de Justiça de São Paulo, Arias deixou de ser a figura potencialmente perigosa,

e alguns anos mais tarde, na década de 1950, a história envolvendo o seu nome voltou à pauta de discussões, como parte das denúncias das injustiças cometidas contra os negros, na sociedade brasileira.

A história de Arias de Oliveira, em *O Crime...*, revela que, nos anos 1930, São Paulo já havia se consolidado como uma metrópole de mais de 1 milhão de habitantes. Em 1938, a cidade esbanjava sotaques e línguas tão distintos quanto o chinês, o português caipira, italiano, japonês, árabe, turco, lituano, além de formas dialetais do português do Nordeste. A maioria da população era composta por imigrantes de variadas nacionalidades; negros migrantes das antigas zonas de cultivo de café e, naquele momento, ainda em pequeno número, migrantes nordestinos que rumavam para o Sudeste, para escapar da penúria, da violência e da opressão, comuns no sertão onde nasceu, reinou e morreu Lampião. O discurso de Romero recrudesciu nas obras e preocupações de Mário de Andrade e seus projetos de país, tendo a mestiçagem como uma solução para os chamados problemas raciais.

Contudo, a maioria da população dos descendentes dos escravizados, em 1938, 50 anos após o fim da escravidão, ainda não tinha sido acolhida pela nação, verdadeiramente, a não ser como coadjuvante. Um desses negros, em particular, Arias de Oliveira, disputava com os imigrantes um lugar na arquitetura da cidade de São Paulo e da sociedade brasileira. Recordemos, o crime aconteceu um ano após o golpe do Estado Novo, época em que a identidade nacional mestiça ganhava nova vida, na cadência do samba e no gingado da baiana encarnada por Carmen Miranda. Embora Romero seja, em geral, reconhecido como um intelectual pessimista, sua forma de entender a mestiçagem abriu espaço para propostas de Mário de Andrade e de Gilberto Freyre, bem como para a agenda política de Vargas, a partir de 1930. O objetivo de Romero era fornecer a chave de interpretação para que o Brasil pudesse superar a raça antropológica, no sentido de biológica, passando pela raça sociológica, que é aquela determinada pelas condições sociais; e alcançar o que ele definia como “raça histórica”, ou seja, o processo pelo qual, segundo ele, os mulatos seriam clareados, se não na cor, pelo menos no modo de ser, nos pensamentos, comportamentos e ações. Enfim, os mulatos de Romero, para serem aceitos, deveriam mimetizar os valores culturais dos brancos.

Num ensaio intitulado “A vida das estátuas”, Euclides da Cunha (2014) apresenta a tese de que os símbolos manufaturados como monumentos de uma nação, representados em forma de estátuas, não são constituídos num vazio sociocultural. No curto texto, ele aborda uma teoria da história da arte, um dos pilares da teoria evolucionista e suas leis dos três estágios. A evolução da arte também se daria em três estágios, e teria passado da imitativa à figurativa e desta à abstrata. As estátuas seriam um objeto interessante para observar tal processo, pois, apesar de figurativas, eram capazes de informar os valores intangíveis e ideológicos que orientam uma sociedade em direção à arte abstrata.

Uma estátua, um busto numa praça ou um nome de rua só ganha sentido para uma comunidade se estiverem ancorados na memória cultural e política, por estabelecerem uma relação entre o tal monumento, os símbolos e a sociedade que os produziu. Ao tornar-se parte do patrimônio imaterial de uma sociedade, a estátua, por exemplo, se comunicaria mais diretamente com o sentimento nativista de um povo, de um grupo social e sua história. Nas palavras de Euclides da Cunha (2014, p. 31):

A mais estática das artes, se permitem o dizer, vibra então na dinâmica poderosa das paixões e a estátua, um trabalho de colaboração em que entra mais o sentimento popular do que o gênio do artista, a estátua aparece-nos viva – positivamente viva, porque é toda a existência imortal de uma época, ou de um povo, numa fase qualquer de sua história que para perpetuar-se procura um organismo de bronze.

Nas paisagens urbanas, deparamo-nos com estátuas de todos os tipos. Abundam homenagens a ilustres desconhecidos, em esculturas e bustos esculpidos em pedra ou metal, que não nos despertam sentimentos coletivos em relação à história e à memória da sociedade, afinal, nada grandioso fizeram para se tornarem parte da iconografia urbana da nação (Makowiecky, 2012). No entanto, para que os personagens históricos diretamente relacionados aos grupos subalternos ganhem “[...] uma obra

artística e/ou arquitetônica erigida em [sua] homenagem” (Soares, 1999, p. 135), muitas vezes, são necessários dezenas de dezenas de anos. A título de exemplo, cito o caso de Zumbi dos Palmares. A despeito da magnitude de seus atos, Zumbi e Palmares só passaram a ser objeto de interesse dos estudiosos vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) passados 75 anos da fundação da instituição (Dantas, 2012), o que corresponde a 215 anos após os eventos ocorridos na Serra da Barriga, em Alagoas. Seria necessário o transcorrer de 291 anos para ser inaugurado o primeiro monumento a Zumbi dos Palmares, na cidade do Rio de Janeiro, em 1986 (Soares, 1999). Vinte e dois anos depois, desde 2008, Salvador presta homenagem patrimonial, em forma de estátua, a Zumbi, na praça da Sé, na região em que se encontra o Pelourinho.

Essa breve recapitulação de datas expõe o longo tempo decorrido para haver materialização da memória do povo negro, como monumento urbano e símbolo da nação brasileira. Em um artigo publicado em 1999, Mariza Soares (1999, p. 135) argumenta que o tempo é fator fundamental para que haja a apropriação social de uma “peça imaginária urbana”, para que “a homenagem se converta em monumento”. O argumento é aceitável, pois a narrativa histórica não é um dado, não é um fio em linha reta. É um processo demorado, cheio de disputas. Os monumentos e símbolos erguidos em homenagem a personagens históricos, imortalizados em forma de estátuas, são personagens sujeitos às tramas políticas e dinâmicas sociais. Se, por um lado, validam versões de narrativas históricas, também podem ser contestados (Taussig, 1999), tão logo mudem os rumos da rosa dos ventos da história.

Não é recente o movimento de decapitação, desfiguração e destruição de estátuas pelo mundo afora, seja por motivos de fé político-religiosa, como no caso das destruições de monumentos pré-islâmicos, na Síria e no Iraque, perpetradas pelo Estado Islâmico (Shahab; Isakhan, 2018); sejam os casos mais recentes de derrubada de estátuas que homenageavam antigos “heróis” europeus, entre os quais incluem-se tiranos, traficantes e senhores de escravos e torturadores, envolvidos na colonização e exploração do Novo Mundo. À emergência desses eventos, há quem defenda a instalação de monumentos em homenagem aos colonizados/subalternos, para substituir as antigas memórias dos colonizadores.

No entanto, se a abordagem de Soares (1999) está correta, a substituição de um monumento por outro não seria imediata. Quando o fato histórico envolve heróis negros, por exemplo, o tempo necessário para que uma “homenagem se converta em monumento” tende a ser muito mais longo. No caso da sociedade brasileira, essa demora é consequência do racismo. Em 8 de novembro de 2004, quatro estátuas foram inauguradas na Praça da Piedade, centro de Salvador. Lucas Dantas de Amorim Torres, Manuel Faustino dos Santos Lira, João de Deus do Nascimento e Luiz Gonzaga das Virgens e Veiga foram reconhecidos como heróis por terem liderado a Conspiração dos Búzios, também conhecida como Revolta dos Alfiates e Conjuração Baiana. Remonta às primeiras décadas do século XIX o esforço, da parte dos historiadores, para inscrever a Revolta dos Búzios como um dos eventos inaugurais da independência do Brasil, ocorrida em 1822 (Valim, 2007, 2009, 2012). Contudo, foram necessários 205 anos, desde o enforcamento e esquartejamento, para que os quatro homens negros fossem reconhecidos como heróis, com direito a monumento público, na mesma praça onde foram enforcados, degolados e tiveram seus corpos vilipendiados. A comparação à figura de Tiradentes pode ser oportuna para pensar na discrepância entre a sacralização de heróis brancos e negros, na história do Brasil. Enquanto a figura de Tiradentes foi sendo talhada pelo movimento republicano, no decorrer de todo o século XIX, até ser elevado a símbolo nacional após a proclamação da República, tornando-se digno de nomear praças, cidades, avenidas, com direito a monumentos (Carvalho, 2005), os negros envolvidos na Conjuração Baiana tiveram de esperar 200 anos para ter suas imagens projetadas no espaço público, como precursores dos movimentos republicano e abolicionista do final do século XVIII, que mudariam a história do estado-nacional brasileiro no século seguinte.

Algo parecido ocorre com os heróis indígenas. Apesar de serem reconhecidos como os “donos da terra”, raramente são celebrados como símbolos da nação. Em Salvador, o Monumento aos Caboclos, no largo do Campo Grande, é o único, no espaço público, destinado a homenagear indígenas, melhor dizendo, caboclos. Representam brasileiros “genéricos”, sem direito a nome e sem biografia. Anualmente, no dia Dois de Julho, é realizado um cortejo em homenagem a esses mestiços de indígenas, pela sua participação

nas batalhas pela independência da Bahia. Pelos milagres do povo, o Dois de Julho se tornou uma festa de conotações religiosas, dada a devoção popular aos encantados indígenas que se integraram localmente ao panteão do candomblé de caboclos, uma das variantes baianas das religiões da diáspora africana (Albuquerque, 1999; Carvalho; Carvalho, 2012; Kraay, 1999; Santos, 1995).

POR FIM...

Euclides da Cunha dizia que as estátuas despertam os sentimentos coletivos que se comunicam com a memória social. Então, o inexpressivo reconhecimento público, em forma de estátuas, logradouros e monumentos, de personalidades históricas não brancas deixa explícito que, embora fosse preciso procurar nas entranhas do Brasil as soluções para as questões que refletiam a problemática da identidade nacional, o país não compreendeu seu oráculo de Delfos e não buscou conhecer a si mesmo, por meio da valorização de seu próprio povo. Ao longo deste texto, busquei desenrolar alguns detalhes deste projeto de brasilidade que elege mestiços como protagonistas culturais, mas criminaliza os sertanejos por causa do bando de Lampião; um país que encarcerava negros sem provas, apenas por serem negros, tal e qual aconteceu com Arias de Oliveira.

Em *Lampião, Senhor do Sertão*, Grunspan-Jasmin apresenta como o nacionalismo imaginado por Vargas refletia as ideologias raciais, que previa a gestão política não apenas do território, mas também do corpo do sertanejo mediante o combate ao cangaço. Para submeter os coronéis e cercar seu poder regional, Vargas nomeou interventores de sua estima e confiança, autorizando-os a formar milícias volantes, ao tempo em que o Estado conquistava rincões de difícil acesso pelo imenso sertão. Curiosamente, o cangaço foi vencido e os coronéis foram enfraquecidos, mas não houve desmantelo no regime de posse de terras. O latifúndio e as relações sociais se mantiveram inabaláveis. Embora isso não tenha sido explicitado pela autora, aos poucos o leitor descobre que *Lampião, Senhor do Sertão* é mais do que uma biografia do cangaceiro. É um panorama da região Nordeste a partir de uma leitura particular das cabeças

dos cangaceiros, à luz de uma história do corpo conforme a biomedicina praticada no Brasil, na primeira metade do século XX, umbilicalmente vinculada ao racismo disfarçada de falsa ciência, que aqui despontou no final do século XIX.

Enquanto isso, no decorrer das primeiras décadas neste século XXI, o país ainda continua a reconhecer como heróis e elevar à condição de símbolo, com direito a monumentos no espaço público, os sujeitos que massacraram, e muitos que ainda massacram, os deserdados da nação, aqui encarnados nas peles e nas vidas de Arias de Oliveira, Lampião e seu bando.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.
- ALONSO, Angela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44 out. 2000.
- ANDRADE, Mario. *Macunaíma, um herói sem nenhum caráter*. 2. ed. São Paulo: José Olympio, 2022.
- BONIFÁCIO, José. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.
- CORREA, Marisa. *As ilusões da liberdade*. Bragança Paulista: EdUSF, 1996.
- CUNHA, Euclides da. A vida das estátuas. In: CUNHA, Euclides da. *Contrastes e confrontos*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2014. p. 29-33.
- CUNHA, Euclides da. *Contrastes e confrontos*. Brasília, DF: Ed. UnB, 2014.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Cotia: Ateliê Editorial, 2020.
- DANTAS, Carolina Vianna. De Zumbi a José do Patrocínio: a construção de uma história nacional e republicana nas primeiras décadas do século XX. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 5, n. 8, p. 126-150, jan. 2012. Disponível em: <https://hh.emnuvens.com.br/revista/article/view/296/265>. Acesso em: 3 jan. 2024.

- DIAS, Reginaldo Benedito. A história além das placas: os nomes de ruas de Maringá (PR) e a memória histórica. *História & Ensino*, Londrina, v. 6, p. 103-120, out. 2000.
- FAUSTO, Boris. *O crime do restaurante chinês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- GRUNSPAN-JASMIN, Élise. *Lampião, senhor do sertão: vidas e mortes de um cangaceiro*. São Paulo: EdUSP, 2006.
- KRAAY, Hendrik. Between Brazil and Bahia: Celebrating Dois de Julho in Nineteenth Century Salvador. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 31, n. 2, p. 255-286, 1999. DOI: 10.1017/S0022216X99005283. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-latin-american-studies/article/abs/between-brazil-and-bahia-celebrating-dois-de-julho-in-nineteenth-century-salvador/E618D358A6E6881D111E67164407A627?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=copy_link&utm_sour. Acesso em: 3 jan. 2024.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas algozes*. Rio de Janeiro: Bestseller, 2012.
- MAKOWIECKY, Sandra. A iconografia urbana e os espaços cênicos da memória da cidade. *Visualidades*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 33-63, 2012. DOI: <https://doi.org/10.5216/vis.v5i2.18056>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/VISUAL/article/view/18056/10760>. Acesso em: 3 jan. 2024.
- OZANAM, Israel. A opção de Mariza Corrêa pelo etnógrafo oitocentista. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 28, n. 62, p. 47-77, jan./abr. 2022.
- RODRIGUES, Nina. *As Collectividades Anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SCHNEIDER, Alberto L. *Silvio Romero, o hermenêuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.
- SHAHAB, Sofya; ISAKHAN, Benjamin. The ritualization of heritage destruction under the Islamic State. *Journal of Social Archaeology*, London, v. 18, n. 2, p. 212-233, 2018. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1469605318763623>. Acesso em: 3 jan. 2024.
- SOARES, Mariza Carvalho. Nos atalhos da memória. In: KNAUSS, Paulo. *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. p. 117-135.
- TAUSSIG, Michael. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of Negative*. Stanford: University of California Press, 1999.

VALIM, Patrícia. *Corporação dos enteados: tensão, contestação e negociação política na Conjuração Baiana de 1798*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VALIM, Patrícia. Da contestação à conversão: a punição exemplar dos réus da Conjuração Baiana de 1798. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 18, p. 14-23, 2009.

VALIM, Patrícia. *Da sedição dos mulatos à Conjuração Baiana de 1798: a construção de uma memória histórica*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

OS ERVEIROS E AS FACES DO PATRIMÔNIO NO VER-O-PESO/BELÉM-PARÁ

Khalla R. Tupinambá

INTRODUÇÃO

Este capítulo se debruça sobre os vendedores de ervas, também conhecidos como ervaíros do Mercado Ver-o-Peso, de Belém do Pará, situados num espaço entre os prédios do Mercado de Peixe e Solar da Beira, no conhecido setor de ervas medicinais, abrangendo 80 barracas, 50 delas gerenciadas por ervaíras e 30 por ervaíros. Os ervaíros mobilizam um saber terapêutico ancestral, que incorpora os fazeres-saberes na produção dos produtos das ervas amazônicas, como: garrafadas, chás, pomadas, perfumes, banhos e óleos, procurados para cura dos males do corpo e da alma.

O Ver-o-Peso foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (Iphan) em 1977, em virtude de seu conjunto arquitetônico e paisagístico, ancorado no discurso de emparelhamento dos órgãos públicos

regionais, trazendo holofotes para o mercado como um lugar de memória da *Belle Époque*. Existe uma relação assimétrica entre os erveiros e demais feirantes, os quais carregam consigo um universo ontológico das redes de relações, trocas, vivências e experiências com os agentes humanos e não humanos amazônicos, por meio dos produtos das ervas, como observado por Fonseca (2003, p. 58):

Na cidade de Belém, cujo o centro histórico à beira do rio tem uma feição tão portuguesa, impossível deixar de perceber, no mercado Ver-o-Peso, a forte presença indígena, nos produtos trazidos da selva [...] Trata-se de um raro exemplo de um lugar que coexistem marcas culturais tão distintas como a portuguesa e a indígena, sendo que apenas a primeira foi identificada, e reconhecida, via tombamento, como patrimônio cultural brasileiro.

Nesse contexto, parece-me importante uma investigação que perceba o ofício das ervas além do discurso hegemônico patrimonial e turístico que vigora no Ver-o-Peso, que silenciou a memória deles em relação à sua própria história. Pretendo, portanto, apresentar uma outra perspectiva patrimonial do Ver-o-Peso, consubstanciada pela memória germinada no cotidiano do setor das ervas, trazendo à tona uma nova ótica do patrimônio vivido. Metodologicamente, a escuta da história de vida dos erveiros articulou-se ao rastreamento da rede de humanos e não humanos que atravessam seu ofício, bem como seus desdobramentos sobre o discurso hegemônico patrimonial no mercado.

Desse modo, espero demonstrar como a ordem discursiva patrimonialista, embasada em ícones da memória nacional, reverbera sobre a construção do discurso patrimonial hegemônico do Ver-o-Peso, enquanto lugar de memória da elite seringalista que almejava traduzir seu *status* social sob a paisagem local no período da *Belle Époque*. Em contrapartida, apresento outra face possível da memória e patrimônio contados pelas narrativas e pelos olhares dos erveiros sobre suas vivências ancestrais no mercado.

A noção de patrimônio cultural hegemônica carrega consigo uma ilusão de ter se perpetuado de forma inata ao longo do tempo. Contudo, o conceito de patrimônio foi construído em torno de uma memória social, que não se consolidou de modo aleatório. Contudo, Hartog (2006 *apud* Zanirato, 2018, p. 11) argumenta que há um jogo de construção da memória no processo de “ativação patrimonial”, que repercute em uma série de componentes da vida cotidiana, que são associados a identidades sociais que favorecem afirmativas, como: “nosso patrimônio é a memória de nossa história e símbolo de nossa identidade nacional”.

Nessa linha de pensamento, Abreu (2005, 2007, 2008) disserta sobre o percurso das políticas patrimoniais brasileiras, a partir da criação do Iphan, em 1937, que inicialmente privilegiou diretrizes políticas voltadas para preservação de conjuntos arquitetônicos e paisagísticos, período conhecido como política de “pedra e cal”.

A partir da década 1970, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) inicia o aqodamento do discurso em torno do patrimônio imaterial, trazendo o conceito de “cultura” para dentro do debate das políticas patrimoniais, influenciando a disseminação desse debate no Brasil, provocando questionamento na política de “pedra e cal”.

Articulações dos gestores do patrimônio interessados na nova política do patrimônio intangível rendeu frutos, com a criação de um programa de ação voltado para o patrimônio intangível no Brasil, por meio do Decreto nº 3551/00, que instituiu “o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial”, que reconhece o patrimônio imaterial brasileiro, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). Todavia, na avaliação de Abreu (2008), essa proposta oficializa a seleção de construção de bens dignos de perdurarem na memória nacional, citando como exemplo o registro, em 2000, da arte kusiwa, a pintura corporal da etnia wajãpi, situados no Amapá e estudados pela antropóloga Dominique Gallois.

A pesquisadora, contudo, coloca a seguinte provocação: “uma vez que todas elas (etnias brasileiras) produzem artes gráficas igualmente

belas e culturalmente significativas, não estaríamos também correndo o risco de engessar as manifestações culturais, congelando-as com base na imagem cristalizada no registro?” (Abreu, 2008, p. 49). Gonçalves (1996) também problematiza a armadilha do essencialismo a partir da análise dos discursos de Rodrigo Mello Franco de Andrade, primeiro diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) (1937 a 1979) e de Aloísio Magalhães IPHAN – Pró-Memória (1979 a 1983), colocando sob suspeição a categoria do bem cultural “autêntico” como representação metafórica da totalidade nacional, procurando desnaturalizar face ideológica e ficcional do patrimônio.

A ativação da memória em torno da construção do discurso hegemônico do patrimônio e da identidade nacional apresenta contrafaces no trabalho de Pollak (1989). Embora considerando os argumentos de Halbwachs (2013)¹, para ele, o indivíduo tem a capacidade de administrar e construir suas próprias lembranças, ou seja, não se encontra totalmente submetido aos “quadros sociais da memória”. Nesse sentido, Pollak (1989) adverte que a despeito da importante doutrinação ideológica, há lembranças que ficam durante muito tempo confinadas ao silêncio, sendo transmitidas de uma geração à outra oralmente, permanecendo vivas, eventualmente, as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, com reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis.

Esse parece ser o caso da memória do ofício das ervas, uma memória subterrânea que circulou ao longo do tempo no Ver-o-Peso, na rede ancestral dos erveiros, longe dos holofotes do discurso hegemônico. Essa abordagem da memória implica outro entendimento de patrimônio, que persiste em “[...] um patrimônio sentido e vivido formado pelos ‘regimes de ação’, por apropriação social, resultado de sentimentos, de significações construídas na relação com ao tempo” (Zanirato, 2018, p. 23).

Nessa direção, Abreu (2008) demonstra que a antropologia vem tencionando a ordem hegemônica discursiva do “patrimônio cultural”, de forma gradativa a partir de 1980, tendo grandes avanços em 2002, quando foi

¹ Halbwachs (2013) propagou o caráter coletivo da memória por meio dos “quadros sociais”, que funcionam como pontos referência para organizar as memórias dos grupos, conferindo estabilidade às representações coletivas, por meio de datas comemorativas, manifestações culturais, ou edificações.

criado um grupo de trabalho permanente de Patrimônio, pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Esse grupo tem como proposta refletir sobre a atuação dos antropólogos no campo de patrimônio, tanto na produção acadêmica sobre o tema, quanto na contribuição em organismos de diretrizes de políticas públicas. Essa proposta foi denominada de “Antropologia da Ação”, encontrando entre suas principais prerrogativas a chamada “emergência do Outro no campo do Patrimônio Cultural”, ou seja, tendo como um dos principais debates a alteridade, para produção de estudos que demonstram a confluência entre o patrimônio, e os modos de vida de diferentes populações.

Um dos trabalhos que se destacou foi o de Gonçalves (2005), que analisa o potencial da categoria patrimônio, em suas múltiplas dimensões sociais, flexibilizando a ordem discursiva que compartimentaliza o patrimônio material e imaterial. A “materialidade” é percebida como um ponto nevralgico convencional limitado, em que O material e o imaterial aparecem de modo indistinto nos limites dessa categoria. “Muitos desses objetos podem ser certamente entendidos como ‘patrimônios’, [...] na medida em que realizam mediações importantes entre o passado e o presente [...] entre a alma e o corpo, entre outras” (Gonçalves, 2005, p. 21-22).

Tavares e demais autores (2019) alertam que o problema da relação entre material e imaterial na patrimonialização também é um ponto crucial na abordagem para a saída do conceito de “materialidade”, que aprisiona forma e conteúdo, em direção ao “patrimônio dos materiais”. Essa reflexão, inspirada em Ingold, pergunta sobre o porquê de nós deixarmos a “realidade” apenas para a materialidade das coisas e delegar os sonhos e devaneios para a dimensão do irreal? Trata-se do aprisionamento do real no conceito de materialidade.

Portanto, apresento dois caminhos da memória e patrimônio percebidos no Ver-o-Peso. Primeiramente, o que ressoa o discurso da ordem hegemônica patrimonial, que coloca em voga a perspectiva etnocêntrica da elite seringaísta que reverbera no mercado como lugar de memória da *Belle Époque*. Em seguida, a outra face do patrimônio do Ver-o-Peso, um caminho das narrativas e memórias dos erveiros como um ofício ancestral, permeado pelas matrizes religiosas afroindígenas, que traz à tona outra perspectiva para além do discurso patrimonial hegemônico.

O levantamento bibliográfico realizado em bibliotecas e no Arquivo Público de Belém foram fontes relevantes para o subsídio da trajetória histórica oficial do Ver-o-Peso, além de reportagens de jornais com fotos do século XIX e metade do século XX, que foram um elemento singular para complementar as narrativas dos erveiros em suas memórias sobre o processo de ocupação e povoamento das feiras².

A abordagem metodológica ancorada no método etnográfico compreende o “olhar” e o “ouvir” de um grupo social, de suas idiossincrasias e singularidades (Oliveira, 1998). A pesquisa pretendeu, portanto, traduzir o olhar etnográfico provocativo e aguçado, defendido por Peirano (2014), percebendo que o exercício etnográfico não deve partir de verdades preestabelecidas, procurando desvendar questões e suscitar novos problemas.

Por meio da história oral e de vida dos erveiros, em torno do ofício, busquei captar as memórias e o seu legado ancestral em torno das narrativas geracionais. Conforme defende Pollak (1992, p. 12-13): “As memórias subterrâneas tendem a sobreviver e a transmitir-se por vias informais [...]. Elas tendem a carregar também a marca da oralidade, por isso, as entrevistas de história oral, ou história de vida, se apresentam como um método privilegiado para a abordagem desse tipo de experiência”.

A pesquisa de campo foi realizada entre 2022 e 2023, sendo que o primeiro ano foi dedicado ao delicado processo de aproximação e aceitação dos erveiros, que em geral mostraram-se hostis à presença dessa pesquisadora devido às ações fraudulentas empregadas pela empresa Natura Cosméticos³. E essa resistência foi sendo superada à medida em que as relações foram se aprofundando em campo, logo nove erveiros, proprietários

2 Para Novaes (2014), desvendar o “silêncio” das imagens fotográficas e a relevância dessa prática para etnografia implica ir além do efeito ilustrativo das fotos das imagens registradas.

3 Conforme Lima (2008), no ano de 2001, a empresa Natura Cosméticos ludibriou os erveiros, com uma equipe que adentrou o setor das ervas alegando que faria uma reportagem, conseguindo obter várias informações sobre os saberes e fazeres das ervas, principalmente sobre a *priprioca* (*Cyperus articulatus* L.), a qual começou a ser comercializada como perfume pela empresa. Os erveiros sentiram-se lesados resultando em uma ação que culminou no acordo entre as partes.

de 12 barracas, aceitaram participar da pesquisa, mediante o comprometimento ético do uso de dados da pesquisa de acordo com o Código de Ética da ABA.

As conexões dos atores humanos e não humanos foram rastreadas distanciando-se da busca de causalidade previsível. Numa abordagem de inspiração latouriana temos que “[...] questões de fato não descrevem que tipos de agências estão povoando o mundo melhor do que as palavras social, simbólico e discursivo descrevem o que é um ator humano e os alienígenas que os capturam” (Latour, 2012, p. 162).

REFLEXOS DO DISCURSO HEGEMÔNICO: VER-O-PESO, LUGAR DE MEMÓRIA DA *BELLE ÉPOQUE*

A fundação do Mercado Ver-o-Peso está ligada às origens e à consolidação da metrópole de Belém do Grão-Pará que, segundo Gomes e demais autores (2019, p. 265), ocorreu em janeiro de 1616, visando constituir uma base militar para limitar as incursões dos países europeus e firmar a posse de Portugal na região amazônica, o Ver-o-Peso foi criado em 1625, como um posto fiscal estratégico para fiscalizar e cobrar os dividendos da chegada e saída dos barcos para trazer as drogas do sertão⁴. A Casa de “Haver o Peso”, portanto, inicialmente, era apenas um posto de aferição de mercadorias e arrecadação de impostos, que viria a constituir-se como um grande complexo arquitetônico no início do século XX.

Para situar-nos no tempo contemporâneo, a “Casa de Haver o Peso” (Figura 1) ficava nas proximidades do desembarcadouro do Largo do Palácio fazendo frente para o canal, entre as atuais ruas 15 de Novembro e João Alfredo, onde as canoas se refugiavam na ampla doca aberta por onde desaguava o extenso Igarapé do Píri.

4 “O comércio direto do Pará com Lisboa, donde chega todos os anos um grande comboio [...] todos os diferentes produtos, quer dos rios que vem perder-se no Amazonas: a casca do pau de cravo, a salsaparrilha, a baunilha, o açúcar, o café, e sobretudo o cacau que é a moeda corrente do país, e que constitui a riqueza dos habitantes” (La Condamine, 2000, p. 112).

Figura 1 – Ver-o-Peso no século XIX



Ver-o-Peso fotografado por Huebner, fim do século XIX: ainda não havia o Mercado de Peixe

Fonte: *O Liberal* (2001).

Essa descrição do Ver-o-Peso no final do século XIX foi registrada pela foto Heubner, veiculada na reportagem do jornal *O Liberal*, que discorre sobre as memórias do Ver-o-Peso, antes da construção do Mercado de Ferro ou Peixe. No período entre o final do século XIX e início do século XX, na cidade ocorreu o que Corrêa (2006) denominou do “boom da borracha”, que levou a Belém a um processo de embelezamento revitalização arquitetônico resultante em grande parte do sistema de aviamento⁵.

Esse contexto trouxe a ascensão de uma poderosa elite de seringalistas, que almejava espelhar o seu *status*, por meio de uma nova paisagem e infraestrutura urbana, inspirada na “cidade luz” de Paris, que levando a denominação desse período glorioso como *Belle Époque*. Para Sarges (2002), a *Belle Époque* colocava em curso o projeto de traduzir a riqueza e o poder político da elite em valores estéticos urbanos, propagados pelos ideais positivistas de progresso, reivindicados por uma política higienista, que exigia novos padrões de acomodação e segurança para cidade.

Um dos principais precursores dessas mudanças urbanas foi o interventor Antônio Lemos (governador de 1897 a 1910), que seguiu a diligência da política higienista de disciplinamento de “bons hábitos da população”, além de agregar uma nova ordenação do espaço urbano edificado da cidade. O Ver-o-Peso, como principal posto de escoamento da produção da borracha,

5 Para Corrêa (2006, p. 216): “[...] o grande comércio ‘aviador’ persistia na exportação da borracha e deveria espelhar, através de uma nova paisagem e infraestrutura, o poder e a pujança econômicos dos seringalistas que, à custa do enorme sacrifício e espoliação dos seringueiros isolados em suas ‘barracas’ na floresta, rápida e fugazmente tornaram-se ricos”.

passou por uma revitalização arquitetônica latente, a fim de representar a vitrine do *status* social da elite seringalista.

Nesse contexto, o Ver-o-Peso recebeu elementos que designavam o padrão arquitetônico da *Belle Époque*, com a instalação dos mercados e ferro representantes do estilo *art nouveau*⁶. Assim, o Mercado de Ferro ou “Mercado de Peixe”, conforme é denominado pela população local, começou a ser construído em 1899 pelos engenheiros Bento Miranda e Raymundo Vianna, com estrutura de ferro trazida da Europa e cobertura principal em telha tipo Marselha, com as torres *art nouveau* cobertas com escamas de zinco. Em seguida, houve a construção do Mercado Bolonha, ou conhecido popularmente como Mercado de Carne, que foi construído pelo engenheiro Francisco Bolonha, em alvenaria, com pátio interno com imponente estrutura metálica, composto de quatro corpos iguais e autônomos onde se localizam as lojas separadas por duas vias que se cruzam, e que dispõe de um pequeno pavilhão e mirante circular, mercado inaugurado em 1901.

No início do século XX, começou a surgir, na paisagem do Ver-o-Peso, o Solar da Beira, em frente ao Mercado Bolonha, um prédio de estilo arquitetônico neoclássico⁷, que foi a marca registrada na paisagem da *Belle Époque*, que se estende ao conjunto que veio a constituir o complexo arquitetônico do Ver-o-Peso, como o *Boulevard* Castilho França formado por sobrados conjugados com casas comerciais. Na contemporaneidade, o Solar da Beira é um ponto de apoio imprescindível aos feirantes, principalmente os erveiros, devido ao setor das ervas que está localizado entre o Solar e o Mercado de Peixe.

6 Segundo Imbroisi e Martins (2022), o *art nouveau* ou Arte Nova foi um movimento artístico que surgiu no final do século XIX na Europa. Existia na sociedade em geral o desejo de buscar um estilo que refletisse e acompanhasse as inovações da sociedade industrial, marcou uma mudança estética nas artes, a inspiração na antiguidade vigorava desde o século XV, e as fórmulas baseadas no Renascimento começam a dissipar-se dando lugar a Arte Nova, que se opunha ao historicismo.

7 Conforme Brígida e Miranda (2016), o Neoclassicismo persistiu em uma “nova” arquitetura na cidade de Belém da segunda metade do século XIX, com predominância de traços clássicos e suas variadas influências do período inicial da *Belle Époque* paraense. No tempo decorrido foram construídos vários casarões, palácios e igrejas assinados por Antônio Landi na segunda metade do século XVIII e Manoel Odorico Nina Ribeiro e José Sidrim (final do século XIX). Materiais raros como mármore carraca e os azulejos portugueses e holandeses, foram importados da Europa para imprimir na paisagem o poder da elite burguesa da *Belle Époque*.

O Ver-o-Peso foi tombado pelo Iphan em 1977, considerando como patrimônio o conjunto histórico e paisagístico, que se estende por 25 mil metros quadrados, incluindo as construções históricas do *boulevard* Castilhos França, o Mercado de Carne e o Mercado de Peixe, o casario Solar da Beira, as praças do Relógio⁸ e Dom Pedro II, a doca de embarcações, a Feira do Açaí e a Ladeira do Castelo. Esse reconhecimento se estendeu à esfera municipal, à qual tombou essa mesma área por meio da Lei Ordinária nº 7.709 de 1994, sob a denominação de Centro Histórico de Belém.

O reconhecimento do Ver-o-Peso como patrimônio material, cartão postal da *Belle Époque*, foi construído como estratégia do discurso patrimonial hegemônico, consubstanciado sob a perspectiva de “lugares de memória”, que foram extensamente discutidos por Pierre Nora (1998). O autor qualifica os lugares de memória como um projeto ambicioso da França, em narrar o seu passado glorioso e imperialista, com o reconhecimento, como patrimônio material, dos “lugares de memória”: monumentos, museus, bibliotecas, entre outros, convertidos em uma narrativa que traduziu em elementos simbólicos um patrimônio memorial nacional francês.

Com base nessa acepção do Ver-o-Peso, Candau (2009-2010) argumenta que o patrimônio construído pelo discurso hegemônico elege uma garantia da sobrevivência da memória dos grupos sociais, ao promover a ilusão holística de uma representação que levaria a crença de pertencimento do grupo como um todo homogêneo e integrado. O exemplo dessa “ilusão holística” estaria convertido em “lugares de memória”.

No entanto, é possível identificar outra concepção do patrimônio no mercado, germinada nas narrativas dos erveiros e seus antepassados, acompanhadas de suas histórias de vida desse ofício que incorpora os fazes-saberes terapêuticos das ervas amazônicas, sob o agenciamento dos caboclos e encantados do universo ontológico paraoara. Configura-se outro lugar de memória para o Ver-o-Peso, com matrizes afroindígenas, atuantes no mundo do trabalho e vivências dos erveiros.

8 Para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2024): A Praça do Relógio, ou Praça Siqueira Campos, que abriga um relógio com 2.727,45 m² de altura, metálico construído no estilo *art nouveau*, em frente à Doca do Ver-o-Peso, demarcando o símbolo da passagem de épocas em que foi construído, entre as décadas de 1920 e 1930.

Nos caminhos da memória, Dona Edna, erveira há mais de 50 anos, iniciou sua narrativa recordando que era criança quando começou no ofício, ajudando sua mãe e avó, por volta da metade da década de 1950. Ela afirma que “no tempo delas” era tudo diferente, não havia as barracas, os produtos eram expostos no chão, em grande quantidade, sendo que não eram manipulados em garrafadas ou perfumes, ou seja, as ervas, cascas e os óleos eram vendidos *in natura*:

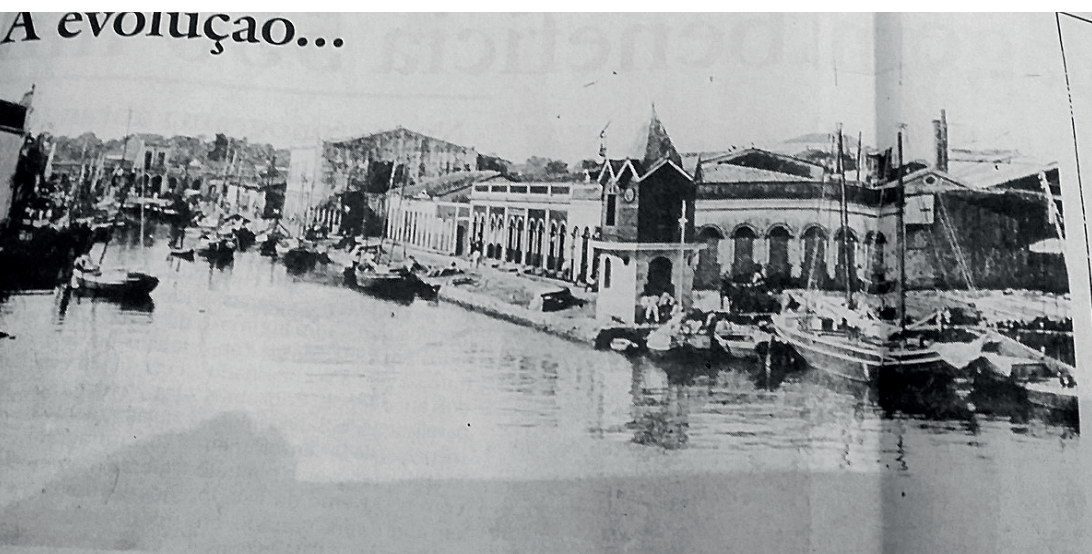
Antigamente no tempo da minha avó nos vendíamos os produtos no chão, e a feira ia só até as 13 horas, a gente vendia em grande quantidade, porque antigamente se não vendesse tudo não tinha onde guardar. Nesse tempo eu era criança e não ficava na barraca vendendo, ajudava somente elas a pegarem os matos e arrumar pra vender depois ficava brincando até a hora de irmos embora pra Benevides, onde morávamos na época, sendo que quando eu ajudava a pegar os matos e elas iam me ensinando para o que serviam, por exemplo o matruz e a folha de algodão eram bons pra asma e pneumonia¹⁰ (Dona Edna, erveira há mais de 50 anos).

Em relação ao início da feira, Beth Cheirosinha, 73 anos, contou que nesse tempo o Ver-o-Peso era conhecido como a “Feira da Praia”, e não havia as barracas, com as mercadorias expostas no chão, em sacos. A imagem a seguir registra a “praia”, em reportagem do jornal *A Província do Pará* (1998), na década de 1960, era como se usava essa expressão em Belém, “Vou na praia fazer compras”, referindo-se a ir fazer compras no Ver-o-Peso. Essa referida praia seria a Baía do Guajará que circunda o complexo, no entanto, com a construção de toda orla da Baía para construção do porto da cidade, essa praia deixou de existir.

9 Essa é a nomenclatura usada pelos nativos, que acentua uma relação afetiva e de sociabilidade em torno das trocas simbólicas e comerciais construídas desde a infância pela população local.

10 Dona Edna é interlocutora da pesquisa que autorizou entrevistas, fotos e filmagens mediante a assinatura entre ambas as partes por meio do Termo de Livre Esclarecimento e Consentimento (TCLE). Essa entrevista me foi concedida no dia 16 de março de 2023.

Figura 2 – O Ver-o-Peso da praia, em 1960



Fonte: *A Província do Pará* (1998).

Dona Socorro Loura, 62 anos, recorda que começou o ofício ainda na infância, ajudando a bisavó e o avô, também relatou um processo de emergência e ocupação do setor das ervas ressaltando características semelhantes às das demais interlocutoras.

Eu era pequena, tinha uns anos, quando vinha acompanhar minha bisavó Delinda, que morreu com 110 anos. Nesse tempo eu via eles vendendo as ervas no chão em cima das sacas de pano que nós trazia para carregar as ervas. Nesse tempo ajudava só a pegar os matos, mas quando catava com minha bisavó ela ia me ensinando para o que eles serviam, Nesse tempo a gente morava no bairro da Sacramento e lá era cheio de capoeira, aí a gente trazia os matos de lá, depois que tudo foi mudando e a prefeitura foi colocando as barracas¹¹ (Dona Socorro Loura, 62 anos).

¹¹ Dona Socorro Loura é interlocutora da pesquisa que autorizou entrevistas, fotos e filmagens mediante a assinatura entre ambas as partes por meio do TCLE. Essa entrevista me foi concedida no dia 6 de março de 2023.

Figura 3 – Ver-o-Peso: as feiras, 1956



Fonte: *O Liberal* (2001).

A Figura 3, uma pintura de autoria de Balloni (1956), retrata as memórias do Ver-o-Peso. Segundo a reportagem, essa pintura documenta o período em que as feiras livres começam a se estabelecer no mercado, em que se

visualizam as narrativas dos erveiros sobre o processo de ocupação do setor das ervas, por seus ancestrais. Nesse período, ainda não havia a fiscalização da prefeitura nem tampouco as barracas, tudo era feito de improviso como a venda das ervas no chão, em sacos¹².

Outro aspecto relevante, que se repete nos relatos, diz respeito às ervas que eram coletadas e transportadas em sacas pelos próprios erveiros, sendo que essa coleta era feita em áreas próximas às suas residências. Nesse período, não foi identificado por nenhum dos erveiros a participação dos mateiros¹³ no ciclo comercial das ervas. Roxo, que atualmente é um atravessador entre os erveiros e os mateiros, indica que os mateiros provavelmente vieram trabalhar no setor das ervas por volta dos meados da década de 1970, conforme ele descreve:

Eu tô aqui desde 1987, vai fazer 36 anos e antigamente não tinha mateiro, mas eu não me recordo quando eles chegaram porque eu era muito criança só quem chegou a trazer os matos com a minha mãe foi a minha irmã Dona Edna, que tem 66 anos. E eu já não peguei essa época, o que me lembro é que lá pelo meio da década de 70, já tinham os mateiros como seu Curica e Bala, aí foi aí que comecei a minha rotina que é assim eu chego 4 h:30 da manhã compro as ervas dos mateiros, e os erveiros que fazem encomenda comigo e abro e arrumo as barracas deles, que são a Dora, Socorro Lora, Maria Lora, para Edna, para Beth Barros, minha tia, aí eu, compro, pago, aí quando dá de meio dia a uma hora eles me pagam¹⁴ (Roxo, 2023).

Nessa linha do tempo, conforme os relatos dos erveiros, à medida que as feiras do complexo do Ver-o-Peso foram crescendo, a prefeitura começou a interferir e fiscalizar a organização do espaço, o que ocorreu de modo oficial

12 A recorrência, nas narrativas dos erveiros, dos mesmos elementos é uma propriedade que valida a documentação feita por meio da história oral de vida. Pollak (1992) discorre sobre a necessidade de realizar entrevistas controladas verificando os relatos que se repetem com datas e documentos.

13 Os mateiros são trabalhadores que atuam na coleta, transporte e venda em grande quantidade de ervas para erveiros. No decorrer da pesquisa, verifiquei que atualmente as ervas são plantadas em hortas na região metropolitana de Belém e transportadas em vans até o setor das ervas em grande quantidade, às terças e sábados, das 4h às 8h da manhã. Os erveiros que não chegam nesse horário obtêm as ervas por atravessadores ou encomendas.

14 Entrevista concedida à pesquisadora, mediante autorização de áudio gravada, no dia 6 de maio de 2023.

a partir de 1985, com a fundação da Secretaria de Economia da Prefeitura Municipal de Belém (Secon), que ficou responsável pela administração, ordenamento e emissão de ordens permissionária de funcionamento das barracas para fins comerciais nas unidades de abastecimentos e feiras de Belém.

Segundo o secretário responsável pela Secon, Apolônio Brasileiro¹⁵, o complexo das feiras que integram o Ver-o-Peso estão classificadas como categoria “A” (máxima circulação), devido à potência de circulação de mercadorias e pessoas, para esses permissionários, é cobrado uma taxa mensal mais alta. Em seguida, ao questioná-lo sobre a vigência de fiscalização da Secon com base no artigo nº 24, da Decreto Municipal nº 26.579/94, que determina que um permissionário pode “[...] ocupar somente até [...] três equipamentos de comercialização”, bem como coibir a venda ou aluguel desses equipamentos, salvo doação para esposa. Sobre o decreto, ele assim respondeu:

O interesse da SECON é garantir que a ocupação do espaço das feiras e mercados em Belém, permaneça de uso público, pois o Artº 24 da Lei Municipal nº 26.579/94 garante que nenhuma pessoa física ou jurídica possa comprar todas barracas do setor das ervas, por exemplo, e privatizar esse espaço em seu nome ou de uma instituição comercial, mas compreendendo que um equipamento (barraca) não é o suficiente para sustentar vários membros de uma família, que atuam nas feiras, que concedemos até três equipamentos por feirante, mas caso o feirante desista do seu equipamento não pode vendê-lo, tem que redigir uma carta à SECON, que irá disponibilizá-lo a outro feirante (Apolônio Brasileiro, 2023).

Aliada a essa perspectiva de ordenamento do espaço da Secon, o que observei no setor das ervas é que, ao redor das barracas de meus interlocutores, há barracas de sua rede de parentesco – por exemplo, no corredor central em que se encontra Beth Cheirosinha, há vários dos seus descendentes (filhos, netos e sobrinhos), sendo a maior parte também conhecida como “cheirosinhos”, como Almir e Michel Cheirosinhos, filho e neto de Beth. Nas narrativas dos erveiros, o Veropa representa a segunda casa na qual eles cresceram, constituindo-se em torno do ofício das ervas, com o qual criaram seus filhos e netos.

¹⁵ Solicitei uma entrevista com a SECON para compreender a perspectiva da instituição do processo de ordenamento do espaço dos feirantes como permissionários. A SECON não demorou a responder à minha solicitação, tendo a entrevista concedida em 11 de maio de 2023.

A percepção dos erveiros em relação ao discurso hegemônico patrimonial apresenta diferenças significativas, mobilizando os significados do “patrimônio” com suas histórias de vida. Assim, Beth Cheirosinha afirmou que para ela o patrimônio está ligado às trocas de conhecimento com os clientes, bem como às suas vivências no Veropa, destacando que, para ela, esses dois “tipos de patrimônio” – o do mercado, e o da sua história – eram importantes e estavam relacionados. Dona Edna foi uma das que mais explicitou a conexão entre os “patrimônios” – o “oficial” e o de sua história de vida.

Aqui no Ver-o-Peso tudo é patrimônio os casarões a feira, mas eu prefiro falar sobre a feira que é o meu ganha pão, mas em compensação o patrimônio histórico tem que permanecer se não a cidade já era, se mudar perde a graça! Por exemplo, essas coisas que faço todo dia, como os perfumes que a gente faz e vende como mercadoria, aí o cliente chega não sabe o que é tem que explicar, tem que tratar bem, e tem cliente que não sabe nem o que é isso aqui e essa é minha perspectiva de vida se não é ficar só dentro de casa, por que tudo que a gente tem está aqui nesse Ver-o-Peso é o patrimônio da vida da gente, por que a gente cresceu aqui, e permanecemos e aqui, e estamos até hoje, e não temos nem como ir para outro lugar por que já estamos acostumados aqui¹⁶ (Dona Edna, 2023).

Portanto, ao considerar essas narrativas, percebe-se a outra face da memória do Ver-o-Peso, como aponta Gonçalves (2015), ao defender que a memória hegemônica se constitui em um estratagema ocidental que não incorpora concepções nativas de patrimônio. Em complemento, Abreu (2007) argumenta que a memória que germina nos grupos sociais denominados “tradicionais” é cíclica, em que os fatos sociais estão em constante ressignificação e que se perpetuam como tradições orais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, busquei questionar o processo de elegibilidade do patrimônio no Brasil, analisando a postura colonizadora do Estado a partir da estética

¹⁶ Dona Edna é interlocutora da pesquisa que autorizou entrevistas, fotos e filmagens mediante a assinatura entre ambas as partes por meio do TCLE. Essa entrevista me foi concedida no dia 21 de setembro de 2023.

subalterna de interlocutores indígenas e negros, em detrimento dos ícones patrimoniais que privilegiam a memória da nação etnocêntrica. Desse modo, apresentei a outra face do Ver-o-Peso, para além da perspectiva do discurso patrimonial hegemônico, ao escutar a narrativa da ancestralidade dos erveiros, que remete a um lugar de memória étnica que germinou no ofício das ervas.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. A emergência do “Outro” no campo do Patrimônio. Museu, Identidades e Patrimônio Cultural. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, p. 9-20, 2008. Suplemento 7.

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: Tensões e Disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, Manuel F.; BELTRÃO, Jane F.; ECKERT, Cornélia (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 263-285.

ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 37-52, jul./dez. 2005.

BELÉM (PA). *Decreto Municipal nº 26.579, de 14 de abril de 1994*. Dispõe sobre o funcionamento de feiras livres no Município de Belém, e dá outras providências. Belém, 1994. Disponível em: <https://codem.belem.pa.gov.br/wp-content/uploads/2021/06/Dec-26579-94-Dispo%C3e-sobre-o-funcionamento-de-feiras-livres-no-Munici%C3pio-de-Bele%C3m-e-da%C3-outras-provide%C3ncias.pdf>. Acesso em: 9 maio 2025.

BELÉM (PA). Prefeitura. *O Ver-o-Peso*. Disponível em: <http://www.belem.pa.gov.br/ver-belem/detalhe.php?i=1&p=363>. Acesso em: 29 jan. 2024.

BRÍGIDA, Juliane Oliveira Santa; MIRANDA, Cybelle Salvador. Arquitetura Civil da segunda metade do século XIX em Belém-PA: estudo dos elementos compositivos e da geometria de fachadas. *19&20*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, jan./jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.52913/19e20.XI1.09>. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/arte%20decorativa/arqcivil_para.htm. Acesso em: 29 jan. 2024.

CANDAU, Joël. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 43-58, dez. 2009-mar. 2010.

CORRÊA, Roberto. *Região e organização espacial*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2006.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da *pedra e cal*: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS Mário (org.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.

GOMES, Emerson Bruno de Oliveira *et al.* A história da construção do Porto de Belém, e sua relação com a arquitetura da cidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA CONSTRUÇÃO LUSO-BRASILEIRA, 3., Salvador, 2019. *Anais [...]*. Salvador: FAUFBA, 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

IBGE. *Praça do Relógio*: Belém (PA). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=42466>. Acesso em: 28 jan. 2024.

IMBROISI, Margaret; MARTINS, Simone; LOPES, M. Art Nouveau. *História das Artes*, 13 abr. 2022. Disponível em: <https://www.historiadasartes.com/nomundo/artes-seculo-20/art-nouveau/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Ver-o-Peso* (PA). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/828>. Acesso em: 30 set. 2020.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *A viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília, DF: Senado Federal, 2000. (Coleção O Brasil visto por estrangeiros). Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1045/580837.pdf?sequence=4>. Acesso em: 14 fev. 2024.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LIMA, Dorotéia. *Ver-o-Peso, patrimônio e práticas sociais: uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

NORA, Pierre. La aventura de Les lieux de mémoire. *Ayer: revista de historia contemporánea*, Valencia, v. 32, n. 4, p. 17-34, 1998.

- O LIBERAL. Belém: [s. n.], 5 maio 2001. Caderno Cartaz.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: Paralelo, 1998.
- O PORTO de Belém. A Província do Pará, Belém, 12 abr. 1998. Caderno Memória.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 3-15, 1989.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.
- SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. 2. ed. Belém: PakaTatu, 2002.
- TAVARES, Fátima *et al.* *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019.
- ZANIRATO, Sílvia Helena. Patrimônio e identidade: Retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial. *Revista CPC*, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 7-33, jan./set. 2018.

MISCIGENAÇÃO, PATRIMÔNIO E POLÍTICA DE AUTENTICIDADE: CABO VERDE ENTRE ÁFRICA E BRASIL

Livio Sansone

INTRODUÇÃO

Como todos os continentes, a África é uma entidade cujas fronteiras e geografia são tão físicas como políticas, românticas e morais – um continente, poderíamos dizer, ao mesmo tempo poroso e em fluxo. Isso é ainda mais notáveis nas margens da África, aquelas partes cuja africanidade é frequentemente contestada, seja na cultura popular ou nos relatos produzidos pelos acadêmicos – tanto por serem grupos congenitamente “estrangeiros” ao continente africano, por ser insuficientemente nativo, negro ou autóctone, e por estar no território geográfico às margens da África, espalhadas pelos oceanos Atlântico ou Índico (Mbembe, 2001). Visto dessas margens, torna-se evidente que o continente africano pode ser compreendido e narrado de dentro para fora, mas também de fora

para dentro. Na verdade, se considerarmos as narrativas dos últimos dois séculos sobre os significados de África e ser africano que tiveram o maior impacto no Ocidente, tanto no pensamento racial e racista quanto nas ciências humanas e no pensamento antirracista, podemos perceber que a grande maioria tem sido construída de fora para dentro.

Os próprios projetos identitários em África não são indiferentes a esses usos e abusos de África, continente afora e que acontecem numa relação tensa entre construções centrífugas – de dentro para fora – e construções centrípetas – de fora para dentro. A força e a fortuna de cada um desses construções são codeterminadas por uma série de fatores: a geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2005; Mudimbe, 1988); poder e hierarquias nos fluxos globais de artefatos culturais e de identidades que circulam não apenas pelo mercado, mas também por museus, bibliotecas, arquivos, fundações etc.; os fluxos populacionais associados ao turismo, migração e diásporas; e, por último, as – novas – tecnologias de comunicação.

A maioria desses olhares e narrativas externas sobre África e africanidade são produzidos na parte do mundo que Gilroy (2002) chamou de Atlântico Negro e outros preferem chamar de Diáspora. A América Latina, o Caribe e a África sempre tiveram uma relação específica e relativamente intensa em termos de fluxos culturais, desde que foram construídos como regiões político-culturais pela primeira onda de modernidade. Essas regiões mantinham entre si uma relação Sul-Sul que consideravelmente antecedeu a relação rotulada sob a noção de Sul Global, que se estabeleceu nas ciências humanas nos anos 2000. Esse fluxo tem sido especialmente evidente na música, no esporte e na literatura. Estilos e gêneros musicais, credos e línguas, embora inicialmente introduzidos como resultado do processo colonizador em ambos os lados do Atlântico, logo se configuraram também como oportunidades e canais transnacionais para expressar “outros” sentimentos de emancipação e libertação. Longe de haver sempre uma ditadura de significados e a hegemonia cultural do Norte no Sul Global, como o conhecemos hoje, às vezes, o significado das coisas pode ser subvertido de diversas formas, fomentando uma “guerra cultural”, uma luta pelo controle sobre significados, entre diferentes projetos de utilização e exploração da cultura.

Este capítulo¹ destaca como tal problemática está presente na relação entre Cabo Verde e Brasil, dois países que partilham a experiência de terem sido colonizados por Portugal e que também estão ligados pela circulação de pessoas durante o tráfico de escravizados. Desde então, os dois países mantiveram contacto, embora o movimento de ideias e práticas culturais do Brasil para Cabo Verde pareça ser mais proeminente do que das ilhas para o Brasil. Exemplos dessa mobilidade cultural são a adaptação do gado e das plantas, a educação e aculturação dos escravizados, a difusão da cultura e do jargão dos marinheiros, o uso de ferramentas e técnicas – predominantemente o moinho e o alambique –, os santos, as devoções e os cultos católicos, irmandades e estilos e gêneros musicais, incluindo antigos (lundu) e novos (samba, bossa nova, tropicália) (Lobban, 1995). Ademais, os estilos literários, gêneros e as estéticas brasileiras – por exemplo, a estética da pobreza – influenciaram a literatura cabo-verdiana há algum tempo (Hernandez, 2002). As telenovelas transmitiram imagens de beleza e consumo ou, mais recentemente, imagens em torno de “novas” identidades: negra, feminina, homossexual. As igrejas pentecostais brasileiras, lideradas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), têm comunicado uma nova religiosidade moderna, apresentando-se tanto como um modelo para o sucesso económico na vida como antimoderno em termos de vida familiar ideal, hábitos sexuais e cultura do lazer (Laurent; Furtado, 2008).

Nas últimas três décadas, também noções como patrimônio cultural, preservação do patrimônio, autenticidade, diversidade, multiculturalismo e turismo sustentável têm sido trocadas por meio do Atlântico Sul com impacto significativo, à medida que se tornam parte integrante dos esforços para redefinir a natureza da nação em ambos os continentes, África e a América Latina, num processo obviamente repleto de tensões e contradições. Essas noções, interligadas entre si, têm especial impacto sobre dois fenômenos: o processo de preservação e transformação em patrimônio de aspectos da cultura tangível ou imaterial – incluindo os

¹ Esta pesquisa resultou de uma dotação do programa Pro-África do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) para o projeto de Pobreza para Desigualdade, coordenado por Claudio Furtado e o autor. Parte dos resultados foram publicados em Sansone (2018).

sítios, artefatos e a cultura imaterial associados ao comércio e ao cotidiano dos escravizados –, e a espetacularização e as novas semânticas que transformaram o “negro” em “afro”. Ambos os fenômenos refletem tendências globais e histórias locais que não só abrem novas possibilidades, mas também geram novas contradições no caso de Cabo Verde. O primeiro é um fenômeno global. A “diversidade cultural” começou a ser venerada por vários organismos internacionais e logo estatais, que se aventuraram no caminho de uma nova abordagem multicultural à educação escolar e até mesmo ao acesso a recursos públicos, como o apoio à produção e gestão cultural.

No Brasil, esse fenômeno tomou rumo distinto a partir de 2002. Elementos essenciais foram a introdução e implementação gradual da Lei Federal nº 10.369, que torna obrigatória a disciplina Cultura e história afro-brasileira e africana em todos os níveis de ensino (Sansone, 2007). A nova atitude multicultural brasileira foi prontamente apresentada em vários países africanos, especialmente em Cabo Verde, por diversas missões da Fundação Palmares, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e do próprio Ministério da Cultura do Brasil. O primeiro governo Lula concebeu a referida lei como um meio de se livrar da imagem tradicional do Brasil de uma “democracia racial”, que os embaixadores brasileiros estavam acostumados a projetar na África entre 1960 e 2002 (D’Avila, 2010). O governo Lula sugeriu que a ligação entre o Brasil e os africanos era o espaço político partilhado do Sul Global e o esforço para proporcionar justiça social e participação aos que não têm.

A nova convicção que a diversidade cultural, mais que um ônus, é um bônus a ser preservado tem, obviamente, consequências. Para aumentar o grau de multiculturalidade de uma sociedade, seguindo as diretrizes ditas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e reinterpretadas pelos ministérios da cultura e órgãos de conservação do patrimônio de ambos os países, cada forma de cultura popular que procura apoio público deve dispor de itens, lugares, hábitos e artefatos que sejam claramente identificáveis, distinguíveis, originais, autênticos e únicos, e que devem ter a capacidade de se transformarem em manifestações visíveis de cultura. Se Cabo Verde – um país que se identifica e valoriza o seu carácter híbrido e crioulo – deseja ter bens culturais

“evidentemente” singulares e únicos, poderá ter dificuldade em obter uma classificação elevada em termos de diversidade cultural com base nos padrões da Unesco².

O segundo fenômeno está associado ao primeiro e à criação de um novo espaço de valorização da diversidade cultural, nomeadamente no que diz respeito ao acesso ao ensino superior e à propriedade da terra. É, no entanto, um fenômeno mais brasileiro, ou talvez mais pronunciado na América Latina, e um processo relacionado à lenta e contraditória transformação da condição de ser negro, bem como à ressignificação de certos ícones associados à escravidão, anteriormente coisas que deveriam ser ocultadas pela vergonha associada a aspectos que corporizam a ressurreição e a emancipação do povo negro. Refiro-me aqui ao acesso ao ensino superior e à propriedade coletiva da terra, processos pelos quais, na América Latina, ser negro passou a ser visto como relativamente vantajoso. O processo, que está em curso desde 1970, é relativamente mais linear do que a transformação, sobretudo no Brasil, de África de um ícone negativo para um ícone positivo, tendo começado com ideias panafricanistas e sendo reforçado durante a descolonização da África (1958-1975) e no período que se seguiu imediatamente. Aqui, defendendo que essa nova semântica do ícone “África” no mundo afro-latino também afetou tanto as formas de avaliar o passado africano e a sua grandeza quanto as formas de pensar o lugar da negritude na modernidade e até como parte integrante do futuro³ no próprio continente africano, incluindo a sua margem mais ocidental, Cabo Verde.

Há, aliás, algo específico do contexto cabo-verdiano, em que cada narrativa sobre o significado da modernidade e do progresso corresponde a discursos específicos sobre África, africanos e africanidade (Fernandes, 2006). As distâncias e os pontos de referência geográficos mudam no processo, aproximando ou afastando Cabo Verde da costa africana (Sansone,

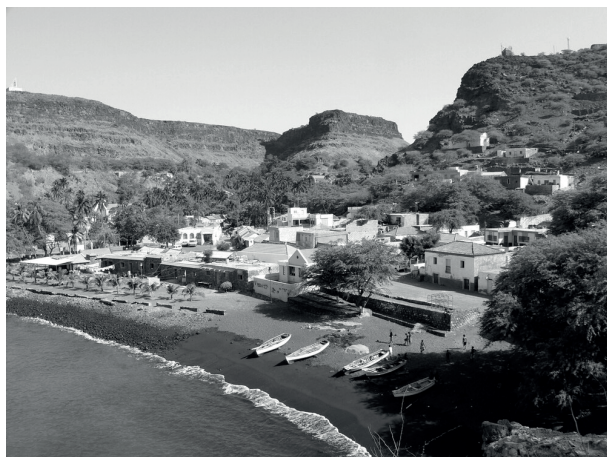
2 Outra nação crioula com um processo contraditório semelhante de celebração da mistura étnico-cultural do povo e da tentativa de afirmar o país como uma nação “diferente”: o Suriname, que se tornou independente em 1975 – data muito próxima da independência de Cabo Verde (Sansone, 2010a).

3 Refiro-me à crescente popularidade de narrativas afro-futuristas, por vezes distópicas, no próprio continente africano.

2010b). Consequentemente, dependendo do tipo de proximidade político-cultural que se sublinha, Cabo Verde pode, por assim dizer, deslocar-se no mapa geográfico mais próximo do Brasil, da costa africana ou da Macaronésia – o conjunto composto pelas ilhas oceânicas Madeira, Açores e Canárias, imaginado como a mais distante projeção do continente europeu no Atlântico. Após a independência, de um modo geral, os políticos progressistas sublinharam a necessidade de integrar o arquipélago na África continental, enquanto os políticos conservadores enfatizaram que as ilhas são, em muitos aspectos, a parte mais meridional da Europa.

A seguir, apresento um caso concreto de usos – e abusos – das noções de patrimônio físico e intangível, especialmente aquele associado a tragédia da escravidão transatlântica e a formas culturais afro-brasileiras em Cabo Verde. Mais especificamente, pretendo mostrar como ícones e atributos da “herança cultural afro-brasileira” podem ser explorados dentro de um contexto de ativismo cultural e do esforço para afirmar algum tipo de singularidade na cultura cabo-verdiana, com base no reconhecimento do papel central do país na formação primeiro da trata escrava e logo da diáspora negra transatlântica. Isso envolve a tentativa de dramatizar e tornar espetacular a noção de Patrimônio Mundial e seus potenciais benefícios públicos no caso da Cidade Velha, na Ilha de Santiago.

Figura 1 – Vista aérea da Cidade Velha



Fonte: Moriset (2025).

O exemplo da Cidade Velha, antiga Ribeira Grande, é um caso complexo de abordagem “de cima para baixo” do conservacionismo empreendido a pedido de agentes externos à comunidade residente local⁴. Uma vez a capital da colônia, antes da sua transferência para a cidade da Praia, em meados do século XVII, que era mais fácil de defender dos intermináveis ataques piratas, a Ribeira Grande foi, em África, também sede da primeira arquidiocese e, muito provavelmente, a primeira cidade construída e reforçada em apoio ao comércio transatlântico de escravizados. Virtualmente abandonada, sua função reduzida a local de cultivo de cana-de-açúcar e produção de cachaça, possibilitada por sua relativa abundância de água, a cidade foi “redescoberta” no final do período colonial de Cabo Verde como parte de uma tentativa de celebrar e traçar as raízes da presença portuguesa no Atlântico e em África de parte do regime autoritário que governava Portugal. A segunda “redescoberta” ocorreria nos anos após a independência, quando o novo Estado independente começou a reescrever a sua história não só em livros⁵, mas também em monumentos e na identificação de novos locais de memória e uma série de elementos culturais agora identificados como parte do patrimônio cultural do novo pátria. A terceira “redescoberta” da Cidade Velha ocorreu há cerca de 20 anos, quando, sob o comando do centro-direita do governo do Movimento para a Democracia (MPD) e depois, mais enfaticamente, do segundo governo do Partido Africano de Independência de Cabo Verde (PAICV), iniciou-se o processo que acabou por levar ao reconhecimento da cidade pela Unesco como Patrimônio Mundial em 2009⁶. Estamos diante, então, de um contexto em que sempre agentes “externos” estão envolvidos no processo de “redescoberta” e valorização posterior: na primeira redescoberta, os especialistas eram de Portugal; no segundo, principalmente espanhóis; e no terceiro, peritos estrangeiros e cabo-verdianos, sujeitos, no entanto, às novas e mais severas limites e diretrizes impostas pela Unesco.

4 Ver o mapa da zona em: <http://whc.unesco.org/en/list/1310/documents/>. Acesso em: 24 jan. 2017.

5 Ver a História Geral de Cabo Verde, disponível *on-line* no *website* do projeto Memórias de África e do Oriente. Ver: <http://memoria-africa.ua.pt/>.

6 Receber o *status* de Patrimônio Mundial traz uma série de novas possibilidades, mas também uma certa encargos para o país envolvido, como a conservação do patrimônio material e imaterial, permitindo visitas, promover o diálogo com os diversos sectores da população local e, por fim, garantir o equilíbrio económico sustentabilidade do sítio como empreendimento turístico-cultural.

Como mostra a pesquisa de Flávia Marques dos Santos (2009, p. 25-74), a forte presença de atores oriundos do exterior é uma faca de dois gumes: em um país pobre e bastante dependente da ajuda internacional, a intervenção estrangeira confere autoridade ao projeto de intervenção, mas contribui a colonialidade da cultura cabo-verdiana – pela qual tudo que é bom vem de fora, sobretudo do Norte Global, e tudo que é ruim vem da África ou é engendrado em Cabo Verde – e fortalece o sentido de alienação e falta de controle do espaço por parte da população local. Assim, em muitos casos, os moradores da Cidade Velha não veem quais possíveis benefícios podem ser trazidos, por exemplo, pelos novos e severos limites a tradicional liberdade para construir moradias e estabelecer negócios.

O relatório para a Unesco foi redigido em linguagem enfática: um grande evento aconteceria na história da nação. A decisão da Unesco de declarar a Cidade Velha Patrimônio Mundial permitirá, finalmente, um novo desenvolvimento do primeiro assentamento fundado na ilha de Santiago, Cabo Verde. Cabo Verde tem pela primeira vez uma cidade declarada Patrimônio Mundial pela Unesco. Na Cidade Velha, ou Ribeira Grande de Santiago, o clima é de festa desde que o anúncio foi feito em Sevilha, Espanha (Santos, N., 2009).

CIDADE VELHA: O BERÇO DA NOSSA NACIONALIDADE

A Cidade Velha é o berço da sociedade cabo-verdiana. É também o topônimo do que antigamente era a Cidade de Ribeira Grande, durante vários séculos capital do arquipélago de Cabo Verde. Foi a primeira cidade a pertencer aos portugueses em África durante sua era de aventuras e descobertas. Portanto, é um marco incontornável na história das ilhas de Cabo Verde. Apenas algumas ruínas permanecem tristemente curvadas sobre o eterno mar azul do arquipélago, dormindo sob o peso dos anos.

Um dos requisitos para que um sítio do Patrimônio Mundial possa manter este título a longo prazo é que as autoridades que gerem o local possam demonstrar – em diversas formas e em vários tipos de público – que dispõe de algo diferente, único, não reproduzível e valioso que precisa ser preservado e valorizado. Na minha última visita, em junho de 2016, o local era composto por: um conjunto de casas, dispostas em duas ruas que vão da orla

marítima ao topo do vale do rio, algumas igrejas, duas delas totalmente restauradas e um usado para pequenos simpósios e reuniões – especialmente sobre temas como patrimônio e identidade nacional –, uma praça central – ponto de ônibus –, onde fica o antigo Pelourinho, de frente para a praia – onde é difícil tomar banho por causa das muitas pedras –, alguns jardins, algumas pequenas plantações de cana-de-açúcar com alambiques tradicionais para fazer cachaça (grogue), uma fonte perene de água – algo único nessa parte da Ilha de Santiago –, as ruínas bem preservadas da antiga catedral, um centro de acolhimento visitantes com vários quartos – construídos em pedra ao estilo “antigo” –, cerca de cinco restaurantes – com preços fora do alcance dos residentes locais –, alguns locais de venda de artigos turísticos, alguns escritórios de Organizações Não Governamentais (ONGs), e, finalmente, o centro de acolhimento turístico, gerido por uma empresa espanhola vencedora da licitação do Ministério da Cultura por explorar o potencial turístico da Cidade Velha e valorizar sua história e cultura, com responsabilidade para treinar a população local nas novas profissões que o turismo traria.

Figura 2 – Antigo Pelourinho



Fonte: produzida pelo autor.

Acima do rio, está localizada a antiga fortaleza, construída durante o século XVI, seguindo, como era frequente nos fortes portugueses da época, um projeto oriundo da cidade italiana de Mantova e recentemente restaurado. É o marco mais atraente da região e provavelmente recebe o maior número de visitantes. A cidade carece de pensões de cunho familiar ou de um programa de “estadia em casa de família” que possa ajudar a redistribuir a renda. Fiquei na única hospedagem que existe, um local com apenas dois quartos, gerido por um casal de idosos que regressou ao seu país de origem – depois da experiência de migrar primeiro para Dakar e depois para França – e investiu sua poupança na iniciativa. O centro de boas-vindas com a pousada anexa anteriormente mencionada é mais caro e pouco usado. Mais visitado é o centro de boas-vindas da fortaleza, onde todos os turistas recebem informações sobre a Cidade Velha e alguma noção da história de Cabo Verde, frequentemente acompanhada pela exibição de um documentário.

Figura 3 – Fortaleza de São Felipe



Fonte: produzida pelo autor.

É um vale tranquilo e verdejante, inserido numa região árida, um belo local para relaxar. Mas é isso que “o turista” quer? Os turistas imaginados nos documentos oficiais do governo de Cabo Verde e da Unesco são, quase por definição, viajantes internacionais, tendendo a ser europeus ou norte-americanos, eventualmente, afro-americanos. Embora existam poucos estudos sobre o perfil desses visitantes e o que eles gostariam de ver e consumir no Ilha de Santiago⁷, a impressão geral é de que a Cidade Velha, como está agora, pouco lhes oferece: aquilo que há é pouco que possa ser transformado num espetáculo para o tipo de turistas internacionais que visita Cabo Verde. O que atrai um antropólogo como eu – a combinação de paz, grogue, mar e peixe grelhados na hora – não parece corresponder aos interesses desses turistas, tão ideal típicos quanto, de fato, desconhecidos. Os poucos que chegam pela nova via expressa que leva 30 minutos da Praia à Cidade Velha gastam em média duas horas visitando a fortaleza, o Largo do Pelourinho e as igrejas restauradas. Gastando mais tempo, mas consumindo pouco e raramente visitando restaurantes locais, são as inúmeras visitas escolares durante a semana e os piqueniques de domingo, muitas vezes organizados por associações de bairro ou de aldeia.

Em comparação com outros locais da Costa Oeste Africana, já glamourizados pelas visitas do Papa e presidentes, que ocupam um lugar central na narrativa oficial da nação pós-colonial, como a Ilha de Gorée, no Senegal, e o forte de Elmina na costa de Gana (Thiaw, 2009), a Cidade Velha ainda não passou a fazer parte de um circuito do chamado turismo étnico ou afro⁸. O que é exibido como diferente é muito semelhante ao que se encontra noutras partes de Cabo Verde, ou simplesmente não corresponde à ideia de férias exóticas desejada pela grande maioria dos turistas, negros ou não negros, que visitam ou “fazem” Cabo Verde. Além disso, os *resorts* nos quais se hospeda a grande maioria dos turistas estão localizados em outras ilhas do arquipélago com grandes praias ou ficam fora da Cidade Velha, ainda que a poucos quilómetros de distância. Desde 2008 até ao

7 Uma exceção é a pesquisa *on-line* sobre turismo realizada pelo Instituto Caboverdiano de Estatística (ICCE). Ver em: <https://www.facebook.com/ine.caboverde/>.

8 Essa é categoria muito bem descrita no contexto de Salvador, Brasil, por Patrícia Pinho (2018), em um livro dedicado ao impacto contraditório e a complexidade dos “roots tourism”.

presente, uma empresa espanhola tem sido responsável pela gestão comercial de explorar o acolhimento oferecido aos turistas, fato que só aumenta o grau de alienação e os discursos sobre aquela que parece ser a economia mágica do turismo, que supostamente gera – enormes – lucros, mas apenas para estrangeiros.

Na tentativa de mudar esse cenário e cultivar o interesse por este “berço do Cabo Verdeanidade”, diversas associações, juntamente com a Câmara Municipal da Cidade Velha e, em alguns casos, o Ministério da Cultura, resolveram promover várias atividades culturais dinamizadoras. Estas incluem feiras com produção típica⁹, simpósios sobre temas relacionados com as questões do patrimônio e da cultura, e festivais de música – por vezes, com dança. Infelizmente, tudo isso parece demasiado “pouco diferente” para o turista ocidental.

Para complicar a situação, a declaração da Cidade Velha como Patrimônio Mundial em 2009 impôs limites severos às obras de construção, agitando ressentimento em alguns casos, além de tornar obrigatória uma série de atividades de preservação e educação¹⁰. A sustentabilidade do projeto a longo prazo continua a ser, na minha opinião, um enigma. De onde será que vêm os turistas, dado que a maior parte

9 Junto à feira de produtos locais, quase sempre instalada no Largo do Pelourinho, quatro ou cinco imigrantes da costa africana, sobretudo senegaleses, vendem regularmente o seu artesanato e bugigangas, beneficiando do maior fluxo de visitantes, alguns deles procurando artefatos idealmente originais e exóticos. Esse tipo de artesanato, segundo alguns turistas franceses que entrevistei, é difícil de encontrar entre o artesanato cabo-verdiano. A falta de artesanato “original” é, aliás, uma das queixas dos turistas que entrevistei em vários locais de Cabo Verde. Queixam-se de que o país, muito diferentemente do Senegal – o país mais próximo da costa africana –, oferece pouco de “original” para além dos CDs de música, que são vistos como algo verdadeiramente específico de Cabo Verde. Na realidade, a suposta falta de originalidade e singularidade da cultura popular cabo-verdiana, muitas vezes considerada uma versão empobrecida da cultura popular rural ou marítima de Portugal, é um tema – ou dilema – já fortemente debatido entre os intelectuais cabo-verdianos, que surge sempre que é necessário identificar artefatos culturais para conservação em museus, como o pequeno e interessante Museu Etnográfico da Praia (Instituto da Investigação e do Patrimônio Culturais, 2007) ou, mais recentemente, listados como parte do processo de construção da Cidade Velha durante o processo para sua promoção pela Unesco ao *status* de Patrimônio Mundial.

10 Certa vez, durante minha pesquisa de campo, uma senhora idosa se aproximou de mim e, levantando a voz, insistiu que eu era o arquiteto (espanhol) que estava ali para coibir a liberdade de reformar as casas (pobres) dos moradores tradicionais. Ela só aceitou o fato de que não era eu com alguma dificuldade.

do turismo internacional em Cabo Verde é baseado em *resorts*, concentrado em as ilhas do Sal e da Boa Vista? A ideia de que o microturismo local ou a visitação escolar nacional possa ter potencial parece ocorrer em quase ninguém. Embora a visitação nacional represente realmente a maior parte do turismo real, os líderes locais preferem sonhar com um turismo imaginário, eventualmente um “turismo étnico”, geralmente internacional e “cinco estrelas”, em vez de trabalhar para estimular o turismo doméstico ou a visitação em massa de parte de escolas e universidades. Sonhar com os turistas internacionais, sobretudo aqueles “cinco estrelas”, desconhecendo a realidade do turismo local e seu grande potencial é algo já investigado em outros contextos do Sul Global, como na cidade do Cairo, onde a grande maioria dos turistas é oriunda dos países árabes (Amar, 2008).

Para tornar a Cidade Velha mais atraente, algo mais “impressionante”, foi considerado necessário e por meio de insumos externos. Vemos agora dois exemplos de tal tentativa: um iniciado nos Estados Unidos da América (EUA) e reinterpretado na ilha, o outro inspirado na cultura afro-brasileira. A primeira iniciativa, que teve grande repercussão em Cabo Verde, envolveu o navio *Amistad*, ou seja, a *Escuna da Liberdade*¹¹. O que aconteceu quando este navio chegou, convidado para dramatizar o momento em torno do reconhecimento da Cidade Velha pela Unesco? Isto é o que o *site*¹² divulgou em 31 de janeiro de 2008:

11 Ver: <https://www.discoveringamistad.org/our-ship>.

12 Ver: www.panapress.com.

Figura 4 – Replica do navio La Amistad



Fonte: Discovering Amistad (2025).

A réplica do La Amistad fará uma viagem de 16 meses que a levará a países da Europa, África e Caraíbas antes de regressar à costa leste dos EUA, em um estudo científico centrado na reconstrução do histórico triângulo escravista que existiu até o século XIX. A escala em Cabo Verde terá lugar depois de o navio ter saído da Serra Leoa e feito escala na Ilha de Gorée senegalesa, reconhecendo a importância histórica dessa ilha no tráfico transatlântico.

Em declarações à estação de rádio Voice of America (VOA), em 3 de outubro 2009, Clifton Graves Junior, vice-presidente da Atlantic Freedom Tour da Amistad Americas, entidade organizadora da viagem, disse esperar que a escala científica do navio dará um novo impulso à candidatura da Cidade Velha a Patrimônio Mundial:

‘Como sabemos, a maioria das pessoas sabe muito pouco sobre o grande legado histórico de Cabo Verde, facto que tem conduzido a uma certa depreciação do papel do arquipélago na historiografia mundial e em particular no comércio transatlântico de escravos. Ao visitar este porto, esperamos poder contribuir para chamar a atenção do mundo - e os americanos em particular - ao legado histórico destas ilhas’, afirmou Clifton Graves Junior (*apud* Sansone, 2012, p. 161).

Construída no estado de Connecticut, em junho de 2007, a embarcação planejava visitar quase 20 portos que desempenharam um papel importante na história do tráfico de escravizados e que hoje são também “responsáveis” pelos acontecimentos políticos, económicos e sociais legados da cultura africana em todo o mundo.

A bordo da escuna estão cientistas dos EUA que pretendem reconstruir a trajetória percorrida pelos escravos que assumiram o controle do navio espanhol *La Amistad* em 1839, após este ter zarpado de Cuba com os escravos levados pelos mercadores portugueses, que por sua vez os capturaram no litoral da Serra Leoa. Inicialmente, o plano era fazer uma paragem em Cabo Verde apenas para verificações técnicas, mas graças à intervenção de grupos que apoiam a candidatura da Cidade Velha ao reconhecimento como Património Mundial, a viagem da réplica do *Amistad* foi adaptada. A escala do navio na Ilha de Santiago servirá de pretexto para realizar um programa que visa, sobretudo, envolver a população local, tanto quanto possível, por meio de visitas de estudo ao navio, o que resultará no intercâmbio de informações, pesquisas e estudos científicos.

O *site* do semanário Expresso das Ilhas, no dia 2 de março de 2008, publicou o seguinte:

O *Amistad* já está em Cabo Verde A réplica do navio negreiro espanhol do século XIX *La Amistad* já está atracada no porto de Praia. Eram 14h10 quando o *Amistad* atracou no cais da cidade da Praia, colocando Cabo Verde na rota de 20 portos que desempenharam um papel significativo no comércio de escravos. O navio, que permanecerá em Cabo Verde até ao dia 9 de março, receberá a visita oficial às 17h00 de uma delegação governamental chefiada pelo primeiro-ministro, José Maria Neves. A tripulação do *Amistad* terá uma semana intensa de visitas e reuniões com autoridades

nacionais, o Presidente da República, o Primeiro-Ministro, o Ministro da Cultura e outros dirigentes governamentais, com uma visita guiada à Ilha de Santiago já organizada para amanhã, de acordo com o horário programado pela comissão responsável pela visita do navio. A visita guiada aos principais pontos de interesse histórico da Ribeira Grande de Santiago, hoje conhecida como Cidade Velha, de onde partiram os escravos africanos para a América, está marcada para o dia 7 de março (Expresso das Ilhas, 2008 *apud* Sansone, 2012, p. 162).

Cabo Verde foi um espaço de “diasporização” de africanos por meio do Atlântico, apontou Charles Akibodé, diretor científico da candidatura da Cidade Velha a Patrimônio Mundial, que afirma que:

‘os primeiros escravos que partiram para as Américas saíram de Cidade Velha’. ‘Temos informações claras de que os escravos latinizados de Cabo Verde eram muito procurados. Por isso é um momento histórico que dará um impulso extra aos argumentos contidos no dossiê da Cidade Velha para a sua candidatura ao de Património Mundial’ (África [...], 2023).

A escala em Cabo Verde faz parte do programa Amistad Viagem Transatlântica, que reúne agências e organizações internacionais nos Estados Unidos, Canadá, Europa, África Ocidental e Caraíbas no reconhecimento e celebração do bicentenário da abolição do comércio atlântico de escravos no Império Britânico e nos EUA. Essa viagem de 18 meses – chamada de “Viagem de liberdade, cooperação, intercâmbio cultural e celebração” – irá reconstituir o triângulo do comércio de escravos (África-Europa-América).

A operação, que na verdade é comercial, promete trazer imensos benefícios aos locais, eventos e pessoas que serão tocadas pela Amistad e pela sua rede de apoio internacional. Como parte desse esforço, o legado da escravidão deixará de ser uma mancha ou uma ferida e se tornará algo que conecta lugares e acontecimentos à modernidade do Primeiro Mundo (especialmente dos EUA); e para Cabo Verde, a conexão com os EUA pode levar a um grande aumento no fluxo de turistas, especialmente os chamados “turistas étnicos” – e isto deverá ser ainda mais impulsionado pela eleição de Obama como presidente.

Além disso, a Cidade Velha deixará de ser um problema, como emblema de um passado a ser esquecido, até porque fortemente associado a escravidão, e algo difícil de preservar em termos de patrimônio material. Tornar-se-ia uma solução – uma ponte para bem-estar, qualquer que seja o seu lugar no mundo¹³.

Num dia ensolarado de fevereiro de 2008, o Amistad levanta âncora em frente à Cidade Velha. Dois botes levam a tripulação à praia e os muitos curiosos que desejam visitar o navio – eu entre eles. A tripulação é formada pelo capitão, três marinheiros, um grupo de jovens americanos com idades entre 20 e 25 anos, incluindo alguns negros, um casal americano de aposentados e dois ou três jovens africanos – sendo um deles um membro do exército da Serra Leoa. Por volta das 11 horas, chegam os políticos, incluindo o ministro da Cultura e o presidente da República. Após o almoço na praça do Pelourinho, próximo à praia, começa o *show* cultural. Os discursos são proferidos por políticos nacionais e locais, exaltando a importância do patrimônio material e imaterial da Cidade Velha e comemorando a magnitude da visita do navio, que ajudará a divulgar ao mundo exterior a história da cidade, até agora pouco conhecida internacionalmente.

O *show* musical é formado por uma sequência de artistas: cantores e compositores, um grupo de batuco¹⁴, que abre o espetáculo, seguido da atração principal, um grande grupo de dança afro – que começa a dançar no palco para logo descer até o público. Na praça, que é decorada com barracas de produtos típicos locais. O grupo de dança é a grande novidade, composta por cerca de 30 jovens, homens e mulheres, com idades compreendidas entre os 15 e os 25 anos. Longe de ser um estilo semelhante às danças cabo-verdianas, tradicionais ou menos tradicionais, como o zouk, lembra

13 A utilização de navios de época por razões nacionalistas e/ou para o renascimento de tradições – náuticas ou outras – não se limita a Cabo Verde e, de facto, é uma prática de longa data. Os navios de treino utilizados pelas marinhas mundiais podem servir fins semelhantes, assim como as réplicas de navios vikings, as caravelas de Colombo, as fragatas da Guerra Civil dos EUA ou os navios negreiros expostos em vários museus sobre a escravidão. E como esquecer a malfadada réplica do navio português construído para comemorar os 500 anos do chamado Descobrimento do Brasil, mas que mal conseguiu navegar e, depois de enormes gastos públicos e inúmeras acusações de estar impróprio para navegar, permaneceu fundeado no Museu da Marinha do Rio de Janeiro? (Osava, 2000).

14 Grupo de percussão, geralmente composto somente por mulheres, típico da Ilha de Santiago. Como tambor, são utilizadas alfombras de pano.

fortemente os espetáculos realizados pelos grupos de dança afro nas praças de Salvador, Bahia. O peito nu dos rapazes, as meninas de biquíni tops, saias de palha, corpos pintados de branco – como no bloco Timbalada Afro –, adornos feitos de coco ou conchas, cabelos afro ou *dreadlocks*¹⁵.

Esse uso da dança afro (brasileira) e da parafernália dos blocos carnavalescos afro, especialmente aqueles de Salvador, Bahia, como elementos dinamizadores e espetaculares que podem atrair a atenção para um ambiente “tradicional” com fenômenos culturais não é completamente uma novidade em Cabo Verde. É perceptível há anos, no celebrado Carnaval da cidade de Mindelo, na Ilha de S. Vicente – por exemplo, nas imagens disponibilizadas no YouTube dos carnavais a partir de 2009. No Mindelo, depois de décadas de influência do carnaval carioca e de suas escolas de samba, os carnavalescos começaram a pregar a reafricanização do carnaval como prática (Risério, 1984) por meio da reinterpretação de ícones do carnaval de Salvador, como os trios elétricos e os blocos afro e suas reinvenções de África (Sansone, 2004). Ao longo dos últimos 15 anos, tais tentativas também foram feitas na cidade da Praia, como parte de um mais amplo esforço para revitalizar a tradição do Carnaval de rua.

CONCLUSÕES

Como mencionado na introdução, a fusão de culturas para a criação de algo novo e original, uma das características essenciais da “cabo-verdianidade”, é um processo tão antigo quanto a história de Cabo Verde como entidade político-cultural e, mais tarde, como país independente. A cultura popular do arquipélago, na época colonial reprimida por causa de suas características pouco europeias e depois da independência promovida a “alma da terra”, tornou-se o campo de batalha de uma luta pelo controle sobre sua força aparentemente intrínseca, um processo que contribui para aumentar a polifonia em torno do que seria a cultura popular. Como Brambilla e Turano (1997) mostram, na fase pós independência, vários intelectuais cabo-verdianos usaram explicitamente a invenção e a criatividade

¹⁵ Extrato de caderno de campo, 20 fev. 2008.

para ressuscitar e valorizar formas culturais anteriormente reprimidas pelo poder colonial como “primitivas” ou de origem africana. Turano cita o caso bem conhecido do grupo musical-cultural Bulimundo, que reformulou gêneros musicais como finaçon, batuco, funaná e Korda Kabuverdi, o grupo de teatro que tentou reviver a tradição urbana afrocatólica da tabanca por meio da performance e do drama. Atualmente, esse processo de produção e inovação cultural está ocorrendo em Cabo Verde num contexto em mudança cada vez mais rápido devido ao avanço e à consolidação da globalização. A seguir, cito alguns exemplos desta mudança, juntamente com novos fluxos e atores, e perspectivas para pesquisas futuras:

1. As viagens Sul-Sul não são mais exclusividade de padres, antropólogos e diplomatas: nos últimos anos, elas envolveram ativistas negros, capoeiristas, músicos, sacerdotes do candomblé, estudantes africanos formados no Brasil, empresários, pastores pentecostais, publicitários e marqueteiros, além de aventureiros. A pesquisa dessas novas trajetórias pessoais e das estratégias de sobrevivência que elas evidenciam me parece importante;
2. O surgimento da internet e das novas tecnologias de comunicação em geral;
3. O fortalecimento, agora também no Sul Global, de um conjunto de acordos internacionais e até leis destinadas a apoiar e divulgar não apenas o patrimônio em si, mas mais especificamente o patrimônio intangível ou herança viva;
4. O amadurecimento do processo democrático, que por si só gerou uma demanda crescente por internacionalização e abertura, tanto no Brasil como em muitos países africanos;
5. O crescimento – ou, num certo sentido, o renascimento – na influência do Brasil – e de Angola, que não abordei neste texto – em termos de cultura, música e religiosidade popular, que tem introduziu mais variedade na relação com os países de língua portuguesa – entre os quais Portugal já não domina como fonte de inspiração.

Essas novidades proporcionam novas oportunidades, bem como novas tensões na sociedade cabo-verdiana. Entre outras coisas, podemos notar

a necessidade desesperada de produzir uma diversidade cultural cabo-verdiana que torne o país “diferente” do resto. Ser mestiço ou crioulo pode ser bom em alguns contextos, mas também pode ser um fardo quando cada país dentro do panteão das nações tem que ser culturalmente diferente dos outros (Perez de Cuellar, 1998). Este é, de facto, o paradoxo da conservação do património em Cabo Verde: como pode haver qualquer classificação de tipos, o que parece ser necessário para identificar e distinguir os aspectos e artefatos merecendo apoio e reconhecimento oficial, numa sociedade que se considera crioulizada – é possível de alguma forma transformar a mestiçagem em património, ou este é um fenómeno que pode ser celebrado em meios populares e na cultura erudita, mas que encontra mais problemas em termos de obtenção de reconhecimento formal por parte do Estado moderno e autoproclamado “multicultural”? No panteão moderno das nações, o modelo multicultural parece de fato ser mais aceite do que a noção de miscigenação ou crioulização¹⁶.

O caso da Cidade Velha evidencia, mais uma vez, que, como no clássico da literatura caboverdiana, *O Ilhéu de Contenda*¹⁷, em um país onde mais da metade dos cidadãos vive no exterior e que precisa das remessas dos migrantes e que, sobretudo, nas duas décadas após a independência, precisa muito da ajuda internacional para fechar suas contas, parece ser mais fácil desenvolver políticas em torno de soluções mágicas, principalmente, se o

16 A mestiçagem, quase sempre representada como um problema, tem sido um ponto de debate nos grandes projetos geográfico-político-raciais, pelo menos desde a Conferência de Berlim em 1884-1887, que dividiu o mundo entre quem será colonizado e que deverá colonizar. Também se procedeu ao desenvolvimento de uma geografia racial do mundo na qual a cada continente correspondia uma das grades “raças” (branca, preta, amarela e vermelha) sendo que os mestiços ficariam por definição fora desta visão natural das raças, representando um incômodo. Embora, hoje, ironicamente, a crioulização, o hibridismo e até a “mistura de raças” tendem a ser mais valorizadas, como um atributo da modernidade tardia, em países que ainda não fizeram disso uma parte integrante de sua narrativa nacional. Nesses países, a “mistura” é apresentada como uma consequência quase natural da diversidade cultural engendrada pelas diversas facetas da globalização (migrações, fluxos culturais, cultura digital etc.).

17 Publicado em 1978 por Henrique Teixeira de Souza e ambientado na pequena e vulcânica Ilha do Fogo, o livro narra, de forma tragicômica, a descoberta do petróleo na praia desta Ilha. A descoberta mudará rapidamente a vida da ilha e suscitará emoções, sonhos e planos de rápido enriquecimento em quase todos, mas acabará logo, quando aparece claramente que se trata de um único tonel, caído de um navio.

feitiço vem de fora – o é oriundo do Norte Global. Nosso caso evidencia, também, como em torno do turismo se desenvolvem facilmente narrativas imaginárias – como aquelas em torno da chegada resolutória dos “turistas étnicos” – que na realidade mostram como a economia do turismo é por vezes regida por categorias mágicas mais do que pela assim dita mão invível do mercado.

O exemplo supracitado mostra, outrossim, que o esforço de patrimonialização da memória da escravidão traz consigo um duplo problema: a patrimonialização em si está centrada na transformação de objetos, lugares e práticas já definidos como “velhos”, adjetivo que dá origem à noção de inutilidade, em algo antigo, que normalmente desperta nostalgia e necessidade de proteção. É, antes de tudo, um processo em que a transição é difícil em países pobres onde se sente a ausência de *gentry*, ou seja, da classe média intelectualizada que consome, cultiva e revaloriza ruínas e objetos de antes, principalmente quando associadas a antigas sociedades coloniais e a algo que ainda causa dor e vergonha, como a tragédia da escravidão transatlântica.

REFERÊNCIAS

ÁFRICA contribuiu de forma extraordinária na humanização do atlântico e do mundo. *Balai Cabo Verde*, Cabo Verde, 21 maio 2023. Disponível em: <https://www.balai.cv/noticias/atualidade/especialista-africa-contribuiu-de-forma-extraordinaria-na-humanizacao-do-atlantico-e-do-mundo/>. Acesso em: 24 abr. 2024.

AMAR, Paul. Contesting Myths, Critiquing Cosmopolitanism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies. In: AMAR, Paul; SIGERMAN, Diane (ed.). *Cairo Cosmopolitan*. Cairo: American University in Cairo Press, 2006. p. 1-43.

BRAMBILLA, Cristina; TURANO, Maria R. Un'idea di Africa, sans lieu, Grafo 7 Editrice. *Études Littéraires Africaines*, Montréal, n. 3, p. 40-43, 1997.

COUTO, Mia; AMADO, Jorge. *Uma leitura africana de Jorge Amado*. 2011. Trabalho apresentado no XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador, 2011.

D'AVILA, Jerry. *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980*. Charlotte, NC: Duke University Press, 2010.

DISCOVERING AMISTAD. *More than a ship: preserving the Amistad*. Disponível em: <https://www.discoveringamistad.org/>. Acesso em: 4 maio 2025.

FERNANDES, Gabriel. *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC; Praia: IBNL, 2006.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34: UCAM, 2002.

HERNANDEZ, Leila. *Os filhos da terra do sol: a formação do Estado-Nação em Cabo Verde*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

INSTITUTO DA INVESTIGAÇÃO E DO PATRIMONIO CULTURAIS (Cabo Verde). Museu Etnográfico da Praia. *Catálogo da Exposição*. Cabo Verde, 2007.

LAURENT, Pierre-Joseph; FURTADO, Cláudio; Le pentecotisme brésilien au Cap-Vert: L'Église Universelle du Royaume de Dieu. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 141, 113-131, janv./mars 2008.

LOBBAN, Richard. *Cabo Verde: Crioulo Colony to Independent Nation*. Oxford: Westview Press, 1995.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell, 2005.

MORISSET, Sebastien. *Cidade Velha*. Cabo Verde, 6 abr. 2025. 1 fotografia. Disponível em: <https://qiraataafrican.com/en/15804/cidade-velha-cabo-verde/>. Acesso em: 4 maio 2025.

MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (African Systems of thought)*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

OSAVA, Mario. Rights-Brazil: 500th Anniversary Fiesta Already a Flop. Rio de Janeiro, 21 abr. 2000. Disponível em: <http://www.ipsnews.net/2000/04/rights-brazil-500th-anniversary-fiesta-already-a-flop/>. Acesso em: 24 jan. 2017.

PÉREZ DE CUÉLLAR, Javier. (ed.). *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: UNESCO Publishing, 1998.

PINHO, Patricia de Santana. *Mapping Diaspora: African American Roots Tourism in Brazil*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2018.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1984.

RODRIGUES, Moacyr. *O Carnaval do Mindelo: formas de reinvenção da festa e da sociedade*. Mindelo: Alfanumérico, 2011.

SANSONE, Livio. Desigualdades e narrativas identitárias em Cabo Verde: em ilhas sem mata não dá para se esconder. In: TRAJANO, Wilson (org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília, DF: Athalaya, 2010a. p. 75-91.

SANSONE, Livio. Que multiculturalismo se quer para o Brasil? *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 24-28, abr./jun. 2007.

SANSONE, Livio. The making of Suriland. The Binational Development of a Black Community between the Tropics and the North Sea. In: CERVANTES-RODRIGUEZ, Margarita; GROSGOUEK, Ramon; MIELANTS, Eric (ed.). *Caribbean Migration to Western Europe and the United States Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Philadelphia, Penn: Temple University Press, 2010b. p. 169-188.

SANSONE, Livio. Use and Abuse of the Afro-Brazilian in Africa. Miscegenation, heritage and the politics of authenticity in Cape Verde. *Kayros*, Paris, janv. 2018. Disponível em: <https://revues.mshparisnord.fr/cultureskairos/index.php?id=1627>. Acesso em: 17 fev. 2024.

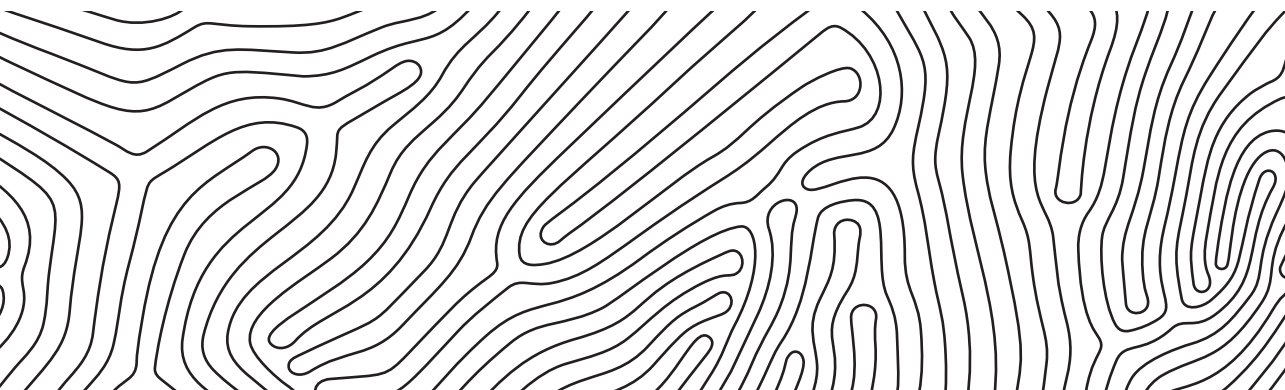
SANSONE, Livio. Uso e abuso do afro do Brasil na África. In: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza. *África em movimento*. Brasília, DF: ABA Publicações, 2012. p. 151-172.

SANTOS, Nélcio dos. Cabo Verde: Cidade Velha elevada a Património Mundial da Humanidade. *Deutsche Welle*, Bonn, 26 jun. 2009. Disponível em: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,4436475,00.html>. Acesso em: 24 jan. 2017.

SANTOS, Flávia Lenira Marques dos. Construção patrimonial da Cidade Velha: usos políticos, turísticos e identitários. In: LUCAS, Maria Elizabeth; SILVA, Sergio Baptista da (org.). *Ensaios etnográficos na ilha de Santiago de Cabo Verde*. Praia: Editora UNI-CV; Porto Alegre: UFRGS Editora, 2009. p. 25-74.

THIAW, Ibrahima. Archéologie de l'Île de Gorée, au Sénégal. Chaque maison a une histoire. In: SANSONE, Livio; SOUMONNI, Elise; BARRY, Boubacar (ed.). *La construction transatlantique d'identités noires: entre Afrique et Amériques*. Paris: Karthala, 2009. p. 41-56.

PARTE II
PATRIMÔNIO, RELIGIÃO E ETNICIDADE



ILÊ AXÉ OPÔ AJAGUNÃ: PATRIMÔNIO HISTÓRICO, PATRIMÔNIO IMATERIAL, PATRIMÔNIO VIVIDO NUM TERREIRO KETU DA BAHIA

Gabriel O. Alvarez

INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda a descrição da casa de candomblé na que estou desenvolvendo uma pesquisa extensiva nos últimos três anos, com observação participante como Ogã da casa. A descrição não pretende ser um modelo ideal, mas descrição reflexiva de uma casa da nação ketu, tradição amplamente documentada na bibliografia sobre candomblé na Bahia. A descrição tem um propósito interpretativo, na medida em que, por comparação, permite compreender outras casas de candomblé, seja em contextos urbanos, ou de outras tradições de matriz africana, como Congo-Angola, Ifá ou umbandas, quimbandas etc. Como fala o ditado do candomblé: “cada água é uma água”, respeitando a diversidade de tradições de matriz africana.

A nossa casa, Ilê Axé Opô Ajagunã, pertence à tradição Ketu, iniciada no Brasil no século XIX, por Ia Nassô, no candomblé que funcionou inicialmente em Barroquinha e posteriormente se mudou para a Avenida Vasco da Gama onde foi criado o Ilê Axé Yá Nassô Oká, conhecido também como Casa Branca do Engenho Velho. Esse terreiro foi fundado por Marcelina Obatossi, com ajuda de Bamboxé Obitiko. Dessa casa matriz, surgiram o Ilê Omi Axé Iyamasse nos altos de Gantois, e o Ilê Axé Opô Afonjá, criado por Eugenia Ana dos Santos, Mãe Aninha Oba Biyi (Carneiro, 2008; Costa Lima, 1996, 2004; Mascarenhas, 2014).

Neste último terreiro, foi iniciado o Pai Balbino, criador do Ilê Axé Opô Aganjú, no qual o Pai Aristides Mascarenhas, Jassilewá, passou por seu processo de iniciação. O Ilê Axé Opô Ajagunã foi criado pelo Pai Aristides Mascarenhas depois de receber o decá no ano 1980. Em termos de descendência e ancestralidade, o terreiro se identifica com a linhagem Opô, que significa suporte, coluna, uma força que fortalece.

OS ESPAÇOS DO TERREIRO TOMBADO

O terreiro, assim como uma aldeia, cresce e se modifica ao longo do tempo. Esse crescimento, produto do esforço coletivo, fica plasmado no espaço. Construções novas e melhorias são realizadas todos os anos. As casas dos orixás podem ir mudando, assim como as casas dos Omom, os filhos da casa. Em alguns casos antigos ilês dos quais se mudaram os orixás são ocupados por omoms. Na atualidade, o terreiro tem aproximadamente 30 quartos para os omoms e dezenas de ilês dos orixás.

Os omoms são os filhos de santo, homens e mulheres, majoritariamente negros. Os principais lugares de origem dessa população são a Ilha de Itaparica, local de nascimento do Pai Ari, moradores da Cidade Baixa em Salvador, a Ribeira, o bairro Uruguai e outros bairros populares da cidade de Salvador. Outro grupo dos participantes da casa está formado pela população do bairro, alguns dos meninos que frequentaram a creche e hoje tem cargos no terreiro, outros omoms são moradores dos

O BARRACÃO VELHO

Na época da fundação do terreiro, Areia Branca fazia parte da periferia do município de Lauro de Freitas na área metropolitana de Salvador. O terreiro começou num lote na Travessa Tania de Jesus, foi inaugurado no dia 31 de maio de 1980. Essa estrutura arquitetônica está composta pelo barracão velho, as casas dos orixás, cozinha, banheiros e diversas habitações dos membros da casa. A estrutura é conhecida na casa como o antigo barracão, onde foi iniciado o Ilê Axé Opô Ajagunã. No seu pátio, ainda estão a antiga casa de Ogum, a casa de Omilé e, até recentemente, a casa de Oxum. O barracão antigo tem sido um espaço multiuso que alberga esculturas religiosas, é usado para café da manhã nos dias de culto, atividades comunitárias, e ocasionalmente algum culto religioso, como o axexé das autoridades da casa depois que deixam este plano de existência. No antigo barracão, nos fundos do terreno, ainda estão as casas do caboclo, as casas de Oxóssi e de Iemanjá, assim como o ilê de Exú e a casa dos egunguns, Ilê Ikú.

Figura 2 – Orô de Oxum, pátio do barracão velho



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 3 – Café da manhã no barracão velho, Mãe Marinha (Iyá kékere) Babalorixá Aristides Mascarenhas, Pai Igor Mascarenhas (Osi orixá)



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 4 – Filhos da casa compartilhando o café da manhã



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 5 – Preparação da comida do orixá na cozinha do barracão velho



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 6 – Preparação das aves oferecidas durante o orô



Fonte: produzida pelo
autor.

Figuras 7 e 8 – O frango amarrado de Nanã e comida de axé da festa de Omolú



Fonte: produzidas pelo autor.

A cozinha tem particular importância no terreiro. Depois das oferendas, nela são preparados os alimentos d'Axé, as comidas dedicadas aos orixás. Cada orixá tem suas comidas típicas que reproduzem uma cultura culinária de raiz africana.

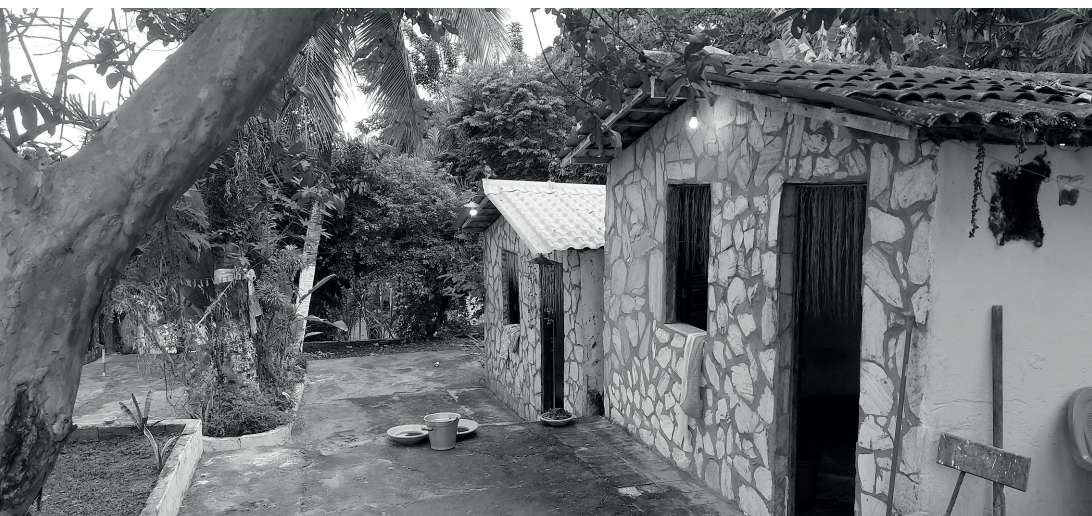
A preparação da comida implica também uma divisão de tarefas, enquanto os ogãs cuidam dos bichos de quatro patas, o resto – egbomes, ekedes e iawos – cuida dos bichos com penas.

Entre as comidas de Axé, pode-se mencionar: o amalá de Xangô; o frango amarrado de Nanã; o frango com dendê, farinha, feijão fradinho e feijão preto de Omolú, comido na folha de mamona; o acaçá; assim como outros pratos da cultura culinária africana preparados no terreiro. Essas comidas são oferecidas aos santos e ao povo que participa das festas.

OS ILÊS

Na África, os orixás são deidades dispersas por diversas localidades. Xangô é cultuado em Oiô, Oxalá em Ifé. Verger (1987, 2019) realiza uma descrição detalhada dos orixás na África. Na diáspora, uma das primeiras transformações epistemológicas foi reunir o povo das diferentes regiões assentando os diversos orixás no mesmo terreiro. Alguns atribuem essa transformação a Iá Nassô, fundadora do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, outros a atribuem a Mãe Aninha. Essas sínteses transformou os terreiros numa África mítica, nas palavras de Júlio Braga (1995).

Figura 9 – No fundo, o ilê de Odé (Oxossi), na frente, o ilê de Yemanjá



Fonte: produzida pelo autor.

Os orixás são assentados nos ilês, e são assentados na cabeça dos iniciados. Cada orixá tem suas características, suas variações, seus gostos, cores preferências de cores, comidas, cantigas e suas saudações. Para nosso povo, o orixá realmente mora no ilê, na cabeça dos iniciados e se manifesta durante as festas, quando vem agradecer as oferendas recebidas. O orixá, quando desce num dos seus filhos, desce de olhos virados, pés descalços no chão, se comunica na dança e dando a benção aos presentes.

Nos ilês, estão os assentamentos do santo. Como os diferentes orixás têm mais de uma qualidade, temos assentamentos para as diversas qualidades do orixá. Por outro lado, os romances dos orixás nos informam das suas relações no plano mítico. Assim, no ilê de Ogum, temos também um assentamento de Oyá e outro de Ossaim que acompanham Ogum na sua residência. Oyá compartilha sua morada com os erês. Na casa de Omolú, reside toda a família Afoman, composta por Nanã, a mãe e seus outros filhos, Oxumaré e Ewá. Na residência de Oxóssi, tem também um assentamento de Ewá, que decidiu residir lá. Xangó compartilha a casa com sua mãe Iyámase. Mais na frente, vamos retomar o tema das festas dos orixás, mas, na continuação, abordaremos a associação civil, que assim como as sociedades beneficentes, as primeiras casas (Casa Branca, Gantois e Afonjá) permitem desenvolver ações sociais e parcerias como organização civil, com CNPJ.

ESPAÇO DE ATIVIDADES SOCIAIS E CULTURAIS: A CRECHE

Em 1986, foi criado o centro comunitário e recreativo beneficente Ajagunã. A primeira ação foi a criação da creche para atender 200 crianças de dois a seis anos. Essa estrutura está composta de quatro salas de aula, uma secretaria, uma direção, dois banheiros, refeitório, cozinha, área para atividades recreativas.

Entre 1986 e 1988, o centro também prestou serviço de rádio ambulância para o Hospital Menandro de Farias. Em 1995, foi feita a mudança de nome de Centro Comunitário e Recreativo para Fundação Cultural Ajagunã. A creche funcionou durante 16 anos, entre 1986 e 2002. Em 2002, em parceria com o município de Lauro de Freitas, ofereceu cursos profissionalizantes de corte e costura, serralharia, confecção de instrumentos

musicais, capoeira, futebol e outras atividades recreativas. Em 2002, participou do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), em parceria com o governo federal e o município de Lauro de Freitas, e atendeu 60 crianças e jovens de 7 a 14 anos. Em 2005, foi renovado o convênio PETI. Também participou do programa Nossos Filhos, em parceria com a prefeitura de Salvador, atendendo 30 crianças em situação de rua.

Figuras 10 e 11 – Placa comemorativa do programa de inclusão digital desenvolvido em parceria com o governo do estado



Fonte: produzidas pelo autor.

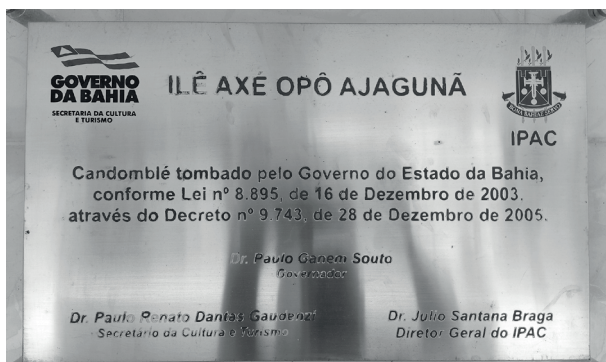
Figura 12 – Atividades sociais desenvolvida na creche



Fonte: produzida pelo autor.

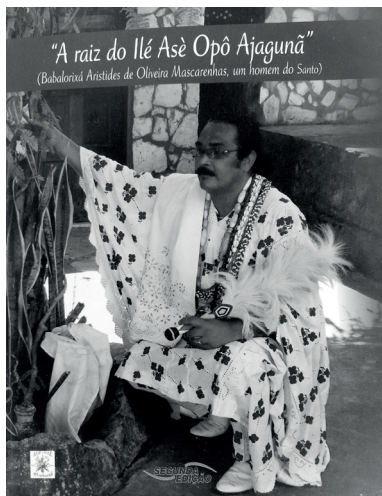
O terreiro foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), por meio do Decreto nº 9.743, no ano de 2005. O tombamento do terreiro como patrimônio é um reconhecimento à importância desta casa matriz da nação ketu. O tombamento impulsionou a criação do Museu Afro Omon Ajagunan, como um museu social, ancorado na cultura viva dentro do território, como lugar de performance cultural que transcende as coleções de objetos, para uma experiência que envolve estética, músicas, comidas, rituais abertos ao público.

Figura 13 – Placa comemorativa do tombamento do terreiro pelo Ipac



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 14 – Capa de livro publicado pelo babalorixá Aristides Mascarenhas



Fonte: produzida pelo autor.

Entre as atividades culturais realizadas pela fundação, destaca-se o livro *A raiz do Ilê Asê Opô Ajagunã*, de autoria do Pai Aristides Mascarenhas (2014). Nele, está sistematizada a história do terreiro e suas práticas rituais, as principais características dos orixás cultuados na casa, as festas de santo e outras informações relevantes.

Outra iniciativa, que deu início a essa parceria, foi a produção de vídeos, em parceria com a Universidade Federal de Goiás (UFG) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA), com o grupo de pesquisa ObservaBaía, realizados durante o período de distanciamento social no ano de 2020. Os vídeos permitiram manter os vínculos entre a casa e seus seguidores nesses tempos de restrições sanitárias durante a pandemia de covid-19. Essa série de vídeos publicados no canal de YouTube da casa atingiram milhares de visualizações. O mais popular chegou a um pico de 50 mil visualizações.

Atualmente, em parceria com o grupo ObservaBaía (UFBA), tenho trabalhado no registro do patrimônio imaterial da casa na condição de membro do grupo e ogã desta, tenho realizado o registro audiovisual das principais festas e rituais. Este material está em fase de edição e se espera o disponibilizar de forma pública e gratuita.

BARRACÃO NOVO

Em 1989, Pai Ari adquire o terreno que dá para a Rua Direta da Capiarara, onde funcionava um antigo terreiro de umbanda. Neste novo lote contíguo ao anterior, foi construído o novo barracão, do tamanho de uma igreja, a casa de Oxalá (2014), a residência do pai de santo e quartos para convidados. Paulatinamente, foram construídas as novas casas, os ilês de Ogum, Iansã, Xangô, Omolú e família Afoman, e recentemente foi inaugurada a casa de Oxum, e está em construção a nova casa de Iemanjá. Na frente, também tem o Exú da Porteira e o barracão para as festas de Caboclo. O culto ao caboclo é enxergado como um culto aos espíritos da terra, e contrasta com o culto aos orixás da África expressando a diáspora.

Figura 15 – Barracão novo



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 16 – O barracão pronto para a festa



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 17 – Público que participa das festas no barracão



Fonte: produzida pelo autor.

O CICLO DE FESTAS

Anualmente é realizado o ciclo de festas para os diferentes orixás. Esse ciclo de festas, instituído pelas ialorixás da época de consolidação das tradições na diáspora cultua os diferentes orixás. Inicia-se com as Águas de Oxalá que abre o ciclo dos 16 dias de Oxalá, e continua com as festas de Oxalufã, a procissão, e o Pilão de Oxalá. A continuação são as festas de Exú (orixá); Xangô; Oxum; Olugbae (Omolú e a família Afoman); Oyá (Iansã); Ogum; Iemanjá; Odé; o Ypeté, e se fecha com a entrega da oferenda fechando o ciclo de festas.

O ciclo de festas mobiliza as redes de relações sociais orientadas pelos orixás. Os filhos do santo homenageado na festa têm que assumir sua organização, o que envolve recursos e trabalho na organização servindo ao santo, aos outros filhos de santo e aos convidados. Essas festas são a performances de rituais tradicionais e envolvem uma parte privada, reservada aos iniciados e uma parte pública aberta ao público em geral. A parte mais reservada se inicia com o *orô*, com o ritual de dar de comer ao orixá e alimentar a cabeça dos seus filhos de santo. Nesse ritual, realizado na parte da manhã, tem lugar os sacrifícios para o orixá. Os animais sacrificados são preparados na cozinha para a elaboração das comidas de Axé. Os ogãs tratam dos bichos de quatro patas, as ebomis e iaôs tratam das aves e dos alimentos secos.

Depois do sacrifício, é oferecido aos filhos de santo que acompanharam o ritual um café da manhã organizado pelos filhos do santo da festa. Na parte da tarde, se termina de preparar a comida que será oferecida ao orixá no fim do dia. Esses alimentos serão levados pelos filhos de santo da cozinha até o ilê em procissão, fazendo saudações ao santo. São depositadas no ilê, com a realização de um orikí tradicional. O orikí é uma saudação tradicional africana e uma reza.

Quando tem festa no barracão, realiza-se o Padê de Exú. Esse ritual é realizado na parte da tarde, aproximadamente 16 horas. Esse ritual é realizado para que Exú propicie a festa e cuide para que nada de errado. Depois do Padê, os filhos de santo se recolhem para preparar-se para a festa no barracão, vão vestir suas roupas de axé. As roupas de axé envolvem uma dimensão estética, reproduzida de geração em geração. Prevalecerá a cor do santo da festa: branco se é Oxalá; na gama de vermelho se é Oiá; verde na festa de Oxóssi e assim por diante. A cor não esgota o repertório. As mulheres usam saia com anáguas para dar volume. Os homens com conjuntos que seguem cortes africanos. Os tecidos por vezes são importados da África, os panos da costa.

Figura 18 – A benção do babalorixá na abertura do xiré



Fonte: produzida pelo
autor.

A abertura das portas do barracão indica o início da festa. O primeiro a entrar é o público e os tocadores do atabaque. Quando os atabaques dão o tom, entram os filhos de santo, encabeçado pela mãe pequena, as ekedes, ebomis e iaôs. Depois da saudação inicial, tem lugar o Xiré. O Xiré é uma performance, uma dança, uma reza. Seguindo uma ordem que se inicia com Ogum e fecha com Oxalá, são louvados os diferentes orixás. Os cantos puxados pelo alagbê ou pelo pai de santo invocam os diferentes orixás, os que participam da roda, ebomis, iaôs e ekedes executam as danças dos diversos orixás. A espada cortante de Ogum. Os movimentos do vento de Oyá, a lavagem das joias de Oxum, dão sentido aos movimentos da dança executada pelos rodantes. Um saber encorpado, executado sincronicamente pelos participantes. Ao ser invocado cada orixá, também desperta uma série de saudações ao santo da cabeça dos participantes. Uma discreta benção entre os rodantes e o público da casa. O Xiré se fecha com um canto que provoca que os rodantes virem no santo. À medida que o canto ganha em intensidade, os rodantes viram no santo: um movimento brusco no corpo, a posição das mãos, os olhos virados. As ekedes se prontificam a auxiliar os que rodaram no santo, ajeitar suas roupas, dobrar a barra das calças, secar o suor com um pano. Nesse momento, cessa a consciência, a pessoa apaga o lado consciente, quem toma conta do corpo é o orixá assentado na sua cabeça.

O santo desce de pés descalços, olhos virados e vem a agradecer dançando, um saber encorpado. A início do século XX, os cientistas tentavam encontrar uma explicação positivista para os estados de transe; a inícios do século XXI, Taussig (2015) inverte a questão ao indicar que o relevante seria perguntar por que algumas sociedades eliminaram os estados de transe. A resposta indica no sentido do colonialismo, da inquisição, das perseguições policiais às religiões de matriz africana ao longo de séculos.

O transe é uma performance, um estado em que a consciência dá lugar à manifestação do orixá. O transe também é um estado controlado. Durante a festa, não todos os virantes participam do Run, da dança dos orixás. O pai de santo indica que orixás devem permanecer virados e quais tem que ser despachado. Nesse caso, as ekedes conduzem à pessoa virada a um dos ilês, e com alguns toques e água, fazem a pessoa retornar ao estado de vigília, ainda algo atordoada. No caso dos orixás que vão participar da festa, são conduzidos para um outro ilê no que são ajeitados com suas roupas de festa.

Depois de um breve intervalo, o público volta para o barracão. A entrada da mãe pequena, seguida pelos ekedes, e os orixás abre a parte mais intensa da festa. Os orixás entram no barracão e, depois das saudações, agradecem dançando, exibindo todo seu esplendor. O babalorixá já indicou quais são os santos que devem permanecer para a festa. O santo homenageado no dia e algum santo relacionado nos enredos de santo. Os orixás dançam no barracão num momento de teofania, o orixá está presente, dança e nos traz seu axé. Esse é o momento mais sagrado do ritual. Os virantes apresentam as diversas danças d'orixás, os movimentos são levados ao paroxismo. As cores, as músicas, os atabaques, tudo contribui para criar um estado emergente de consciência entre o público e orixás.

Figura 19 – Ewá e Oxóssi no barracão



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 20 – Oxóssis no plano da frente, oxums no plano de fundo



Fonte: produzida pelo autor.

Depois de que é encerrada a festa, o público e os participantes são convidados a compartilharem uma refeição. A refeição foi preparada pelos filhos do santo reverenciado e inclui a comida de axé e alguma outra comida para complementar a refeição. Os pratos, servidos pelos filhos, são distribuídos,

primeiro para o público e os visitantes, só depois para os integrantes da casa. Abre-se um espaço de comensalidade, de diálogo entre as pessoas reunidas em torno das mesas. Também é uma oportunidade para conhecer visitantes destacados, para escutar anedotas, para compartilhar um copo de cerveja ou refrigerante. As comidas de axé são compartilhadas com o público e com os santos. Esse momento de socialização fecha os trabalhos do dia. A refeição é realizada na praça do barracão novo usando eventualmente o barracão do caboclo.

À medida que as pessoas se retiram vai se fechando a festa. No dia seguinte, os filhos vão ter que realizar o ossè, a limpeza do ilê e despachar os axés das comidas do santo.

Figuras 21 e 22 – Praça do barracão novo



Na primeira imagem, babalorixá Aristides Mascarenhas e Mãe Manuela; na segunda Mãe Marinha (mãe pequena) e Mãe Teresinha de mais de 90 anos.

Fonte: produzidas pelo autor.



Figuras 23 a 26 – Compartilhando a comida depois da festa



Fonte: produzidas pelo autor.

O ossé envolve a limpeza dos fetiches que foram alimentados, com um derramamento de sangue e cobertos com penugem das aves. A lavagem com água e uma bucha virgem pode levar toda uma manhã. Trata-se também de um momento de recolhimento e de contato com o santo. Os mais velhos orientam o trabalho e a limpeza do ilê. Terminada a faxina, são despachadas as comidas do santo. Elas são acondicionadas em vasilhas e enfeitadas com flores. Um ogã e alguns filhos de santo vão despachar os axés, de acordo com as preferências do santo. Os axés de Iemanjá, Oxum e Oxalá são despachados na água; os de Exú e Ogum num lugar movimentado, de preferência um cruzamento; os de Omolú e da família Afoman são despachados na mata, os de Odé, o caçador, numa mata inda mais distantes; os de Oyá, num bambuzal, movido pelo vento.

Depois do despacho dos axés, ao retornar ao terreiro, tem lugar a “resenha”, um momento de comensalidade para fechar os trabalhos. Se assa uma carne,

se compartilha uma cerveja e surgem os comentários sobre a festa do barracão, entrelaçados com outras conversas. Prevalece um clima de confraternização e igualdade que se estende até o final do dia. Nessas histórias contadas em torno de uma mesa, tem autores que se transformam em parentes, como Babá Verger, o Ogã Vivaldo da Costa Lima ou o Babá Júlio Braga.

Figura 27 – Procissão durante a realização do ritual das “Águas de Oxalá”



Fonte: produzida pelo autor.

Figura 28 – Naná no barracão



Fonte: produzida pelo autor.

As políticas de patrimônio das instancias estatais no Brasil tem uma tradição que remonta a um século atrás com a criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Essa política se iniciou com a preservação do patrimônio colonial: igrejas e fortes, os monumentos da extinta coroa. Deve indicar-se que essa visão de patrimônio se impôs à proposta de Mario de Andrade, a quem devemos o registro da cultura popular na sua expedição ao Nordeste¹.

Depois de 50 anos de uma política de cal e areia, o debate se renova na década de 1970, quando se coloca na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) a necessidade de reconhecer os saberes. O conceito de patrimônio que orienta as políticas se amplia com a inclusão do patrimônio imaterial e a cultura popular. Na Constituição Nacional de 1988 se inclui, no capítulo de cultura no artigo 216, apartados para patrimônio material e patrimônio imaterial, estipulando o registro em diversas categorias: formas de expressão; modos de criar, fazer e viver; criações científicas, artísticas e tecnológicas (Brasil, 1988, art. 218).

Existe um longo debate sobre patrimônio material e patrimônio imaterial. O deslocamento do eixo nas políticas, do patrimônio centrado nas construções, nos fortes, nas igrejas e edificações coloniais, para o conceito do patrimônio imaterial, ancorado no saber fazer, nas práticas culturais, nas festas, nas comidas, nas celebrações (Sant'Anna 2003).

O caso da Casa Branca do Engenho Velho, na década de 1980, foi emblemático para o reconhecimento do patrimônio de matriz africana. A expansão urbana de Salvador levou a que os empreendimentos imobiliários ocuparam o espaço da periferia em que se encontravam diversos terreiros. No caso do Casa Branca, o proprietário do terreiro tentou ampliar um posto de gasolina na frente do terreiro. A mobilização de casas de matriz africana, movimentos populares e acadêmicos conseguiu o tombamento da casa e o embargo das obras do posto, onde foi construída a praça de Oxum. Cabe destacar o papel de antropólogos nessa disputa acadêmica

¹ Ver: Missão de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade (1938), disponível em: <https://youtu.be/JEQoNzvpIpEj>.

política. Ordep Serra, na elaboração do laudo antropológico, e Gilberto Velho, como parte do Conselho do Iphan, composto majoritariamente por historiadores e arquitetos.

O reconhecimento do patrimônio imaterial ganha novo impulso na gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura. O Iphan reconheceu as principais casas matriz dos candomblés de matriz africana, tanto da nação ketu como Congo-Angola: Ilê Axé Opô Afonjá; Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois); Ilê Maroíá Láji (Alaketu), Bate-Folha; Ilê Axé Oxumaré; Omo Ilê Agboulá (em Itaparica); e Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura), em Cachoeira. Essa política teve seus desdobramentos no âmbito estadual, o Ipac realizou o tombamento de 11 terreiros: São Jorge da Goméia; Ilê Axé Oxumaré; Pilão de Prata; Ilê Axé Opô Aganju; Ilê Axé Alabaxé; Ilê Axé Opô Ajagunã; Rumpame Ayono Runtógi; Manso Kilemberkweta Furamam; Mokambo; Ilê Asipa; e Tumba Jussara² (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, [201-]; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [201-]).

Tavares, Caroso e Bassi (2018) chamam a atenção para os conflitos no espaço público em torno do patrimônio afro-brasileiro, assinalando conflitos como o caso da pedra de Xangô, as estatuas dos Orixás no Dique do Tororó e em festas que envolvem um sincretismo católico-afro-brasileiro, como a festa de Iemanjá na colônia de pescadores em Rio Vermelho, ou a festa de Santa Barbara/Iansã no Pelourinho. Serra (2005) chama a atenção para os terreiros como reservatório de saberes ancestrais e foi ele que impulsionou o reconhecimento do patrimônio das religiões afro-brasileiras com o projeto Monumentos Negros. Serra (2008a, 2008b) teve também um importante papel no tombamento de diversos terreiros, a começar pelo laudo da Casa Branca de Engenho Velho, e outros laudos de diversos terreiros.

Lima Filho (2018) ressalta que as lutas pelo patrimônio podem ser interpretadas também como lutas pela cidadania e que o reconhecimento implica uma cidadania patrimonial, com a inclusão de grupos populares no patrimônio da nação. O patrimônio imaterial das religiões afro-brasileiras tem uma certa ubiquidade e pluralidade. Van de Port (2012) analisa como o patrimônio das religiões de matriz africana tem sido apropriado por diferentes movimentos

2 Ver Tavares, Caroso e Bassi (2018); *sítes* do IPAC e do IPHAN; Dos Nove [...] (2017); Sansi (2003, 2005); Santos (2005, 2008); Serra (2005, 2008a, 2008b) e Silva (2018).

sociais, como o movimento negro, o movimento ecológico e o movimento de pessoas LGBTQIAPN+³. Tavares, Caroso e Bassi (2018) assinalam que o processo de patrimonialização, iniciado com o tombamento dos terreiros, desborda para o espaço público com políticas de valorização do patrimônio imaterial como festas, procissões como a Festa de Iemanjá, a Lavagem do Bomfim, a procissão de Santa Barbara. Outro desdobramento se dá para o interior dos terreiros, com a criação de museus e espaços de memória (Gama, 2018; Serra, 2005; Sörensen, 2015; Tavares; Caroso; Bassi, 2018).

O Museu Omom Ajagunã como sala de exposição se enquadra nesses tipos de museus impulsionados pela museologia social. Retratos dos ancestrais no santo, das autoridades da casa, uma coleção de orixás confeccionados em ferro por um filho da casa. Mas o museu não pode ser reduzido a uma sala de exposições. O terreiro, sua vida religiosa e social constituem um verdadeiro museu vivo, no qual o patrimônio imaterial, a tradição da linhagem Opô é vivida na prática a partir do louvor aos orixás, e seu sistema de festas. Essas performances incluem um saber fazer e um saber encorpado nos participantes.

Gonçalves (2009) nos interpela antropologicamente ao colocar o patrimônio como categoria de pensamento. Colocar o patrimônio nesta perspectiva maussiana, as categorias estão presentes em todas as sociedades, mas se manifestam de forma diferente, como a noção de pessoa, a dádiva, as técnicas do corpo, em Marcel Mauss (2003); ou a totalidade, tempo e espaço em Durkheim (1996). Considerar o patrimônio como categoria de pensamento implica que, se bem diversos grupos têm uma forma de pensar o patrimônio, este se manifesta de formas diferentes em cada um deles. Essa premissa nos leva a buscar compreender como o patrimônio tradicional de matriz africana resistiu ao epistemicídio e se reconfigurou na diáspora. Como a África mítica foi revivida nos terreiros, entrelaçando tradições de diversos povos, diversas tradições dispersas em diferentes localidades africanas. A junção dos orixás num terreiro e os ciclos de festa foram uma revolução epistemológica das populações africanas da diáspora no Brasil (Alvarez, 2023).

3 Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Travestis/Transgêneros, *Queer*, Intersexo, Assexuais/Arromânticos/Agênero, Pansexuais/Polissexuais/Panromânticos, Não Binárias e mais.

Neste trabalho, exploramos as diversas camadas do patrimônio imaterial nessa casa de candomblé. Na primeira parte deste trabalho, exploramos os espaços do terreiro como tombado pelo Ipac, seus lugares de memória e os significados dos diferentes espaços de memória. Ao explorar esses espaços, deixamos em evidência tanto os aspectos religiosos e sociais da casa assim como seu trabalho social.

O patrimônio pode ser apresentado numa sala de exposições, a partir de objetos sagrados, fotografias, roupas de culto. Essa camada de patrimônio é diferente daquela que podemos conhecer a partir da visita aos diversos locais de memória da roça, como o barracão velho, seu pátio e sua cisterna, os ilês dos diversos orixás, os espaços da roça, como a cozinha. Uma camada de sentido mais profunda encontramos quando pensamos o patrimônio como experiência, como participação nas *performances* do sistema de festa. Neste ponto, temos que desmembrar diversas camadas, por exemplo, entre o público em geral, por vezes turistas que participam atraídos pela estética e a experiência do exótico. Por outro lado, temos um público qualificado, convidados de outras casas de santo, que tem a competência comunicacional para avaliar as *performances*, para interpretar e julgar a eficácia da performance. Esses convidados podem incluir parentes no santo da casa matriz, que assistem e avaliam o ritual e sua conformidade com as práticas da linhagem. Existe uma outra camada mais profunda que envolve os filhos da casa, os que executam as performances e envolve a fruição, o prazer de produzir o fato religioso, a experiência de profunda irmandade nas diversas partes do ciclo de festas. O patrimônio imaterial passa pela experiência compartilhada nos rituais dos que participam os iniciados e nos momentos de descontração e comensalidade compartilhados após os rituais, onde a oralidade evoca histórias do candomblé de outros tempos.

Quando descrevemos as festas no terreiro como patrimônio vivo, levamos em conta aspectos teóricos relacionados às performances e ritual. Assinalamos sua estrutura, a autoridades dos envolvidos nas *performances*, a estética, aspectos multimídia como música, dança estados de transe, momentos de consciência em relevo. Um aspecto importante indicado teoricamente é a competência comunicacional do público (Langdon, 2015).

Como antropólogos participamos das diversas camadas de compreensão. Desde o olhar externo quando acompanhei como público as festas, minha

participação expectante no primeiro ano depois da iniciação, até minha participação ativa como ogã da casa. Ao mesmo tempo, enfrentamos os desafios de pesquisa de como traduzir essa experiência em textos e vídeos, e como disponibilizar a mesma no mundo virtual a partir da criação de um canal de internet para a casa (Alvarez, 2023).

Com a criação do canal de YouTube, levamos o patrimônio imaterial, como performances, para o espaço virtual, e o material fica à disposição de um público amplo, anônimo, com diversos interesses. Esse novo campo virtual das publicações de candomblé na internet ganhou um novo impulso nas redes sociais.

Ao dar continuidade ao processo de pesquisa, continuamos trabalhando com o registro audiovisual das festas. Esse material das festas no barracão nos revela também os limites do que pode ser publicado. Na linhagem Opô, existe uma certa resistência à publicação de imagens do sagrado, dos orixás presentes no ritual. Frente a esse dilema, desdobramos o material numa série de performances que podem ser publicadas na internet para um público amplo e irrestrito e outra série de vídeos, que envolvem a presença dos orixás que será exibido no Museu Afro Ajagunã. Na primeira série de vídeos, apresentaremos o que pode ser mostrado, como xirés, procissões, rituais como o padé. Na outra série, abordamos as festas dos orixás no seu êxtase, seus momentos mais sagrados, que serão exibidos para um público presencial no território sagrado do antigo barracão no qual funciona o Museu Afro Omom Ajagunã. Esse movimento também dá um novo patamar à sala de exposições, que passa da coleção de objetos para um espaço multimídia que apresenta a experiência religiosa vivida no terreiro.

O estudo da casa permitiu explorar as diversas camadas do patrimônio: do patrimônio material ao patrimônio imaterial; da sala de exposições aos locais de memória e ao museu vivo; da fruição da experiência religiosa, performática, ao candomblé no espaço virtual. O processo colonial e seu projeto escravista provocaram a diáspora africana. As tradições afro-brasileiras, com seus rituais, festas e celebrações, com sua resiliência e capacidade de renovação que se expressa de forma plural em milhares de casa de santo na Bahia, no resto do Brasil e no mundo, são uma força contracolonial frente ao epistemicídio e à intolerância cultural e religiosa.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Gabriel O. Bahia d'Orixás: ensino de antropologia visual e etnografia na Bahia durante a pandemia. In: RIAL, Carmen; ECKERT, Cornelia; BÁEZ LANDA, Mariano (org.). *Pesquisa e ensino em antropologia visual em América Latina: experiências etnográficas nos tempos híbridos do presencial e do remoto*. Brasília, DF: ABA, 2023. p. 110-172. Disponível em: <https://abant.org.br/publicacoes/publicacao/479027>. Acesso em: 10 maio 2024.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: UFBA, 1995.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. (Raízes).
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *Os obás de Xangô. Afro-Ásia*, Salvador, n. 2/3, p. 5-36, jun./dez. 1996.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. O Candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004.
- DOS NOVE terreiros tombados pelo Iphan, oito ficam na Bahia. *Correio*, Salvador, 2 dez. 2017. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/dos-nove-terreiros-tombados-pelo-iphan-oito-ficam-na-bahia-veja-lista/>. Acesso em: 10 maio 2024.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GAMA, Elizabeth C. *Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural entre museus e terreiros*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33. Disponível em: http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/coletaneas/06-memoria-e-patrimonio_ensaios-contemporaneos.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.
- GOOGLE. Ilê Axé Opô Ajagunã. 2023. Disponível em https://www.google.com/maps/place/Il%C3%AA+Ax%C3%A9+Op%C3%B4+Ajagun%C3%A3/@-12.8420452,-38.3486915,15z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x71615a0104738fb:0x1741c3b51316c8ca!8m2!3d-12.8420663!4d-38.3384131!16s%2Fg%2F11c525ly7y?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI1MDQzMCA4xIKXMDS. Acesso em: 10 maio 2024.
- GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. *Revista*

do Patrimônio, Brasília, DF, n. 35, p. 213-226, 2017. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA. *Livro do registro especial dos espaços destinados a práticas culturais e coletivas*. Salvador, [201-]. Disponível em: <https://www.ba.gov.br/ipac/livro-do-registro-especial-dos-espacos-destinados-a-praticas-culturais-e-coletivas>. Acesso em: 10 jun. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Terreiros tombados*. Brasília, DF, [201-]. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha: revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 163-183, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229/17094>. Acesso em: 10 maio 2024.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania patrimonial: da inclusão à negação do mito da nação. *Revista do Patrimônio*, Brasília, DF, n. 37, p. 115-133, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revista_patrimonio37.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.

LOBO, Graça. Terreiros de Candomblé de São Felix e Cachoeira. *Cadernos do IPAC*, Salvador, n. 9, 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MASCARENHAS, Aristides de Oliveira. *A raiz do Ilé Asê opô Ajaginã*: (Babalorixá Aristide de Oliveira Mascarenhas, um homem do Santo). Salvador: Fundação Cultural, 2014.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 149-168.

SANSI, Roger. Fetiches e monumentos: arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “orixás” do dique de Iitororó. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 62-81, 2005.

SANT’ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: DPA, 2003. p. 49-58. Disponível em: http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/coletaneas/06-memoria-e-patrimonio_ensaios-contemporaneos.pdf. Acesso em: 10 maio 2024.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

SERRA, Ordep. *Exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do terreiro do Gantois Ilê Axé Iá Omin Iamassê como patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil*. Salvador, 2008a. Laudo antropológico. Não Publicado.

SERRA, Ordep. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká, terreiro da Casa Branca do Engenho Velho*. 2008b. Laudo antropológico. Não Publicado.

SERRA Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 169-205, 2005.

SILVA, Gilda Conceição. *Reconhecimento tardio: a história de patrimonialização de terreiros de candomblé através do IPAC*. 2018. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília DF, 2018.

SÖRENSEN, Sheiva. De tombamentos e museus. Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

TAUSSIG, Michael. *La magia del Estado*. México, D.F.: Siglo XXI Editores: UNAM. 2015.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador. *Religare*, João Pessoa, v. 15, n. 2, p. 526-547, dez. 2018.

TAVARES, Fatima; CAROSO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na ilha de Itaparica, Bahia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 297-318, 2015.

VAN DE PORT, Matthijs. Candomblé em Rosa, Verde e Preto. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 249-261. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrador/product/files/42_0013967.pdf. Acesso em: 1º maio 2024.

VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns: na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EdUSP, 2019.

VERGER, P. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1987.

O ÈṢÙ (EXU) DO MERCADO E O MERCADO DE ÈṢÙ: RELAÇÕES DE CONSUMO, RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE

Rychelmy Imbiriba Veiga

INTRODUÇÃO

O candomblé é um campo religioso profícuo na formação de identidades e modos de viver e socializar que são peculiares. Ao analisar sua estrutura, não podemos deixar de levar em consideração que existe uma influência de outros cultos, desde a sua formação, a princípio pelo catolicismo, seguida por religiosidades indígenas, e, posteriormente, a religião espírita e o culto a Ifá. Na busca pela legitimidade de culto, essas identidades se chocam. Stefania Capone (2018) destacou como se ordena o campo do culto afro-brasileiro conforme uma lógica de hierarquização, que se baseia em categorias como alto e baixo, puro e degenerado, autêntico e corrompido. Existe um discurso de pureza litúrgica oriunda de cultos ortodoxos que tem suas origens nas

casas mais antigas de candomblé da Bahia, que permitiu ao longo dos anos que se formasse um modelo ideal de ortodoxia, baseado na modalidade de culto denominado nagô, que tem suas origens nos povos iorubás, fundadores de candomblés considerados matrizes, como a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois, o Alaketu, o Axé Oxumarê e o Ilê Opô Afonjá.

O discurso de pureza no culto afro-religioso é constantemente citado pelos integrantes do candomblé e ao longo da história vem sendo reforçado pelos pesquisadores, como podemos ver no campo utilizado por Edison Carneiro (1948) que pesquisou na Casa Branca; Roger Bastide (1961), Pierre Verger (1981) e Juana E. dos Santos (2012) que pesquisaram no Axé Opô Afonjá; Nina Rodrigues (2008), Arthur Ramos (1937) e Ruth Landes (2002) que realizaram seus estudos no Gantois; Vivaldo da Costa Lima (2003, 2010) que pesquisou o Alaketu e também o Axé Opô Afonjá (Veiga, 2021). Essa centralização nas casas de culto nagô indicou uma africanidade ideal e influenciou um processo contínuo de construção de identidade que põe outras nações em uma posição de poluídas, não autênticas ou não evoluídas e tornou comum, nas diversas casas de candomblé no Brasil, a busca pela legitimação por meio do vínculo a essas casas matrizes, ou a própria busca por uma África mítica.

O caminho em busca de legitimidade por parte dos adeptos do candomblé passa por dilemas e pela influência de cultos afro-brasileiros regionais, como a umbanda, o batuque, o catimbó, o tambor de mina, o xangô do Recife, entre outros, que mesmo com a procura e adesão dos adeptos pelas casas ditas tradicionais da Bahia, formariam candomblés que encontram diferenciações. Um ponto importante é que as casas de candomblé tradicionais quiseram se desvencilhar, ao longo de sua existência, de uma visão assistencialista de magia. O candomblé e os cultos afro-brasileiros, em meados dos anos de 1920, eram muito perseguidos e foram objeto da repressão de forças policiais, visto que a legislação, àquela época, proibia a prática de magia, indo de encontro ao desejo das comunidades que era baseado na necessidade de afirmação da legitimidade das casas de culto africano. Dentro desse contexto de repressão e invalidação do culto, houve, por parte dos grandes setores políticos da época, bem como da mídia impressa, a ênfase na dicotomia do bem e do mal fazendo com que a religiosidade africana fosse disseminada como uma seita maligna, na qual todos os seus dogmas serviam como adoração ao Diabo cristão e profanação do sagrado.

Nesse processo de demonização, Èṣù¹, o mais controverso dos orixás, teve sua imagem associada ao diabo, em um processo de associação sincrética que operava desde o período colonial, em que o Estado se vinculava mais explicitamente à Igreja Católica, e, posteriormente, também sob influência de religiões cristãs como a neopentecostal. Sua vinculação ao domínio da sexualidade e da fertilidade, bem como sua personalidade extremamente humana e brincalhona foram elementos decisivos para essa associação pejorativa.

Nas últimas décadas, a busca por uma autenticidade africana do candomblé, que Capone (2018) classificou como uma busca pela África mítica, vem transformando a imagem que se tem de Èṣù nas casas de candomblé e nas formas afro-brasileiras de culto, com destaque para o culto tradicional dos orixás e principalmente de Ifá.

A imagem diabólica de Èṣù, construída no colonialismo, o levou a ser identificado como a figura do malandro, do marginal e do aproveitador (Capone, 2018), ou ainda como malicioso, astuto, feiticeiro, sagaz, sendo associado ao mal (Bouche, 1885; Johnson, 1957). Em vários dicionários da língua iorubá redigidos por missionários, a exemplo do que foi elaborado pelo bispo Crowther (1852), e nas traduções de textos cristãos para a língua iorubá, como a bíblia, Èṣù também aparece identificado como o diabo, o que ia de encontro à negação da feitiçaria feita pelas comunidades. O discurso de acusação de feitiçaria era interpretado como sinal de uma oposição entre uma religião “pura” e uma magia “degenerada”, sem levar em conta que as fronteiras entre essas categorias eram e ainda são extremamente fluidas. Foi necessário esconder Èṣù, pois ele não poderia deixar de ser cultuado, visto que é o mensageiro dentro da tradição africana, por onde todo culto deve começar, e por outro lado não poderia ter seu culto aberto ao público. É por essa razão que as festividades públicas, chamadas de xirê, que cantam para todos os orixás, se iniciam pelo orixá Ogum e não pelo orixá Èṣù, que apesar de ser sempre o primeiro a ser cultuado, tem sua ritualística feita de forma interna, antes do momento das cerimônias públicas.

¹ Na grafia da língua iorubá, a letra “s” corresponde ao fonema “x” quando acompanhada por um ponto ou uma linha embaixo.

Para entendermos as transformações que a imagética de Èṣù sofreu ao longo dos anos em seu lugar sagrado para o povo de santo, não podemos esquecer o papel que os intelectuais tiveram na reformulação do campo religioso. Se a princípio os escritos antropológicos colocavam Èṣù no papel de demônio, na metade do século XX, essa visão se transforma. Desde os estudos de Carneiro (1950), Bastide (1961) e principalmente Verger (1981) e Santos (2012), ele se torna o mediador, o orixá da comunicação, o portador do axé. Essa mudança ocorre em concomitância às transformações na concepção dos antropólogos e dos próprios adeptos ao culto.

Se, antigamente, os negros que fundaram o candomblé precisavam afastar quaisquer ligações com o estigma de magia encabeçado pela figura de Èṣù, com a reafirmação do culto e as buscas pelas origens, isso mudou o discurso antropológico que seguiu essa tendência. Esses efeitos de assimilação cultural passam a ser tensionados por sociólogos, antropólogos e etnólogos, como os citados anteriormente, a partir da segunda metade do século passado, provavelmente motivados por projetos de saber-poder que fomentaram as lutas pela libertação de nações africanas dos processos de colonialismo europeu.

A aliança de lideranças religiosas com acadêmicos e artistas se tornou uma constante nas casas de candomblé. Importantes nomes da antropologia e da etnologia brasileira, bem como do campo da cultura, acabaram se iniciando no candomblé, entre eles: Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos, Roger Bastide, Júlio Braga, Jorge Amado e Carybé. A busca pela legitimidade e a afirmação positiva da africanidade do culto encontrou caminho nos escritos acadêmicos no mesmo lugar onde os iniciados do candomblé buscaram reconstituir uma “pureza” africana. A influência do “nagocentrismo” baiano se somou à busca por cultos e escritos africanos nos quais os iniciados tornam-se também pesquisadores que tentam reconstruir sua própria cultura. A busca pelo culto de Ifá cresceu principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo nos anos recentes e essa mudança tem repercutido e impulsionado o mercado de artigos religiosos de origem africana, principalmente as esculturas de madeira.

O mercado que se abre, de peças litúrgicas de procedência geralmente africana, vendidas em lojas especializadas nos cultos afro-brasileiros, desde sua confecção até chegar ao consumidor final, reflete as mudanças de construção de identidade por parte de adeptos do candomblé, e mostra o

dinamismo dessas identidades em movimento. A confecção dessas peças é influenciada de forma poderosa pela transição das sociedades africanas em consequência do colonialismo e da influência do sistema capitalista. Esse mercado revela a mudança na concepção afro-religiosa, em interseção com a concepção do sujeito na pós-modernidade, conforme pensado por Hall (1996, 2006), enquanto instância desprovida de uma identidade fixa, a qual seria continuamente formada e transformada em diferentes períodos históricos e contextos culturais e sociais.

Atentando para essas representações de Èṣù em distintos universos culturais, é possível perceber o que Hall (1996, 1997, 2016) nomeou como deslocamento, ruptura ou, ainda, como experiência de descontinuidade das identidades e das representações culturais, especialmente na diáspora. Pelos objetos de culto a Èṣù vendidos no mercado, são perceptíveis esses deslocamentos relativos às representações, mobilizando os campos de significação que tais representações mobilizam, conforme veremos mais adiante. A mudança no modo como se enxerga a figura de Èṣù é inerente a uma pesquisa sobre sua materialidade, pois a construção da identidade é transformada constantemente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados em sistemas culturais que nos rodeiam. Todos os dramas vividos pelos membros dos terreiros de candomblé, no processo de busca por legitimação, são perpassados por conflitos sociais, históricos e políticos.

Nesse sentido, a figura de Èṣù pode ser entendida também por meio das contradições trazidas pela modernidade. O que antes representava o diabo e sofria uma espécie de interdito tácito de circulação pública, hoje começa a ter outras formas de entendimento, é cantado em músicas, narrado em filmes, trabalhado como tema de escolas de samba, escrito em livros e tem, na sua origem litúrgica, uma poderosa fonte de busca pela África originária dos candomblés e demais cultos afro-brasileiros. Essa mudança de percepção está ligada às estratégias de adaptação vividas pelos membros do candomblé, em função da percepção que se tinha sobre a figura Èṣù, o que no plano político mostra-se como uma tentativa de construção de uma tradição africana legítima.

O trânsito das peças sagradas de Èṣù é orientado pela demanda dos discursos no mercado religioso, nesse processo pela busca da África mítica, e a primazia do culto a Èṣù em todas as esferas do universo afro-brasileiro, favorecendo o comércio. Um orixá que, liturgicamente, todas as vertentes

religiosas afro-brasileiras devem cultuar, por seu papel de mensageiro e que, além disso, por seu caráter humano, tem seu culto disseminado mesmo fora dos terreiros. Quando Appadurai (2008) analisa as mercadorias e a política do valor, ele dialoga sobre desejo e sacrifício como aquilo que impulsiona o valor do objeto, é a troca de sacrifícios que constitui a vida econômica – pensamento este que não é uma premissa apenas desse autor. Na tradição iorubá, Èṣù é o patrono do mercado, conforme demonstrado por seu epíteto de Olojá, o que se configura como um dos ensinamentos a serem seguidos pelos adeptos do candomblé:

Dinheiro e mercadoria; narrativas, informações e cumprimentos, têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas da troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Èṣù, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de Èṣù, que são muitos, se encontre também o de *Olójà*, isto é, ‘dono-do-mercado’. O mercado é, juntamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de Èṣù. [...] Por isso, não bastam as conversas e barganhas. É preciso a complacência ou mesmo a ajuda do *Olójà* (Vogel; Mello; Barros, 2007, p. 7).

Assim como Èṣù de certa forma é o elo centralizador entre os diversos cultos de matriz africana no Brasil, o mercado é o grande centro dinâmico das atividades sociais, um poderoso lugar de troca e movimento, que chega a ter mesmo um caráter cosmológico. Vogel, Mello e Barros (2007, p. 14-15, 27) destacam ainda o mercado como o princípio de qualquer obrigação ritual ou função litúrgica, e a primeira lição-de-coisas de alguém que está entrando ou se iniciando em um culto como o candomblé. Segundo os referidos autores, esse valor cosmológico, além do sociológico, do mercado lhe é atribuído em sociedades africanas. Um exemplo disso pode ser conferido no relato de Verger quando foi convidado pelo Egbê Xangô (a sociedade de culto a Xangô) em Ifanyin, no Benin, na ocasião de sua primeira viagem ao antigo Daomé e à Nigéria, em 1948-1949

[...] um inhame sobre a cabeça e levá-lo, conjuntamente com o grupo de adoradores de Xangô, carregados todos com esse mesmo tubérculo,

e depositá-lo em oferenda diante do altar de Xangô erigido no mercado da cidade. Era justamente dia de mercado e havia uma grande multidão presente no lugar (Verger, 1982, p. 285).

Diz um itan² disseminado pelos antigos por meio da oralidade: “quem tem dinheiro, dê sua parte a Exu”; “quem tem riquezas, dê sua parte a Èṣù”. O sacrifício é, portanto, o primeiro caminho em qualquer percurso espiritual. Èṣù precisa ser agradado e pago pela realização daquilo que se pede. Seguir as peças em circulação no mercado religioso nos leva a pensar no caminho e na vida dessas peças, no que Appadurai (2008) denomina como “a vida social das coisas”, cuja análise nos leva a entender os significados inscritos em suas formas, seus usos e suas trajetórias.

Essa correlação de Èṣù Olójà, senhor do mercado, que hoje também tem sua materialidade comercializada, deu origem ao título deste capítulo. O que estaria por trás do desejo de compra? O que o consumidor leva em conta, simbolicamente, ao adquirir peças esculpidas de madeira por um preço muito maior do que daríamos por esculturas não sagradas ou feitas por artesãos brasileiros? Como essa relação de consumo impacta o processo de formação identitária das pessoas do candomblé e do culto tradicional iorubá?

Para isso, o campo desta pesquisa é composto pelas lojas de artigos dos cultos afro-brasileiros e africanos, que comercializam as esculturas de madeira do culto a Èṣù, dos africanos que confeccionam e operam as trocas comerciais dessas mercadorias e do público que as consomem. Hoje, os dois mercados mais fortes de comércio dessas peças estão nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, bem como o fluxo de imigrantes nigerianos e de outros países africanos relacionados a esse comércio. Sei que essas peças atualmente chegam no Brasil em contêineres, principalmente pelo porto de Santos-SP, e de lá são distribuídas para a capital do estado e para o Rio de Janeiro. Esses contêineres, além de esculturas, trazem outros elementos do culto africano como sementes, pós, colares, joias e principalmente tecidos. O caminho percorrido pelas esculturas no

2 Itans são histórias referentes aos orixás, concebidas em geral como “mitos”. Falam dos domínios de cada divindade na natureza, na vida social e nas habilidades do corpo humano, bem como seus enredos e vínculos entre si.

Brasil marca um mercado dominado pelos estrangeiros africanos, proveniente de países como Nigéria, Benin, Senegal e Costa do Marfim. São esses homens que comercializam as peças em lojas especializadas e, por vezes, as expõem nas ruas. Eles são interligados, geralmente se conhecem e têm uma rede de logística para vendas das peças, além de também comercializarem com outras cidades brasileiras, principalmente Salvador da Bahia, Recife e Porto Alegre.

Pensando no corpo que a pesquisa toma, uma das análises que me proponho é pensar no mercado das peças pelas redes sociais, em especial, em um dos lugares mais relevantes para a venda desses artigos, a loja Cosme e Damião, em Santo André, região metropolitana de São Paulo, que foi escolhida pelo grande fluxo de esculturas vendidas, e sua rede de divulgação por meio do Instagram. Falando em etnografia feita na internet, sua prática diz respeito à apropriação dos instrumentos virtuais por diferentes grupos sociais e culturais, e como ela se encaixa no cotidiano de sociedades contemporâneas. A internet surge como uma possibilidade a mais, tanto do método tradicional de abordagem etnográfica, quanto de uma transformação da própria noção de mercado e comércio. A pesquisa de campo nesse contexto prescinde do deslocamento físico, ao passo que as novas tecnologias e a comunicação virtual transformam o espaço e o tempo, trazendo transformação também a esses conceitos. A etnografia virtual é uma transformação dos métodos tradicionais, validando outros tipos de interações que não somente o face-a-face, e sugerindo outras temporalidades e espacialidades. Essa transposição metodológica analisa e tenta compreender a complexidade da comunicação mediada pela internet. O candomblé, hoje espalhado por todo o território brasileiro, não é indiferente a esse fluxo e às mudanças da contemporaneidade, e a internet e as redes sociais tornam-se elementos importantes na busca de referências ritualísticas e na compra de produtos que respaldem a matriz africana.

Quando pensamos no espaço virtual, duas coisas são relevantes: as fotografias das peças que estão à venda na rede social do Instagram, e o perfil dos seguidores da página e seus comentários, questionamentos e perguntas. Isso é relevante para entender os critérios que essas pessoas utilizam para a escolha das peças. Essas definições são, a princípio, importantes para a compreensão da constituição da pesquisa sobre o tema, além de influenciarem na construção da amostra, na escolha dos métodos e das

ferramentas, no desenho e planejamento da pesquisa, na coleta e análise dos dados e na condução pertinente à ética com meus pesquisados.

Foi de forma virtual que eu também construí uma primeira análise. As imagens que estão na internet relativas às esculturas foram a base para pensar na semiótica das peças. Godolphim (1995) se baseia em Geertz na perspectiva de uma semiótica da cultura para explicar que se considerarmos a antropologia como uma ciência interpretativa que tem como objetivo o alargamento do discurso humano, não podemos fazer um trabalho analítico de forma rasa, é necessário proceder a descrição de forma densa, para poder transmitir as lógicas particulares de cada cultura, e os saberes locais resultantes da diversidade da experiência humana. Essa perspectiva de uma semiótica da cultura pode ser útil para se pensar o que os consumidores levam em consideração na hora da compra e a relação que estabelecem com as esculturas, seja para um uso sagrado, seja como objeto de decoração e coleção pessoal. Por ser Exu um orixá muito ligado ao humano e ao corpo, as esculturas podem assumir a função de “personificar”, ou “dar corpo” à relação com essa divindade.

Willett (2021, p. 45), em seu estudo sobre a arte africana, considera que:

O estudo da escultura como algo distinto do ornamento começou nos últimos anos do século XIX, e a maior parte da literatura segue uma de duas abordagens: a etnológica, essencialmente similar à de Boas ao considerar que o conhecimento do conteúdo de uma obra de arte é fundamental para a sua compreensão e até para a sua apreciação; e a estética, que considera tal conhecimento desnecessário para a sua apreciação.

Dessa forma, é importante entender ainda o contexto cultural no qual essas esculturas são produzidas, quando se trata de “[...] sociedades nas quais o artista é um membro da comunidade, não um indivíduo empenhado em expressar uma visão puramente pessoal” (Willett, 2021, p. 46), mesmo porque se tratam de tradições familiares, saberes que são transmitidos de pai para filho, de tio para sobrinho, ou seja, uma linhagem de escultores que reproduzem imagens de geração em geração e para os quais a repetição e a imitação não é uma falta de qualidade, muito pelo contrário. Ou seja, o artista que produz a escultura deve seguir certos pressupostos que dizem respeito às características da divindade esculpida, como no caso de Èṣù, bem como um certo padrão estético

que caracteriza – para o mercado, circulação e consumo, bem como para a produção de conhecimento e a crítica – aquela escultura como uma peça ou arte africana. No caso das esculturas de Èṣù, podemos observar diversas características comuns, como o penteado fálico ou pontiagudo (Figura 1), o rosto em duplicidade, a presença de cabaças e búzios, as representações por vezes em pares (Figura 2), denotando a dualidade entre masculino e feminino, bem como a eventual presença de objetos de sopro na boca (Figura 3).

Figuras 1 a 3 – Esculturas de Èṣù de procedências variadas pertencentes ao acervo do Museu Afro-Brasileiro Pai Procópio de Ogunjá



Fotógrafo: Arthur Seabra.

Essas características básicas são reproduzidas ao longo dos tempos em diferentes contextos, demonstrando a primazia da pertença comunitária em detrimento da criação de assinatura individual. Elas se ancoram no já referido repertório de itans, nas cantigas e em dimensões da vida cotidiana e das atividades humanas presididas por cada orixá, como fica evidente no trecho a seguir, citado por Silva (2022) em relação a Èṣù:

O falo é um dos símbolos mais importantes para Elegba. no contexto da escultura (e dos mitos e canções), seu significado é específico. Um símbolo, como uma metáfora, destaca alguns dos significados possíveis. Aqui o falo é inequivocamente um símbolo de energia instintiva, força masculina e potencialidade. Além disso, como as figuras na maior parte da escultura iorubá estão sem roupa, o fato de a figura masculina (e não a feminina) na escultura de Elegba geralmente estar vestida, mas apenas com um

avental público ou calça, parece enfatizar que o falo não é um símbolo procriador, mas em virtude de sua natureza autônoma o falo simboliza adequadamente a característica intencional da energia do *trickster*. No refrão das canções de louvor citadas anteriormente, Exu constrói uma ponte com o pênis, mas a ponte quebra, e os viajantes caem no rio. Mais uma vez, Elegba é descrito como um homem velho ou uma criança, mas nunca como um jovem adulto ou um homem em seu auge. Isso novamente ajuda a eliminar a confusão entre o falo procriador e o falo que simboliza a potencialidade. O significado é, portanto, confinado ao poder e à energia travessa e autônoma. Mais evidência dessa interpretação é o fato [...] de que o tema da maternidade, tão característica da escultura iorubá, está completamente ausente aqui, e a responsabilidade de Exu por sonhos eróticos, adultério e relações sexuais ilícitas, procriação (apesar de fornecer filhos para seus adoradores) claramente não é sua preocupação (Wescott, 1962 *apud* Silva, 2022, p. 149).

O livro *Eshu The Divine Trickster*, de Chemeche (2013), por exemplo, traz o registro fotográfico de relativamente 170 peças sagradas do culto a Èṣù que estão em museus na Europa, nos Estados Unidos (EUA) e em coleções privadas. É um trabalho relevante que serve como base para mapear a arte escultórica relativa a esse orixá, bem como para análise das continuidades, rupturas e novas significações de peças esculpidas atualmente.

Há ainda outro fator que deve ser levado em consideração, conforme aponta Alberto da Costa e Silva na introdução ao livro de Willett (2021, p. 13):

Diante de uma escultura africana – de uma imagem em madeira de um antepassado, retirada de um santuário doméstico, por exemplo –, fomos intimados, durante algum tempo, a não limpá-la da crosta com que repetidos sacrifícios a foram cobrindo, porque essa massa ressequida de poeira, álcool e sangue atestaria que a peça foi usada ritualmente e, portanto, seria autêntica.

Ainda que, segundo ele, esse valor de autenticidade e originalidade tenha mudado ao longo do tempo, o que se observa é que, quando se trata da circulação no mercado de esculturas e imagens, essa “autenticidade” composta pelas marcas e vestígios de uso se torna um valor agregado, tornando as imagens até mais caras, de modo que, por vezes, é dada às

esculturas uma aparência envelhecida para valorizá-la no mercado como uma “peça antiga”, ou seja, que já teve um uso ritual prévio.

Pode-se dizer que isso, de certa forma, perpetua uma abordagem colonialista de retirar a imagem de seu lugar de pertencimento social e comunitário por um desejo de consumo ou propriedade, como eram feitos nos saqueamentos, tanto para estudos científicos quanto para coleções pessoais e salões de arte. Esse pensamento ainda alimenta um mercado no qual, mesmo na internet, as peças são vendidas como objetos antigos. Os búzios que ornamentam essas peças também apresentam sinais de envelhecimento (Figura 4). Como seria possível existirem tantas “peças antigas” chegando a todo momento nos mercados nas últimas décadas?

Figuras 4 e 5 – Esculturas de Èṣù de procedências não informadas, vendidas na Loja Cosme e Damião



Fonte: acervo da Loja São Cosme e Damião.

Ao longo desses últimos 20 anos em que tenho pesquisado as esculturas, pude observar que, apesar das características comuns descritas acima, alguns elementos foram mudando ao longo do tempo e se tornaram tendências de mercado, como o uso de olhos de vidro, os trabalhos com miçangas

ornando as esculturas, o uso do búzio envelhecido, e, mais recentemente, o uso de couro ou tecido vermelho sustentando os búzios e ornamentando as cabeças (Figura 5). Isso mostra que, mesmo mantendo a forma original e a tradição familiar, esses escultores são influenciados pelas demandas de mercado capitalista.

Sob esse aspecto, há também o caso de lojas que compram esculturas feitas por brasileiros e vendem como objetos africanos, como já pude apurar em uma loja em Niterói, região metropolitana do Rio de Janeiro. Nessas peças, em especial, Èṣù mantém alguns de seus atributos tais como nas esculturas nigerianas, mas são acrescentados a essas elementos que remetem ao imaginário brasileiro. Por exemplo, é muito comum se ver, hoje, esculturas em que Èṣù está de pé sobre uma cabeça, com o pé em cima dela ou segurando-a na mão, ou ainda a ausência das escarificações no rosto, da cabeça pontiaguda e do rosto duplo. Essas peças, apesar de serem vendidas como peças africanas, têm o valor de mercado mais baixo.

O movimento de busca pela África mítica e de uma autenticidade de origem concebida de forma positiva, por parte dos adeptos do candomblé, reforça sua identidade afrobrasileira como legítima, pois o poder e o prestígio são eixos centrais para os praticantes da religião. A afiliação a uma suposta tradição, as viagens à África, os cursos de língua e tradição iorubá e a iniciação no culto a Ifá são mecanismos usados para legitimar a prática ritual. A tradição de uma casa matriz, que seja também consagrada e respaldada pela produção de conhecimento acadêmico e pelo processo de iniciação de estudiosos, tornou-se uma marca de diferenciação, um ganho de tradicionalidade e de prestígio diante dos outros terreiros.

Em se tratando de Èṣù, que foi a divindade que teve maior transmutação no processo colonial sincrético, a busca de sua forma africana tem se mostrado como um grande aliado nesse processo. Conhecer sobre Èṣù, seus atributos, objetos de culto que foram perdidos e sua ritualística se torna cada vez mais um terreno fértil, tendo em vista que o orixá tem um culto amplo que está ligado a outros cultos, seja na umbanda, no candomblé, no culto a egum ou a Ifá, para a legitimação do conhecimento afro-brasileiro. A “pureza original” (Capone, 2018) buscada por tantos adeptos do candomblé, seja nas casas matrizes ou diretamente nas fontes africanas, como fizeram os fundadores dessas casas, tem como objetivo afirmar tanto

uma continuidade histórica quanto uma identidade cultural e social que, apesar das mudanças e transformações, permanece importante para a sensação de pertencimento.

A preocupação com a suposta tradição não é apenas um processo dos adeptos do culto, ela perpassa a produção antropológica que foi construída ao longo das últimas décadas, e que por vezes definiu dois tipos de sociedade, ou dois tipos de mentalidade, consolidadas no quadro de referência intelectual: sociedade tradicional e sociedade moderna. Os cultos nagô remeteriam então a essa tradicionalidade que foi pensada tanto por adeptos quanto por pesquisadores e por pesquisadores/adeptos. A iniciação nessas casas, ou a ligação direta ao culto africano, não pode ser analisada como simples forma de uma tradição, que é um reservatório de ideias ou elementos culturais, mas sim como um modelo de interação e troca social, que serve de instrumento para a construção da identidade.

Nesse sentido, o consumo de esculturas sagradas de Èṣù não está imbricado apenas ao âmbito religioso, mas se investe também de um posicionamento político, e seu comércio é continuamente reinventado, sempre investido por novas significações e elementos, que mantém vivo não só a demanda por consumo de um mercado capitalista, mas também a própria qualidade de Èṣù enquanto patrono do mercado e das trocas comerciais.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1961.
- BOUCHE, Abbé Pierre Bertrand. *Septansen Afrique Occidentale: la Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris: E. Plon; Nourritet Cie, 1885.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Museu do Estado da Bahia, 1948.
- CARNEIRO, Edison. Um orixá caluniado. In: CARNEIRO, Edison (org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1950. p. 344-349.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

- CHEMECHE, George. *Eshu: The Divine Trickster*. Kaunas, LT: Editora ACC, 2013.
- CROWTHER, Samuel Ajayi. *A vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.
- GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 125-144, jul./set. 1995.
- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, 1996.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: George Routledge and Sons, 1957.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais* Salvador: Corrupio, 2003.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A anatomia do acarajé e outros escritos*. Corrupio. Salvador-BA, 2010.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008[1932].
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 2022.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- VEIGA, Rychelmy Imbiriba. *Um menino na Bahia em busca de Pai Procópio de Ogunjá*. 2 ed. Salvador: Vento Leste, 2021.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro, 1981.

VERGER, Pierre. *50 anos de fotografia*. Salvador: Corrupio, 1982.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

WILLETT, Frank. *Arte Africana*. tradução de Tiago Novaes. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2021.

PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA EM CACHOEIRA, BAHIA: VULNERABILIDADE E POLÍTICAS DE AUTENTICIDADE¹

Carlos Caroso, Fátima Tavares e Francesca Bassi

INTRODUÇÃO

A proposta deste capítulo é de buscar compreender o que é concebido como patrimônio cultural pelas comunidades quilombolas do Vale e Bacia do Iguape, no município de Cachoeira-BA, bem como suas consequências, uma vez que a narrativa política sobre sua condição étnica inclui aquele conceito com algo diferenciador e fundamental para a reafirmação dessa mesma condição. Inicialmente, buscamos caracterizar a percepção dos membros daquelas comunidades sobre a vulnerabilidade em que se encontra esse patrimônio. Em seguida, apontamos que se encontra em curso um processo

¹ Este capítulo é uma versão condensada e atualizada de dois artigos publicados pelos autores (Caroso; Tavares; Bassi, 2018; Tavares; Caroso; Bassi, 2020).

de florescimento cultural – no sentido em que é apresentado por Sahlins (1997) – ativado pelo trabalho da memória e sua transformação em patrimônio cultural se quisermos, com isso, evocar as poderosas transformações que vêm redesenhando a autopercepção identitária de parcela expressiva dos habitantes dessa região.

Essas duas questões complementares se mostraram de significativa importância ao longo do trabalho de campo e parcerias realizadas nesses quilombos desde 2014. Mais especificamente, as relações entre patrimônio, vulnerabilidades e “florescimento cultural” são aqui problematizadas a partir de três “produtos” demandados pelas comunidades:

- a) o primeiro sendo a realização do relatório antropológico de três comunidades, que resultou em um diagnóstico do patrimônio material e imaterial quilombola, indicando como essas dimensões se encontram imbricadas;
- b) o segundo representado pelo estudo das festas e comemorações que fazem parte do calendário anual daquelas comunidades (Tavares *et al.*, 2019a); e
- c) terceiro, o dossiê sobre saberes e fazeres terapêuticos transformado, posteriormente, em livro (Tavares *et al.*, 2019b).

Para uma parcela das comunidades envolvidas nesse processo, a cultura afro-religiosa tem especial destaque no florescimento cultural. Ela 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; Moraes, 2015, p. 8). São iniciativas que retomam práticas religiosas tradicionais, tais como a festa de São Roque e os peditórios da Esmola Cantada realizados durante o mês de janeiro, como preparação a esse 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 *loci* de visibilização de símbolos e experiências dessas comunidades.

O florescimento cultural, no entanto, convive com os desafios representados pelas estratégias de valorização dos bens culturais e de práticas e conhecimentos que se encontram em situação de alta vulnerabilidade socioambiental, em razão das tensões políticas e mudanças sociais e ambientais que ocorrem em toda a área do complexo de baías, formado pela Baía de Todos os Santos e Baía de Iguape – região onde se encontram essas comunidades – e que se prolonga pelo vale do Rio Paraguaçu (Caroso; Tavares; Teles, 2015).

COMUNIDADES QUILOMBOLAS E O ESTUDO COLABORATIVO²

As comunidades quilombolas são constituídas de cerca de 1,4 mil famílias distribuídas em 18 comunidades nas localidades de São Francisco do Paraguaçu, Santiago do Iguape, Kaimbongo Velho, Kaonge, Kalemhá, Kalolé, Dendê, Imbiara, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Tombo, Tabuleiro da Vitória, Brejo da Guaíba, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Engenho da Cruz, Mutecho/Acutinga, e Terra Vermelha – não certificada.

Os ancestrais dos atuais membros das comunidades ocupam a região desde os tempos do Brasil Colônia, sendo aqueles negros escravizados que fugiram ou foram libertados das fazendas da região, o que na atualidade as habilita a serem legalmente reconhecidas como territórios quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares. As tradições culturais ancestrais – festivas, religiosas, estéticas, artesanais, culinárias, organizativas e produtivas – articulam-se com iniciativas educativas que valorizam o fortalecimento da cidadania na luta por políticas públicas inclusivas. Nesses territórios quilombolas, praticam-se a economia solidária – por meio de vários núcleos produtivos e do Banco Comunitário Quilombola, que opera com o uso de uma moeda social denominada “sururu” –, ao tempo em que buscam realizar suas atividades sob princípios de sustentabilidade socioambiental – especialmente no contexto da Resex do Iguape.

2 Para maior discussão do quilombo como categoria antropológica, ver, entre outros, Leite (2000). Essa autora considera que a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo, na atualidade, é evidência de que o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira. Não é a terra o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas, sim, seu modo de vida.

A produção agrícola e extrativista se realiza sem uso de agrotóxicos e de forma artesanal e solidária – produção de mel, ostras, pescados e mariscos, farinha de mandioca, azeite de dendê. A economia das comunidades conta também como a criação de gado e de pequenos animais.

No ano de 2013, nós demos início a estudos na área das comunidades quilombolas, reunidas no âmbito do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape³. A demanda pela realização de Relatórios Antropológicos⁴ fez com que fosse firmada parceria neste sentido, o que levou a equipe a se colocar na posição de parceiros em várias atividades. O trabalho de campo deste relatório, realizado ao longo de mais de quatro anos, permitiu constituir

3 Enquanto pesquisadores do Núcleo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA (Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Baía de Todos os Santos). Desde 2005, a maior parte das comunidades da área encontram-se reunidas no Conselho Quilombola. Essa organização civil sem fins lucrativos tem como principais finalidades a defesa dos direitos comunitários, a luta pela garantia do acesso à terra, a preservação dos bens materiais, imateriais e dos ecossistemas de que dependem para seu desenvolvimento com de maneira harmoniosa com os recursos disponíveis e sob os princípios da sustentabilidade socioambiental. Os representantes (“conselheiros”) das comunidades participantes compõem um fórum que se reúne mensalmente (cada vez numa comunidade diferente), ocasião em que são tomadas as decisões coletivas sobre questões que envolvem desde o cotidiano das comunidades até os projetos de desenvolvimento de longo prazo. A organização do Conselho Quilombola também tem propiciado o fortalecimento das escolas nas comunidades, com educadores locais que buscam integrar a arte, a cultura e a religião negras em seus currículos.

4 Relatório Antropológico das comunidades da Imbiara, Kalolé e Tombo/Palmeira, cuja feitura nos foi solicitada como parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), etapa que orienta a titulação fundiária. A realização de diagnósticos e posterior problematização das relações entre cultura e patrimônio tem se dado numa relação de mão dupla, representada por demandas das comunidades em relação à regularização de seu território e preservação de seu modo de vida diferenciado das demais populações rurais da área, exigindo que sejam compreendidas quais são as dimensões “patrimonializáveis” da cultura quilombola, e, especificamente daqueles que integram as comunidades quilombolas aqui referidas, tanto em seus aspectos materiais quanto imateriais.

Os estudos realizados permitiram que fossem explicitadas tanto a situação de alta vulnerabilidade do patrimônio material, como a diversidade e riqueza: vestígios das estruturas de antigos engenhos de cana de açúcar e moradias, locais de pesca e apertamento, templos religiosos, apropriação e ressignificação da natureza etc.; e imaterial: formas de sociabilidades e religiosidades, festas e comemorações, saberes em saúde, saberes e fazeres terapêuticos etc. O compromisso com a realização do Relatório Antropológico foi feito em 2014 e vários pesquisadores do ObservaBaía envolveram-se na investigação inicial. Posteriormente, um membro da equipe, beneficiário de bolsa de pós-doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) (PNPD nº. 275212011), Serge Pechiné, veio a assumir integralmente as tarefas dessa empreitada, contudo, em dezembro daquele mesmo ano, ele veio a falecer de forma repentina. O relatório antropológico foi continuado pela equipe do ObservaBaía, sob a coordenação de Fátima Tavares, e finalizado no ano de 2017.

um significativo *corpus* de dados sobre as características e condições de vida daquelas comunidades, cuja análise constitui a próxima seção deste capítulo.

LUGARES, MEMÓRIAS E DEMANDA POR PATRIMONIALIZAÇÃO

As crescentes demandas de parte de comunidades negras rurais e urbanas por reconhecimento de sua identidade quilombola se espalha por vários aspectos de suas experiências como grupos diferenciados, que encontra na memória do patrimônio cultural um forte elemento de reafirmação e construção identitária (Beltrão; Caroso, 2007). Certamente, o trato dessa questão encontra várias nuances, entre estas, a separação, muitas vezes artificial e meramente operacional, do que se considera patrimônio matéria/tangível e imaterial/intangível. Essa discussão pode ser encontrada em vários estudos que tratam de questões referente ao patrimônio cultural, a exemplo de Nora (1984), Arantes (1984), Gonçalves (1988, 1991, 1996, 2005), entre outros. Particularmente, o último autor citado considera que, de certo modo, a noção de imaterialidade e intangibilidade expressa uma das recentes concepções antropológica de cultura, cuja ênfase se faz sobre as relações sociais, ou nas relações simbólicas, ao invés de enfatizar os objetos materiais e as técnicas (Gonçalves, 2005).

Por motivos inteiramente operacionais, os dois aspectos são tomados em separado, contudo, mantemos a perspectiva de que o substrato/base material e o sentido/significado constituem dimensões que se “[...] cruzam nas tramas do habitar que transgridem os limites fluídos e borrados entre o material e o imaterial” (Tavares *et al.*, 2019a, p. 14). Esta é uma questão que deverá ser oportunamente retomada, uma vez que implica uma ampla discussão sobre as definições e compreensões correntes do que seja patrimônio cultural e suas implicações teóricas e práticas.

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO MATERIAL/TANGÍVEL

O Relatório Antropológico nas comunidades da Imbiara, Kalolé, Tombo/Palmeira pôs em relevo a situação de vulnerabilidades a que se encontra o

patrimônio material no território. A pouca atenção e cuidado com os sinais e pistas sobre 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 as 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 (Alcock, 2002; Moraes, 2000). À presença de vestígios materiais como parte integrante daquelas paisagens, agregam-se as memórias sobre as tradições⁵ de muitos, que são atualizadas pelas histórias contadas, recontadas, reinterpretadas e reinventadas pelos mais velhos e seus sucessores ao longo das gerações.

Em mapeamento arqueológico dos engenhos de Cachoeira e São Felix, Fernandes (2010) identifica os vestígios arquitetônicos do Engenho da Imbiara, que à época de sua visita se encontravam em melhor estado de preservação do que atualmente, já que se apresentam em condição bem mais avançada de deterioração, conforme registra:

Trata-se de mais um engenho de grandes dimensões com várias estruturas e ruínas ainda notáveis, dentre elas a casa grande, a capela, a fábrica, o cais, o berço da roda e uma parte do canal de condução. Não são, necessariamente, todos eles de mesmo período, mas conformam um conjunto e dão uma boa noção do que foi aquele engenho. Destaque para a abertura de encaixe da roda no seu berço. Nos outros engenhos, quando ela resiste, tem a forma de um pequeno portal em arco pleno. Nesse sítio é um círculo perfeito, o que cria problemas de imobilização do eixo rotativo, o que induz a se pensar em um outro tipo de encaixe. Outro elemento notável é a ampla escadaria poligonal que pertence às ruínas da casa grande. Seu porte e número de degraus parcialmente visíveis por entre os arbustos que os cobrem permite imaginar a imponência do edifício residencial desse engenho. No deságue da roda e ao longo do cais uma grande quantidade de fragmentos de fôrmas de pão de açúcar e de faiança fina cobrem

5 Tradição vista como invenção, tal como tratado por Hobsbawn e Ranger (1984), mas também criação nos termos de Wagner (2010).

o solo. Além desses testemunhos, restos de máquinas como roçadeiras mecânicas e reboques com tanques pipa mostram o uso até bem recente do local (Fernandes, 2010, p. 33-34).

A decadência econômica que se verificou na área com a crise da economia açucareira a partir da segunda metade do século XVIII, seguido de seu colapso, resultou no crescente abandono das fazendas por parte de seus antigos proprietários e na destruição do patrimônio erigido. Essa situação pode ser exemplificada pela fazenda Imbiara, na região do atual porto da localidade, onde é possível identificar, por entre as árvores frondosas, os vestígios do antigo sobrado do engenho. Partindo-se deste em direção ao antigo porto, avista-se vestígios da antiga capela do engenho, e, no porto da Imbiara a construção do antigo cais e vestígios do engenho propriamente dito, com algumas paredes que ainda se encontram de pé formando um corredor inundável, que é identificado como “tronco”, local em que se mantinha presas e submetia as pessoas escravizadas a castigos. Um moradora da Imbiara de baixo, ao visitar a área do porto, reconstrói a narrativa mnemônica de seu avô sobre o “tempo da escravidão” dizendo que nos vestígios da senzala: “ele [seu avô] contava que aqui que prendia os escravos. Quando fazia alguma coisa errada botava aqui pra bater. Quando vinha de navio também desembarcava aqui e aqui mesmo ficava preso”. Já uma residente do Kalolé de baixo explicita a antiguidade do lugar e sua continuidade da memória sobre o tempo da escravidão, ao afirmar que:

Tudo a base do tempo dos escravos que aqui tem lugar ainda que tem sobrado velho. Tem aquele resto de sobrado. Tem ainda muitas coisa, que nem ali na comunidade da Imbiara mesmo que é bem próximo aqui. Ainda tem aquela... aonde os negro ia pro tronco... é tão bonito... tem um sobrado. É bonito, mas a gente não queria tá nele não (Morador do Kalolé de Baixo, 2017).

Além dos vestígios arquitetônicos do Engenho Imbiara, a memória dos mais velhos evidencia a antiguidade do Kalolé de baixo, conforme destacado por um dos interlocutores de pesquisa, que menciona a existência de sinais do antigo sobrado do Kalolé, o “Sobrado das Brancas”, passando a reproduzir a narrativa local sobre este, revelando como aquele bem de

valor históricos se encontra em situação de alta vulnerabilidade e risco de desaparecimento pelo abandono:

Nós temos aqui um lugar de um sobrado que era tipo quase um engenho. Que eles chamavam de Sobrado das Brancas. Que era realmente as pessoas que eram antigamente os donos daqui. Então hoje ainda tem aqui, a gente indo aqui pra Imbiara ainda tá lá os lugar onde foi feito o sobrado [...]. Até hoje tem gente que ainda vai lá pra arrancar pedra, que as pedras são daquelas antigas mesmo (Morador do Kalolé de Baixo, 2017).

Os vestígios materiais das antigas construções de engenhos, casas grandes, algumas assobradadas, senzalas, capelas, barramentos de vales (para formação de reservatórios de água), aquedutos e rodas d'água (para suprirem as demandas motrizes e de água para produção de açucareira), dessedentação humana e animal, e de outras intervenções construtivas, complementa a paisagem arqueológica dos vestígios de antigos sítios de empréstimo de materiais para construção, tais como areia do leito de rios e extração de pedras. Agregam-se, ainda, às paisagens a presença de plantas exóticas de grande porte, que foram cultivadas não apenas pelas qualidades estéticas e/ou alimentares, que permanecem na paisagem, como sítios que demarcam a uma presença e opulência pregressa de uma elite que cultivava práticas alheias às condições de vida na área, transplantando e recriando no novo mundo os gostos e a estética europeia, que contrastava profundamente com a vida daqueles povos escravizados que lutavam para conseguir maneiras de dar continuidade e recriar seus próprios valores, costumes, gostos e maneiras de viver.

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO IMATERIAL/INTANGÍVEL

No que se refere aos aspectos imateriais/intangíveis do patrimônio cultural, as memórias relacionadas às festas⁶ e outras comemorações religiosas e laicas são elementos de crescente atenção por parte das comunidades em

6 Algumas ideias e dados empíricos apresentados já foram objeto de publicação em periódico especializado. Para maiores detalhes, ver: Bassi e Tavares (2017).

geral (não apenas as do relatório), dada a importância que assumem no processo de florescimento cultural e reafirmação identitária quilombola, tanto por meio de antigas tradições quanto novas tradições inventadas que fazem parte do atual cenário de valorização e autovalorização das culturas locais.

Diversas manifestações festivas expressam não apenas momentos de sociabilidade, são também mecanismos de transmissão de expressivo patrimônio de valor religioso, estético-artístico e musical. Merecem destaque as várias celebrações dedicadas aos santos católicos que, geralmente, incluem terços e novenas, missas solenes e procissões, além de momentos de sociabilidade profana, concentrados em torno de atrações musicais variadas.

Outras manifestações de tradição católico-popular compõem o Ciclo Natalino: entre aquelas vale lembrar, além das novenas que acompanham as exposições de presépios, o Terno dos Reis no mês de janeiro. Em fevereiro, algumas comunidades organizam festejos carnavalescos, com blocos, afoxés, mascarados e caretas.

A importância das religiões de matriz africana nos quilombos é visível nos rituais de “presentes” dedicados aos orixás Iemanjá e Oxum (em fevereiro) e nas festas de terreiro (candomblé e umbanda, em datas diversas). As celebrações associadas à devoção à Santa Barbara (dezembro) e a São Roque (fevereiro) apresentam, por sua vez, acentuadas características sincréticas afrocatólicas.

Associada à devoção a Cosme e Damião, os relatos mnemônicos sobre as festas e comemorações, parte das religiosidades de matriz afro-brasileira, compreendem a preparação de uma das iguarias que integram o patrimônio étnico diferenciador da própria baianidade, conhecido como caruru. No caruru, podem ser identificados duas dimensões complementares. A primeira, de ser a comida ritual propiciatória aos ibejis, divindades gêmeas infantis cultuadas no candomblé e na umbanda e sincretizadas com os santos católicos Cosme e Damião, que é oferecido como dádiva às entidades sagradas preferencialmente no mês de setembro, sendo o dia 27 como data maior – mas que se estende pelos meses de outubro, dezembro e janeiro. A segunda dimensão é aquela da participação das pessoas na celebração na qual caruru tem um prato principal cuidadosamente elaborado à base de quiabos e outros componentes que integram a receita.

Os festejos, além da preparação da comida ritual, preveem música e cânticos propiciatórios, dança (samba de roda) e intensa participação infantil, já que se trata de “santos meninos”, “santos gêmeos”, “irmãos mabaços” que tem nas brincadeiras e desordem sua forma de expressão ritual e relacional. A celebração anual, além de favorecer a transmissão de habilidades culinárias e artísticas, é um importante momento de reafirmação e preservação de tradições, tanto que se relacionam ao patrimônio material culinário representado pelas comidas que são servidas e consumidas, quanto imaterial, sob a forma de regras (preceitos) para “dar o caruru”, que implica também sua organização e feitura, que evidenciam formas específicas de socialidade entre as comunidades quilombolas. Como evidencia Iyanaga (2022, 2023), mais do que sincretismo, a devoção aos santos gêmeos parece emergir no final do século XIX como criação do mundo negro, compondo uma devoção afrocatólica embalada pela alegria festiva do samba nos espaços familiares, tradição intensamente presente nas comunidades quilombolas.

Além do caruru, comida e festa, são mencionadas outras festas que no passado aconteciam depois da celebração das missas católicas. Esses rituais que assumem a forma de festas, comemorações e celebrações desempenham um papel agregador entre os membros da comunidade, como sugere um interlocutor da Imbiara de baixo, que relata como, na sua juventude, há cerca de 30 anos, as “brincadeiras” eram frequentes, aproveitando-se, sobretudo, dos momentos comunitários propiciados pela missa: “não tinha data certa pra fazer a missa, aí fazia aquela missa e depois juntava todo mundo e fazia uma brincadeira pra dançar. Depois da missa tinha muita gente, aí ia dançar”. A festa Nossa Senhora da Conceição é lembrada como uma ocasião em que “vinha muita gente de fora, vinha orquestra, aí dizia a missa e depois começava a festa e na segunda-feira tinha procissão”, sendo realizados batizados nessas ocasiões. O mesmo relato destaca a perda da importância que estas comemorações têm na atualidade, fato que se reflete na perda desse patrimônio material, uma igreja que, em consequência de problemas estruturais decorrentes da falta de manutenção, algumas paredes ruíram, e por ocasião de sua reconstrução, há cerca de 15 anos, o tamanho foi reduzido. Atualmente, a comunidade está organizada para dar manutenção à igreja. O mesmo relato conclui com a lamentação que há bastante tempo não se faz mais as grandes festas de outrora.

Lavagens de igrejas e de outros locais acontecem seguindo datas diversas no calendário de festas, geralmente no verão, constituindo oportunidades para as bandas musicais se apresentarem (charangas, grupos de samba de roda etc.). Manifestações lúdicas associadas ao contexto marítimo – puxadas de rede, bordejos de canoa, regatas, procissões marítimas – podem entrar em diversas festividades ou compor eventos específicos.

Nos quilombos, as comemorações da Semana Santa podem variar, incluindo realizações da Via Sacra nas moradias, a tradicional Queima de Judas (um boneco com dimensões e uma pessoa adulta é surrado e depois queimado), jogos (corrida de saco, pau de sebo e quebra-pote), consumo de peixe, mariscos e pratos que integram a diversidade gastronômica de origem afro-brasileira, além de shows musicais. Outro importante período festivo é o São João, que é também caracterizado pelas comidas típicas elaboradas com produtos da colheita de fim de outono/início do inverno, fogueiras e pelos fogos de artifício.

As festas nos quilombos dizem respeito a um patrimônio artístico, festivo e lúdico enraizado nas dimensões comumente identificadas como folclóricas das manifestações culturais populares. No passado, as redes comunitárias se delineavam por meio das festividades, que garantiam a transmissão do saber e preservação do patrimônio imaterial. A maior parte dessas festas eram relacionadas à religião católica, sendo citada a redução da presença católicos como uma das razões para o desaparecimento de algumas delas. São citados dois exemplos, representados pelos quilombos Kalolé e Imbiara, nos quais se constata forte diminuição de pessoas de fé católica, ao tempo em que cresce a presença de evangélicos que tem sua própria sociabilidade ligada às igrejas evangélicas presentes no local, como pode ser constatado no fragmento de narrativa a seguir:

As festas daqui é quando tem um aniversário [...] porque antigamente tinha [...] tinha as devoções, mas hoje a nossa comunidade aqui, se a gente for separar os católicos e os evangélicos eu acho que tem mais evangélico. Então isso enfraqueceu as festas. Mas tá bom. [...]. Eu não sou evangélico, mas minha família quase toda é. Então, a não ser assim, quando tem a missa sempre tem a festinha, por exemplo, quando tem ali na Ponte, que tem festa da ostra... E pelo São João já sabe: é licor, milho e amendoim (Morador, Kalolé de Baixo, 2017).

Nas comunidades em que as festas são menos frequentes, muitos moradores se deslocam para as festas católicas realizadas em Cachoeira ou em Santiago do Iguape. A homenagem a São Pedro, em Santiago do Iguape, com suas atrações musicais ao longo de três dias, ganha bastante importância e atrai a população quilombola em geral. Como comenta um morador do Kalolé de baixo: *“todo mundo vai pra lá [...], na hora até os evangélicos dão vontade de ir pra lá. Pode até não ir, mas dá vontade”*.

Com exceção da festa de Nossa Senhora do Bom Parto (com a capela recentemente ampliada), realizada nos dias 2 e 3 de janeiro, no Engenho da Cruz (com batizados, procissão e programação musical, mobilizando intensamente a comunidade), a decadência das celebrações católicas nas comunidades quilombolas pode ser atestada pelo abandono em que se encontram as igrejas, que no passado tinham importante papel na organização dos eventos. A falta de manutenção das edificações, de seu mobiliário, imagens e outros elementos e ornamentos que integram a vida ritual que em muitas quase desapareceu é um testemunho eloquente do mencionado declínio. Pode-se dizer que, em acordo com as narrativas coletadas nas diversas comunidades, um passado mais festivo contrasta com as mais recentes mudanças demográficas e confessionais.

Nas homenagens aos santos, ocorria a “Esmola Cantada”, evento festivo que os devotos realizam para arrecadar recursos para a realização do festejo: geralmente os esmoleiros efetuam percursos na comunidade e em localidades vizinhas, pedindo licença nas casas dos moradores para entoar benditos (cantos religiosos) ao santo homenageado, tocar e dançar samba de roda. Como descrito por um dos interlocutores, no passado, a esmola cantada acontecia um mês antes da festa de São Roque, para arrecadar dinheiro para os gastos com sua realização.

A esmola cantada saía de casa em casa frequentando as casas, as pessoas davam o dinheiro. Ia de casa em casa em todas comunidades. Na Ponte ainda tem. Ia pra Guaíba, ia pro Kalolé, era da Guaíba ao Kalolé. Ia no Tabuleiro, cada domingo ia pra um lugar. Era de pé, cantando. Tinha, pandeiro, violão, cavaquinho, tamborim. Mas hoje poucos sabem cantar, somente na Ponte (Morador, Imbiara de Baixo, 2017).

Não obstante o quadro negativo anteriormente apresentado, a recente construção de uma cultura quilombola estimulando o ressurgimento de antigas festas, a exemplo da festa de São Roque. Tradicionalmente realizada na comunidade do Engenho da Ponte, aquela festa volta a mobilizar vivências comunitárias enraizadas em modos específicos de transmissão oral de saberes artísticos e religiosos – cantigas, toques musicais, danças, rezas. Entre os anos de 1990 e 2008, a festa de São Roque não aconteceu, vindo a ser realizada em 2009 por iniciativa dos moradores do local, estimulados pela então nascente organização do Conselho Quilombola. Seu resgate atual vem provocando reflexões por parte de pessoas nas várias comunidades em relação ao patrimônio imaterial quilombola e às particularidades pedagógicas da transmissão oral da memória, naquilo que se refere ao comprometimento dos momentos festivos comunitários. As lideranças e os mais velhos ressaltam que a festa de São Roque não pode ser dissociada da tradição da história contada, isto é, do costume dos mais velhos de narrar as histórias sobre os acontecimentos milagrosos associados aos atos de devoção dirigidos ao santo.

Para uma parcela das comunidades envolvidas nesse processo, a cultura afro-religiosa tem especial destaque. Ela 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; Moraes, 2015, p. 8). São iniciativas que retomam práticas religiosas tradicionais: além da festa de São Roque e da Esmola Cantada, temos 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 *loci* de visibilização de símbolos e experiências dessas comunidades.

Articulado a esse movimento, é preciso considerar que embora todas as comunidades participem na luta por reconhecimento e direitos, aquelas o fazem de formas variadas. A seguir, deter-nos-emos naquelas que mobilizam as conexões entre religiões afro-brasileiras e cultura quilombola como elementos diacríticos da cultura: a umbanda e a religiosidade afrocatólica fundamentando as identidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho

da Ponte e Engenho da Praia, diferenciando-as de outras comunidades próximas, como a Imbiara e o Kalolé. Poderíamos falar, então, de uma “política de autenticidade” 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 conexões entre estética, mídia e patrimonialização étnica.

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 *et al.*, 2016) sobre patrimônio que, como foi argumentado por Adell e demais autores (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 agora as situações, as ações, os contextos de enunciação, os processos de recepção e a interpretação pelos indivíduos podem “fazer” patrimônio. Os textos da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, de 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 *et al.*, 2016, p. 27).

Sobre esse estilo, deve-se entender uma moral aberta (Poulot, 2001 *apud* Adell *et al.*, 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 sugerem Adell e demais autores (2016, p. 31), “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”. As comunidades quilombolas, sem dúvida, vivenciam essas funções, assim como produzem um patrimônio “vivido”. Com efeito, elas respondem mais ao patrimônio enquanto transformação de culturas – sem aspas – em “culturas” – com aspas – (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 *et al.*, 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, calundus⁷ e 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 (2006), mais a um processo de construção de uma identidade étnica e menos a uma consciência de uma procedência geográfica bem definida e comum⁸.

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

7 Cultos de matriz africana típicos do Brasil Colônia. Não tinham ainda templos propriamente ditos, mas locais consagrados às suas práticas espirituais.

8 De fato, as “nações” correspondem aos termos genéricos, meta-étnicos, cunhados durante o tráfico para nomear escravos de diversas áreas geográfica que, todavia, apresentavam uma pluralidade de especificidades étnicas.

como resistências contemporâneas que demandam também novas estratégias nas costuras das identidades. Dito de outra forma, se, como escrevem ainda Adell e demais autores (2016, p. 38), o “espírito do patrimônio” é, hoje, tornar visíveis as identidades, como os quilombos de Cachoeira assumem tal exigência fazendo sua etnicidade via patrimônio?

Para 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), os objetos, e não humanos. A partir dessas ideias, Meyer (2019) 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, 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, 2016). Nas discussões que seguem, 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

Nesses territórios quilombolas, a liderança religiosa afro-brasileira concentra-se, sobretudo, nas mãos de Juvani Nery Viana Jovelino, conhecida como

Juvani, mãe de santo do terreiro de umbanda 21 Aldeias de Mar e Terra, no quilombo Kaonge. Juvani conduz sua liderança religiosa influenciada pelas práticas candomblecistas e umbandistas do próprio pai, cujo carisma se encontra fortemente representado em sua narrativa. Ela foi, e continua sendo, mulher de múltiplas funções. 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 local Escola São Cosme e Damião, formando no ensino fundamental muitas crianças da região e mantendo, após a aposentadoria, um papel pedagógico na “formação” da cultura local, atuando como Mestra Griô⁹.

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 Lula da Silva, em 2 de dezembro de 2010. Nessa prática, muitas são as narrativas de cunho religioso que Juvani costuma apresentar para os jovens quilombolas, mas também para as visitas do turismo étnico, a “religião” dos orixás como 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 essa identidade, se lê no Relatório 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

9 Como se lê em *site*, a expressão Griô, que passou a ser difundida no Brasil a partir da criação da Ação Griô, dentro do Programa Cultura Viva é um termo que “[...] 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, [200-]). Como escreve Silva, enfatizando a mediação cultural promovida pelos griôs, “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” (Silva, 2012, p. 60).

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 relatório, esclarece-se que a “religião” não pode ser dissociada do sincretismo entre umbanda, candomblé e alguns traços do cristianismo. Também se enfatiza 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 nascido¹⁰, 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 Juvani¹¹, 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, atualmente um quilombo]. Chega com 22 anos, o que acontece com 22 anos? Tá na hora

¹⁰ Essa época, antes do nascimento de Juvani, corresponde aos anos da década de 1940.

¹¹ Em entrevista realizada em 10 de março de 2017.

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, ao um sonho que lhe fez ganhar dinheiro e à compra de 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 Kaonge¹², 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 rememoradas 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 muitos transtornos. Finalmente, junto com uma mãe de santo de Salvador, ela conseguiu se situar na “religião”, seguindo o conselho de construir sua própria casa, com seus próprios fundamentos:

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

12 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 [...]”.

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 saísse 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 [...].

A citada importância do caruru vai se refletir na culinária e nos rituais da Festa da Ostra, como veremos adiante. De fato, o caruru 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, este permanece em um lugar capaz 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 a idade para se sentir autorizados a falar. De fato, somente quem tem uma idade mais avançada sente-se à vontade de falar sobre ancestralidade, os mais novos afirmando que os velhos sabem mais e melhor. 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 –¹³, os casos quilombolas parecem ir no sentido contrário para visibilizar

¹³ Sobre essa questão, ver: Adell (2016).

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.

As 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). A festa de São Roque/Omolu, reeditada depois de anos de ausência, torna-se momento de renovada mitopoiese (com a atuação dos mestres griôs); embora estruturada como moderno festival gastronômico, a Festa da Ostra (atualmente “Festival Cultural e Gastronômico da Ostra”) tem como apelo o caruru votivo tradicional; as técnicas terapêuticas (xaropes, notadamente), e 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”

Realizada no quilombo do Engenho da Ponte, a festa de São Roque de 2019 e 2024 apresentou uma programação mais extensa do que em outras edições. Com duração de três dias – em outros anos, a festa concentrou-se no final de semana -, a programação teve início numa sexta-feira de fevereiro, com uma “roda de saberes” (pela manhã, em 2019 e à tarde, em 2024). Um público de pessoas mais velhas rememorava histórias da infância sobre a devoção ao santo e experiências com “o Velho” – uma das formas de referência a São Roque no legado religioso católico, 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 na roda de 2019, 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”. Em 2019, esse

clima de devoção contemplativa se estendeu à programação vespertina que realizou o plantio de um baobá (*Adansonia digitata*), árvore¹⁴ de origem africana, que simboliza a ancestralidade. Todas as atividades que ali acontecem são cercadas de reflexividade. As falas, as disposições e os procedimentos cristalizavam a “autenticidade” da experiência religiosa afrocatólica na ancestralidade da família que pertencia àquele território vivido, transmutando-a 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 é 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 financeiro¹⁵. A iniciativa foi classificada em 3º lugar na categoria “cultura popular” entre aquelas que concorreram no Nordeste, além de ser declarada “ponto de cultura”. O “coletivo cultural” – grupo envolvido com a 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, como o artigo sobre a festa (Bassi; Tavares, 2017).

O reconhecimento da nossa colaboração se deu ao final da “Roda” de 2019, na manhã de sexta-feira, quando Selma e Bárbara, mãe e filha,

14 Muda do baobá foi gentilmente doada pelo professor Cláudio Orlando, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), que vem se dedicando a realizar a produção de mudas e seu plantio em locais de memória afrobrasileira.

15 Edital de Seleção Pública nº 01, de 26 de abril de 2018. Culturas Populares: Edição Selma do Coco.

nos presentearam com uma lembrança de São Roque, delicadeza que foi distribuída apenas 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 fevereiro¹⁶, em data móvel, sempre coincidente com os finais de semana.

A confluência de uma história (“factual”) e de uma experiência religiosa afrocatólica 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 do candomblé. 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 é imiscuída 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 afrocatólica 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 justifica-se a partir de um 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

¹⁶ Vale notar que essa 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.

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 naquele velho um sinal do próprio Velho, isto é, o orixá Omolu/Obaluayê, na forma de experiência devocional corporificada. Os moradores do quilombo daquela época se reuniram, então, no local identificado como “Pé do Velho”, ocasião em que decidiram realizar uma promessa à São Roque, pedindo o fim da mortandade e prometendo a realização da festa em seu louvor.

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 (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 dona da fazenda era católica, muito devota de Nossa Senhora da Conceição, que promovia os festejos à santa no dia 8 de dezembro, na capela da localidade. Ela entregou à comunidade uma imagem de São Roque, no intuito de promover sua devoção entre os membros da comunidade. No passado, em decorrência das dificuldades de realização da festa no mês de agosto (época chuvosa e o solo de massapê dificultava 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.

Embora seja a festa mais antiga das comunidades quilombolas dessa região, durante os anos de 1990 e 2000, deixou de acontecer, vindo a ser retomada em 2009 por iniciativa dos moradores do Engenho da Ponte, estimulados pela então nascente organização do Conselho Quilombola. 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. Hoje em dia, a patrimonialização da oralidade por meio dos “griôs” resgata vivências da “religião” e da cultura quilombola, promovendo também o fortalecimento da identidade étnica.

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, durante os domingos de janeiro, diferentes comunidades participam do peditório, tendo sempre a participação e liderança do grupo do Engenho da Ponte que percorre grandes distâncias no 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, com 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 é pelo Engenho da Ponte, que compreende necessariamente uma primeira parada do grupo no Pé do Velho, onde

são entoados os cantos devocionais que integram o patrimônio cultural local, sendo mantido pela memória de pessoas que são reconhecidas como guardiãs daqueles cantos liderados por João Abade e os membros majoritariamente seus familiares – na edição de 2024, os jovens lideraram a esmola cantada, que contou parcialmente com a presença de João Abade.

Depois dos vários domingos de esmola cantada, a festa acontece num final de semana do mês de fevereiro. No sábado à noite, dá-se início aos festejos com a apresentação de vários grupos musicais (de samba de roda, entre outros estilos musicais), danças, comercialização de comidas típicas. No intervalo das apresentações, pode-se também participar do leilão que é realizado para arrecadação de fundos. No domingo pela manhã, tem lugar a missa solene, 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 300 pessoas provenientes de várias comunidades, 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, na 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. As rezadeiras da procissão vão à frente do cortejo puxando as rezas próprias dessa 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 do acolhimento de visitantes como fator gerador de renda, a denominada Rota da Liberdade

constitui uma destacada iniciativa da parte das comunidades quilombolas do Iguape, que organizam visitas para compartilhamento de experiências.

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 (Caroso; Rodrigues, 1998; Greenwood, 1972, 1976; Grünewald, 2003; Oliver-Smith; Arrones; Arcal, 1989; Smith, 2012). 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, contudo, os pesquisadores chamam a atenção para os limites desse turismo étnico, que fomentam a espetacularização e exotização dos símbolos religiosos (Carvalho; Avila, 2012; Vatin, 2008).

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 envolveram-se em atividades de mobilização cultural, especialmente projetos de dança, fundando o Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape (CECVI), em 2002, organização local que vem se mostrando de fundamental importância na viabilização do movimento quilombola¹⁷. Em 2005, com a organização do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, as formas de organização das comunidades expandiram-se por meio dos núcleos de produção, buscando garantir a permanência das famílias no território num regime

17 A fundação do CECVI foi iniciativa da Companhia de Dança Quilombola do Vale do Iguape, no intuito de ter uma organização registrada juridicamente para promoção de suas atividades.

de economia solidária. O turismo étnico veio a surgir nesse contexto, como um núcleo de etnodesenvolvimento (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 “redescobrimento” da história da comunidade, 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). 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 Rota da Liberdade faz circular o patrimônio cultural das comunidades, tanto para dentro do território, por meio dos pacotes de visitação, 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 têm 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” (Silvera; Tavares, 2021; Sztutman, 2018).

De fato, como vimos anteriormente, 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 Estratégia de Saúde da Família (ESF) – política de atenção básica do governo federal –, despontam movimentos que buscam revitalizar as tradições terapêuticas de referências afro-religiosas, entre 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 da Bahia (UFRB) e a Organização Não Governamental (ONG) italiana COSPE, com Vanderson dos Santos e Rosângela Jovelino, moradores do Kaonge, e com a inclusão do nosso grupo de pesquisa (ObservaBaía/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 do 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 delas¹⁸.

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 integralidade. 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

¹⁸ O mapeamento foi estendido a todas as comunidades da região, incluindo, portanto, duas comunidades não participantes do conselho.

de vida, combinada à relação das plantas medicinais mais utilizadas nas comunidades, com imagem e desenho. Associada à publicação, seria disponibilizado, em edição eletrônica, o dossiê completo da pesquisa, iniciativa que foi substituída pela realização de uma segunda edição, acrescentada do conteúdo do dossiê e da relação completa das plantas medicinais e outros elementos utilizados nas formas de cuidado quilombolas.

Buscamos, no livro *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia* (2019), 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, registrar os limites dos efeitos terapêuticos de chás, banhos, xaropes, garrafadas etc. e o 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, em que os próprios artefatos, os símbolos implícitos e os processos naturais seriam pensados mutuamente (Pitrou, 2016). Nesse sentido, a patrimonialização das terapêuticas tradicionais pode ser pensada como patrimonialização de uma “etnoteoria” abrangente. Apresentamos a seguir, a Festa da Ostra, tempo e espaço em que todas essas criações parecem confluir.

FESTA DA OSTR: 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 produção¹⁹ têm participado da festa na forma de “oficinas” abertas aos visitantes (artesanato, Rota da Liberdade, azeite de dendê, ostreicultura e apicultura, culinária/gastronomia, entre outras). 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 nós participamos desde sua primeira ocorrência²⁰.

19 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 “Sururu”), 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.

20 Ver Tavares e Caroso (2023) para detalhes da confecção e apresentação da carta na Festa da Ostra.

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).

Nas edições da Festa da Ostra de 2019, o tema da festa, “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 começou. Assim, antes da fala de convidados (autoridades políticas, gestores acadêmicos, entre outros), assistimos a uma performance (com quase cerca de uma hora de duração) que mesclava danças de inspiração *afroreggae* 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 a inventividade estética dos modos de fazer e viver quilombolas.

NOTAS DE CONCLUSÃO

A crescente demanda por reconhecimento das identidades quilombolas passa necessariamente pela valorização dos seus ativos culturais, representados pelas memórias dos lugares, objetos, saberes e fazeres tradicionais e suas diversas interpretações, assim como pelas iniciativas de valorização daqueles ativos por meio da valorização e disponibilização para acesso público, ganhos sociais e geração de renda para as comunidades envolvidas.

O fortalecimento das formas de organização como o Conselho Quilombola certamente possibilitou esse florescimento cultural, mas, 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 espraiam 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 que vem transformando costumes, práticas festivas e de lazer, formas de cuidado etc.). O patrimônio afrorreligioso 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, Mutecho-Acutinga, 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 afrocatólicos (a família do terreiro liderado por Juvani, que se estende às 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 afrorreligiosa se espraia

em muitas direções²¹, contornando vulnerabilidades e produzindo conexões entre dimensões oníricas, de não humanos e de trabalho comunitário 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 (2015, p. 97), ativista quilombola, em sua capacidade de ressignificar a vida em “[...] territórios retalhados, descaracterizados e degradados”.

REFERÊNCIAS

ADELL, Nicolas *et al.* (ed.). *Between Imagined Communities of Practice: Participation, territory and the making of heritage*. Göttingen: Göttingen University Press, 2016.

ALCOCK, S. E. *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o passado*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA: Edufba, 2008. p. 315-350.

BARTHOLO, Roberto; SANSOLO, Davis G.; BURSZTYN, Ivan (org.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

BASSI, Francesca Maria Nicoletta; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá*, v. 4, n. 7, p. 15-32, jan./jul. 2017.

21 Como mais uma evidência da capacidade de reivindicação de seus direitos e reafirmação de seus pontos de vistas, assim como valorização da memória quilombola e reversão da perda do patrimônio cultural, encontra-se em andamento a parceria do Conselho Quilombola e do Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) na proposta de tombamento do território, viabilizada por meio da Portaria de Tombamento dos Quilombos, assinada em 20 de novembro de 2023.

BELTRÃO, Jane; CAROSO, Carlos. Patrimônio, linguagens e memória social: problemas, estudos e visões no campo da antropologia. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-56.

BONET, Octavio; TAVARES, Fátima. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo de (org.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESQ, 2006. p. 385-399.

BORBA, Mirela. *Rota da liberdade: turismo étnico nos quilombos da Bacia e Vale do Iguaçu, Cachoeira, Bahia*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana R. de. De la négation à l'affirmation: le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana R. de. (ed.). *Afro-patrimoines culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. [S. l.]: Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, 2015. p. 6-24. (Les Carnets Du Lahic, n. 11).

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Nativos, veranistas e turistas: identidade, mudança e deslocamento sociocultural no Litoral Norte da Bahia. *Turismo em Análise*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 61-75, maio 1998.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Paisagens, memória e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *Acesso Livre*, Maceió, v. 9, p. 41-62, 2018.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; TELES, Carlos. The Socio-Environmental Vulnerability of Traditional Peoples and Poor Populations in Brazil. In: REUTER, Thomas (ed.). *Averting a Global Environmental Collapse: The Role of Anthropology and Local Knowledge*. Cambridge: Scholars Publishing Editors, 2015. p. 23-42.

CARVALHO, Renata Coppieters Oliveira; AVILA, Marco Aurélio. O Turismo Étnico e seus reflexos nos Terreiros de Candomblé Angola em Salvador – Bahia. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 5, n. 1, p. 58-89, 2012.

CHASTEL, André. La notion de patrimoine. In: NORA, P. (dir.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997, v. 1, p. 1433-1469.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FERNANDES, L. A. *Mapeamento arqueológico Recôncavo Baiano*. Salvador: LADA/CAHL/UFRB, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo. O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural no Brasil. In: ABREU, Regina. *Ideólogos do patrimônio cultural*. Rio de Janeiro: IBPC, 1991. p. 63-76. (Caderno de debate, 1).

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: ABA, 2012. p. 59-73.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Retórica da perda*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *O patrimônio como categoria de pensamento*: In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *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 Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 239-248.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, p. 15-36, 2005.

GOW, Peter. Mito e mitopoiese. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, p. 187-210, 2014.

GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. *Termo Griô: conceito, história, tradição e reinvenção*. Lençóis, BA, [200-]. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/acao-griio-nacional/o-que-e-griio/>. Acesso em: 26 fev. 2024.

GREENWOOD, Davyd. Tourism as an agent of change: A Spanish Basque case. *Ethnology*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 80-91, 1972.

GREENWOOD, Davyd J. *Unrewarding wealth: the commercialization and collapse of agriculture in a Spanish Basque town*. Cambridge University Press, 1976.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out. 2003.

HOBSBAWN, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz & Terra, 1984.

IYANAGA, Michael. Alegria é devoção. Sambas, santos, e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2022.

IYANAGA, Michael. “Os santos de uma devoção que não morre”: as festividades dos santos Cosme e Damião na Bahia, 1864-1955. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 68, p. 406-453, 2023.

- LEITE, Ilka. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- MARINHO, Thais. As nuances do reconhecimento mussuca: entre a folclorização e a etnicização. In: DUMAS, Alexandra G.; BRITTO, Clóvis C. (org.). *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: Terceiro Nome, 2012.
- MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Organização Emerson Giumbelli, João Rickli, Rodrigo Toniol. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- MORAIS, José Luiz. Tópicos de arqueologia da paisagem. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 10, p. 3-30, 2000.
- NORA, P. *Mémoire et histoire: la problématique des lieux*. Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984.
- OLIVEIRA, Joaba Cabral de. *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, São Paulo, 2012.
- OLIVER-SMITH, Anthony; ARRONES, Francisco Jurdao; ARCAL, José Lisón. Tourist development and the struggle for local resource control. *Human Organization*, Oklahoma City, v. 48, n. 4, p. 345-351, Winter 1989.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.
- 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, v. 59, n. 1, p. 6-32, abr. 2016.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 1, p. 41-73, 1997.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: INCTI, UnB, 2015.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SAUMA, Julia Frajtag. Palavras carnaís: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 150-173, 2016.

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 Fórum Identidades*, [s. l.], ano 6, v. 11, p. 56-69, jan./jun. 2012.

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.

SILVERA, Iacy; TAVARES, Fátima. O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no quilombo Kaonge, Bahia. *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 8, n. 17, p. 331-344, 2021.

SMITH, Valene L. (ed.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Efeitos, símbolos e crenças. Considerações para um começo de conversa. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (org.). *Para além da eficácia simbólica*. Estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Edufba, 2013. p. 17-28.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Contracolonialismo, etnopolítica e políticas públicas: cartas e etnogovernança quilombola. *Antropolítica*, Niterói, v. 55, n. 3, set./dez. 2023.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Patrimônio festivo, étnico e terapêutico: religiões afro-brasileiras e cultura quilombola. *Vivência*, Natal, v. 1, p. 52-77, 2020.

TAVARES, Fátima et al. *Inventário de festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019a.

TAVARES, Fátima et al. *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia*. Salvador: Edufba, 2019b.

VARINE, Hugues de. *Reflexões sobre um museu de território*. [2012]. Disponível em: <http://museudodouro.pt/tpls/mu/files/encontros/pdf/hugues.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2024.

VATIN, Xavier. *O desenvolvimento do “Turismo Étnico” na Bahia: o caso da cidade de Cachoeira*. 2008. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro, Bahia.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

RETOMADAS AFRODIASPÓRICAS E MEMÓRIA: FLUXOS DE NEGRITUDES ENTRE BAHIA E ARICA

*Luiz Carlos Silva dos Santos Junior e
Carolina Cortés Silva*

A HISTÓRIA NEGADA DO POVO AFRO-CHILENO VERSUS A REIVINDICAÇÃO E A AGÊNCIA

A história do Chile sistematicamente negou a presença afrodescendente em todo o território nacional, contrariando o acervo de pesquisas históricas, antropológicas e sociológicas que analisam sua presença desde a época colonial até os dias atuais (Azúa Ríos, 1999; Arre Marfull, 2008; Barrenechea; Triviños, 2003; Briones, 2004; Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019; Cussen, 2006; Donoso, 2012; Espinoza, 2015; Feliú, 1942; Mellafe, 1959; Soto, 1992; Urzúa, 1957), entre outras diversas investigações que abordaram o tema. A população negra desempenhou um papel fundamental na construção do Estado-nação do Chile, contribuindo para a economia de

acordo com a região em que habitavam. Por exemplo, na zona central do Chile, a população escravizada estava principalmente envolvida em trabalhos domésticos, ao contrário do norte do Chile (e sul do Peru), onde sua contribuição para a economia incluía atividades agrícolas como o cultivo de oliveiras e cana-de-açúcar nos vales de Azapa e Lluta. Ambas as produções com grande impacto nos mercados regionais sul-andinos (Díaz, 2013).

Apesar da negação constante, não foi possível diminuir os mecanismos de resistência e agência que historicamente operaram nas populações afrodescendentes nas Américas. Nesse contexto, as populações afrodescendentes em Arica – uma cidade pequena ignorada pelo centralismo nacional, com uma população regional de apenas 226.068 habitantes (Instituto Nacional de Estadísticas, 2017) – não foram exceção e, valendo-se de artifícios jurídicos, sociais e políticos, conseguiram posicionar o povo tribal afrodescendente chileno na legislação nacional. A seguir, falaremos um pouco desse processo.

Até o ano de 2019, a narrativa oficial nacional chilena excluía a presença de negros(as) no território nacional. Em outras palavras, a afrochilenidade não era concebida como parte da identidade nacional, conformada por ideais antinegro e anti-indígenas/povos originários. Mas essa ideia de que “os negros não contam” no Chile foi revertida, resultando em uma transformação social, política e jurídica desencadeada por uma confluência de pessoas afro-arriquenhos. Em relação com a questão jurídica-legal, foi evidenciada nas disposições legais do país a partir de 16 de abril de 2019, data de promulgação da Lei nº 21.151, que concedeu, pela primeira vez, reconhecimento legal a uma comunidade e, nesse caso, ao povo tribal afrodescendente chileno. Além disso, legislou sobre a valorização dos conhecimentos tradicionais, como medicina tradicional, rituais, vestimenta, entre outros, a serem reconhecidos pelo Estado como patrimônio imaterial do país (Chile, 2019, art. 3).

Apesar dos argumentos jurídicos presentes na lei, a aplicação desta normativa ainda não se concretizou em aspectos tão relevantes quanto à educação, conforme estabelece o artigo 4 da Lei nº 21.151:

O sistema nacional de educação no Chile deve procurar incluir uma unidade programática que possibilite aos educandos o adequado conhecimento

da história, linguagem e cultura dos afrodescendentes, e promover suas expressões artísticas e culturais desde o nível pré-escolar, básico, médio e universitário (Chile, 2019).

Lamentavelmente, a referida inclusão “de uma unidade programática que possibilite aos educandos o adequado conhecimento da história, linguagem e cultura dos afrodescendentes...” ainda não foi levada a cabo. De acordo com esse artigo da lei, todos os níveis de educação, pelo menos no sistema público, deveriam incluir conteúdos curriculares que abordassem a temática afrodescendente. Até o momento, isso não foi concretizado, líderes da Mesa Técnico-Política do Povo Tribal Afrodescendente Chileno, que constantemente se reúnem com a institucionalidade governamental, neste caso, com o Ministério da Educação, lutam em prol de reformas curriculares que incluam a história afrodescendente, enfatizando sua contribuição para a construção do Estado-nação chileno.

Se por um lado é um dever do sistema nacional de educação no Chile, ou seja, do Estado, reconhecer e promover a inclusão mencionada, do outro lado, essa imposição ainda não foi levada a sério da forma que deveria. Para piorar, os efeitos dessa exclusão são reveladores de um forte racismo estrutural que segue vivo no país. Por exemplo, durante o processo constituinte¹, foi negada a participação do povo tribal afrodescendente chileno – reconhecido legalmente dois anos antes do processo – ao processo constitucional da convenção constituinte. Era inadmissível essa exclusão, porque todos os povos originários reconhecidos pelo Estado podiam participar² por meio de um dispositivo chamado “escaños reservados”. Os principais argumentos para a negação da participação do povo tribal afrodescendente chileno eram de que ainda não haviam sido contabilizados por meio de um censo e até o de que praticamente eram estrangeiros e não originários.

1 No ano de 2021, inicia-se, no Chile, um processo constitucional para elaboração de uma nova constituição para o país. Esse processo foi interrompido pelo “*rechazo*”, em que a mesma população, depois de pronta a proposta da nova Carta Magna, rejeitou por meio de eleições a efetivação desse novo cenário constitucional no país.

2 Inclusive, participaram povos que foram reconhecidos após o reconhecimento legal do povo tribal afrodescendente chileno.

No norte do Chile, amparados pela Lei nº 21.151 de 2019, líderes afro-chilenos articularam com a universidade regional, a Universidade de Tarapacá, e com o intuito de efetivar a lei, tentaram criar uma cátedra transversal sobre temáticas afrodescendentes, sem obter resultados até o momento, apesar de algumas vontades acadêmicas. No entanto, é importante destacar que foi possível implementar uma disciplina eletiva na Faculdade de Ciências Sociais, liderada por dois professores ativistas afrodescendentes. Essa disciplina recebeu o nome de Gênero, Direito e Interseccionalidade no Povo Tribal Afrodescendente Chileno, cuja principal proposta era contribuir com conhecimentos acadêmicos a partir de uma abordagem situada em torno da história, gênero e direitos do povo afrodescendente.

O movimento de reivindicação etnopolítica afrodescendente em Arica dispõe de uma agência reconhecida internacionalmente, que teve início na década de 2000, a partir das iniciativas de duas mulheres afro-ariqueñas com a visão necessária para iniciar uma proposta de reivindicação irreversível. Essas mulheres são as irmãs Sonia e Marta Salgado Hernández, “[...] que começaram a se apropriar do auge político do mundo afrodescendente”³ (Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019, p. 72, tradução nossa). Sonia, por meio da política – que o cargo de alcadeza/prefeita lhe conferiu durante três mandatos na comuna rural de Camarones na Região de Arica e Parinacota –, e Marta, uma reconhecida líder sindical da Universidade de Tarapacá (Pozo, 2014 *apud* Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019).

As duas irmãs conseguiram articular e dinamizar o movimento afrodescendente em Arica, que cresceu exponencialmente, refletido na quantidade significativa de organizações afrodescendentes existentes atualmente na região, além de várias ações afirmativas, como a já mencionada Lei nº 21.151, a criação da Oficina de Assuntos Afrodescendentes (Odafro) dentro da Prefeitura de Arica, ou, simplesmente, colocar essas questões em debate público e político, visibilizar os direitos e reivindicações do povo tribal afrodescendente chileno.

Outro marco importante na construção e surgimento do movimento afrodescendente em Arica foi, sem dúvida, a Conferência Regional

3 “Las cuales comenzaron a apropiarse del auge político y social del mundo afrodescendente”.

Preparatória das Américas e a Conferência Cidadã realizada em Santiago, Chile, no ano 2000. Nesse contexto, destaca-se o conceito de “afrodescendente”, enquadrado nos Direitos Humanos, que reivindica a designação colonial “negro”, conferindo-lhe uma categoria jurídica (Rivera; Rubio, 2012 *apud* Silva Cortés; Tapia Rivera, 2019). Nesse mesmo sentido, Antón (2018) considera que, para “negar o negro como categoria de dominação sobre o sujeito, ocorre a reafirmação, por meio do conceito de ‘afrodescendente’, uma agência que se reinventa para o reconhecimento de si enquanto povo” (Antón, 2018, p. 3). Nessa ocasião, foram ratificadas as principais pautas levantadas na Conferência das Américas sobre o compromisso dos países em promover políticas públicas e ações afirmativas voltadas para o povo afrodescendente (Carneiro, 2002). A nível regional, principalmente de comunidades afrodiaspóricas na América do Sul, ocorreu uma série de reivindicações identitárias em países sul-americanos.

Esse processo de negação constante, que envolvia um jogo de visibilização e invisibilização, gerou uma transformação poderosa na sociedade ariquenha em termos políticos, sociais e culturais. Mobilizou um grupo significativo de pessoas afrodescendentes e outras aliadas que não necessariamente o eram. A partir desse movimento catalisador, muitos começaram a investigar suas árvores genealógicas e a se autoidentificar como negros ou afrodescendentes.

DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA À RESISTÊNCIA

Após a Guerra do Pacífico, muitas narrativas de famílias negras foram ocultadas, quase por sobrevivência, mas nunca esquecidas. Devido à violência e perseguição sofrida em Arica e Tarapacá, algumas famílias afrodescendentes se refugiaram nos vales de Azapa e Lluta para escapar dos grupos nacionalistas chilenos, chamados “ligas patrióticas”, que os assediavam diariamente por suas características fenotípicas, vinculando-os à nacionalidade peruana.

Nessa época, ser afrodescendente significava não ser chileno (Ruz Zagal; Galdamez Rosas; Díaz Araya, 2015), eram duas coisas completamente

incompatíveis. As formas de intimidação foram variadas, o assédio público, os panfletos ou as revistas ridicularizando as características fenotípicas dos afrodescendentes. De mãos dadas a isso, o poder colonizador marcava as casas das pessoas negras com cruces de alcatrão como sinal de expulsão. Foi um período muito hostil de violência simbólica em relação ao corpo afrodescendente, pois o que se perseguia era a cor e os costumes dos negros. Esses eventos foram amplamente pesquisados pela historiografia regional, dedicando um importante acervo que relata a crueldade do processo de chilenização, conforme afirmam José Soto Lara e Elías Pizarro Pizarro (2014, p. 87, tradução nossa):

A xenofobia praticada pelos colonizadores provenientes do norte chico, centro e sul do Chile em relação aos Aymara, desconsiderados como indígenas, ‘incivilizados’, de ‘costumbres vergonzosas’, e aos afrodescendentes, por práticas sociais e pela cor de sua pele, tropical e africana, não rastreável nos anais fenotípicos da nação, soma créditos às bandeiras da luta reivindicacionista indígena e afro⁴.

O território em conflito compreendia Tacna, Arica e Tarapacá, sendo esses dois últimos territórios anexados ao Chile como consequência da Guerra do Pacífico ou do salitre (1879-1883). Após a guerra, os territórios de Arica e Tacna ficaram sob administração chilena, mas sem soberania, pois deveriam ser resolvidos em um plebiscito que ocorreria dez anos após o fim do conflito, o qual nunca ocorreu devido à agitação do território. Nesse contexto, ocorre o que historiadores chamaram de “o processo de chilenização”, um período muito compulsivo. Uma das medidas implementadas pelo governo chileno foi a expulsão dos(as) “não chilenos(as)”, o que coincidia com o afro ou indígena, ou seja, chilenizar significava expulsar do país qualquer relação, elemento, característica, língua ou manifestação afro, peruana, aymara ou quechua.

4 “La xenofobia practicada por los colonizadores provenientes del norte chico, centro y sur de Chile hacia los aymaras, desestimados por indígenas, ‘incivilizados’, de ‘costumbres vergonzosas’, y a los afrodescendientes, por las prácticas sociales y el color de su piel, tropical y africanoide, no rastreable en los anales fenotípicos de la nación, suman créditos a las banderas de la lucha reivindicacionista indígena y afro”.

Consideramos importante trazer esse fato histórico para este escrito, porque a anexação de Arica foi seguida pela perseguição em massa, repressiva e extremamente violenta autorizada pelo Estado à população negra. Ser negro era sinônimo de “peruanidade” e inimigo do Chile. Os autores Rodrigo Ruz Zagal, Luis Gadamés Rosas, Michel Meza Aliaga e Alberto Díaz Araya (2017), em “Caricaturas del Perú negro en revistas chilenos: referentes iconográficos y alteridad (1902-1932)”, reúnem uma série de imagens que circularam durante a última década do século XIX até 1930 na cidade de Santiago do Chile, todas simbolizando esse processo racista de chilenização⁵.

Essas revistas representam a identidade nacional, por meio de desenhos destinados a ridicularizar e infamar a população peruana representada por personagens afrodescendentes, aos quais são atribuídos atributos negativos como atraso, covardia, preguiça, ao contrário dos personagens chilenos que são representados por pessoas brancas dotadas de limpeza, ordem, força, coragem ou civilidade (Ruz *et al.*, 2017). Essas caricaturas estiveram presentes em revistas como *Sucesos* e *Corre vuela* entre os anos de 1902 e 1928.

Ao analisar aquelas fotografias, podemos perceber como⁶ o Chile é representado como uma criança de pele branca, como o “Tío Sam”, ambos em primeiro plano com características caucasianas em contraste e, em segundo plano, uma criança que representa o Peru, com características fenotípicas exageradas de uma pessoa afrodescendente com cabelos crespos e lábios carnudos, descalço e nu no torso, emulando barbárie (Figura 1).

5 Essas imagens estão em anexo ao presente texto.

6 O nome dessa caricatura é “Las gracias del tío”, aparecida na revista *Sucesos* em 1927, realizada pelo cartunista de nome Santander Pereira.

Figura 1 – Tio Sam e o Jogo imperial: racismo e tensões geopolíticas na caricatura do pacífico Sul



Fonte: Ruz e demais
autores (2017, p. 398).

Essas revistas não deixaram de menosprezar e ridicularizar pessoas negras, principalmente mulheres. Na Figura 2, por exemplo, a revista faz alusão aos pratos servidos por mulheres afrodescendentes, zombando de comer pratos indignos e incivilizados, como roedores ou gatos.

Situação semelhante é observada na Figura 3, na qual o desenhista retrata uma mulher afrodescendente vestindo roupas com as cores da bandeira peruana para evidenciar sua nacionalidade; esse desenho mostra uma mulher com língua de cobra pegando sapos para se alimentar, outra forma iconográfica de zombar dos costumes alimentares dos afrodescendentes.

Figura 2 – Racismo gráfico e estigmatização culinária: a caricatura como um dispositivo para desumanizar pessoas afrodescendentes



Fonte: Ruz e demais autores (2017, p. 404).

Figura 3 – O Peru como ameaça simbólica: caricatura nacionalista chilena no contexto do conflito fronteiriço



Fonte: Ruz e demais autores (2017, p. 405).

Esse tipo de caricatura foi bastante comum nas revistas durante o processo de chilenização, sendo apenas uma das maneiras de ofender e perseguir pessoas que, devido às suas características fenotípicas, eram consideradas inimigas peruanas. Outra forma de violência simbólica em relação à população indígena e afrodescendente era desenhar uma cruz com alcatrão nas casas como sinal de expulsão; no caso de Tacna, aqueles que realizaram essa ação violenta foram chamados de “mazorqueros”. Muitas pessoas afrodescendentes, para escapar dessa perseguição, resistiram mudando-se para os vales de Azapa e Lluta principalmente. A partir dessa violência em relação ao corpo “negro” perseguido, muitas mulheres afrodescendentes, como forma de resistência, uniram-se em casamento ou convivência conjugal com homens brancos para não reproduzir a cor da dor e da perseguição. Nesse sentido, Pozo (2014) consegue reunir alguns relatos de mulheres líderes afrodescendentes, repletos de memórias de infância e juventude de suas vidas cotidianas.

[...] Eu sempre dizia que nossa cor era porque meu avô era peruano, estávamos perto do Peru, então era uma boa desculpa, nunca quis associar isso à escravidão propriamente dita, para mim, naquela época, a palavra escravidão tinha um caráter negativo, um peso tremendo, era como o mínimo do ser humano, era algo muito comum, eu te repito, nos criaram com esse discurso, minha mãe sempre nos dizia ‘eu não gosto de negros’, por isso me casei com um homem branco e senti que tinha cumprido com o que minha mãe sempre dizia (Pozo, 2014, p. 8, tradução nossa)⁷.

Com base no exposto, dois aspectos que foram destacados neste trabalho podem ser enfatizados. Em primeiro lugar, a significância de ser “estranheira” em seu próprio território, que coloquialmente “mudou de donos”, mas os habitantes permaneceram dispersos em uma fronteira imposta à comunidade. Em segundo plano, o relato apresenta o branqueamento

7 “yo siempre decía que nuestro color era porque mi abuelito era peruano, estábamos cerca del Perú, así que era una buena excusa, nunca lo quise asociar a la esclavitud propiamente tal, para mí en esos tiempos la palabra esclavitud tenía carácter negativo, un peso tremendo, era como lo mínimo del ser humano, era algo súper común te lo vuelvo a repetir nos criaron con ese discurso, mi mamá siempre nos decía ‘a mí no me gustan los negros’, por eso me casé con un hombre blanco y sentí que había cumplido con lo que siempre decía mi madre”.

como mecanismo de resistência à opressão vivida pela cor, tentando não perpetuar a cor da escravidão. Esse tipo de relato faz parte da memória oral deixada por mulheres idosas da comunidade afrodescendente, muitas vezes com tons anedóticos e melancólicos, ou para ensinar às novas gerações a valorização do afrodescendente e reparar a invisibilidade a que foram obrigadas. Outros relatos que confirmam a tese do “branqueamento como resistência” e registrado por Pozo:

Minha avó paterna, Dorotea Alfaro Bravo, era uma negra linda, com seu cabelo, traços, muito negros, nunca nos ensinaram sobre nossa negritude, era um tema muito oculto, além disso, não era um tema familiar, o finalmente importante era que ela se casou com Armando, ele era branco do sul com olhos muito claros, então fomos como quem dizendo choleando e aclarando (Pozo, 2014, p. 25, tradução nossa).

Este relato de uma jovem afrodescendente destaca os traços fenotípicos de sua avó, algo que ela própria não pôde realizar devido às circunstâncias sociais da época já mencionadas. Além disso, reitera a união matrimonial com um homem branco, que nas narrativas adquire quase uma ideia messiânica. Essas histórias estão presentes no processo de reinvenção – retomada levado a cabo por pessoas afrodescendentes em Arica.

MULHERES AFRODESCENDENTES, CORPO E CRIATIVIDADE EM RESISTÊNCIA

Numa perspectiva histórica, as sociedades eurocêtricas conceberam os corpos dos afrodescendentes como algo sem valor, sistematicamente vulnerados pela noção capitalista como mão de obra sem custo. As mulheres foram despojadas da maternidade de maneira inumana, sofrendo uma hipersexualização de seus corpos, vistos como objetos de desejo e descartáveis. Tornaram-se mães nutrizes de crias alheias. Mesmo assim, a diáspora afro é herdeira de uma fortaleza e capacidade criativa para modificar seu entorno por meio de mecanismos de resistência que perduraram na genética, no cosmos, utilizando a criatividade, a astúcia e a inteligência.

Conforme exposto em parágrafos anteriores, o processo de chilenização obrigou as mulheres perseguidas por seus traços afros a modificar as características fenotípicas de seus descendentes, para não perpetuar a identidade considerada como “negra”, vista como inimiga do Chile. Nesse sentido, algumas mulheres afrodescendentes, relegadas aos vales escondidos de Arica, tomaram decisões carregadas de resistência e criatividade ao unir suas vidas em matrimônio com homens brancos. Dessa forma, na esfera pública, os corpos de seus descendentes se afastavam fenotipicamente da afrodescendência, despojando-se da cor negra. No entanto, na intimidade dos lares das famílias afro-ariquenhass, as tradições e cosmovisões foram guardadas como uma relíquia, ressurgindo com maior força e vitalidade nos tempos de “reafricanização”, criando uma amálgama do antigo com o novo.

Ao longo da continuidade e mudança, essas mulheres, desde a Colônia até os dias atuais, foram protagonistas na criação de mecanismos de resistência, como adquirir cartas de liberdade, comprar a liberdade de outras mulheres, interromper a gravidez para evitar a perpetuação da mão de obra escravizada, embranquecer sua descendência por meio de casamentos com homens brancos para protegê-los do racismo durante a chilenização, liderar processos econômicos familiares fornecendo frutas e verduras do vale de Azapa até a cidade de Arica, e iniciar e manter o processo político e de reivindicação do povo tribal afrodescendente chileno.

Por isso, no contexto das resistências contemporâneas, é fundamental reconhecer o protagonismo das mulheres afrochilenas, que mantiveram e revitalizaram o movimento. Após os anos 2000, foram criadas, em Arica, diversas organizações lideradas por mulheres negras que impulsionaram o movimento, trazendo novos conhecimentos e sabedorias. A Organização Não Governamental (ONG) Oro Negro e a comparsa Arica Negro são dois exemplos atrelados à música afrochilena. Além disso, outro exemplo é a Coletiva de Mulheres Afrodescendentes Luanda, a primeira organização de mulheres afrodescendentes que, posteriormente à sua criação, se auto-definiu como afrofeminista e decolonial.

Essa organização, pioneira em temas afrofeministas no Chile, conseguiu se posicionar em nível local e nacional, desempenhando um papel importante na visibilização do debate afrofeminista e nas demandas das mulheres negras, que diferem das de outras organizações feministas.

Sua presença nos espaços feministas gerou controvérsias e curiosidade na cena feminista nacional, desafiando a suposta inexistência de mulheres afrochilenas e levando os debates para além de aspectos superficiais como a cor da pele, o cabelo ou os mitos relacionados à sexualidade (Cortés Silva; Rivera Tapia, 2019). Essa coletividade conseguiu introduzir o debate antirracista na cena feminista nacional e, apesar das alianças estabelecidas com outras mulheres, nunca deixou de ser percebida como a “outra”, introduzindo uma reflexão até então desconhecida no Chile.

ENTRE BAHIA E ARICA: IDENTIDADE E CRIATIVIDADE NO PROCESSO DE REIVINDICAÇÃO AFRODESCENDENTE

Nos anos 1990, chegou no Chile um fenômeno conhecido localmente como “batucadas”. É importante ressaltar que essa música conhecida no Chile como “batucadas” se propagou no mesmo contexto político de redemocratização e transformação em ambos os países. Isto porque Brasil e Chile, no fim dos anos 1980, saíam da ditadura militar e os espaços públicos voltavam a ser ocupados pelas pessoas como local de manifestações populares e democráticas. Nesse cenário, aparece a música afrobaiana. Mas por quê?

Sem dúvidas, podemos afirmar que uma grande maioria chilena – principalmente com mais de 40 anos de idade – se lembra da música que tocava na abertura da telenovela chilena denominada *Sucupira* (1996). Era uma canção da banda Timbalada, intitulada “Te quiero enamorar”, muito popular na cidade de Salvador, mas no Chile foi traduzida para o espanhol, o que levou o ritmo a tornar-se muito conhecido a todos que diariamente a assistia. Rapidamente, o ritmo dos tambores baianos ecoou pelas ruas de Santiago, quase sempre acionados no processo de redemocratização do país. Arica, por sinal, não ficou fora disso e o movimento das batucadas também chegou no norte do país com muita força.

Vale ressaltar que o músico que cantava a canção de abertura era Joe Vasconcellos, filho de um diplomata brasileiro e sua mãe chilena, havia passado algum tempo na cidade de Salvador durante a ditadura militar, onde aprendeu os ritmos afrobaianos das batucadas nos anos 1980. Ocorre que essa aproximação de Joe Vasconcellos em particular com a Bahia,

a chegada da “batucada” ou da música dos blocos afro no Chile (principalmente em Santiago), somada a outros acontecimentos afropolíticos, como já foi mencionado, confluíram com a retomada do povo tribal afrodescendente chileno. Em Arica, principalmente, as pessoas que tocam Tumbe, conhecidas como tumbeiros ou tumbeiras, têm muitas memórias das batucadas, são inspirações e encontram-se com o “tambor baiano”, como nos contou Memo ou Pancho Piñones, desencadeou uma linha de criatividade muito grande em suas vidas como músicos.

Como nos contou Pancho Piñones, um dos primeiros compositores da música afrochilena conhecida como Tumbe, para ele, as batucadas e a capoeira tiveram um valor fundamental na retomada das tradições afro-diaspóricas. A senhora Sonia Salgado quando estava reunindo pessoas afrodescendentes se encontra com Pancho – até então praticante de capoeira desde os anos 1990 – e, ao perceber seu interesse pelo tambor e pela cultura afrodiaspórica, lhe provoca sobre suas raízes afrochilenas. Dessa forma, Pancho percebe que realmente seu apelido “Putron” vem de famílias afrodescendentes e começa então a adentrar-se aos movimentos afro e a retomada afrochilena desde Arica. Um dos marcos da ONG Oro Negro (2000) foi comprometer-se com uma tarefa de retomar e resgatar práticas que já não existiam mais, como o Tumbe Carnaval (León Villagra, 2017).

Nesse contexto, afro-ariqueños(as) iniciam um processo inventivo dotado de grande criatividade, voltado principalmente para dar visibilidade ao afro por meio da dança Tumbe ou Tumba Carnaval, com a criação de passos coreográficos que evocam trabalhos realizados pelos negros, como as atividades agrícolas, e a criação de trajes, em alguns casos com cores simbólicas como o roxo das azeitonas, o verde das oliveiras, o marrom claro da terra ou o azul-celeste do mar, que acompanham a dança. Além disso, a música, uma mistura de sons afro-latino-americanos, muito próxima das festividades afro-peruanas e do candombe afro-uruguaio, preserva a clave recuperada nos relatos orais dos avós, sendo essa a clave do tumbe, um som que evoca o choque dos quadris como uma forma de brincadeira, celebrada nas intimidades das casas dos afrodescendentes do passado, representando a continuidade e a mudança na comunidade afro-ariqueña.

Dessa forma, com a organização do que seria parte da musicalidade afrochilena, muitas pessoas em Arica começaram a questionar sua possível

afrodescendência, a observar suas características fenotípicas, a lembrar histórias de suas infâncias, a olhar para suas avós e avôs na esperança de encontrar traços identitários suprimidos, esquecidos ou perdidos. Esse acontecimento foi desencadeado a partir da visibilidade do Tumbe pelas ruas de Arica, nos famosos desfiles, conhecidos localmente como pasacalle. Isso se dava nas ruas de Arica com instrumentos musicais percussivos tocados, seguidos por coreografias e roupas com as cores mencionadas.

De fato, no processo de retomada e de reestruturação do Tumbe ou Tumba Carnaval, um fato preponderante para recuperar a ancestralidade negada ou apagada foi acionar e aprender, por meio das memórias dos tempos que já não existiam mais, os tempos de antes (Reyes Escate, 2022), aqueles que contam histórias da presença negra. Nessa busca, foi necessário conviver e recorrer aos mais velhos portadores de sabedoria e histórias ancestrais, a fim de resgatar os relatos que serviram para a reconstrução e reinvenção da tradição negra que estava espalhada pelo norte do Chile, mais precisamente no Vale de Azapa, no setor da praia conhecido como La Chimba e nos bairros negros conhecido como Lumbanga ou Esmeralda.

Nesse contexto, surgem alguns textos-chave a partir do conhecimento situado, que recuperam as memórias da oralidade, transcritos por ativistas do povo afroarriqueño, como Cristian Báez Lazcano com seu texto “Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena” (2010), o texto de Marta Salgado Henríquez, Afrochilenos, una historia oculta (2013), ou o de Samuel Pozo Alfaro, que reivindica a posição das mulheres afrodescendentes a partir de suas próprias vozes no livro Historias de mujeres negras lideresas afrochilenas (2014). Nos três manuscritos, há uma reescrita da história afrochilena de dentro para fora, transitando do privado para o público. Esses textos, assim como outros posteriores, conseguem posicionar as vozes afrodescendentes como protagonistas, deixando de ser a “alteridade”, segundo Ricardo Amigo Dürre (2018, p. 124): “Impugnando para isso as representações que são feitas sobre eles/as e reivindicando uma memória própria, a que tem sido subalternizada e invisibilizada pelas narrativas dominantes”⁸.

8 “[...] impugnando para ello las representaciones que se han hecho sobre ellos/as y reivindicando una memoria propia, la que ha sido subalternizada e invisibilizada por las narrativas dominantes”.

Em primeiro lugar, os conhecimentos, as sociabilidades e as experiências da vida cotidiana dos antigos camponeses negros foram lembradas, narradas e recontadas por meio do processo conhecido como “renascimento cultural” (León Villagra, 2017), em que a memória e tradição atuaram em conjunto como fonte de criatividade, reinventando e retomando outras práticas e costumes (Báez, 2010; Canto Larios, 2003; Letelier, 2015; Salgado, 2013). Nesse sentido, a ideia de invenção se alinha ao pensamento proposto por Goldman (2011) sobre essa discussão presente na antropologia:

Isso significa que a “invenção” de Wagner, não consiste nem na imposição de uma forma ativa externa sobre uma matéria inerte, nem na descoberta de uma novidade pura, nem na fabricação de um produto final a partir de qualquer matéria-prima. Isso o afasta dos modelos mais recorrentes usados no Ocidente para pensar o ato de criação: o modelo hilemórfico grego, o modelo judeu-cristão de criação ex nihilo, o modelo capitalista de produção e propriedade. A invenção wagneriana é, mais precisamente, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, nas quais as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente. Isso tem uma série de consequências (Goldman, 2011, p. 201).

A partir de algo preexistente – no caso específico, a memória dos abuelos⁹ –, na década de 2000, uma série de eventos impulsionou o processo mencionado, e a comunidade afro-ariqueña experimentou uma espécie de “sinergia cultural” para pensar e se constituir como coletivo (León Villagra, 2017, p. 17). Seguindo essa linha, uma espécie de dança – Tumba Carnaval (Canto Larios, 2003) – que era celebrada nos antigos vales negros já mencionados, foi reelaborada no que hoje é conhecido como Tumbe ou Tumba Carnaval. Nesse sentido, Cristian Báez (2010) resgata as memórias orais dos abuelas e abuelas em “mesas

9 Preferimos deixar essa categoria da forma falada em Arica, porque uma tradução literal perde muito o sentido do termo. “Abuelos” ou “abuelas” faz referência as pessoas mais velhas, consideradas como chaves para a retomada afroariqueña.

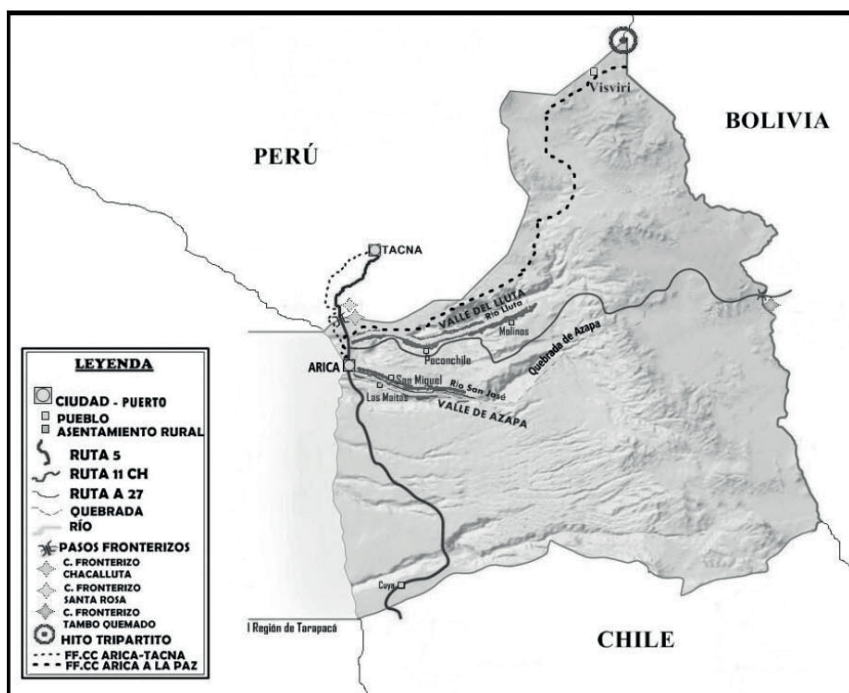
redondas” onde recordam as celebrações íntimas das famílias afrodescendentes, como o seguinte relato:

As festas de carnaval eram bem familiares, duravam oito dias, iam dançando e brincando de casa em casa, tocando tambores e guitarra, acompanhados por uma canção de carnaval. ¡Hay carnaval que hiciste! não me lembro muito, mas também tinham uma dança em que se agarravam de quadril com quadril, onde as mulheres derrubavam os homens no chão, essas mulheres eram tremendas negras. Como chamavam... Tumba, tumba carnaval... sim, era assim que chamavam, essas morenas batiam com seus tambembes¹⁰ (Báez, 2010, p. 77).

Muitos elementos sensoriais, sonoros, rítmicos e de movimento tornaram-se fundamentais nesse processo de autorreconhecimento dos afrodescendentes em Arica. A dança Tumbe ou Tumba Carnaval serviu como ferramenta política de visibilização e resgate das atividades agrícolas, domésticas e da cosmovisão relatadas pelos avós. Tanto no Vale salgado de Lluta, a dez quilômetros de Arica, quanto no Vale doce de Azapa, a cinco quilômetros de Arica (Figura 4), foram cenários do processo de revitalização afrochilena. As resistências afrodescendentes, por meio da tradição e da criatividade, conseguiram manter formas de vida em confluência com tudo que as cercava.

¹⁰ “Las fiestas de carnaval eran bien familiares, duraban ocho días se iba bailando y jugando de casa en casa, tocando bombos y guitarra, acompañado con una canción de carnaval ¡ hay carnaval que hiciste!, no me acuerdo mucho, pero también tenían un baile que se pegaban de cadera con cadera, en donde las mujeres tumbaban al suelo a los hombres, estas mujeres eran tremendas negras. Como le decían...Tumba, tumba carnaval...si así le decían, estas morenas les pegaban con su tambembe”.

Figura 4 – Valles de Azapa y Lluta: articulaciones territoriales y fronteras en Arica



Fonte: González Torralbo, López Contreras e Stefoni (2022, p. 13).

Assim, muitos jovens comprometidos com o projeto de resgate iniciaram um processo de convivência com os abuelos e as abuelas, portadores de sabedorias ancestrais e memórias das vidas cotidianas nos bairros nos quais as comunidades afrodescendentes residiam, tanto na cidade, como nos bairros La Chimba e Lumbanga, quanto na ruralidade dos vales de Azapa e Lluta. Essas pessoas, devido às muitas experiências que tiveram nos tempos da escravidão e posterior a ela, foram e continuam sendo bibliotecas e memórias vivas da comunidade afro-ariqueña. Não há dúvidas que são uma espécie de “conectores de mundos” que, por meio de suas vivências, narrativas e formas de vida, possibilitaram a revitalização e a retomada desde as matrizes africanas. Sempre em confluência com os modos de vida andinos, e as experiências, práticas e costumes dos tempos da colonização chilena.

A dimensão da criatividade dessa retomada tem um efeito prático muito poderoso de contar e pluralizar histórias não contadas ou invisibilizadas pelo poder colonizador e pelo Estado chileno atual. Essas composições permitem que os jovens revivam os “tempos do guarapo”, como compôs nosso amigo Pancho Piñones, motivado pelos relatos orais como o descrito por Báez (2010, p. 26):

Os abuelos contam que o caldo de cana era cozido em grandes caldeirões de cobre [...] para depois deixá-lo fermentar por 5 a 8 dias, atingindo um teor alcoólico, misturado com a doçura agradável da cana. Essa bebida era chamada de ‘Guarapo’, bebida que era usada para as festas familiares no vale de Azapa.

Essa ação possibilita que muitos jovens de hoje, que não conheceram nem puderam ver os antigos modos de vida das negritudes no norte do Chile, se conectassem com essas vivências. Assim, com o Tumbé, podiam relembrar as práticas negras que envolviam as canas-de-açúcar no Vale de Azapa, as comerciantes negras que forneciam hortaliças, frutas e verduras as cidades – montadas em um burro desde o vale de Azapa até o centro. Vivências corroboradas por relatos como o de dona Claudina Maldonado Sánchez, nascida no Vale de Azapa em 1916, que disse:

[...] descia no meu burrinho ‘picaflor’ para vender na cidade, a laranja santa Inês que era muito conhecida e valorizada no vale, também levava outras hortaliças e verdurinhas. Nós entregávamos nas mesmas casas, as pessoas não precisavam sair para nos procurar (Báez, 2010, p. 165).

Esses relatos permitem às novas gerações trazerem do passado aqueles tempos antigos para os tempos atuais.

Esses movimentos que ocorreram no norte do Chile permitiram o diálogo intergeracional, a visibilização das pessoas negras, a retomada e reinvenção da dança Tumba Carnaval, o fortalecimento de antigas práticas como as cruces de maio, o Carnaval afro no vale de Azapa, e o movimento afrodescendente originado em Arica se espalhou para outras partes do Chile.

SALVADOR, BAHIA: É O MUNDO NEGRO
QUE VIEMOS MOSTRAR PRA VOCÊ

Não é novidade que a cidade de Salvador tenha o maior número de afro-descendentes do Brasil. Também não é algo novo mencionar que, devido à grande quantidade de africanos escravizados, a capital de Salvador tornou-se uma das cidades mais negras fora do continente africano. No bairro da Liberdade, por exemplo, 34 espaços de religiões de origem africana são oficialmente catalogados pela prefeitura soteropolitana (Santos, 2009), localmente conhecidos como “terreiros” de candomblé formados em suas diferentes nações Ketu, Jeje, Nagô e Angola.

Nesse mesmo sentido, é importante mencionar que esse bairro, também conhecido historicamente como Linha 8, estrada das boiadas ou corta-braço, conta quase por si só parte da história de formação da sociedade brasileira a partir das experiências de grandes mestres de capoeira Angola, como: Mestre Pastinha, Mestre Waldemar da Paixão, Mestre Caiçara, Mestre Traíra, e a formação do primeiro Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em Salvador, fundado no ano de 1941. Nas palavras do grande Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, naquela localidade da Liberdade, na rua do Gengibirra, havia uma roda na qual “só havia mestres, veteranos [...] mais antigo do que eu...”.

Amorzinho, Livinio Diogo, Caladri, Canario Pardo, Noronha, Aberrê e muitos outros também habitaram esse lugar e eram conhecidos como “bambas”. Então, nesse território negro da cidade de Salvador, um local tradicionalmente e historicamente ocupado pela negritude baiana, emergem personagens históricos que não somente estavam reunidos na capoeira, mas que contribuíram para a continuidade da resistência negra na cidade que vinha desde a chegada do primeiro navio negreiro na capital baiana. Falar desse tempo é também falar de histórias, resistências e revoltas populares que ocorreram na Bahia e que podem ser recontadas por outras perspectivas e estabelecendo outras relações.

Nesse cenário, a partir do final da década de 1950, uma série de eventos geraram ressonâncias nessa localidade marcada por uma grande presença de negros, produzindo uma série de práticas das matrizes africanas na Bahia, conhecidas na década de 1930 como “cultura negra”. A partir de uma

análise geopolítica do que estava acontecendo, podemos perceber a negritude baiana conectada e inspirada por uma série de outros eventos como: a independência das nações africanas, o regime do apartheid na África do Sul, os direitos civis nos Estados Unidos, o movimento Panteras Negras, o soul, o jazz, o ska, o blues e o reggae como elementos que geraram uma juventude negra baiana e marcaram essa geração.

Alguns anos depois, a partir da década de 1970 e início da década de 1980, ocorreu um processo de transformação no bairro Liberdade e na cidade de Salvador, que se tornou a “capital afro” ou epicentro da cultura negra na Bahia e no Brasil. Dois eventos que queremos destacar são a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) – sediado no bairro do Curuzú – e a formação do bloco afro Ilê Aiyê, no qual o samba, o reggae ou as batucadas (como são conhecidas no Chile) tomaram forma junto com as reivindicações étnico-raciais.

Como é sabido, para os(as) habitantes da Bahia, MNU e Ilê Aiyê são dois movimentos que estão no mesmo bairro, mas tinham propostas diferentes. Diante dessas diferenças, nossa análise propõe pensar esses dois movimentos como duas forças ou dois vetores (afropolítico e afrocultural) que também geraram novas formas de ser e se sentir negro na cidade de Salvador, Bahia.

Inicialmente, com o movimento afropolítico MNU, foi possível aprender sobre o empoderamento, por meio da ação afirmativa, sobre o racismo e sua desigualdade, as políticas da diferença, como a luta pela implementação de cotas raciais na educação, a igualdade de condições no trabalho e várias agendas étnico-raciais propostas continuamente ano após ano. Em segundo lugar, Ilê Aiyê aproximou outras perspectivas afrodescendentes que nos deram convicção, conseguindo a conformação de uma estética afro no bairro. Difundiu, por meio de músicas, histórias da independência dos países africanos que, musicadas localmente com samba reggae, nos proporcionaram, a todos que vivíamos no bairro, muitas narrativas sobre países, civilizações e culturas africanas que não estavam disponíveis na mídia e nem estavam presentes nos livros de história da forma que deveriam estar.

Fora da Bahia, grandes intelectuais negras como Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento e Beatriz do Nascimento contribuíram significativamente nesse processo. Ambos fizeram a conexão do movimento social com a

academia. Lélia Gonzalez, por exemplo, lançou a ideia de “amefricanidade” clamando por uma conexão afrolatinoamericana. Foi um visionário naqueles tempos, Abdias do Nascimento, que também propôs o termo “quilombismo”, enquanto Beatriz do Nascimento, pela primeira vez, no mundo acadêmico fecunda o vocabulário da teoria social com o termo “quilombo”.

A década de 1980 foi um período muito importante para os direitos da população afrodescendente no Brasil, pois houve a Assembleia Nacional Constituinte no ano de 1987 até o processo de promulgação da Constituição Federal de 1988, e o movimento negro participou ativamente desse processo. Exatamente no ano de promulgação da carta magna brasileira pós ditadura militar seriam 100 anos de “abolição” da escravidão, mas, como canta o Mestre Moraes, “no dia 13 de maio, nada pra comemorar. Muitos tempos se passaram e o negro sempre a lutar”. Para uma grande parte do movimento negro, não havia nada para comemorar, porque a desigualdade continuava firme e forte na sociedade brasileira.

Na Bahia, como foi escrito acima, Ilê Aiyê e MNU foram, em conjunto, “agentes educativos” (Gomes, 2017), difundiram temas relacionados à escravidão e à diáspora africana de mais de 10 milhões de pessoas, instalaram a ideia de reconhecimento e que o Estado brasileiro tinha uma dívida histórica muito séria com a população afrodescendente do país e, por isso, além de reconhecer, deveria reparar essa população. De fato, tanto em 20 de novembro – Dia da Consciência Negra – quanto no sábado de Carnaval, qualquer morador do bairro da Liberdade lembra o famoso desfile realizado por músicos, dançarinos e diferentes pessoas que caminhavam durante o desfile anunciando ritmicamente outra perspectiva do lugar dos negros na sociedade soteropolitana.

Sem dúvida, o epicentro disso está relacionado às questões de valorização de expressões imaginativas vinculadas à África (Costa, 2006, p. 136). Nesse ponto, o bairro da Liberdade, abrangendo também o Curuzú, ocupa um lugar especial porque historicamente se situou no processo das chamadas “tendências de reafricanização”, em que os blocos afros da cidade, como Ilê Aiyê, tiveram uma importância destacada, não apenas para a Bahia, mas principalmente para outros movimentos sociais com demandas idênticas, como o movimento afrochileno, do qual discutiremos algumas considerações a seguir.

A reflexão sobre a arte de conceber nossas negritudes, reconhecendo a heterogeneidade inerente, nos insta a considerar que a experiência gerada por nossos corpos negros nos territórios mencionados conduz a uma reconsideração de temas fundamentais como a noção de pessoa, de tradição e de identidade. Categorias e conceitos que muitas vezes são tomados unilateralmente apenas de uma perspectiva.

Desde a perspectiva histórica e antropológica, internalizamos, de maneira hegemônica, a matriz ocidental do pensamento, guiada pelo hilemorfismo ou simplesmente pela branquitude calcada numa ontologia mononatural e ocidental. A máxima “penso, logo existo” resume essa visão, que separa a realidade habitada pelas pessoas de seus próprios corpos, considerados como pecaminosos e limitados em termos materiais, físicos e anatômicos. Isso significa que a realidade onde as pessoas habitam nasce da razão, da cabeça, das ideias e está separada de nosso corpo. Sem dúvida, o lema da bandeira do Chile “pela razão ou pela força”, nos faz lembrar o que Clastres (1980, p. 89) escreveu sobre a civilização ocidental:

[...] descobrimos no próprio espírito de nossa civilização e coextensivo a sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino exigente a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em ‘estado de pecado’ e cai então no campo insuportável do desatino.

Essa visão ocidental da branquitude, que fragmenta e conceptualiza de maneira individualizada, busca reduzir-nos a uma identidade despojada de potência, convertendo-nos em uma representação do que desejam que sejamos. Essa perspectiva pode ser interpretada como uma forma de “bruxaria capitalista” (Pignarre; Stengers, 2018) que limita nossas liberdades e reduz nossas existências a simples indivíduos.

Em contraposição, a partir das experiências afro, como refletido nas histórias afro-caribenhas e afro-brasileiras, nosso ser e nossa experiência existencial se orientam para um processo extrospectivo, para fora.

Formamo-nos e nos entendemos como seres a partir da experiência vivida em conexão com o mundo que nos afeta.

Nessas interações contínuas com o entorno, a criatividade que emerge como uma ferramenta que desafia as codificações excessivas e as barreiras que restringem as conexões entre nós. Operando esse processo, percebemos que somos em relação com os outros. A luta contra o racismo, como se revela em nossas experiências afro, tanto em Bahia quanto em Arica, vai além da visibilização frente ao Estado; é um ato contínuo de resistência.

Tomemos, por exemplo, a comunidade negra na Bahia, Brasil, que inclui o bloco Ilê Aiyê, os candomblés, a capoeira Angola, o MNU, o Tumbe Afro-ariqueño e os movimentos afro-chilenos. Esses grupos consolidaram suas negritudes em um processo de encontro para fora, onde o corpo, liberado da estigmatização, se torna um ponto de convergência de forças. O mundo exterior nos molda, a nós e aos nossos antepassados, deixando-nos marcados por sua inspiração. Assim, perceber esses fenômenos nas chaves analíticas das categorias “nativas” da retomada e da resistência ressalta a criatividade dos povos afrodiaspóricos, que mais além de reagir ao Estado-nação, reexistem de forma territorial e existencial criando arranjos e vínculos entre seres ou actantes (Latour, 2016) de diferentes modos de existência.

Essa inter-relação com os outros se expressa em Bahia, onde, ao ouvir relatos sobre o apartheid na África do Sul, a resistência de figuras como Steve Biko e Nelson Mandela, e aprender sobre a independência de Angola, Moçambique, o Congo e outras nações africanas, junto com a experiência da música reggae jamaicana e do blues, da reestruturação do candomblé revela a riqueza e a força que temos de nos recriar, recriando territórios existenciais para nós mesmos. Territórios nos quais as matrizes africanas, ao mesmo tempo que funcionam como vetores e forças – centrípetas e centrífugas (Goldman, 2016) –, fazem com que reconheçamos que a diferença não é um impedimento para a relação. Ou seja, diferente do que elabora o estado nesses saberes afrodiaspóricos, a diferença não se traduz como um impedimento às conexões, mas que pluraliza diferentes modos de vida afro-latino-americanos.

Nesse sentido, a redação deste capítulo apresenta o conceito de “afro-confluência”, um termo que reflete a convergência de experiências

afrodescendentes em um diálogo intercultural. Essa noção, cunhada por nosso estimado amigo e pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, oferece um contraponto – desde a perspectiva musical – às imposições da branquitude ocidental, enriquecendo e alargando assim qualquer ideia de identidade proposta pelos Estados-nações, que tentam nos dividir e nos reduzir as nossas “nacionalidades”. Dentro da chave da afroconfluência, o encontro entre negritudes nas Américas transcende a identidade e tem os diferentes modos de vida como fios condutores, permitindo assim outras possibilidades de relação sem qualquer mediação estatal.

Essa palavra germinante que não é um conceito, como bem sinalizava o escritor Antônio Nêgo Bispo, nos coloca na “guerra das denominações” (2019), que nada mais é que um exercício constante que temos que fazer para enfraquecer as palavras colonialistas e fortalecer os nossos modos de vida. De que forma podemos fazer isso? Fecundando o vocabulário antropológico com os saberes de nosso povo. Para isso, devemos compreender essas diferenças em seus próprios termos e levá-las realmente a sério.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo é resultado do encontro entre praticantes de mundos afro-diaspóricos, ou melhor, afroconfluentes. Percebemos com as experiências narradas que parentesco também pode ser pensado como pertencimento e como propósito. Sentido contido naquela expressão de Donna Haraway (2016) sobre a capacidade de fazer parentes e não bebês. Dessa maneira, “fazer parentes” propomos como um ato consciente de construir conexões e pertencimento além das relações biológicas, ver na afrodiaspora comunidades e conexões enquanto os Estados-nações veem nacionalidades e separações. Por isso, enfatizamos a importância de entender o parentesco não apenas como um laço sanguíneo, mas como um propósito compartilhado, uma construção ativa que nos une na diversidade de nossas experiências.

Ao pensar assim, percebemos que não somos dois sujeitos subalternizados, mas o propósito de estar escrevendo juntos, ativando esse movimento de inversão no reconhecimento das experiências que são distintas “nada

é igual” (Goldman, 2021), mas que conflui a partir de movimentos que estamos construindo, fazendo parentes, construindo parentescos.

Desde esse encontro, vemos a tradição com uma fonte de algo onde tiramos a nossa criatividade. Como nos disse Don Sergio: “tem que ativar essa corrente de tradição. Como se ativa? Acompanhando os mais velhos, convivendo com eles e com elas”¹¹, ou seja, gerando o diálogo intergeracional que constitui as retomadas afros tanto em Bahia como em Arica, no norte do Chile.

A reflexão sobre a tradição como fonte de criatividade surge como um fio condutor em nossa discussão. Seguindo as sábias palavras de Don Sergio, consideramos a ativação da cadeia de tradição como um processo vital. Esse processo se manifesta por meio do diálogo intergeracional, especialmente com o que em Arica se conhece como “abuelos” e “abuelas”, ou na Bahia, “os mais velhos”, que atuam como guardiões de experiências passadas que, ao serem compartilhadas, quebram a dormência de sementes esquecidas. Esses idosos, como o fogo que desperta as sementes, nos tiram de um estado de letargia, infundindo vitalidade em nossos modos de vida.

Essas sementes quando se rompem pela força do encontro intergeracional é reveladora do renascimento e da revitalização de mundos que envolve as retomadas negras nas Américas. Assim como foi o jazz desde a música negra (Jones, 1963), esses processos podem abrir linhas de fuga na historiografia, na antropologia e na própria teoria social ajudando-nos a pensar e repensar categorias clássicas como pessoa, tradição, identidade e cultura. Lembrando que a antropologia não é apenas o estudo do que fomos, mas também um compromisso ativo com o que estamos construindo coletivamente.

REFERÊNCIAS

AMIGO DÜRRE, Ricardo. Escritos afroarriqueños. Intervenciones políticas frente al multiculturalismo chileno. *Estudios Avanzados*, Santiago, v. 29, p. 121-137, 2018.

ANTÓN SÁNCHEZ, John. La política del reconocimiento en el decenio internacional afrodescendiente (2015-2024). *Boletín Antropológico*, Quito, v. 36, n. 95, p. 121-144. 2018.

¹¹ Conversa informal gravada durante trabalho de campo de minha tese de doutorado no ano de 2020.

AZÚA RÍOS, Ximena. Soy negra pero hermosa: testamentos de las mujeres negras de la colonia. *Cyber Humanitatis*, Santiago, n. 19, 2001.

ARRE MARFULL, Montserrat. *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. 2008. Tesis (Licenciada en Historia) – Facultad de Filosofía y Humanidade, Universidad de Chile, Chile, 2008.

BÁEZ, Cristian. *Lumbanga: memorias orales de la cultura afrochilena*. Arica: Herco, 2010.

BRIONES VALENTIN, Viviana. Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el lumbanga y las maytas. *Chungará*, Arica, v. 36, p. 813-816, 2004. Suplemento 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400022>. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562004000400022. Acesso em: 4 maio 2025.

CANTO LARIOS, Gustavo del. *Oro Negro: uma aproximação a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Semejanza, 2003.

CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, p. 209-214, 1. sem. 2002.

CHÁVEZ, Damián Lo; CORTÉS SILVA, Carolina. Esclavos y esclavistas en el desierto: trabajo y relaciones sociales en torno a la esclavitud negra durante la protoindustrialización minera (Tarapacá, 1765-1845). *Revista de Humanidades*, Santiago, n. 49, p. 131-159, 2024.

CHILE. Ley n.º 21.151, de 25 de abril de 2019. Modifica diversos cuerpos legales para el reconocimiento del pueblo tribal afrodescendiente chileno. *Diario Oficial da República do Chile*, Santiago, 16 out. 2019. Disponível em: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1130331>. Acesso em: 4 maio 2025.

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1980. p. 87-90.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: ed. UFMG: 2006.

CORTÉS SILVA, Carolina; RIVERA TAPIA, Camila. *Desde las ancestras a la actualidad: Mujeres negras de arica y sus resistencias*. Fondart, Arica: Colectiva de mujeres Afrodescendientes Luanda, 2019. (Colectiva de Mujeres afrodescendientes Luanda).

CUSSEN, Celia (ed.). *Huellas de África en América Latina: perspectivas para Chile*. - Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas, 2009.

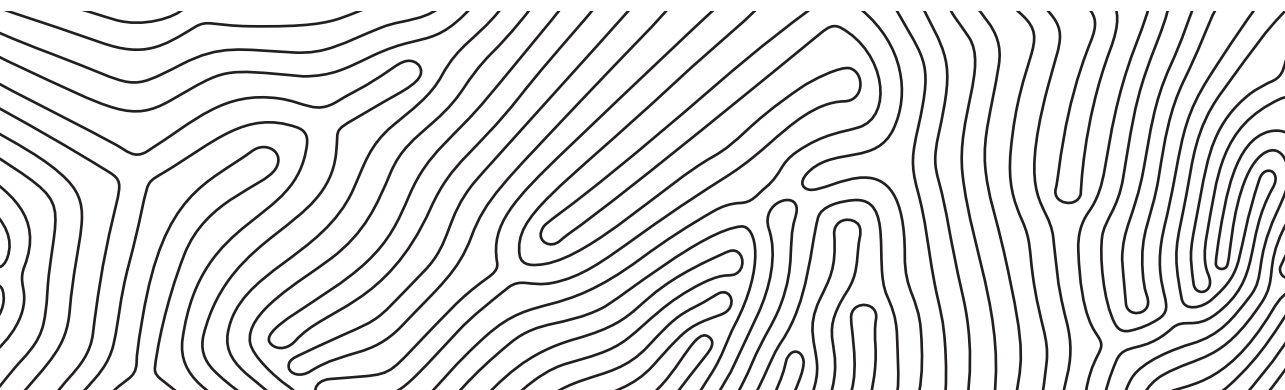
- DÍAZ ARAYA, Alberto; GALDAMES ROSAS, Luis; RUZ ZAGAL, Rodrigo (ed.). *Y llegaron con cadenas: las poblaciones afrodescendientes en la historia de arica y Tarapacás XVII-XIX*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá. 2013.
- ESPINOZA, María Paz. Afrochilenos en arica: identidad, organización y territorio. *Antropologías del Sur*, Santiago, v. 2, n. 3, p. 175-190, jun. 2015.
- FELIÚ CRUZ, Guillermo. *La abolición de la esclavitud en Chile: estudio histórico social*. Santiago: Ambos Editores, 2013.
- GOLDMAN, Márcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 89, p. 195-211, 2011.
- GOLDMAN, Márcio. Prólogo. In: QUICENO TORO, Natalia. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afroatrateños*, en Bojayá, Chocó. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.
- GOLDMAN, Márcio. 'Nada É Igual': variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 128, 2021.
- GOMES, Nilma Lino. *El movimiento de educadores negros: Saberes construidos en la lucha por la emancipación*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GONZÁLEZ TORRALBO, Herminia; LÓPEZ CONTRERAS, Eleonora; STEFONI, Carolina. Articulando género y parentesco: una etnografía sobre familias de origen de migrantes aymara bolivianas en el valle de Azapa (Chile). *Revista de Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, v. 68, p. 1-32, 2022.
- GONZÁLEZ, Lélia. Por un feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press, 2016.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (Chile). *Censo 2017: síntesis de resultados*. Santiago: INE, 2018. Disponível em: <https://www.censo2017.cl>. Acesso em: 4 maio 2025.
- JONES, LeRoi. *Blues People: negro music in white america*. New York: William Morrow and Company, 1963.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus. Seis cartas sobre as humanidades científicas*. Editora 34, 2016.
- LEÓN, Mariana. La omisión de las poblaciones afrodescendientes en las Ciencias Sociales en Chile y la emergencia etnopolítica de los afrochilenos: ¿un tema emergente o no considerado? *Rufián*, Santiago, v. 5, n. 21, p. 35-43, 2015.

- LEÓN VILLAGRA, Mariana Carolina. “Los nietos de los abuelos negros...”: a (re)criação da primeira comparsa de tumba carnaval. Performance, experiência e memória afrodescendente em Arica (Chile). 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- LETÉLIER, Carolina ¡Soy afroarriqueña! *Rufián*, Santiago, n. 21, ano 5, p. 31-33, 2015. Disponível em: <https://rufianrevista.org/portfolio/soy-afroarriquena/>. Acesso em: 22 out. 2020.
- MELLAFE, Rolando. *Introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*. 1959. Santiago: Universidad de Chile, Santiago, 1959.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- POZO, Samuel. *Huellas de mujer negra: historias de mujeres afrodescendientes lideresas chilenas*. Tacna: Gigantographic, 2014.
- REYES ESCATE, Luis. *Los hijos del lucero y el sol: una teoría etnográfica del mestizaje en los pueblos de Subtanjalla y Zaña*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- RUZ ZAGAL, Rodrigo; GALDAMES ROSAS, Luis; DÍAZ ARAYA, Alberto. Alterización del Perú negro en magazines chilenos: Corre Vuela 1910-19130. *Interciencia*, Caracas, v. 40, n. 11, p. 799-806, nov. 2015.
- RUZ ZAGAL, Rodrigo *et al.* Caricaturas del Perú negro en magazines chilenos: referentes iconográficos y alteridad (1902-1932). *Chungará*, Arica, v. 49, n. 3, p. 397-409, Sept. 2017. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562017000300007&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 4 maio 2025.
- SALGADO, Marta. *Afrochilenos: una historia oculta*. Arica: ONG Oro Negro; Gobierno Regional Arica Y Parinacota, 2013.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayó, 2019.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. 2. ed. Salvador: CEAO/UFBA, 2009. v. 1.
- SOTO LARA, José; PIZARRO PIZARRO, Elías. A este cholo hay que matarlo como a un perro: violencia nacionalista y justicia en Arica durante los preparativos del plebiscito entre Chile y Perú (1925-1926). In: DÍAZ ARAYA, Alberto; RUZ ZAGAL, Rodrigo; Galdames Rosas, Luis (comp.). *Tiempos violentos: fragmentos de historia social en Arica*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2014. p. 85-99.

SOTO, Rosa. *Negras esclavas: las otras mujeres de la Colonia*. Revista Propositiones, Santiago: Ediciones SUR, 1992. v. 21.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht, 2018.

PARTE III
PATRIMÔNIO DAS COISAS



ARTEFATOS DE PALHA NA FEIRA DE SÃO JOAQUIM

Lucas Barreto de Souza

INTRODUÇÃO

Este capítulo pretende lançar um novo olhar sobre a etapa de circulação dos artefatos, a partir de uma releitura/reescrita de alguns pontos da minha própria dissertação de mestrado intitulada *A Vida dos artefatos: arte/artesinato de palha na Feira de São Joaquim, Salvador, Bahia* (2020). Os artefatos de palha que circulam por aquela feira estão imersos em processos de interação social, enredados por uma teia de relações, nas quais exercem seu poder de agência, influenciam ações humanas, enquanto são receptáculos dos efeitos dessas ações. Os artefatos de palha perpassam espaços diversificados da feira, sendo o principal local de concentração o setor de artesanato e cerâmica.

Essa relevância da palha, enquanto material específico, no contexto da feira, foi colocada como justificativa para o recorte temático daquela

dissertação de mestrado. Sua realização decorre das características e da importância que tem o contexto da feira, da relação com o próprio campo e dos desdobramentos desse processo, que envolve pesquisador, campo e pesquisa. Anteriormente, um estudo havia sido realizado nos setores de artigos religiosos, potências – em termos econômicos, socio-culturais, artísticos – reconhecidas no âmbito da feira; em seguida, o enfoque passou a ser a palha, que, por outro lado, é um material que perpassa os setores de artigos religiosos assim como a feira de modo amplo, além de ter um setor em que predomina, ao lado do barro – o setor de artesanato e cerâmica. Outros materiais, notavelmente, constituem o arcabouço geral dos objetos que povoam a feira; madeira, metais, vidro, porém a palha, assim como o barro da cerâmica, predomina, no setor de artesanato, de maneira tal que os outros materiais não predominam em nenhum setor específico.

A partir dessas observações, a narração analítica de um roteiro, uma caminhada feita pela feira, com ênfase no artesanato de palha, e no setor correspondente, será o fio condutor deste texto. Antes disso, porém, apontarei alguns dados, geográficos, estatísticos e históricos, sobre a Feira de São Joaquim (frequentemente referida como Água de Meninos), e sobre a cidade na qual está localizada, Salvador, na Bahia. No trato da história da feira, serão feitas tanto considerações sobre um passado um pouco mais longínquo, quanto sobre transformações mais recentes, atualizando, desse modo, a etnografia realizada em função da pesquisa de mestrado.

SOBRE A FEIRA E A ÁREA EM QUE ESTÁ SITUADA NA CIDADE DE SALVADOR

Figura 1 – Vista parcial da Cidade Baixa, em Salvador



Fonte: produzida pelo autor.

A extensão territorial da feira está estimada entre 35 e 38 mil metros quadrados. Ela está localizada na Avenida Engenheiro Oscar Pontes, na enseada de São Joaquim, entre o cais e a estação do *ferry-boat*, na Cidade Baixa, em Salvador. Segundo estimativa do Sindicato dos Feirantes (Sindifeira)¹, esse espaço é frequentado por cerca de 20 a 30 mil pessoas diariamente. Em torno de 5 mil feirantes “fixos”, e outros 2 mil “circulantes”, compõem o quadro geral de trabalhadores nesse contexto, o que totaliza algo entre 7 e 7,5 mil trabalhadores. Desse universo, aproximadamente 75% têm mais de 50 anos de idade, 80% são negros (pretos e pardos), 20% são mulheres, 80% são homens – alto percentual do sexo masculino e de idosos². São categorias êmicas “trabalhadores fixos” e “trabalhadores circulantes”: a primeira abrange os feirantes que atuam em estruturas

1 As informações foram obtidas em 27 de janeiro de 2017, em conversa com Marcílio Costa então presidente do sindicato dos feirantes, e proprietário da loja Preto Velho. Há que se considerar flutuações diversas, ao longo de um ano e ao longo dos anos.

2 Dados do Sindicato dos Feirantes (Sindifeira), em 27 de janeiro de 2017.

de concreto, boxes, bancas e barracas, incluindo bares, restaurantes e a peixaria, e as chamadas “pedras”; a segunda engloba o grupo responsável pela limpeza, os “carrinhos” (carregadores) e os vendedores ambulantes, entre outros que não trabalham em estruturas fixas.

BREVÍSSIMO HISTÓRICO DA FEIRA

Novaes (2019) destaca o importante aspecto da “historicidade das feiras”, referindo-se a uma “sequência temporal de formação” e às configurações diversas disso decorrentes. Antecedeu a Feira de São Joaquim, a Feira dos 7, na década de 1930, instalada junto ao Galpão 7 da Companhia das Docas do Estado da Bahia (Codeba), na Cidade Baixa. Ali, formava-se uma aglomeração de feirantes vindos de diversas cidades do recôncavo baiano; era o tempo dos saveiros (os barcos à vela). O trânsito e a mobilidade urbana sentiam neles refletidos os impactos do inchaço da feira naquela localização; isso provocou uma mudança de área para a região de Água de Meninos. Seria oriundo da fonte d’água, na qual meninos se banhavam, o nome da feira. Naquele tempo, sem água canalizada, havia dificuldades no abastecimento público de água.

Na década de 1960, como significativa concorrente pelo espaço, a Shell do Brasil mantinha um depósito de combustível naquela mesma área. Ocorreu, em 1964, um grave incêndio (e não o único), de largas proporções. Nesse período, a feira crescia considerável e descontroladamente. Esse incêndio resultou em grandes prejuízos. Esse primeiro, no dia 5 de setembro, foi ocasionado pela exalação de gases provenientes dos tanques de combustíveis da Shell e de outra empresa, a Esso, o que teria gerado a combustão. Era comum que feirantes guardassem suas economias em caixotes e caixões, dentro dos seus próprios estabelecimentos, principalmente devido às dificuldades de acesso aos bancos. Os feirantes suspeitam de que o incêndio fora criminoso, provocado por interesses políticos e financeiros. A assim chamada Feira de Água de Meninos, herdeira e continuação da Feira do 7, surgiu desse modo, após a relocação e reconfiguração por que passou esta última. Houve, então, uma transferência da feira de Água de Meninos para São Joaquim

e, assim, uma conjunção (superposição) de diversos aspectos, de ordens material, imaterial, palpáveis ou não, físicos e simbólicos.

A maior parte das barracas não destruídas no incêndio anterior foi destruída por um segundo incêndio, no mesmo ano. A responsabilidade foi atribuída às dívidas de um feirante, que teria ateado fogo a ela, entretanto, nada foi comprovado nesse sentido. No ano posterior, os feirantes foram relocados e, apenas 20 anos depois, saíram indenizações. Versões de feirantes afirmam que o vazamento de óleo para o sistema de escoamento, as “bocas de lobo”, foi intencional, premeditado, criminoso, com vistas a atingir a feira, numa tentativa de removê-la do concorrido espaço.

Figura 2 – Vista parcial do Porto de Salvador, a partir da Feira de São Joaquim



Fonte: produzida pelo autor.

Nesta outra parte, junto ao acesso à estação da barca férrea, no extremo oposto ao cais, no outro limite lateral do espaço da feira, funcionou provisoriamente – durante o período da primeira etapa da revitalização da feira – o Galpão Água de Meninos – que detalharemos mais a frente. Além desse galpão, que foi demolido para ceder espaço a um grande estacionamento para táxis, há um imenso miolo, com ruas pavimentadas, asfaltadas ou parcialmente cimentadas, ruas de terra ao fundo, onde se forma um lamaçal em dias chuvosos, incontáveis passagens estreitas difíceis de serem mentalmente mapeadas por dentro da feira – se perder ali não é difícil; pequenos largos, muitas barracas de madeira, estruturas de cimento, bares, bancas, boemia diurna, música, chacota, entretenimento, mas, sobretudo, trabalho. A feira fica aberta das 5h às 17h, diariamente; aos domingos, lojas começam a fechar por volta do meio-dia, a ala de serviços permanece aberta. Ao longo desse período, muitas lojas funcionam do primeiro ao último minuto, resguardado o tempo para arrumação que antecede a abertura; jornadas de 10 a 12 horas diárias não são incomuns. O contingente de trabalhadores é imenso; o de frequentadores, idem. Nesse contexto, os artefatos de palha, tais como outros tipos de artesanato, compostos por materiais diversificados na feira, estão situados numa intersecção entre objetos religiosos – em setores de artigos religiosos – e boxes voltados a artesanatos em geral, em setores à parte dos de artigos religiosos, especialmente na Rua da Cerâmica e adjacências, trecho no qual culminam as observações feitas em função deste trabalho.

O GALPÃO PROVISÓRIO

Em 2015, a área ao lado da entrada para a estação de *ferry-boat* abrigava um galpão da Codeba, cedido provisoriamente para uso dos feirantes. Essa construção foi, posteriormente, desmanchada. Nesta seção, rememoro processos pelos quais passou e as etapas da reforma, e atualizo a situação estrutural do novo Galpão Água de Meninos, construído na mesma área.

Há um pátio acessível por meio desse portão pelo qual entram caminhões transportando mercadorias a serem descarregadas.

Estava em andamento, naquele período, uma reestruturação da feira, o que motivou uma realocação provisória dos feirantes que trabalhavam próximo ao cais para o Galpão Água de Meninos, que passou por mais duas etapas: foi estacionamento para táxis que serviam à demanda da barca férrea e, depois, uma nova estrutura foi erigida ali, assim como na parte mais próxima ao cais. Abrigou barracas, boxes, lojas e bares; comportou estabelecimentos voltados à comercialização de utensílios domésticos (utilidades do lar) e variedades; bares e restaurantes, a peixaria e boxes voltados para os artigos religiosos, na parte central do galpão. A estrutura interna era constituída de dois corredores principais e passagens transversais, sendo três fileiras principais, descontínuas, de boxes, por conta das passagens transversais. Voltadas para fora da estrutura, lojas de artigos religiosos, outras com oferta de animais vivos, outras de flores.

Os atrasos na realização das obras e deslocamentos dos feirantes realocados gerou insatisfação geral nos trabalhadores. Marcílio, proprietário da Casa Preto Velho, que, à época, presidia o Sindifeira, revelou, em depoimento à série *Arquiteturas: Feira de São Joaquim, Bahia* (2016), que os trabalhadores foram transferidos de área com um cronograma, segundo o qual a previsão de retorno ao espaço anterior, já reestruturado, era de um período de seis a oito meses e que estavam, porém, no momento da entrevista, havia três anos e meio, mas nem a primeira etapa houvera sido concluída, o que ocasionou significativos prejuízos. De acordo com ele, o espaço não estava evoluindo comercialmente, ao longo daquele período. Alguns trabalhadores, inclusive, teriam deixados os boxes e partido para outras atividades, fora da feira, entre as quais, comércio ambulante, transporte privado, enquanto outros alugaram seus boxes. Ocorriam intervenções artísticas. Trabalhos de grafiteiros, muralistas e pichadores eram observáveis nas paredes – e, atualmente, o são, em outras partes da feira, em fachadas de lojas e boxes, muros nas vielas, portas metálicas.

Figura 3 – Placa de sinalização do novo Galpão Água de Meninos



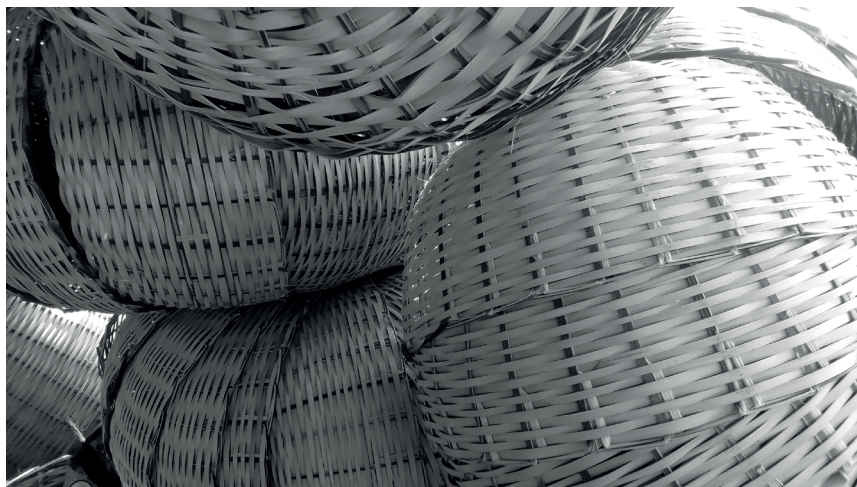
Fonte: produzida pelo autor.

Fato significativo na recente história da feira, a desativação e desocupação do galpão ocorreu em 2016. Em 2019, foi demolido. Em 2020, a área foi totalmente isolada por um muro, o que transfigurou a paisagem, além de interromper um acesso lateral ao local, junto a um dos estacionamentos destinados a carga e descarga – em um largo onde funcionava, naquele momento, a sede do sindicato – que ligava aquele espaço à parte mais central da feira. Provisoriamente, funcionou ali de 2011 a 2015. A Nova Feira de São Joaquim teve a primeira etapa concluída e inaugurada em 2016. Em 2023, foram concluídas as obras do novo prédio, erguido onde anteriormente funcionara (na estrutura do Galpão 7 da Codeba), o Galpão Água de Meninos (provisório), e um estacionamento para táxis, com o acesso voltado para o lado da estação de *ferry-boat*, portanto, modificado. Essa configuração foi outra vez alterada, com os acessos tornando a estar posicionados nos mesmos lugares de antes.

Feita esta contextualização histórica, em diferentes escalas, do início da história da feira, ou desde onde encontramos pistas sobre as etapas iniciais do seu processo de formação, até as recentes transformações estruturais no espaço, que reconfiguraram a paisagem, proponho, na seção a seguir, adentrar a temática do artesanato de palha propriamente, central na pesquisa que culmina na dissertação de mestrado mencionada, por meio de descrições analíticas minuciosas (do setor de artesanato e do entorno), algumas reflexões teóricas, considerações sobre o caráter biodegradável da palha e a importância estratégica disso, a nível ambiental.

ARTESANATO NA FEIRA: O BOSQUE DA PALHA E A DISPOSIÇÃO DOS ARTEFATOS NO ESPAÇO

Figura 4 – Prateleiras de loja de artesanato na fachada frontal da Feira de São Joaquim



Fonte: produzida pelo autor.

Em um momento de inspiração, conversando com interlocutores de uma das lojas de artesanato que mais frequentei, observei, fotografei e, contrariando a tendência de utilizar termos êmicos naquela pesquisa, mencionei que um trecho específico do setor de artesanato se parecia com

um bosque, por causa da maneira como estavam dispostos/arranjados os artefatos: formando molduras, com objetos encadeados, empilhados, agrupados, às laterais, no alto, em série, formando galerias – algo semelhante a uma instalação artística expositiva. A partir de então, passei a me referir àquele espaço como “bosque da palha”.

Figura 5 – Loja de arte/artesanato na Feira de São Joaquim, Salvador



Fonte: produzida pelo autor.

Para chegar ao “bosque da palha”, em pesquisa de campo, percorri um caminho iniciado em uma rua lateral, de acesso a um dos estacionamentos, na qual está situada a loja Pita Artesanatos, que mostra uma particularidade: a loja conta com produção de arte indígena pataxó, do sul do estado da Bahia. Essa loja possui um acesso a outras lojas, pelo fundo, onde há

um pequeno corredor. Balaies, bolsas e luminárias ficam em destaque, entre os demais artigos. Boxes de hortifrúti envolvem as lojas de artesanato, nesse trecho do percurso – elas estão fora, embora próximas, do setor de artesanato. Segundo Pita, no período junino, a procura pelos artefatos de palha é maior; no mês de março, por outro lado, essa procura cai consideravelmente.

Para o lado esquerdo, chega-se ao box São Roque, que antecede à loja André artesanato e beira a Rua da Cerâmica. Aquele é um ponto de interseção, onde convergem as incidências da cerâmica e do artesanato, do barro e da palha, enquanto materiais básicos na composição dos produtos comercializados. Precisamente aí, está situado o “bosque da palha”, um universo restrito, em que artefatos produzidos, a partir desse material, estão, marcadamente, ao redor, “formando arcos, em corredores laterais, em escadas de metal presas a paredes de corredores, à esquerda, por cima e à direita”, faz-se ali uma imersão num microambiente constituído por artefatos feitos com palhas e cipós.

Esta pequena área que estamos a apelidar por “bosque da palha” está configurada por duas das maiores lojas do setor de artesanato: Nau Artesanato e Ademário do Artesanato, a primeira com produtos armazenados em ambiente “interno” e “externo”, em estrutura metálica, frente à entrada da loja, onde diversos produtos estão dispostos, parcialmente acessíveis aos clientes – em certos casos, é preciso solicitar o atendimento, para que um funcionário pegue a(s) peça(s) indicada(s) – predominam artefatos de palha. Já os produtos apresentados por Ademário do Artesanato ficam todos em ambiente externo, um pouco adiante no mesmo roteiro, em estantes ou estocadas em um corredor perpendicular, ao lado esquerdo. Segue-se a essa loja Edson da Palha.

Nesse ponto, ocorre uma visível transição entre setores, sendo ali uma “zona mista”: artesanato de palha e “produtos baianos”. Mais à frente, outra transição, com lojas de artigos religiosos, na mesma altura da banca de sr. Sandoval (cuja biografia apresento na dissertação), perto de onde também trabalha o sr. Chico (vendedor circulante que comercializa folhas de bananeira medidas e cortadas) e o Palácio de Oxóssi. Depois, predominam os artigos religiosos, embora sejam comportados também utensílios do lar e de uso geral. Destaque para os estímulos olfativos e a variabilidade aromática,

proporcionados pelas ervas, folhas, incensos, nas sacadas e vitrines das lojas e bancas de artigos religiosos. Uma série de bancas, postas lado a lado, na parte central da rua/do corredor, divide aquela parte da feira em dois lados, formando três ou quatro frentes (em alguns casos, fica o fundo das barracas para um dos lados) – esta é a Rua das Folhas ou Rua do Muro do Exército.

Peças artesanais produzidas exclusivamente com palhas, assim como outras peças, compostas por materiais diversificados, estão situadas na interseção entre um dos setores de artigos religiosos e o setor de artesanato e cerâmica, na Rua da Cerâmica e adjacências. Talvez possamos considerar que os artefatos que apresentam qualidades decorativas/contemplativas sejam tomados como obras de artes, incluindo a produção indígena pataxó, presente na loja Pita Artesanato. Apesar disso, chamamos atenção para a ideia da indiferenciação entre arte e artesanato, notada na cosmovisão ameríndia amazônica, conforme apontado por Lagrou (2010)³.

Características funcionais/utilitárias e contemplativas compõem objetos artísticos/artesanais, simultaneamente, na concepção dos ameríndios amazônicos. Isso é o que quer dizer indiferenciação entre arte e artesanato, na cosmovisão daqueles grupos. No caso dos feirantes, considera-se que haja uma dicotomia, nesse sentido: algumas peças seriam essencialmente contemplativas, outras teriam funcionalidades específicas, de modo que, ainda que tenham refinamento artístico, não seriam exatamente tomadas como obras de arte⁴.

Alguns pontos referenciais são, aqui, agrupados, com a finalidade de compreender o momento de circulação na vida social dessa coisa, objeto-ser, artefato⁵, em circulação na Feira de São Joaquim. No sistema teórico apresentado por Arjun Appadurai (2008), os artefatos passariam por uma fase de candidatura a mercadoria, após a qual se tornam mercadorias de

3 A produção de arte pataxó não se insere no conjunto de grupos ameríndios amazônicos, mas, para fins analíticos, aproximamos o aporte teórico e os dados oferecidos pela autora, por meio dos resultados de sua pesquisa, para tecermos reflexões em um campo mais amplo da produção indígena de arte.

4 Essa ideia foi expressa, entretanto, por um feirante não artista, o que deve ser ponderado, antes de qualquer determinação quanto a uma unanimidade sobre a questão.

5 Abordando os sistemas apresentados por Ingold (2012), Latour (2012), Gell (1998, 2001) e Strathern (2014), respectivamente, na colocação dos termos “coisa”, “objeto-ser”, “artefato”, mediadores de ações/ relações humanas, em redes.

fato. Aproximando-nos dos estudos de Els Lagrou (2010), e apropriando-nos das suas considerações sobre significado e agência nas artes indígenas, estaríamos tratando de obras de arte (arte/artesanato) à venda, não expostas em um museu, mas à venda numa feira. De uma perspectiva maussiana, a coisa adentra o espaço da circulação e da troca; entretanto, no caso do estudo na feira, não são dádivas as peças.

Nesse conjunto de teorias referenciais, perguntas propostas por Igor Kopytoff (2008), autor debatido por Appadurai, pensando a partir de uma perspectiva biográfica cultural para coisas, importam afinal para entender as biografias das coisas. Fazemos algumas perguntas semelhantes às que fazemos às pessoas, porém, direcionadas às coisas: quais as possibilidades biográficas inerentes ao *status*, ao tempo/época, e se, e como, tais possibilidades se concretizam? Quais as suas origens e quem as fabricou? Quais carreiras são consideradas ideais para esse tipo de coisas? Quais fases da vida social de uma coisa podem ser reconhecidas? E quanto aos mercados culturais para elas? Com o passar do tempo, os usos de uma coisa se modificam? O que ocorre quando chega ao fim a sua utilidade? (Appadurai, 2008).

Contextualizando, consentimos que estamos a tratar, nesse caso, de mercadorias. O lugar de pesquisa é uma feira, local de trocas, não apenas comerciais, mas também simbólicas. Difícil seria não reconhecer, entretanto, que as motivações principais (ou iniciais) sejam, assim pensamos, de ordem econômica. A circulação de insumos, produtos, entre eles, os artefatos de palha, clientes, fregueses, consumidores, dá-se em uma dimensão econômica e, junto a isso, desdobram-se outros campos, simbólicos, imateriais, no nível das interações na própria feira. E isto demanda apuração e reconhecimento de que os modos de produção, sobretudo os modos artesanais, conduzem a um campo reflexivo sobre patrimonialização dos saberes populares que possibilitam a confecção daquele tipo de produto, que confere à feira certas características, tais como a presença de materiais como a palha – o que não é uma exclusividade da Feira de São Joaquim – tanto em uso, por toda a feira, compondo itens diversos, quanto à venda.

Assim, a reflexão está situada numa esfera na qual os aspectos econômicos ganham relevo. Se deslocarmos a ênfase para os aspectos artísticos nesse processo, não será diferente. Não podemos nos esquecer de que aquele não é um mercado especializado ou exclusivo de arte – a feira é bastante

ampla nesse sentido. Sendo local de compra, venda, troca, não é possível negligenciar a questão do consumo, obviamente, de uma perspectiva social e cultural, mesmo porque o consumo constitui uma das etapas da vida social das coisas⁶.

Contudo, aspectos ligados ao saber fazer – algo posteriormente constatado em um dos principais lugares de produção do artesanato de palha escoado para a Feira de São Joaquim, o que adentra um domínio com diversos atores, em contexto quilombola – apontam para a inclinação desse tipo de prática a um reconhecimento patrimonial. Embora não tenhamos coberto ciclos completos de vida dos artefatos de palha, o início e uma pesquisa posterior em Ilha de Maré⁷, um dos mais potentes pontos de origem do artesanato, permite-nos fazer tal alegação.

Pondo em foco transformações das mercadorias, constatações de que o consumo também se manifesta enquanto produção de grupos sociais, e de que estes teriam que ser examinados, cada qual, de maneira única (Miller, 1987), insurge a pergunta: qual grupo poderíamos detectar, entre os grupos sociais que fazem parte do circuito da palha, em relação direta com o consumo de artefatos de palha? Esta pesquisa está voltada ao artesanato de palha de Ilha de Maré, e busca compreender o que se sucede às etapas de produção (naquela ilha) e de circulação (na Feira de São Joaquim), ou seja, em que tipos de circunstâncias se encontram os artefatos para além da fase de circulação, na etapa de consumo, isso após realização de

6 Ao utilizar o termo “coisas”, não estamos perdendo de vista as distinções entre o que Ingold (2015) traz, conceptualmente, como tal, viva por estar em interação com outras agências no mundo; salientamos, no entanto, o sentido dado por Appadurai (2008), e por Gell (1998), ao lançar e desenvolver suas propostas direcionadas a uma teoria antropológica da arte, argumentando acerca do poder de agência dos objetos – o que compartilha, deste ângulo, com Latour, em sua sociologia do conhecimento. Isto, ainda que tenhamos conhecimento a respeito das críticas ao pensamento de Gell, por exemplo, colocadas por Morphy (2005), que insere no debate contrapontos que podem taxar como animista o pensamento daquele autor. Essas reflexões estão detalhadas em minha dissertação de mestrado, já mencionada anteriormente.

7 A proposta do meu projeto de doutorado foi seguir esse fluxo/essa linha de vida dos artefatos de palha, tomando como referência local a Ilha de Maré. O trabalho de campo foi iniciado em 2022. A ilha tem uma série de particularidades e, por outro lado, características que a aproximam de outros contextos quilombolas. Em seu caso, o território é dividido praticamente ao meio entre uma parte com comunidades autodeclaradas, e reconhecidas pela Fundação Palmares, como remanescentes de quilombos, e outra parte “não quilombola”.

pesquisa de campo, trabalho que, obviamente, envolve artesãos (naquele caso) quilombolas, que confeccionam artefatos utilizando a palha cana-brava, cultivada no local.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução Agatha Bacelar Niterói: EdUFF, 2008. p. 15-88.

GELL, Alfred. A rede de Vogel: obras de arte como armadilhas e armadilhas como obra de arte. *Revista do Programa de Pós-graduação em Artes em Artes Visuais*, Rio de Janeiro, p. 174-191, 2001.

GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. In: GELL, Alfred. *Art and agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998. p. 23-37.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

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: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução Agatha Bacelar Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-124.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Proa: revista de antropologia e arte*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 1-26, 2010.

LATOUR, Bruno. *Reagragando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. Salvador: Edufba, 2012.

MILLER, Daniel. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.

MORPHY, Howard. Arte como um modo de ação: alguns problemas com Art and Agency de Gell. *Proa: revista de antropologia e arte*, Campinas, v. 3, 2005. Tradução de Guilherme Ramos Cardoso.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *O Exu submerso: uma arqueologia da religião e da diáspora no Brasil*. Curitiba: Appris, 2019.

SOUZA, Lucas Barreto de. *A vida dos artefatos: arte/artesanato de palha na feira de São Joaquim, Salvador-Bahia*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –

Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2020.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PATRIMONIALIZAÇÃO DO SAVEIRO SOMBRA DA LUA: NOVAS REFLEXÕES SOBRE LIMITAÇÕES NA SALVAGUARDA DE BENS CULTURAIS

Antônio Marcos de Oliveira Passos

Assim como a navegação, a jardinagem e a poesia, o direito e a etnografia também são artesanatos locais: funcionam à luz do saber local (Geertz, 2012, p. 169).

PRIMEIRAS INTENÇÕES

Este capítulo elabora premissas sobre a patrimonialização a partir da dissertação *Bordejos, tensão e resistência: a patrimonialização do saveiro Sombra da Lua*, que realizei entre 2012 e 2014¹, no Programa de Pós-Graduação em

¹ A dissertação traz as sessões: o Processo Metodológico: os Percalços da Pesquisa; os Referenciais para o Embarque com quadros teórico-conceitual, Histórico-Jurídico-Patrimonial

Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Com base no referencial teórico dos cientistas sociais Sahlins (2007), Wagner (2008), Appadurai (2008), Certeau (2012), Bourdieu (2001, 2011) e outros, compreende-se a multiplicidade da cultura material e imaterial em um país miscigenado. Com base na mencionada pesquisa, busca-se delinear as contribuições, conflitos e limites do ato de patrimonializar, o que envolve questões históricas com seus avanços, recuos e rupturas. Tal exercício traz críticas e entendimentos sobre os intensos processos de interesse presentes no patrimônio cultural.

A partir do entendimento das lógicas patrimonialistas do Estado brasileiro (Spooner, 2008), passa-se a enxergar problemáticas sobre a sociedade brasileira, que também, no ato de reconhecer o artefato ou uma manifestação cultural, desconecta esses bens culturais da vida social, ou seja, das pessoas e dos seus grupos sociais em conexão com suas sociedades e territórios. A partir desse fato, o autor chama atenção sobre as sociedades complexas ocidentais:

A sociedade ocidental é o exemplo extremado de uma sociedade complexa, ímpar em sua categoria. Lidera a ocorrência da informação e imprime sua estampa cultural sobre tal corrida, de modo que, conforme aumenta o número de regiões do mundo capturadas na rede de informação da sociedade moderna, essas regiões vão se tornando seus apêndices culturais. A autenticidade seria determinada de um modo diferente em uma cultura diferente, mas pode-se esperar que se torne uma questão de peso desse tipo em qualquer situação humana que alcançar esse estágio de complexidade social (Spooner, 2008, p. 285).

Spooner (2008) reflete sobre as lógicas que nos envolvem nas quais há disputa de poder e *status* nas práticas que impulsionam, fragmentam e recompõem a malha social. Quem tem mais poder, pretende estabelecer, assim, certo isolamento do objeto ou patrimônio e seus agentes culturais, como se isso fosse concretamente possível.

e debate sobre autenticidade; os Saveiros e suas Imagens: Percepções Temporais; as relações entre os saveiros, a Baía de Todos-os-Santos e a Cidade do Salvador; Os Homens das Águas: Saveirista; O Saveiro Sombra da Lua: Tombamento e a Política do Patrimônio no Brasil entre o Estado Novo e o Brasil Contemporâneo; e o último – Bordejos Finais – com base nos dados e análises previamente apresentados.

Este capítulo será desenvolvido a partir das seguintes diretrizes:

- 1) A ideia de patrimônio cultural para o Brasil;
- 2) A lógica da patrimonialização;
- 3) O estudo de caso sobre o saveiro *Sombra da Lua*;
- 4) Considerações.

Com essa problematização, busca-se trazer para o debate as percepções sobre as estruturas institucionais patrimonialistas imersas (Passos, 2015), em alguns momentos, em processos que desconsideram os agentes culturais, seus elos com suas sociedades (geral e local) e seus territórios.

IDEIA DE PATRIMÔNIO CULTURAL PARA O BRASIL

No Brasil, há uma trajetória de elaborações ininterruptas de apagamento e/ou inviabilização dos costumes, línguas, tradições, modos de viver, religiosidades e demais aspectos culturais dos povos originários, africanos e afro-brasileiros. A ideia de povo brasileiro esteve permeada pelo enaltecimento de diversas formas das populações europeias aqui convidadas para dotar a nação brasileira de *status* de civilizada por meio de uma limpeza étnica. Assim, a existência de outras populações e seus bens culturais, tanto materiais quanto imateriais, por muito tempo, representou um embaraço para as autoridades que, em sua maioria, eram descendentes de europeus e ignoravam ou mesmo não queriam enxergar a existência concreta das artes de fazer dessas populações.

No período colonial, essa racialização hierarquizou as populações amparada nos quatro séculos de escravatura, imprimindo um modelo de sociedade na qual possuir escravizados oferecia possibilidades sociais, econômicas e *status*. Após a República, os governos que a sucederam, sempre de homens brancos, estiveram atentos ao controle da mobilidade socioeconômica da massa de mestiços, os quais permaneceriam por décadas como exército de mão de obra barata e descartável, em contraste com os descendentes de europeus, que eram protegidos por políticas governamentais e a máquina institucional.

Moore (2011, p. 14) nos apresenta o quadro epistemológico no qual opera esse processo de hierarquização racial, a saber:

O racismo seria uma ordem sistêmica de grande profundidade histórica e de ampla cobertura geográfica, que se teria desenvolvido, fundamentalmente, com o objetivo de garantir a separação automática de um determinado segmento humano do usufruto de seus próprios recursos. Em sua gênese, apresenta-se como uma forma de consciência grupal historicamente constituída, da qual proviriam depois construções ideológicas baseadas no ‘fenótipo/raça’. Sua função central, desde o início, seria regular os modos de acesso aos recursos da sociedade de forma racialmente seletiva, de acordo com o referido ‘fenótipo/raça’.

De acordo com Almeida (2018), a marca dessa racialização nos diz que os corpos negros e dos povos originários permaneceram descartáveis, sem valor no mercado de trabalho, intelectualmente limitados, movidos por paixões e brutalidade, ou seja, corpos abjetos, e, conseqüentemente, desposuídos de importância para existir:

No caso do Brasil, o racismo contou com a inestimada participação das faculdades de medicina, das escolas de direito e dos museus de história natural, como nos conta Schwarcz em seu livro *O espetáculo das raças*. Já no século XX, na esteira do Estado Novo, o discurso socioantropológico da democracia racial brasileira seria parte relevante desse quadro em que cultura e ciência fundem-se num sistema de ideias que fornece um sentido amplo para práticas racistas já presentes na vida cotidiana. No fim das contas, ao contrário do que se poderia pensar a educação pode aprofundar o racismo na sociedade (Almeida, 2018, p. 55).

Essas lastimáveis constatações permanecem no contexto social, arrastadas pelas instituições. Sodré aponta que, dentro da máquina do estado gerida por visões e modelos que fortalecem institucionalmente o racismo, o

[...] problema, é que o racismo não pode ser realmente compreendido como efeito de estrutura da sociedade desigual, mas como um macrofenômeno antropológico (na escala do que Marcel Mauss chamaria, *mutatis mutandis*,

de fato social total), cuja incidência humana se universalizou com a colonialidade (Sodré, 2023, p. 46).

A colonialidade, como prática de controle socioeconômico e político na sociedade brasileira, arrasta-se até os dias de hoje. Seus dogmas foram também suportes para a constituição das agendas de salvaguarda da memória nacional. A rigidez e imobilidade do pensamento do que é salvar guardar estabeleceu, desde a década de 1930, incisiva proposta de enaltecimento dos ícones e símbolos europeus nas terras brasileiras:

O racismo brasileiro hoje persiste no interior de um efeito permanente da antiga estrutura escravista: uma verdadeira forma social autonomizada como herança autoritária de práticas patrimonialistas das classes dirigentes, uma a mais no rol do clientelismo colonial e imperial, a que aderiu inercialmente a burguesia industrial nativa (Sodré, 2023, p. 56).

A partir de 1937, com a criação da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a construção dos processos de salvaguarda claramente revela o que estamos aqui discutindo, pois, nos seus primeiros 30 anos de existência, a secretaria debruça-se na salvaguarda do patrimônio cultural de pedra e cal. As reflexões tanto de Almeida (2018) quanto de Sodré (2023) revelam a valorização de igrejas, palácios e construções militares que certificam a importância histórica, econômica e estratégica dos europeus com seus impérios portugueses, holandes e ingleses. A interferência desses impérios, movidos pelo capital comercial e atentos à necessidade de gerar riquezas, estabelece complexo sistema econômico baseado em processos de escravidão de milhares de pessoas que são tornadas peças dessa engrenagem para geração de fortunas enviadas para Europa.

A política de pedra e cal revela preocupação de salvaguarda de uma história oficial e de um modelo de salvaguarda daqueles que dominaram com violência, de muitas formas. Esse projeto civilizacional eternizaria o dito bom gosto europeu e ditava as normas para civilizar as populações que deveriam aderir ou tê-las como premissas para viver. A negação e brutalização de outras existências serão a todo instante realizadas, aspectos que até o presente são verificados com a supervalorização da cor da pele, idiomas e demais aspectos europeus.

Nesse panorama, verifica-se que o estado brasileiro, por muitas décadas, nega a existência cultural, intelectual e concreta das populações não europeias, que ainda permaneceram alijadas das políticas de salvaguarda. Tal fato afeta drasticamente o comunicar dessas memórias e histórias às populações do presente. Dessa forma, a ideia de patrimônio cultural, por muito tempo, parece não conceber a inclusão da massa populacional que permanece enxotada das decisões sobre seus próprios fazeres culturais, que acontecem em suas aldeias, periferias, subúrbios, quilombos, assentamentos e outros locais de socialização e sociabilidades.

Essas espinhosas constatações nos levam a refletir sobre o Estado e suas instituições, muitas vezes empenhados em construir alegorias para dar resposta externa, quando exigidas por agências como Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), mas ainda desconectadas das populações impactadas pelo processo selvagem de escravização e posterior abandono social.

A LÓGICA DA PATRIMONIALIZAÇÃO

Nesse emaranhado de discordância, ainda acreditamos que a existência, há quase um século, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – tem importância para inaugurar os protocolos de salvaguarda dos bens culturais. O aperfeiçoamento dessa instituição, com o passar das décadas, tornou possível realizar certas reconstruções da história e memória nacional via os conselhos e comitês que revisam como realizar o reconhecimento das culturas dos diferentes grupos. Passos (2014, p. 37) enfatiza que:

No século XX, com a criação da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, em pleno Estado Novo, Rodrigo Melo Franco de Andrade assessorado pelo escritor Mário de Andrade, formula o Decreto-Lei no. 25 de 1937. Este decreto, a principal lei de proteção do patrimônio cultural no Brasil no século XX, estabelece como sendo Bens Culturais as igrejas, monumentos civis e militares.

Nesse processo, é importante compreender que essas escolhas estão sob disputas internas e externas sobre o que salvar, dentro da dinâmica da própria vida dessa instituição e de nossa sociedade. Grupos identitários e políticos disputam cada centímetro das decisões. E nessa guerra de força, muitas vezes, as populações saem em desvantagens. Nesse contexto, disputas internas também no Iphan criam, na década de 1970, o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) que Fonseca (2009, p. 148), servidora de carreira dessa autarquia, descreve com detalhes:

O Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) foi idealizado em 1975 por Aloísio Magalhães, juntamente com o secretário Wladimir Murtinho e o Ministro Severo Gomes. Fonseca (2009) nos traz um importante registro sobre este órgão ao comentar: 'Para o CNRC, o objetivo era a busca de um modelo de desenvolvimento apropriado às condições locais e compatíveis com os diferentes contextos culturais brasileiros. Essa visão, embora tivesse pontos em contato com as concepções então elaboradas pela UNESCO sobre desenvolvimento, entrava em confronto com a ideologia desenvolvimentista que predominava nos anos 70. Por esse motivo, a participação do CNRC nesses projetos exigia, devido a sua complexidade e seu impacto não só sobre as culturas, como também sobre as economias e as organizações sociais locais, um forte respaldo político, tanto por parte da direção do CNRC quanto externamente'.

O CNRC idealizado traz movimentações dentro da citada autarquia e da sociedade, pois estabelece importância às populações antes apagadas e invisibilizadas por políticas patrimonialistas voltadas à estética europeia.

A partir da década de 1980, outras agendas culturais têm destaques. As questões indígenas e afro-brasileiras são intensificadas por seus próprios coletivos. Há ações que ganham as ruas e a mídia, desencadeando processo ininterrupto de reações às violências e novas perspectivas étnicas na sociedade.

A lógica da patrimonialização alicerçada pela Resolução Iphan nº 1, de 3 de agosto de 2006, encontra, no Conselho do Patrimônio Cultural, as premissas da identidade, memória e importância junto aos diferentes grupos que formam essa sociedade. Nesse aspecto, o Iphan, por meio dos quatro livros de tombo, como mencionado, estabelece organização de

como escrever determinado bem. Silva (2012, p. 174) apresenta preocupações sobre o patrimônio no contexto social ao narrar:

É por meio do patrimônio que comunicamos ao mundo nossa identidade, nossa cultura, nossa memória, em que se consiste, se baseia e se orienta a nossa cultura, e a criação e reprodução dos nossos grupos sociais. Os bens culturais, representados pelos objetos e artefatos, são a materialização da nossa cultura. Os mesmos, no entanto, não podem ser coisificados a ponto de abandonarem o seu significado social. É como se os objetos possuíssem uma ‘alma’ que exteriorizassem traços culturais de uma determinada coletividade.

Entretanto, a partir de 2016, com o golpe político, há uma desarticulação das políticas públicas no Brasil voltadas às populações em vulnerabilidade. O governo da extrema-direita impõe desmonte sincronizado das leis e dos decretos que advogavam pelo respeito às diferenças, equidade, democracia, impactando igualmente as políticas de patrimônio cultural que também estarão em xeque.

Entre os anos 2019 e 2022, o Brasil mergulha em modelo de supremacia branca. O país isola-se do mundo, progressivamente são desencadeadas a negação da ciência, a ruptura das políticas de assistência, a subalternização do trabalhador, a perseguição religiosa e cultural, a imposição da fome, a devastação ambiental, o envenenamento dos alimentos e a consequente morte de mais de 700 mil pessoas pela covid-19.

Essas rupturas trágicas marcadas por longos sete anos, sendo quatro anos de um governo de extrema direita tenebroso, leva-nos a tentar compreender que essas violências de tantas ordens aos grupos populacionais existiram desde sempre, mas que permaneciam escamoteadas pelas autoridades, que não queriam resolver os problemas sociais com diálogo, mas, sim, colocá-los sob o tapete da história nacional. De fato, tais práticas foram estrategicamente colocadas a serviço de determinados grupos políticos e religiosos para potencializar a violência até então reprimida.

Entender os sete anos supracitados merece toda nossa atenção, sendo um exercício sobre o qual muitos pesquisadores das diversas áreas se

debruçarão nos próximos anos. Trata-se de enxergar o ápice da supremacia ariana, seu modelo de branquitude, a agenda empresarial, o desmonte por completo dos resquícios que ainda existiam do estado de bem-estar e, no caso em tela, das lógicas da salvaguarda realizadas por meio da patrimonialização. Entretanto, as ações do Estado não devem se limitar a registros dos bens culturais materiais e imateriais, pois, por detrás das práticas culturais realizadas, há pessoas de carne e osso que, além de socializar o sucesso de cada performance, precisam beber, comer, trocar opiniões, dormir e continuar trabalhando para dar vida ao seu fazer cultural imbricado com seu território e suas particulares formas de existência.

A PATRIMONIALIZAÇÃO DO SAVEIRO SOMBRA DA LUA

No período colonial português no Brasil, a partir do século XVI, os saveiros de vela de içar passam a ter extrema importância estratégica, seja nos aspectos bélico, econômico ou social. Smarcevski esclarece a origem portuguesa dessa embarcação vital para o estabelecimento da colonização e seus ciclos econômicos:

Saveleiro significa também o barqueiro; por transformação, a cadeia de sucessão fonética: saveleiro, salaveiro, savaleiro, saaveiro, e saveiro... barco estreito e comprido, empregado na travessia de grandes rios e de pesca à linha; embarcação de forte construção, que se emprega na carga e descarga de gêneros; barco pequeno, habitualmente de fundo chato, o mesmo que alvarenga; barco de um ou dois mastros utilizados na pesca e no transporte de mercadorias (Smarcevski, 2001, p. 14-15).

Figura 1 – Saveiro à espera dos produtos



Fonte: produzida pelo autor.

As teias que envolvem esse objeto entrecruzam o crescimento e fortalecimento do capital comercial, que tem nos pactos entre impérios e burguesias em ascensão as possibilidades de acordos políticos e comerciais para extração de matéria prima, defesa de territórios, introdução da cana-de-açúcar e demais necessidades estruturais para dominação e escravidão dos povos originários e povos africanos e suas particulares expertises.

Como mencionado, a introdução e adaptação dos saveiros, especialmente na Baía de Todos-os-Santos (BTS) (Mattoso, 1978) e rios do Recôncavo Baiano, estão atreladas à necessidade de escoamento da produção dos

engenhos de açúcar, que necessitava de meios para transporte desse produto ao porto de Salvador e posterior embarque para os mercados europeus via porto de Lisboa.

Figura 2 – Saveiros e as festas da BTS



Fonte: produzida pelo autor.

A baía de Todos os Santos é um mar interno para saveiros e canoeiros, canoas e tábuas, jangadas e balcões de todo tipo que raramente se aventuram a passar da perigosa barra que os separa do oceano sem limites...Pescadores ou transportadores de bens, conhecem as inúmeras riquezas de sua terra e sabem das traições de suas águas, de seus céus.

Vivem do ritmo próprio dessas terras internas das quais conhecem a imensidão e as necessidades. São irmãos do roceiro que planta mandioca de seu sustento, ou o açúcar, o tabaco, o café e o algodão de seus fretes. Bahia e seu Recôncavo, de águas e terras molhadas por nevoeiros marinhos, são a boca atlântica de terras imensas que por ela respiram (Mattoso, 1978, p. 61).

Werneck Sodré (1956) chama atenção para os acordos políticos entre a burguesia local, o atravessador holandês e a burguesia portuguesa, os quais, por conta própria, realizavam a tarefa de investir nessa colônia. O autor aponta que, no século XVI, já existiam 120 engenhos registrados no Brasil, com força de mão de obra dos povos originários e, posteriormente, africana.

Para esse escoamento de produção, os saveiros de vela de içar adaptados para entrar e sair dos rios da região do recôncavo e navegar pelo mar da BTS, eram construídos em carpintarias em diversas partes dessa região, com estrutura de velas de 30 metros de altura para melhor captação dos ventos, com comprimento de 8 a 20 metros e grande capacidade de tonelagem em produtos.

Na BTS, Cascudo (1964) informa que haveria milhares de exemplares de diversificados tamanhos realizavam o trabalho pesado de transportar diferentes gêneros alimentícios, pessoas, documentos e informações. Igualmente, participam até o presente do calendário de festas católicas, como Senhor dos Navegantes, Senhor do Bonfim, Senhor dos Passos, e outras manifestações culturais, como Festa de Iemanjá.

Na sua notícia de 1587 Gabriel Soares de Souza fala em mil e quatrocentas embarcações que reuniriam ‘tôdas as vezes que cumprir ao serviço de Sua Majestade’ e adianta: ‘E são tantas as embarcações na Bahia, porque se servem tôdas as fazendas por mar: não há pessoa que não tenha seu barco, ou canoa pelo menos, e não há engenho que não tenha de quatro embarcações para cima; e ainda com eles não são bem servidos’ (Cascudo, 1964, p. 71).

Figura 3 – Saveiristas realizando reparo de embarcação



Fonte: produzida pelo autor.

A presença histórica e socioeconômica dessa embarcação por dezenas de vezes chamou a atenção de escritores, pintores, cinegrafistas, músicos, poetas, pesquisadores nacionais e estrangeiros, pois diversos meios consideraram esse veículo náutico de extrema importância, seja por sua beleza estética, aspectos históricos, e valor socioeconômico para consolidação dessas terras.

No ano de 2010, pela articulação da Associação Viva Saveiro composta por empresários da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, após a compra e restauração do saveiro de vela de içar *Sombra da Lua*, essa associação consegue, junto ao governo federal, a possibilidade de patrimonializar esse objeto como referencial para os demais 19 saveiros ainda existentes na BTS.

É nessa ocasião que surge a oportunidade de se realizar o estudo já mencionado, realizado no período de 2012 a 2014, com objetivo de compreender o processo acionado pela citada associação e os benefícios e

limites dessa patrimonialização. Para tanto, era preciso discutir “autenticidade”, “excepcionalidade” e “valor”.

Nesse processo, verifica-se que a Associação Viva Saveiro estabelece resultados no que tange a salvaguarda estrutural do saveiro *Sombra da Lua* e de outros exemplares dessa tipologia de embarcação. Isso contribui para fortalecer certo tipo de turismo que busca enaltecer elementos estruturais e estéticos da embarcação, a história econômica da região e do Brasil, e demais aspectos ligados à monumentalidade desses veículos náuticos.

No curso da pesquisa, com a utilização da observação participante junto à comunidade de saveirista do distrito de Coqueiros, cidade de Maragogipe, verifica-se que os mestres saveiristas estabelecem ruptura com a associação em virtude de não serem chamados a participar da escolha do objeto a ser patrimonializado, sabendo do ato apenas pela mídia, o que provocou reações dentro dessa comunidade. Os discursos internos ainda efervescentes naquele período direcionam esses mestres a criar sua própria associação de Saveiros de Vela de Içar da Bahia, fato narrado por um dos líderes saveiristas de Coqueiros, a saber: “*Soubemos pela televisão que o Sombra da Lua foi escolhido, ninguém veio aqui perguntar nada a gente, ficamos assim, sem saber o que fazer, não gostamos, não gostamos nada disso [...]*”.

Esses conflitos entre as duas associações são retratados na dissertação. Entretanto, a análise do documento da patrimonialização do saveiro *Sombra da Lua* não apresenta nenhuma evidência ou pesquisa comprobatória por parte da equipe do Iphan que, além disso, não realiza as devidas apurações sobre esse objeto que, de acordo com o documento, estava sendo salvaguardado pela sua raridade, idade e importância histórica.

A pesquisa de campo realizada para a dissertação junto à Capitania dos Portos da Cidade de Salvador revela a existência de sete saveiros denominados *Sombra da Lua*, com informações sobre locais de construção, carpinteiros responsáveis, datas de inscrição na capitania dos portos, nomes dos donos. Presumimos que a rapidez da agenda governamental não possibilitou à equipe do Iphan verificar esses dados, amparando-se apenas no documento apresentado pela Associação Viva Saveiro. Na dissertação de Passos (2014, p. 130), consta o seguinte texto que traz o Quadro 1 com duas principais embarcações, a saber:

[...] destacamos uma de propriedade de Júlio Cândido de Souza, construída na década de 40, em Coqueiros, distrito de Maragogipe, e a embarcação tombada outrora de propriedade do Mestre Bartolomeu Brito, registrada na Capitania dos Portos, em 1977, o que nos possibilita a construção de quadro comparativo entre os dois saveiros com o mesmo nome.

Quadro 1 – Comparação entre saveiros Sombra da Lua

Dados da Capitania dos Portos de Salvador	Saveiro Sombra da Lua	Saveiro Sombra da Lua
Número de Registro na Capitania dos Portos da Bahia	[...] 2004	200106-15800
Proprietário	Júlio Cândido de Souza	Bartolomeu Brito (1º dono) Associação Viva Saveiro (atual dono)
Mestres	Dudu e Santinho	Bartô e Jorge (vivos até 2014, ano da pesquisa)
Carpinteiro	Tércilio / Dadinho	José Simão
Local de construção	Coqueiros – Maragogipe – BA	Capanema – BA
Data de registro capitania dos portos da Bahia	Década de 1940	3 de abril de 1977
Data de fabricação	Década de 1940	Década de 1960 a 1970
Tipo de construção	Barco Torrado	Barco Selado
Carga	20 toneladas	14 a 15 toneladas
Comprimento	14 metros	12,5 metros

Fonte: Passos (2014, p. 130).

Compreendemos que a ação realizada pela citada associação tem relevante valor, pois colocou na agenda o debate sobre salvaguarda no contexto do Iphan, permitindo que a presença desse veículo náutico estabeleça, a partir de então, laços com as questões preservacionistas, aspectos que compreendemos ser de grande relevância.

Após esses dez anos do ato de salvaguarda da citada embarcação, debruçamo-nos sobre o panorama dos limites e desafios ainda não resolvidos. Primeiramente, destacamos que, em 2010, o Iphan enfrentava uma demanda de salvaguarda de diferentes veículos náuticos nos territórios brasileiros. Os artefatos dessa natureza foram coletivamente reconhecidos em uma única sessão, o que denota urgência para determinada agenda governamental naquele período.

Especificamente sobre o saveiro *Sombra da Lua*, as críticas dos mestres saveiristas parecem não ter conseguido canal para chegar ao Iphan da Bahia nem ao Iphan nacional. Isso poderia ter obrigado essa autarquia a rever o citado reconhecimento ou até reconhecer a partir dos interesses dos citados mestres, outro exemplar mais representativo para a sua comunidade.

Figura 4 – Antigo Saveiro Rompe Nuvem



Fonte: produzida pelo autor.

Há ainda o fato desconcertante desse reconhecimento que desvincula esse objeto da vida social concreta, que apenas é possível via esforço diário

desses homens realizadores de uma atividade com importante expertise. Essa prática inclui o conhecimento da geografia marinha, dos ventos e seus horários, da condição dos saveiros para determinado trabalho, dos perigos e desgastes que a tripulação de três a cinco homens por embarcação passa durante horas e dias, e de outros aspectos que envolvem seus corpos em uma operação que hoje está em franco desaparecimento.

A isso somam-se ainda outras demandas com esses mestres imersos em dívidas bancárias junto ao Banco do Brasil, Caixa Econômica Federal e agiotas locais para possibilitar sobrevida aos seus saveiros com a compra dos tecidos para feitura das velas. No ano de 2013, confeccionar essas novas velas, que devem medir 30 metros de largura, custava 5 mil reais. Um dos mestres saveiristas do distrito de Coqueiros em Maragogipe narra essa problemática ao afirmar que: *“Todo mês eu pago o empréstimo que fiz com o banco para comprar o pano para vela do saveiro. Já vem descontado na minha aposentadoria. Fiz e faço tudo por ele (saveiro), não posso esperar pela ajuda que não vem”*. Nesse sentido, Pina-Cabral e Silva (2013, p. 104) reforçam a necessidade de repensar o que está acontecendo individual e coletivamente dentro do mundo dos mestres saveiristas que para manter seus saveiros permanecem endividados:

Inspirando-nos na sugestão de Axel Honneth, propomos que a dívida se torna opressiva quando deixa de estar associada à consideração - quando é tratada como uma coisa em si mesma, como se a sua existência não dependesse da natureza da relação entre devedor e credor. A dívida reificada pode ser tratada como se não ocorresse entre pessoas que, na expressão de Honneth, se ‘reconhecem’ mutuamente. Esse tipo de dívida não reifica unicamente os objetos da dívida (o que se deve), ela reifica também o devedor (quem deve).

Esse e outros relatos sobre a manutenção dos saveiros (Pina-Cabral, 2011; Pina-Cabral; Silva, 2013) trazem a perspectiva desses homens do mar que, acostumados com o trabalho pesado, árduo e desvalorizado, sentem-se à parte do processo econômico. Desde a década de 1950, com a criação da Petrobras e a conseqüente necessidade de introdução da malha asfáltica, os saveiros de vela de içar passaram por abandonos e incêndios pelos seus

próprios donos, que não mais enxergavam condições de mantê-los e conseguir o sustento para si e suas famílias.

A BA-001 é a estrada que veio substituir os saveiros-esses barcos que estruturavam todo o grande complexo social e econômico que integra Recôncavo em torno da baía de Todos-os-Santos e os manguezais costeiros que se estendem a sul de Nazaré das Farinhas até Itacaré, zona rural: onde se plantava mandioca para, mais a norte, dar de comer aos escravos das grandes plantações (Pina-Cabral; Silva 2013, p. 51).

Junta-se a esse panorama a proibição de extração de madeira para os constantes e necessários reparos desses barcos, exige o uso de madeiras de lei. Entretanto, essa extração se encontra proibida e sob controle dos órgãos de proteção ambiental. Outro mestre saveirista narra esse empecilho: *“Não podemos tirar a madeira na mata, é proibido. E não tem nenhuma autoridade vendo nosso problema, não há solução, não há solução...”*.

Os problemas de manutenção e endividamento com os bancos, a proibição da extração de madeira, a aposentadoria comprometida por empréstimo, a escassez de serviço de transporte são empecilhos que até o presente se verificam. Pina-Cabral (2011) enriquece esse debate ao trazer as preocupações e certas posições das autoridades ambientais, que envolve o desmatamento das florestas e que reverberam na manutenção de saveiros e outros veículos náuticos.

Nos últimos seis anos, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais (Ibama) tem vindo a preocupar-se com o desmatamento do cerrado, resultante da transformação em pasto para gado das velhas plantações de cacau. Identificaram-se pelo menos 50 pontos de desmatamento grave em 14 municípios da Bahia. A Delegacia da Polícia Ambiental de Ilhéus, à pala da Lei de Crimes Ambientais (Lei 9.605/98), tem apanhado nos últimos anos alguns carregamentos oriundos dos distritos de Santa Luzia, Canavieiras, Arataca, Camacã e Una que estavam a ser transportados para serem trabalhados em locais costeiros onde há serrarias (Pina-Cabral, 2011, p. 338).

Após dez anos, com os avanços e rupturas políticas que fomos obrigados a atravessar nos perguntamos: até quando esse modelo de salvaguarda

negará a importância do fator humano na existência do processo de patrimonialização? Patrimonializar para quê e para quem?

Os dados já apresentados por diversas pesquisas no plano nacional e internacional já constataram a importância de se construir outro protocolo que permita a inclusão imediata no debate sobre o patrimônio cultural daqueles que produzem esses bens culturais, pois a salvaguarda necessita desse diálogo aberto e transparente para estabelecer os acordos envolvendo as diferentes perspectivas sociais, coletivas e mesmo individuais.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A lógica da patrimonialização até o presente tem demonstrado que seu ciclo finaliza após a publicização do registro do artefato ou manifestação cultural junto à sociedade e seus grupos culturais interessados. Silva (2012) enfatiza o enfoque dado a essa prática de registro de determinado bem cultural e menciona de forma positiva a importância desse ato pelo Estado:

A patrimonialização contribui para que a cultura local não seja esquecida. Com a revitalização dos bens culturais, a memória coletiva é reafirmada. Patrimonializados, os bens servem para o consumo e servem como fonte de reconhecimento local. Apropriados como mercadorias, estimulam o consumo e movimentam a economia, colaborando com o desenvolvimento econômico. Como bens simbólicos, reafirmam a identidade e a memória local, propiciando o resgate e a reafirmação das tradições, fomento ao desenvolvimento social e cultural. Neste sentido, é possível afirmar que a patrimonialização da cultura e dos bens culturais pode auxiliar no desenvolvimento econômico, cultural e social de determinadas sociedades. A questão a ser pensada é mediante esta ação, quais serão os sentidos atribuídos a cultura local e aos bens culturais. E principalmente, como estes serão reconhecidos, consumidos e percebidos pelos consumidores e produtores dos mesmos (Silva, 2012, p. 177).

Entretanto, o que ainda assistimos destoa do que Silva (2012) nos aponta, pois o Brasil segue demonstrando rupturas e negação da existência dos patrimônios culturais dos povos originários, afro-brasileiros, ciganos,

quilombolas (rural e urbano), ribeirinhos e outros. Vivenciamos salvaguarda que desconhece propositadamente a importância da existência concreta dos agentes culturais que dão vida ao patrimônio cultural.

Essa prática confere à política de patrimônio cultural no Brasil certa anestesia propositadamente articulada para dar sobrevida as artes de fazer (Passos, 2015), mascarando junto às populações certo tipo de patrimonialismo renovado, mas ainda caricatural e midiático para fazer de conta que não há conflito na sociedade.

A existência de políticas de salvaguarda de pedra e cal ou de artefatos e manifestações culturais certamente confere o dinamismo da cultura para os processos de valorização identitária das populações que esperaram por muitas décadas o reconhecimento cultural, social e político. Acreditamos que estamos nesse processo sempre tenso de disputa que não se esgota com o registro, pois outros tantos debates surgem com as causas, ações e efeitos que realizamos.

O estudo de caso aqui apresentado e os dez anos de observação sobre esta temática apontam para a necessidade de se construir um novo modelo que reconheça os agentes culturais (homens e mulheres), permitindo-lhes premissas de existência para continuar realizando suas artes de fazer.

Enfatizamos a necessidade de repensar políticas de salvaguarda em conexão com políticas de transferência de recursos financeiros, de maneira que os citados agentes culturais possam dar continuidade às suas existências concretas e cotidianas, realizando com autonomia suas manifestações culturais.

No que tange aos mestres saveiristas, é fundamental e urgente que o Estado e suas instituições enxerguem os endividamentos progressivos que vivem esses agentes culturais. Os Estados, por meio dos governos federal, estadual e municipal, deve encarar tal situação de endividamento dos mestres saveiristas para que haja uma sobrevida aos Saveiros de Vela de Içar. Além disso, outras cadeias operatórias dependem e estão atreladas à existência desses veículos náuticos, reforçando a necessidade de as autoridades realizarem alguma ação. Soma-se a esse endividamento a necessidade de políticas públicas que reconheçam a emergência para restaurar os exemplares de saveiros que ainda restam, que necessitam de madeira nobre para reparar e manter suas estruturas físicas.

Esses múltiplos fatores, ao serem encarados, trarão concreto e inovador processo de salvaguarda, permitindo certo alívio para esses mestres saveirista e suas famílias que atravessam décadas assistindo sua profissão e sua tarefa diária sendo romantizada e sem perspectiva de solução concreta.

A existência da dissertação que dá corpo a este capítulo é mais uma forma de chamar atenção das agências e dos agentes que operam a salvaguarda dos patrimônios culturais. Essa operação deve envolver o Ministério da Cultura assim como o Iphan com outros parceiros, como os ministérios do Planejamento, da Fazenda, Público, da Educação, da Justiça, construindo nova perspectiva de salvaguarda com alcance social, econômico e estratégico para os patrimônios culturais, seus agentes culturais e os diversificados territórios brasileiros.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: Edufba, 2011.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Jangada*. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1964.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 59-79.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007. p. 15-34.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *A trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil*. Brasília, DF: IPHAN, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Cartas patrimoniais: recomendações* Paris. Paris. 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Centro Histórico de Salvador: programa de recuperação*. Salvador: Corrupio, 1995.

MATOSO, Kátia M de Queiroz. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

MOORE, Carlos. *A humanidade contra si mesmo: para uma nova interpretação epistemológica do racismo e do seu papel estruturante na história e no mundo contemporâneo*. 2011. Trabalho apresentado no 2º Fórum Internacional Afro-Colombiano, 2011, Bogotá.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o Racismo*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

PASSOS, Antônio Marcos de Oliveira. *Bordejós, tensão e resistências: a patrimonialização do Saveiro Sombra da Lua em Salvador*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

PASSOS, Antônio Marcos de Oliveira. Os mestres de capoeira e a patrimonialização: descompasso das políticas públicas brasileiras. In: FREITAS, Joseania Miranda (org.). *Uma coleção biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. Salvador: Edufba. 2015. p. 161-167.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. (Antropologia hoje).

PINA-CABRAL, João de. A ambiguidade dos meios: ensaio ergológico sobre canoas de vinhático no Baixo Sul da Bahia. In: CAROSO, C. TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). *Baía de todos os santos: aspectos humanos*. Salvador: Edufba: FAPESB, 2011. p. 328-350.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

- SCHOY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- SILVA, Sandra Siqueira. *A patrimonialização da cultura como forma de desenvolvimento: considerações sobre as teorias do desenvolvimento e o patrimônio cultural*. São Paulo: Aurora, 2011.
- SILVA, Sandra Siqueira. Patrimonialização, cultura e desenvolvimento. Um estudo comparativo dos bens patrimoniais: mercadorias ou bens simbólicos? *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 157-183, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EdUSP, 2000.
- SMARCEVSKI, Lev. *Graminho: a alma do saveiro*. Organização Bruno Furrer. 2. ed. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- SPOONER, Brian. Tecelões e negociantes. A autenticidade de um tapete oriental. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2008.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

A ÚLTIMA FAÇANHA DO FEITICEIRO EM BUSCA DE JUSTIÇA E REPARAÇÃO¹: A ENTREGA DA CADEIRA DE JUBIABÁ PARA O TERREIRO MOKAMBO

Renata da Silva Cardoso

INTRODUÇÃO

Desde sua fundação em 1894, em Salvador, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) almejava criar um museu que resgatasse o passado patriótico baiano. Seu estatuto inicial preconizava um acervo que deveria ser composto por itens que abrangessem “[...] arte, uso e costumes dos indígenas; instrumentos e armas, bem assim de objetos que tenham pertencido aos homens notáveis do país” (Estatutos [...], 1998, p. 37-38). Ademais, uma

¹ Este texto é o recorte da minha dissertação de mestrado, intitulada *Reminiscências de uma coleção. As peças do candomblé do IGHB: apreender, ofertar e exhibir*, defendida em 2021, e apresentada durante a XVI Reunião de Antropologia do Mercosul, no GT Coleções científicas, governo dos outros e formas da restituição.

de suas atividades específicas era a organização de exposições relacionadas a “[...] objetos e produtos da natureza, encontrados no solo do Estado, qualquer que seja o ramo da ciência a que estejam filiados” (Estatutos [...], 1998, p. 37-38). O museu do IGHB tinha como propósito principal promover pesquisas e embasar debates científicos sobre a fauna baiana, os produtos naturais e outros temas correlatos, demandando a instalação de laboratórios especializados, incluindo um laboratório “astronômico”.

A formação das coleções do IGHB se deu principalmente por meio de doações de simpatizantes, instituições filiadas e sócios, tanto correspondentes quanto efetivos. Cada item doado para qualquer uma das seções da instituição deveria ser avaliado por uma comissão², a qual atestasse seu valor histórico ou científico. Entretanto, essa avaliação nem sempre acontecia devido à falta de recursos humanos e financeiros, resultando na formação de um acervo diverso³.

Segundo Vânia de Carvalho e Solange de Lima (2005, p. 88), “[...] fazer uma oferta ao museu é uma forma de apropriação física do espaço público e de ressignificação dos sentidos que esta instituição propaga”. Nessa ação de transferência, que transcende os “limites da vida doméstica” para alcançar a esfera pública (Carvalho; Lima, 2005, p. 87), implica o reconhecimento do valor social da instituição receptora, especialmente se um dos critérios para a formação de seu acervo estiver relacionado a itens que evocam um passado nacional e representam “figuras notáveis”. Em troca, o doador adquire o “prestígio social” de estar vinculado a esse projeto. Um exemplo é a doação feita por Marianna da Silva Lima Ferreira que, em homenagem ao marido falecido, o sócio José Carlos Ferreira, ofereceu ao IGHB sua valiosa coleção de mineralogia (Estatutos [...], 1998, p. 170). No registro dessa doação, não havia qualquer indicação contextual, embora estivesse condizente com os interesses “científicos” institucional em estudar e reunir “produtos da natureza”, sendo o IGHB considerado o espaço adequado para preservar os objetos que pertenceram a um sócio que se dedicou à nação.

2 Filatelia, numismática, cerâmica, inscrições, topografia, geodésia e arqueologia são exemplos das comissões responsáveis por avaliar as ofertas feitas ao IGHB.

3 O arrolamento das ofertas destinadas ao IGHB era realizado pelo primeiro secretário, com a ajuda de outros funcionários da instituição. Essas listas eram inscritas nos livros *Ofertas e Doações* e posteriormente publicadas na revista do IGHB (Cardoso, 2021).

Por sua vez, a compreensão do museu do instituto como um espaço de relevância social levou-o a se tornar um local estratégico para receber essas doações, abrangendo uma gama de artefatos, como cristais, cerâmicas, louças, pinturas, vestuários etc. A instituição, por meio de seu colecionismo, reuniu objetos que representavam indivíduos e eventos históricos do Brasil e da Bahia, muitas vezes sem destacar o contexto e a trajetória em que esses objetos estavam inseridos, como é o caso da coleção de objetos do candomblé. Ao aceitar doações que não estavam contempladas em seu estatuto, fica evidente que o interesse do instituto não se limitava apenas ao recebimento dos objetos, mas também à valorização e prestígio atribuídos aos doadores. Essa prática permitia a construção de significados em torno do suposto *status* adquirido por meio das contribuições oferecidas (Cerávolo, 2017).

A COLEÇÃO DE OBJETOS DO CANDOMBLÉ DO IGHB

Em 1904, no texto “As belas-artes nos colonos pretos do Brazil: a escultura”, o médico-legista maranhense, Raimundo Nina Rodrigues, trouxe à tona a existência de um objeto denominado “cofre de Iemanjá”, encontrado nas praias da Calçada do Bonfim, em Salvador, que foi destinado ao IGHB pelo sr. J. Messeder, cujas informações detalhadas desconheço. Esse “cofre”, envolto em uma toalha de linho branco, possivelmente fazia parte de um altar de candomblé, conhecido como “peji”⁴. É comum que, após a morte de um líder religioso do candomblé, os objetos sagrados e pessoais sejam despachados como parte dos rituais funerários (Cardoso, 2021). Nina Rodrigues oferece uma descrição detalhada do objeto, ressaltando tanto sua materialidade quanto seus significados. A peça é esculpida em madeira, policromada e apresenta elementos geométricos, figuras humanas e animais. Ele interpreta a representação como uma cena de pesca, na qual a morte de um crocodilo é celebrada, sugerindo que o réptil tenha sido morto por um homem branco empunhando uma espada.

4 “Santuário dos candomblés” (Carneiro, 2008, p. 159).

Logo mais adiante, Nina Rodrigues reconhece os desafios que enfrenta ao interpretar as intenções do autor da escultura e levanta algumas questões. Se para alguns povos africanos o crocodilo é um animal sagrado, qual seria a sua relação com a cena que celebra a sua captura e morte? E mais, se habitualmente cabe ao homem branco ser representado como má figura, por que estaria na cena “em situação de honra”? (Cardoso, 2021).

Finalmente, diante de poucos indícios, ele chega à conclusão de que é provável que a captura e morte do réptil tenham sido ordenadas pelo orixá que habita aquele cofre, e que a honraria atribuída ao homem branco possa estar relacionada a algum feito positivo, como ser aliado ou protetor.

Não foram encontrados registros institucionais específicos sobre o cofre mencionado por Nina Rodrigues, exceto em seu próprio artigo de 1904. As primeiras doações de objetos afro religiosos ao IGHB estão datadas em 1919. A primeira oferta foi feita por Álvaro Reis, médico-legista baiano e sócio do IGHB, que ofereceu um “pilão de Oxalá” e um “santo africano” (Lista [...], 1919, p. 282). A segunda doação foi feita pelo coronel Arthur Athayde, também sócio do instituto, que doou “vários objetos de um candomblé de caboclo” (Lista [...], 1919, p. 282). A terceira doação foi feita pelo engenheiro francês e sócio fundador Apollinário Frott, que também doou também um “santo africano” (Lista [...], 1919, p. 284). As contribuições de Reis e Athayde receberam atenção por parte do sócio fundador, Manuel Querino⁵. Essas ofertas, ao que parece, o inspirou a escrever breves comentários sobre as expressões culturais e religiosas de origem africana na Bahia.

5 Manuel Raymundo Querino nasceu em 1851, na cidade de Santo Amaro, na Bahia. Como dito, foi sócio fundador do IGHB, bem como professor, escritor, jornalista, historiador, desenhista, pintor, músico, político, líder operário etc.

Figura 1 – Cofre de Iemanjá



Fonte: Rodrigues
(1904, p. 7).

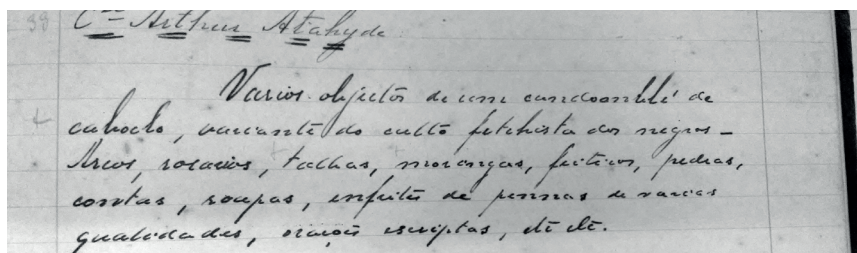
No livro de Ofertas e Donativos (1914-1925) e na Lista de Ofertas de 1919 consta que, “segundo o professor” Querino, o “pilão de Oxalá” é um vasilhame utilizado para servir os alimentos rituais, enquanto o “santo africano”, também doado por Alvaro Reis, identificado como um “símbolo fetichista” ou “iché de Xangô”, é, na verdade, um *oxê*, um machado duplo, emblema do orixá Xangô, utilizado por seus filhos de santo nas danças rituais e no seu assentamento:

No dia do inhame novo, o início das funções do fetichismo o pilão é colocado na sala das danças, contendo galinha e inhame cozinhados. Então, a começar pela mãe do terreiro, as demais pessoas da seita vão tirando a iguaria, comendo e distribuindo pelas pessoas presentes. A propósito do santo diz o mesmo professor [Manuel Querino] que é um símbolo fetichista – Iché de Xangô – e que as filhas de santo dançam com ele seguro na mão direita, como emblema do seu anjo da guarda (Lista [...], 1919, p. 282).

Já o envio feito pelo coronel Arthur Athayde, Querino elaborou um curto texto intitulado “Candomblé de Caboclo - Ligeiras notas a propósito de uma oferta feita ao Instituto pelo Coronel Arthur Athayde de objetos pertencentes a um famoso candomblé de caboclo da Cidade do Salvador. Maio de 1919”. Não foi possível encontrar informações que identificassem

o “famoso candomblé de caboclo” ou as circunstâncias da aquisição dessas peças, apenas que foram ofertados “arcos”, “enfeites de penas”, “talhas”, “rosários”, “feitiços” e “orações escritas” (Lista [...], 1919, p. 284).

Figura 2 – Oferta do coronel Arthur Athayde



Fonte: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (1914-1925).

Querino escreve que a convivência entre africanos, europeus e indígenas nos engenhos e nas aldeias permitiu a fusão de elementos religiosos dessas culturas, originando um novo “fetichismo” chamado “Candomblé de Caboclo”, que estava profundamente enraizado entre “as pessoas inferiores” soteropolitanas (Querino, 1919, p. 235). Os componentes básicos desse culto seriam uma mistura de elementos católicos, africanos e indígenas. Os elementos católicos incluem a presença de cruzes e santos, enquanto os elementos africanos abrangem revelações, reclusão para iniciação, possessão de encantados e o uso de atabaques e danças. Já os elementos indígenas compreendem o uso de plantas como a jurema, refeições rituais com peixes, aves e outros animais de caça (Querino, 1919).

Ainda vale destacar que, dada a relevância social do Arthur Athayde, uma placa de papel foi fixada no armário que abrigava os objetos frutos de sua doação. Nessa inscrição, consta a identificação do terreiro como “Culto Fetichista da Bahia - Candomblé de Caboclo”, o nome do coronel Arthur Athayde como doador e o ano da oferta, que ocorreu em 1919 (Lody, 1985, p. 79).

Figura 3 – Oferta do coronel Arthur Athayde



Fonte: Lody (1985, p. 79).

No ano subsequente, Manuel Querino expressou-se em um novo texto, adotando um tom mais contundente, para condenar a operação policial que ocorreu no terreiro de Procópio Xavier. O delegado-auxiliar Pedro de Azevedo Gordilho liderou a diligência, alegando combater “a prática do fetichismo” (Viva [...], 1920, p. 1). Na madrugada do dia 19 de maio, durante uma cerimônia, Gordilho e outros cinco soldados invadiram o terreiro, empregando violência física e detendo várias pessoas presentes, que foram forçadas a percorrer a pé até a delegacia.

Durante a invasão, diversos objetos foram destruídos e outros foram apreendidos. Manuel Querino, em seu texto, destaca a brutalidade da ação policial e ressalta o saque realizado no terreiro. Ele afirma que “[...] arrombaram os baús e conduziram toda a roupa que encontraram, dinheiro, objetos de prata, um anel com brilhante [...]”. Foi mais um saque do que uma diligência policial” (Castillo, 2010, p. 42). Conforme relatado por Manuel Querino, esta parecia ser uma prática recorrente por

parte do delegado-auxiliar. Em 16 de agosto do mesmo ano, ocorreu a invasão do terreiro da sacerdotisa Catharina, localizado na região da Barra. Durante essa ação, uma verdadeira “limpeza” foi realizada nos objetos encontrados, cujo valor foi estimado em mais de “cento e tantos mil réis” (Castillo, 2010, p. 42). Entre os itens apreendidos, encontrava-se uma pequena escultura de um caboclo, “armado de arco e flecha rodeado de menores”.

Os objetos apreendidos no terreiro de Procópio foram encaminhados para a delegacia e posteriormente “examinados” por Pedro Mello, diretor do Gabinete de Identificação do Departamento de Polícia Técnica da Bahia. O interesse de Mello era avaliar esses objetos e, em seguida, convencer Gordilho a doá-los ao IGHB (Os Candomblés, 1920, p. 1). Surpreendentemente, a proposta⁶ foi aceita pelo delegado auxiliar. Assim como no caso de Athayde, uma placa foi confeccionada para indicar que os objetos pertenciam ao “Culto Fetichista da Bahia - Candomblé Africano” e a indicação dos seus doadores – “Drs. Pedro Mello e Pedro Gordilho” em 1920 (Lody, 1985, p. 101).

A escolha do museu do IGHB como espaço ideal para guardar e exibir os objetos apreendidos no terreiro de Procópio Xavier foi bastante comemorada pela mesma imprensa baiana que publicava artigos contrários aos terreiros, incitando uma maior repressão e denunciando supostos desvios de conduta. Em suas notas, faziam reclamações, especialmente sobre o exercício da “curanderia” e da “falsa medicina”. A polícia, por sua vez, respondia a essas denúncias, realizando incursões nos terreiros para restabelecer a ordem, resultando na prisão de várias pessoas e apreendendo objetos. Posteriormente, os mesmos objetos que inicialmente serviram como evidências criminais nas delegacias eram doados a instituições como o IGHB. Por meio desse ato de doação, se de um lado manifesta-se o poder da polícia, sua preservação e exibição, de forma exemplar, como se fossem troféus, também representava outra forma de controle social.

6 No entanto, não encontrei registro dessa doação nas listas de ofertas feitas à instituição referente ao ano de 1920.

Severiano Manuel de Abreu, nascido em 20 de abril de 1886 (Braga, 1995, p. 111), era descrito como um militar de segunda linha por profissão, um “tipo forte de caboclo, estrutura um pouco acima de mediana, fala mansa e de boas maneiras” (No mundo [...], 1936, p. 5), fazendeiro e dono de algumas propriedades, incluindo o imóvel onde o seu templo religioso – o Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade – estava situado, no bairro Cruz do Cosme. Embora fosse popular entre pessoas de diferentes localidades e classes sociais, Severiano foi perseguido pela imprensa de Salvador nos primeiros anos do século XX.

Figura 4 – Severiano Manuel de Abreu



Fonte: No mundo [...] (1936, p. 5).

Os jornais da época tornavam Severiano uma figura questionável por não seguir os preceitos do candomblé “puro”, diferentemente de outros

espaços religiosos considerados tradicionais, como os terreiros do Engenho Velho e Gantois. No entanto, seu conhecimento e sua prática religiosa apresentavam outra perspectiva da dinâmica das religiões africanas no Brasil, incorporando elementos religiosos indígenas e do espiritismo popular, criando, assim, o candomblé de caboclo (Braga, 2005).

Em especial, em outubro de 1921, o jornal *A Tarde*, do dia 4, acusou Severiano de cárcere privado, extorsão, feitiçaria e de falsa medicina, ao ponto de exigir intervenção policial. A principal alegação era que essas práticas “primitivas” continuavam a existir “[...] sem que a polícia, sem que a higiene, se movam por uma providência no sentido de cercar-lhe essa liberdade” (A última [...], 1921, p. 1). Segundo a reportagem, uma jovem de 14 anos chamada Maria Rodrigues de Oliveira foi encontrada em seu centro religioso para tratar uma enfermidade com práticas que estavam em desacordo com a medicina tradicional, sendo-lhe cobrado cerca de 300 réis. Ao ser interrogado, Severiano disse que a jovem se encontrava ali para receber um tratamento espiritual sem qualquer custo, caso houvesse a necessidade de prescrição de medicamentos, isso seria função dos médicos colaboradores do seu centro.

As notas seguintes, publicadas nos dias 6 e 7 de outubro, comemoram e descrevem a ação policial contra Severiano. Às 20 horas, no dia 5 de outubro, o centro espírita foi invadido, silenciosamente e pela porta da frente, pelo subdelegado da Cruz do Cosme, Antônio Theodoro Coelho, acompanhado do escrivão e do policiador Cyrillo Patrício da Silva (Na pista [...], 1921, p. 1). A diligência aconteceu durante uma das sessões, estavam presentes pessoas pertencentes à elite baiana, “senhoras de posição”, “mocinhas e cidadãos” que frequentam ali sem que ninguém soubesse. Após o anúncio da chegada de Jubiabá, feito pelo médico, Camillo Lellis, coberto por um “capacete de penas na cabeça”, se iniciou a incursão policial. Dois pacientes foram encontrados no local, a jovem Maria Rodrigues, personagem da denúncia feita anteriormente pelo jornal, e Armando Chaves. Armando, “dado como maluco”, já havia sido entregue outras vezes à família pelas mãos da polícia, sendo novamente advertida sobre a permanência do jovem ali. Maria seguiu para o internamento no Asilo São João devido à sua “excitação nervosa” e Armando, para a sua residência em Itapagipe (Na pista [...], 1921, p. 1).

As pessoas da elite que participavam da sessão tiveram permissão da polícia para que fossem embora sem ter seus nomes registrados. Nem mesmo o jornalista teve interesse em identificá-las. Esse comportamento diferenciado se reflete também no tratamento dado a Armando e Maria. Para o primeiro, é concedido o direito de voltar para o seu seio familiar, enquanto Maria seguiu para o internamento devido ao seu estado de “agitação demoníaca” e teve a sua imagem exposta pelo jornal. A intenção era comprovar as denúncias dos malefícios e os perigos que esses espaços religiosos produziam, principalmente, para aqueles que buscavam a cura de doenças. A polícia apreendeu a “cadeira do explorador e as missangas e ídolos de pau que formavam os deuses do culto” (Na pista [...], 1921, p. 1). Todo o material foi levado para o posto policial. Alguns participantes conseguiram fugir. Na reportagem, consta que o dr. Camillo Lellis não foi mais visto.

Já Severiano se apresentou como determinado, negando todas as acusações. A polícia não conseguiu provar nenhum dos crimes pelos quais ele estava sendo acusado. Ainda assim, o subdelegado alegou que as atividades daquele centro religioso deveriam ser interrompidas por incomodar a vizinhança (Na pista [...], 1921, p. 1).

Em uma nova tentativa de incriminar Severiano, o jornal *A Tarde*, publicou uma denúncia sobre uma mulher estrangeira, chamada Philomena Morano, que buscou tratamento no centro espírita, vindo a falecer meses depois (Jubiabá [...], 1921b, p. 1). Apesar do atestado de óbito informar que a morte se deu por “doença”, o jornal afirmou, a partir do depoimento do subdelegado Antônio Coelho, que a causa da morte havia sido por consequências das “beberagens” e “drogas” manipuladas por Severiano. A reportagem concluiu garantindo que a polícia iria instaurar um inquérito para exumar o corpo e averiguar o caso.

Anos depois, em entrevista dada ao jornal *O Estado da Bahia*, em 1936, Severiano rememora a invasão policial de 1921, afirmando que a motivação se deu por vingança pessoal. Segundo ele, o subdelegado Antônio Theodoro Coelho, carinhosamente apelidado de “Tônico”, frequentava o seu centro espírita e mantinha, entre eles, uma relação de amizade. É importante observar que os anos iniciais do século XX estão marcados pela intensa repressão policial às manifestações religiosas afro-brasileiras. Esse caso ilustra a presença de policiais, tanto como membros ou não dos

terreiros de candomblé, sendo possível intervir diretamente nas diligências policiais, às vezes confirmando suspeitas de convivência com as práticas religiosas (Braga, 2005).

Figura 5 – Antônio Theodoro Coelho



Fonte: Jubiabá [...] (1921a, p. 1).

Contudo, a amizade entre Severiano e o subdelegado se transformou em hostilidade quando divergências surgiram por Theodoro propor transformar a casa de Severiano em um prostíbulo, ideia que foi prontamente rejeitada, resultando em ameaças e atos de intimidação. Chegando ao ponto de ser enviado para o centro espírita uma cabeça de urubu com um bilhete intimidador, escrito pelo escrivão de polícia (No mundo [...], 1936, p. 5).

Irritado com a ineficiência das ameaças, o subdelegado se aproveitou da sua familiaridade com o lugar para promover sua diligência em pleno funcionamento do centro espírita. De maneira ardilosa, Theodoro esperou a chegada do encantado Jubiabá sem levantar qualquer suspeita dos presentes. Dado a hora certa, não apenas Severiano, ainda incorporado, foi preso, mas também a sua cadeira foi apreendida junto a outros materiais (Na pista [...], 1921, p. 1) – como “gorros”, “toalhas” e “atabaques” (Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1914-1925, p. 57) –, como prova de um suposto crime.

Por motivos desconhecidos, os objetos apreendidos durante a diligência policial permaneceram na delegacia por alguns dias. No entanto, posteriormente, o subdelegado decidiu doá-los ao museu do IGHB. No arquivo da instituição, consta uma carta datada em 8 de outubro de 1921, escrita à mão por um terceiro, e assinada por Antônio Theodoro Coelho. Nesse documento, o subdelegado oferece os objetos apreendidos para a instituição, em nome do secretário perpétuo Bernardino de Souza, sem fornecer uma descrição detalhada ou qualquer identificação⁷, destacando apenas a cadeira de Jubiabá.

O livro de Ofertas e Donativos, abrangendo o período de 1914 a 1925, contém registros de duas doações feitas pelo subdelegado Antônio Theodoro Coelho. Em ambos os casos, os objetos foram resultados de diligências policiais: a primeira em maio de 1921 e a segunda em outubro do mesmo ano, quando a cadeira-trono em questão foi apreendida. No dia 18 de maio de 1921, o subdelegado invadiu o Terreiro “Atumbasé”, na localidade conhecida como “Forno”, com o objetivo de combater a “bruxaria” e o “feticismo”. Foram apreendidos mais de 15 objetos, entre eles, um assento, sendo todos ofertados para o IGHB (Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1914-1925, p. 54).

A ENTREGA DA CADEIRA-TRONO PARA O TERREIRO MOKAMBO

Em 2011, o Terreiro Mokambo-Nzo Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Kitembo, liderado por Tata Anselmo, reivindicou a entrega da cadeira-trono por considerar-se espiritualmente descendente da linhagem espiritual de Jubiabá, de onde a cadeira foi retirada em 1921. A solicitação foi encaminhada por meio da Associação Beneficente Pena Dourada, criada em 1993 por amigos e membros do terreiro. Tata Anselmo, como sacerdote e membro da associação, participou do processo como interveniente.

Ele também tinha por responsabilidade o Memorial Kimsibiê, local proposto como espaço de guarda e de exibição da cadeira de Jubiabá, situado dentro do próprio terreiro. E que abriga um acervo documental, arquivístico e museológico de valor cultural e histórico, destacando a ancestralidade do

7 Na carta, consta que objetos apreendidos nos terreiros de Mascu, Cyriaco e Elypeu também estavam sendo encaminhados. Como dito, apenas a cadeira de Jubiabá foi discriminada.

Terreiro Mokambo e a trajetória dos povos de tradição bantu. O discurso do Memorial Kimsibiê tem como elemento central a trajetória individual de Tata Anselmo, expressa por meio de textos, fotos e objetos que materializam sua experiência religiosa e pessoal no candomblé.

Anselmo José da Gama Santos⁸ nasceu no Rio de Janeiro, onde foi iniciado no candomblé angola em 1975, no Terreiro Abraçá de Kavungo. A partir da década de 1980, Anselmo passou a fazer parte e a morar no Terreiro São Jorge Filho da Goméia, no município de Lauro de Freitas, região metropolitana de Salvador, após completar as obrigações de sete anos de sua iniciação realizadas por Altamira Maria Conceição Souza (1924-1989), a Mãe Mirinha (Santos, 2008). A partir daí, estabeleceu-se o seu vínculo familiar, formado por Mãe Mirinha, sua mãe de santo. Sendo ela iniciada em 1932, por João Alves Torres Filho (1914-1972), conhecido como Joãozinho da Goméia, seu avô de santo. Assim, uma das narrativas conhecidas pela iniciação de Joãozinho mostra que haveria sido Severiano Manoel de Abreu, o Jubiabá, o responsável pelo rito religioso (No jubileu [...], 1955, p. 3), configurando-se, conseqüentemente, bisavô de santo de Tata Anselmo.

Munido do argumento da descendência religiosa, a associação recorreu à então presidente do IGHB, a historiadora e professora, Consuelo Pondé. De acordo com Jaime Nascimento, historiador e sócio do IGHB e encarregado de levar a discussão para o instituto, a forma como o assunto foi abordado não foi considerada a mais adequada somada à intervenção de outras pessoas a favor da solicitação. Inclusive, em momentos da vida privada da presidente, o que a desagradou. Concomitante ao adoecimento e o seu falecimento em 2015, somente com a posse do sucessor, Eduardo Moraes de Castro, foi dada continuidade a solicitação (Cardoso, 2021).

Tata Anselmo afirmou: “A partir da morte de Consuelo e da entrada do presidente atual, tivemos uma maior agilidade. O presidente Eduardo me chamou e disse: ‘Vamos finalizar isso e fazer a entrega’” (Cardoso, 2021). Nascimento conta que alguns sócios que não apoiavam a iniciativa mudaram de posição quando outros filiados, como Roberto Figueira Santos, Edivaldo Boaventura e Pedro Calmon, intervieram a favor da reivindicação. Roberto Santos, que ocupava a posição de presidente de honra do IGHB, desempenhou um papel

8 *In memoriam.*

significativo no processo, auxiliando a instituição no procedimento jurídico (Cardoso, 2021). Sendo ele reconhecido por seu feito como governador do estado da Bahia, quando sancionou o Decreto-Lei nº 25.095, em 15 de janeiro de 1976, que extinguiu a obrigatoriedade de cadastramento dos terreiros na Seção de Censura e Controle de Diversões Públicas da Delegacia de Jogos e Costumes, permitindo que suas atividades religiosas fossem autorizadas (Braga, 1995).

Após a conclusão do processo, em 2015, um contrato de comodato foi assinado entre as instituições, o IGHB e a Associação Beneficente Pena Dourada, concordando com a entrega da cadeira-trono. O comodato é um empréstimo gratuito de coisas não substituíveis, conforme definido pelo artigo 579 do Código Civil. O contrato estabelece que a associação é a responsável por guardar, preservar e promover a cadeira-trono, mas não tem permissão para movê-la para outro local, determinando que ela permaneça no Memorial Kisimbîê. Em caso de violação dessas condições, o IGHB tem autoridade para retomá-la extrajudicialmente. Essas considerações mostram que o IGHB mantém a propriedade do objeto e controla seu uso, designando-o para fins religiosos.

Quando questionado sobre a opção do IGHB de escolher um empréstimo, Nascimento explicou que foi a forma mais rápida de responder a solicitação, sendo que a natureza jurídica da instituição não permite a restituição do objeto. Como uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), uma entidade privada, o seu regulamento restringe a dissociação de seu acervo apenas para instituições congêneres, impossibilitando a devolução definitiva da cadeira-trono ao terreiro. Vale citar que durante nossa conversa, o historiador me corrigiu quando utilizei o termo “devolução” para descrever os trâmites internos. Segundo ele:

Primeiro que quem apreendeu foi a polícia e não foi a polícia que levou para o Instituto. A polícia apreendeu, levou não sei para onde e Manuel Querino levou para o Instituto e lá ficou guardada. O terreiro Mokambo não é o terreiro original de onde a cadeira saiu. Jubiabá dizia que era centro espírita. Então não pode ser devolução se não foi devolvida pra o lugar de onde ela não veio, foi uma entrega. Porque do ponto de vista do Instituto, aquilo não é um objeto histórico, de decoração, nem nada. Era um objeto sagrado, a cadeira de poder de um babalorixá (Cardoso, 2021, p. 137).

A carta de encaminhamento supracitada, assinada pelo subdelegado Antônio Theodoro Coelho, responsável pela diligência policial, descreve que os objetos, incluindo a cadeira de Jubiabá, foram apreendidos e ofertados ao IGHB. Não encontrei qualquer evidência associada a Manuel Querino como responsável por transportar essa apreensão da subdelegacia para o Instituto, mas também não foram encontradas informações que contradigam essa possibilidade. Além disso, é importante observar que, embora Severiano Manuel de Abreu alegasse liderar um centro espírita, as reportagens indicam que sua prática religiosa era reconhecida como candomblé de caboclo. O próprio instrumento legal utilizado pelo IGHB nomeia a cadeira-trono como “Cadeira de Ogum”, orixá associado a Jubiabá.

Figura 6 – Tata Anselmo e a cadeira de Jubiabá no Memorial Kimsibê



Fonte: produzida pela
autora.

Em 2015, na sede do IGHB, ocorreu a cerimônia de entrega da cadeira-trono ao Terreiro Mokambo, sendo submetida a dois tipos de procedimentos: um burocrático e outro religioso. O procedimento burocrático envolveu a presença de pessoas escolhidas por Tata Anselmo, representativas da cultura, religião e academia, que testemunharam a celebração do contrato entre o instituto e a associação. Esse evento destacou o compromisso, o diálogo e o pacto de uma relação ética entre as duas instituições no processo de entrega da cadeira de Jubiabá. Por outro lado, no ritual religioso, a celebração ocorreu de forma distinta. Seguindo as normas do candomblé, os ogãs do terreiro vestiram trajes cerimoniais e carregaram a cadeira-trono enquanto entoavam cantos religiosos pelos corredores do instituto, marcando o rompimento do silêncio que a envolveu por mais de 90 anos e reintegrando-a a novas dinâmicas ao inseri-la nas relações sociais e religiosas presentes no Terreiro Mokambo.

A entrega da cadeira-trono ao Terreiro Mokambo pode ser vista como uma busca por uma medida reparatória, refletindo o início de mudanças que levaram o instituto a reconhecer que não era o local adequado para salvaguardar um objeto religioso. Essa ação também é uma resposta ao avanço e à pressão dos movimentos sociais negros, que reivindicam negociações com instituições historicamente representativas das elites do estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A entrega da cadeira-trono para o Terreiro Mokambo simboliza mais do que a preservação de um objeto histórico; ela representa a integração da memória de Severiano Manoel de Abreu e o seu encantado, reintegrados a uma rede pública de relações sociais e religiosas em constante transformação. Agora, a cadeira de Jubiabá é reconhecida como elemento vital e representativo de uma entidade espiritual no seio de uma comunidade que valoriza a sua história.

Embora restrito por certas condições impostas no contrato de comodato, o Terreiro Mokambo também se compromete a promover a cadeira-trono, envolvendo-se em atividades diversas como congressos, seminários, produções audiovisuais, além de acolher visitantes e pesquisadores.

Dessa forma, contribui-se também para a luta contra a intolerância religiosa e o racismo, temas ainda presentes no dia a dia das religiões de matriz africana no Brasil. Por sua vez, o IGHB, ao entregar a cadeira-trono, reconhece a legitimidade do Terreiro Mokambo como herdeiro de Severiano Manuel de Abreu e o Memorial Kisimbîê como um espaço apropriado para sua preservação, uma vez que a entrega da cadeira de Jubiabá também reflete a mobilização da comunidade religiosa em busca do reconhecimento de sua prática religiosa e da proteção de sua memória.

REFERÊNCIAS

A FEITIÇARIA: a polícia cerca a casa de Jubiabá. *A Tarde*, Salvador, p. 1, 6 out. 1921.

A ÚLTIMA façanha do feiticeiro: o inspirado de Jubiabá mantém reclusa uma menor de 14 anos. *A Tarde*, Salvador, p. 1, 4 out. 1921.

BRAGA, Júlio. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm. Acesso em: 30 abr. 2020.

CARDOSO, Renata da Silva. *Reminiscências de uma coleção: as peças do candomblé do IGHB: apreender, ofertar e exibir*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34342>. Acesso em: 1 jul. 2023.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, Vânia Carneiro de; LIMA, Solange Ferraz de. Cultura Material e coleção em museu de história: as formas espontâneas de transferência do provado. In: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (org.). *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna*. Belo Horizonte: Argymentvm; Brasília, DF: CNPq, 2005. p. 85-110.

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

CERÁVOLO, Suely Moraes. Colecionando “homens e cousas”: por um perfil do Museu do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (1894 a 1927). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Salvador, v. 112, p. 97-134, 2017.

ESTATUTOS do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Salvador, n. 1/2, p. 37-58, 1998.

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. *Livro de Ofertas e Donativos, 1914-1925*. [Salvador], 1914-1925.

JUBIABÁ em cena. *A Tarde*, Salvador, p. 1, 8 out. 1921a.

JUBIABÁ em maus lençóis. *A Tarde*, Salvador, p. 1, 14 out. 1921b.

LISTA de ofertas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Salvador, p. 282-284, 1919.

LODY, Raul. *Um documento do candomblé na cidade de Salvador*. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

NA PISTA de uma denúncia da A Tarde. *A Tarde*, Salvador, p. 1, 7 out. 1921.

NO JUBILEU de prata de Joãozinho da Goméia. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 3, 23 dez. 1955.

NO MUNDO cheio de mysterios. *O Estado da Bahia*, Salvador, p. 5, 11 maio 1936.

OS CANDOMBLÉS: viva Ogunjá. *A Manhã*, Salvador, p. 1, 20 maio 1920.

QUERINO, Manuel Raymundo. Candomblé de Caboclo - Ligeiras notas a propósito de uma oferta feita ao Instituto pelo Coronel Arthur Athayde de objetos pertencentes a um famoso candomblé de caboclo da Cidade do Salvador. Maio de 1919. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Salvador, p. 234-235, 1919.

RODRIGUES, Raimundo Nina. As Belas-artes nos Colonos pretos do Brasil: a escultura. *Revista Kósmos*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 1-8, 1904.

SANTOS, Anselmo José da Gama. *Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado Banto no Brasil*. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2008.

VIVA Ogunjá. *O Imparcial*, Salvador, p. 1, 20 maio 1920.

MEMÓRIA, SALVAGUARDA E ATIVISMO: CAPOEIRA BAIANA NO JOGO DA PATRIMONIALIZAÇÃO ONTEM E HOJE

João Caetano Brandão Andrade

ABRINDO A RODA

O presente trabalho trata dos processos de patrimonialização e salvaguarda da capoeira baiana por meio de uma análise antropológica de seus legados às comunidades. A capoeira é uma manifestação cultural que tem sua história marcada por fluxos e processos de diáspora, transnacionalização e adaptações¹. Embora muito se inspecione sobre as origens da prática e o estado da arte nos primórdios da colonização portuguesa no Brasil, os primeiros registros documentados que tratam da luta² datam do século XIX, e são do

1 Nos últimos anos, estive atento aos eventos que envolviam a capoeira baiana em sua marcha de ascensão social e mundial (Andrade, 2018, 2020, 2021).

2 Os primeiros registros que se dirigiram diretamente à capoeira a qualificaram, com demérito, como luta (Dias, 2004, 2005). O processo de “pacificação da prática”, convertendo-a

Rio de Janeiro (Rego, 1968; Soares, 1998; Vassalo, 2003). Organizada como maltas, se ocupando de capangagem eleitoral, animando feiras, festas de largo, portos e outras “algazaras”, a capoeira, até a virada do século XX, era condenada, chegando a figurar como crime no Código Penal de 1890.

Não obstante a sua “estreia pública” ter se dado no Rio de Janeiro, é da Bahia, a partir dos primeiros anos do século XX, que a capoeira recria seu retrato no imaginário nacional, reconfigurando seu *status* e requalificando os signos que a representam. Essa “nova capoeira” que se lança de Salvador para o mundo, não apenas transformou o modo como a prática passou a ser pensada e conduzida cotidianamente, como a colocou em um lugar de tradição e autenticidade, ainda hoje reafirmado por capoeiristas e intelectuais. A Capoeira Regional e a Capoeira Angola, como ficaram conhecidas na história, são invenções baianas, modernas, que nasceram há menos de 100 anos, e são frutos de processos de racionalização, burocratização e institucionalização da realidade brasileira (Pires, 2001).

Nesses jogos de saberes, em que as franjas da elite intelectual e política travaram contato com os membros da cultura popular e subalternizada, pôde-se notar transformações e influências mútuas na consolidação desses respectivos campos – com efeitos sobre a criação dos estudos afro-brasileiros, no estabelecimento da política de boa vizinhança, na consagração dos terreiros de candomblé, dos sambas de rua e das rodas de capoeira como espaços e fenômenos constitutivos da identidade nacional (Sansone, 2022). Apesar da aparente aclimação, a relação entre a capoeira e o Estado sempre se estabeleceu de um modo conturbado e essas dinâmicas têm sido assunto de uma série de trabalhos acadêmicos (Acuña, 2014; Magalhães Filho, 2018; Natividade, 2012).

Nas páginas a seguir, discutiremos apenas uma faceta desta relação. A que diz respeito aos processos de patrimonialização e salvaguarda da capoeira como um bem cultural brasileiro (e universal³). Se os jogos que envolvem o Estado oficial e a capoeira se dão há tanto tempo, sua arqueologia

em jogo, dança e brincadeira, apenas se inicia nos fins do século XIX e ganha renovado estímulo nas primeiras décadas do século XX, como demonstra Simone Vassalo (2003).

3 Em 2014, a Roda de Capoeira ganhou o reconhecimento internacional da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

são também fruto da criatividade imaginativa e interpretativa dos historiadores que se debruçam sobre o período em que ocorrem os eventos que marcam a adoção da capoeira como patrimônio cultural, que se dão a partir do século XX e são amplamente documentados. Já nos anos 1970, a capoeira passa a ensaiar novos trânsitos com o Estado, num ímpeto apontado pelos estudiosos como um “afã de esportivização” e que culmina na criação do Departamento Especial de Capoeira, no Rio de Janeiro, em 1972, ligado à Confederação Brasileira de Pugilismo e, em seguida, na criação da primeira federação estadual de capoeira, em São Paulo, no ano de 1974 (Magalhães Filho, 2018). Salvador, por outro lado, foi palco de eventos importantes, mais voltados à preservação da prática, e que aconteceram também nesta década:

Em 1977, o Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura Municipal de Salvador inicia um projeto diretamente relacionado à capoeira, que encontra adesão da comunidade capoeirista. A iniciativa consegue abranger desde os mais tradicionais mestres ainda em condições de participar, como Cobrinha Verde, Atelino, Waldemar, Canjiquinha, Caiçara, entre outros, até a nova geração de praticantes pertencentes a segmentos da classe média, muitos deles universitários. Esse projeto tinha por objetivo agregar todos os estilos de capoeira e todas as tendências que estavam em voga (esporte, folclore, educação). [...] No ano de 1983, o projeto relacionado à capoeira do Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura de Salvador culminou com a realização do *Primeiro Seminário Regional de Capoeira* e do *Festival de Ritmo de Capoeira*, que devem ser entendidos como a primeira iniciativa governamental em prol da capoeira (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 113-114).

JOGO DE COMPRA

Na verdade, as políticas de patrimônio no Brasil existem desde a década de 1930. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) foi um órgão brasileiro criado em 1937, durante o governo de Getúlio Vargas, com o objetivo de preservar e promover o patrimônio cultural do país. Esse serviço foi precursor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

Nacional (Iphan), criado em 1937 e responsável pela preservação do patrimônio cultural brasileiro até os dias atuais.

O SPHAN teve como um de seus principais idealizadores o historiador e escritor Mário de Andrade. Ele desempenhou um papel fundamental na concepção das políticas culturais brasileiras da época e defendeu a importância da preservação do patrimônio histórico e artístico como forma de valorizar a identidade nacional. Desde a fundação do Iphan, as políticas de patrimônio eram especialmente voltadas para a proteção do patrimônio material, muitas vezes conhecido como o patrimônio da “pedra e cal”, ou seja, preocupavam-se em proteger e zelar, por meio do “tombamento”, as igrejas e demais conjuntos arquitetônicos antigos, principalmente do tempo colonial.

Pode-se dizer que a Bahia foi a “estação”⁴ responsável pela invenção das linhagens de capoeira que mais se proliferaram mundo afora. Também é correto afirmar que do estado da Bahia resultou a primeira medida institucional em prol de reconhecer a capoeira como patrimônio cultural. Em 2006, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), incluiu a capoeira no Livro do Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas. Essa medida foi respaldada pelo Decreto Estadual nº 10.178/06. Vale destacar que o livro foi especificamente criado para acomodar a capoeira, que, aparentemente, não se enquadrava nos outros livros de registro já existentes. O Comitê Gestor optou por criar o Livro de Registro Especial que, até hoje, engloba exclusivamente a capoeira. Os demais livros já existentes são: Livro do Registro Especial de Eventos e Celebrações – em que se agrupam os seguintes festejos: o Bembé do Mercado; o Carnaval de Maragogipe, o Cortejo do Dois de Julho, o Desfile de Afoxés, a Festa da Boa Morte e a Festa de Santa Bárbara; o Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer – em que estão listados: o Ofício das Baianas do Acarajé e o Ofício de Vaqueiros; o Livro do Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais e Coletivas – em que se agrupam dez terreiros de candomblé, localizados nos municípios de São Félix e Cachoeira, e que tiveram seu processo de reconhecimento em 2014.

4 Para continuar com o termo adotado por Sansone (2022).

Cada um desses livros é fruto de um trabalho que envolve expedições etnográficas, pesquisas bibliográficas, reuniões e discussões com os membros das comunidades diretamente impactadas pelo registro. Desse esforço conjunto, resulta um dossiê que justifica o reconhecimento e registro desses patrimônios imateriais. No *site* do IPAC, esses documentos estão disponíveis à consulta⁵. Entretanto, apenas o Livro de Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas, no qual se registra a capoeira, não se encontra disponível⁶. O que se pode acessar, no *site* do IPAC⁷, a respeito do registro ocorrido em 2006, é uma curta nota de dois parágrafos. Nela, se resume a trajetória histórica da “arte” que, ali, é apresentada desde a “versão africanista” da narrativa⁸.

No texto, “a capoeira é definida como uma arte trazida ao Brasil por meio da escravidão, sendo fortalecida com contribuições variadas, inclusive dos indígenas”. Encontramos também a ênfase, presente na maioria dos discursos sobre o passado da capoeira, desta ser uma arte de “resistência negra”: “esta modalidade de luta ou ginga, foi desenvolvida pelos negros como forma de resistência aos seus opressores”. No mesmo parágrafo, há uma breve descrição de como o jogo ocorre – em roda, enlevado musicalmente, com acrobacias e malícia. Por fim, se reconhece o alcance internacional e turístico que a prática atingiu: “a capoeira se difundiu e hoje é reconhecida como um dos mais importantes bens culturais baianos, sendo encontrada nas ruas, academias e festas populares como atração turística” (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, [200-]).

5 Os dossiês de reconhecimento e registro podem ser acessados pelo *link*: <http://www.ipac.ba.gov.br/publicacoes-para-download/cadernos>.

6 As razões que explicam essa lacuna são desconhecidas por mim. É preciso dizer que eu solicitei acesso ao documento, pelo canal “Fale Conosco” do *site* do IPAC, entretanto, o contato nunca foi respondido.

7 Disponível em: <https://www.ba.gov.br/ipac/>

8 Há, ao menos, três principais leituras acerca da “origem ontológica da capoeira”: a versão africanista; a versão brasilianista; e a versão regionalista, em que disputam as correntes recifenses, cariocas e baianas. Em meu trabalho de graduação, apresento e discuto essas narrativas e, ao fim, defendo o argumento, impopular e menos estabelecido, de uma origem cosmopolita e transnacional, tendo sido o Brasil e, mais especificamente a Bahia, o principal cenário [ou estação] desses acontecimentos (Andrade, 2018).

A história de ascensão social da capoeira costuma estar presente nos documentos que fundamentam as investidas de patrimonialização e salvaguarda dessa prática. Outro elemento que muitas vezes figura nesses discursos é o reconhecimento da complexidade que envolve a definição da prática que é, ao mesmo tempo, dança, luta, cultura, folguedo, arte, brincadeira, filosofia de vida etc. Na *Revista do IPAC*, nº 1, intitulada *O Registro de Bens Culturais Imateriais como Instrumento Constitucional Garantidor de Direitos Culturais* – na qual o termo “capoeira” aparece apenas três vezes –, encontra-se uma passagem que permite confirmar esse argumento e intuir o que motivou o IPAC a criar um novo livro de registro para reconhecer a capoeira:

Atualmente, surgem questionamentos, dentro do DPI⁹, em torno da dificuldade de enquadramento de alguns bens culturais imateriais nos livros de Registro e sobre quais os impactos desse enquadramento; sobre a viabilidade e validade de registros duplos, como se deu com a capoeira (Queiroz, 2016, p. 114).

No que pese a lamentável sensação da capoeira ter sido, durante algum tempo, uma espécie de assunto interdito ao IPAC, pode-se dizer que, atualmente, a ginga entre o IPAC e a capoeira da Bahia mudou de ritmo e parece, cada vez mais, caminhar para um clima de “jogo de compadres”, em que o instituto passa a assumir as funções fundamentais na garantia dos direitos e implementação das medidas de salvaguarda da capoeira na Bahia, como veremos a seguir. Apesar de ter sido o IPAC a inaugurar o procedimento de reconhecimento da capoeira, foi o Iphan, que, durante anos, tocou à frente as principais medidas nesse sentido.

A medida a que se refere o trecho supracitado foi, justamente, a adotada pelo Iphan que, em 2008, confere um duplo registro à capoeira que passa a figurar entre as dezenas de bens culturais registrados e declarados pelo instituto. O registro, na esfera federal, é duplo e abarca o “ofício de mestre de capoeira” e a “roda de capoeira”. A capoeira não é o único bem cultural que dispõe de registro duplo pelo Iphan, outros dois deles também o têm: o “ofício de sineiro” e o “toque do sino” e “os saberes e a expressão da boneca karajá”. Na seção a seguir, apresento os aspectos mais relevantes,

9 Departamento de Patrimônio Imaterial.

contraditórios e passíveis de discussão presentes na construção do dossiê IPHAN 12, *Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira* – o documento responsável por justificar e apresentar à sociedade civil e demais esferas do estado, a relevância do bem cultural registrado.

LENDO O DOSSIÊ IPHAN 12 - RODA DE CAPOEIRA
E OFÍCIO DOS MESTRES DE CAPOEIRA

Como foi dito anteriormente, os dossiês são os materiais responsáveis pela documentação dos bens culturais registrados. O dossiê IPHAN 12 faz parte da coleção Dossiê dos Bens Culturais Registrados. Quatro livros reúnem os registros dos bens culturais imateriais, são eles: *Celebrações*; *Lugares*; *Formas de Expressão*; e *Formas de Saberes*. A capoeira, como tem duplo registro, se encontra nos livros de *Formas de Expressão* e *Formas de Saberes*. Apesar de seu registro datar de 2008, as pesquisas e o inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural imaterial do Brasil ocorreram desde 2006, mesmo ano que o IPAC a reconheceu no âmbito estadual. A construção do dossiê 12 é marcada por uma equipe multidisciplinar, que atuou junto às superintendências do Iphan, nos estados do Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia.

A abordagem deste documento segue três linhas metodológicas:

- a) pesquisa historiográfica;
- b) trabalho de campo nas cidades de Salvador-BA, Rio de Janeiro-RJ e Recife-PE;
- c) estudos de temas correlatos a capoeira e suas dinâmicas.

A publicação recebeu o apoio da Secretaria de Cidadania e da Diversidade Cultural, do Ministério da Cultura e o Inventário e Relatório Técnico, que a fundamentam, foram alocados ao Laboratório em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Ademais, a pesquisa contou com a parceria da Fundação Universitária José Bonifácio (FUJD/UFRJ) e também com a supervisão técnica do Iphan, tendo como técnicos responsáveis pelo acompanhamento

a Maria Paula Adinolfi (Superintendência do Iphan na Bahia) e Elaine Muller (Superintendência do Iphan em Pernambuco). Já a equipe técnica de produção do dossiê foi composta por Wallace de Deus Barbosa (coordenação), Maurício de Barros de Castro (assistente de coordenação), Frederico José de Abreu (consultoria) e Matthias Rodrigo Assunção (consultoria).

Diferente da abordagem do IPAC, que apresenta um texto em que a história da capoeira é pensada desde sua origem africanista, o dossiê do Iphan se alinha muito mais à perspectiva brasilianista, ao tempo que reconhece a existência e predomínio dos “três mitos fundadores” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 19). O dossiê, em si, está organizado em nove seções: referências históricas; descrição das rodas de capoeira; o aprendizado e as escolas de capoeira; os instrumentos; os mestres e as rodas: patrimônio vivo; notas; fontes bibliográficas; e anexos. Aqui, cabe recapitular cada uma delas, com o intuito de trazer à luz as narrativas que baseiam a construção do texto, ao tempo que se revelam elementos das relações – nem sempre tensas, mas quase sempre turvas – entre a capoeira e o estado.

Como é reconhecido na introdução do dossiê, o *Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil* (2007), buscou construir, no seu texto, um diálogo entre o passado e o presente da capoeira, reconhecendo-a, assim, como um patrimônio vivo marcado por constantes transformações e atualizações. Esse esforço de conciliação entre passado e presente é uma marca de todo o documento – que, de algum modo, traça a linha da história da capoeira partindo de uma arte perseguida, praticada por escravizados, e que se torna um estilo de vida mundo afora. Para consolidação dos territórios de pesquisa, se estabeleceram as cidades em que a capoeira, como uma prática urbana, mais figurou nos últimos séculos: Salvador, Rio de Janeiro e Recife. Em seguida, se formaram equipes de perfil multidisciplinar – compostas por profissionais da antropologia, história, psicologia, educação física e artes cênicas –, em sua grande maioria também capoeiristas, para que as reuniões e encontros fossem tocados.

Nesses encontros, se reuniram mestres, pesquisadores e alunos para apresentação do projeto de inventário da capoeira e discussão acerca da relevância daquela proposta. Nos três estados, foram realizados os encontros “Capoeira como Patrimônio Imaterial do Brasil”. Desde as

primeiras reuniões, perseverava a ideia de que “a cultura é dinâmica, e não cristalizada, portanto, o registro não é suficiente para salvaguardar as manifestações, mas uma etapa necessária para traçar um plano que elabore e encaminhe políticas públicas para seus atores” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 16). Assim, esses encontros serviram também para listar as principais demandas e expectativas da comunidade de capoeira em relação aos benefícios e garantias a serem asseguradas pela salvaguarda. Os principais temas elencados foram:

A necessidade de aposentadoria especial para os velhos mestres de capoeira; a importância dos mestres de capoeira como divulgadores da cultura brasileira no cenário internacional, tornando-se necessário criar alternativas para facilitar seu trânsito por outros países; a necessidade de criação de mecanismos que facilitem o ensino da capoeira em espaços públicos; o reconhecimento do ofício e do saber do mestre de capoeira, para que ele possa ensinar em escolas e universidades; a criação de um Centro de Referências da Capoeira, centralizando toda a produção acadêmica sobre a capoeira, realizada por estudiosos de diversas disciplinas; um plano de manejo de biriba, madeira usada para confeccionar o berimbau e que pode ser extinta no correr dos anos (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 16).

Esse conjunto de medidas e demandas norteou a construção do Plano de Salvaguarda, a ser analisado na próxima seção deste capítulo, e, ainda hoje, seguem sendo solicitações não plenamente atendidas. Foram essas demandas também que indicaram a necessidade de reconhecer, como Patrimônio Cultural do Brasil, o saber do mestre de capoeira, como ofício, e a roda de capoeira, como forma de expressão, como ocorreu em 2008.

Na seção destinada às referências históricas, insere-se, na discussão, as origens e os vestígios indígenas que marcam a história da capoeira, desde sua etimologia até os locais destinados à prática nos primeiros anos de colonização portuguesa no Brasil. Segue-se de uma análise dos “primeiros registros iconográficos” em que obras de Johann Moritz Rugendas, Luis Edmundo, Augustus Earle e Jean-Baptiste Debret são apresentadas e comentadas num viés interpretativo que lança o olhar sobre a história da capoeira e nos permite identificar indícios de uma prática cosmopolita e

interseccionada, desde os seus primórdios, como se faz notar na seguinte passagem: “a capoeira alcançou diversas classes sociais na época colonial, tendo sido praticada não apenas por escravos, mas também por homens livres – pobres e ricos, entre os quais europeus que viviam na capital do Império” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 24).

Essa leitura, que reconhece que o “submundo” da capoeira era frequentado não apenas por intelectuais e profissionais liberais, mas também por militares e prestígio políticos, reforça a ideia de um universo complexo em que múltiplas e diversas relações se estabeleceram, ao longo dos anos, gerando transformações mútuas nos agentes envolvidos. Ainda nesta seção é possível perceber o esforço do texto em traçar as principais diferenças entre as capoeiras praticadas na Bahia e no Rio de Janeiro. Enquanto a capoeira carioca ganhava destaque nas páginas policiais, a enfrentar uma perseguição mais sanguinolenta do estado; a capoeira baiana parecia gozar de um relativo prestígio e certa tranquilidade nas ruas da cidade, praticada em rodas e figurando nas páginas de crônicas e romances da época.

Sobre a capoeira pernambucana, o documento aponta a lacuna existente na historiografia, “apesar de sua importância histórica, poucos são os estudos e pequeno o levantamento bibliográfico e documental sobre a capoeira em Recife”, não obstante a ausência desses estudos, o texto conclui: “mesmo assim, o reconhecimento da influência da capoeira na cultura urbana da capital de Pernambuco é um fato” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 38). Os poucos documentos conhecidos apontam uma relação existente entre a capoeira pernambucana e a música carnavalesca, as disputas e rivalidades de bairro e bandas, o frevo e a invenção do “passo”. O texto chega a citar um texto de Gilberto Freyre que menciona a importância das “procissões com banda de música [que] tornaram-se o ponto de encontro dos capoeiras” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 39).

Apesar das particularidades de cada uma dessas manifestações, e da profusão de documentação de suas aparições baianas e cariocas na contramão do que ocorre em Pernambuco, as capoeiras dessas três regiões, eleitas pela pesquisa do Iphan para construção do inventário e do dossiê, guardam entre si algumas semelhanças. Como se defende na seção destinada às “cidades da capoeira”, Salvador, Rio de Janeiro e Recife são cidades

portuárias em que se recebeu um grande contingente de africanos escravizados. Ademais, o que as pesquisas demonstram é que, nas três regiões, se encontra um perfil do capoeira relacionado aos “antigos bravos e valentes”, de um sujeito que se vale da malandragem como ferramenta social e de uma prática marcadamente urbana, ligada aos portos, largos, às festas e procissões de rua.

Ainda no capítulo dedicado às referências históricas, a confirmar o uso da linha do tempo que anteriormente foi citada, pode-se encontrar o tópico sobre “o nascimento de uma tradição da capoeira/1930-1940”, antes do tópico “o processo de folclorização e esportivização”, a que se atribui os anos 1950-1970, quando a capoeira passa a se tornar uma prática cosmopolita fora do Brasil, num movimento considerado por alguns autores como “contradiáspora” ou a diáspora da diáspora (Almeida; Tavares; Soares, 2008). Nessas páginas, fica claro a importância da capoeira baiana na consolidação das linhagens mais influentes do mundo, a disputa política e retórica entre angoleiros e regionais, e o estabelecimento de uma terceira vertente, denominada de “capoeira contemporânea” ou “capoeira atual”, que não necessariamente se agremia a um dos estilos baianos e, em geral, se vale de práticas e procedimentos adotadas em mais de uma linhagem.

No quarto capítulo do dossiê, nomeado “o aprendizado e as escolas de capoeira”, reconhece-se o sucesso dessa relação central, sob a qual se transmite e perpetua a maior parte dos saberes ligados à prática: a relação de ensino e aprendizado entre o mestre e o aluno. No texto, é possível depreender o movimento ambíguo – como quase tudo que marca a história desta arte afro-brasileira – da capoeira como uma prática urbana, da rua, que acontece no espaço público, ainda que criminalizada e perseguida pelas forças oficiais; e da capoeira como uma prática cerrada dentro dos muros das escolas e academias, praticada em espaços privados, quando passa a gozar de respeitabilidade e prestígio social.

Outro ponto digno de nota, e que não passa despercebido no texto final do documento, é a importância que as linhagens baianas de capoeira tiveram sobre a definição dessas duas características, hoje tomadas como tradições: o ensino pautado na existência de um(a) mestre(a) – figura central na transmissão dos saberes capoeirísticos; e também as construções de espaços voltados ao ensino, prática e celebração da capoeira. Ademais,

as vertentes regional e angolana foram responsáveis pela introdução de métodos específicos à capoeira, pela sistematização do ensino e aprendizagem e pela adoção de uma indumentária apropriada à prática. Tais elementos, desde então, atualizaram o aprendizado em capoeira, que ocorria via “oitiva”, e não deixaram de figurar na maioria dos grupos ainda hoje atuantes em todo o mundo.

Neste capítulo, também é possível acessar um antigo e ainda hoje caloroso debate existente entre as linhagens Regional e Angola. Há uma tendência, no discurso de autoafirmação cultural dos praticantes de Capoeira Angola, em conferir a essa modalidade uma ligação mais “pura” e “essencial” com o passado africano da capoeira, o que a tornaria uma linhagem mais “tradicional” e “legítima” da capoeiragem baiana. Essa “síndrome de filho único”, como descreveu de forma jocosa uma amiga e pesquisadora do tema, deixa sua marca nas disputas políticas no interior da própria comunidade de capoeira, mas também nas relações estabelecidas entre essa comunidade e outras esferas da sociedade (intelectuais, artistas etc.) e do estado¹⁰. Essa reivindicação de pureza e legitimidade trouxe, inclusive, consequências definitivas nos processos de salvaguarda da capoeira na Bahia, como se verá na próxima seção.

A construção do “paradigma de pureza do jogo da capoeira”, conforme Vassalo (2003, p. 1), “[...] começou nos anos 1930 e persiste até os dias atuais, resultado de uma relação íntima entre capoeiristas e intelectuais, que o erigiram em conjunto”. Intelectuais como Amado (2008), Almeida (1961), Carneiro (1937, 1950, 1975), Cascudo (1967), Ramos (1946) e Bastide (1996) desempenharam um papel fundamental na associação da imagem da capoeira baiana aos ideais de uma identidade nacional pura e essencializada, ainda que “mestiça”. A querela gira em torno de uma crítica autoimune – partindo, em geral, do segmento da Capoeira Angola e seus signatários – acerca dos procedimentos e estratégias inventadas e adotadas por Mestre

10 É válido notar que há uma predominância nos estudos sobre capoeira, disponíveis nos repositórios digitais das universidades federais brasileiras, de trabalhos que abordam a Capoeira Angola em detrimento de outras modalidades da arte. Assim, como são mais numerosos os grupos de Capoeira Angola brasileiros fora do Brasil que os de Capoeira Regional. Para mais informações acerca dessas produções, indico o quarto capítulo do meu TCC que é dedicado a reunião e escrutínio dos trabalhos existentes sobre capoeira e disponibilizados *on-line* nos repositórios digitais das universidades federais brasileiras (Andrade, 2018).

Bimba para criação da sua luta regional e à consolidação da prática da capoeira no Brasil.

A Capoeira Angola, então, foi eleita, por essa “elite cultural” na Bahia, para representar o *status* máximo da relação, tão povoada no imaginário brasileiro, entre África e Bahia. De tal modo que os esforços e mandingas de ascensão social, protagonizados por Mestre Bimba e sua turma, foram tachados como medidas que “embranqueceram” a capoeira e, portanto, a descaracterizaram. Essa ideia, apesar de relativamente combatida no dossiê do Iphan, ainda marca alguns de seus parágrafos, como se a Capoeira Regional só pudesse existir “deixando de lado o sentido lúdico, malandro e vadio” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 73), traços incontestes da prática. Ao que parece, o pragmatismo sagaz (e, por que não?, malandro) do Mestre Bimba – que primava por pensar a capoeira como uma tecnologia de autodefesa e promoção da cidadania – foi tomado como se a Capoeira Regional substituísse valores e princípios africanos e afro-brasileiros pelo “afã desportivo”:

Essa preocupação competitiva da Capoeira Regional tem levado, muitas vezes [...] a uma perda de marcas da capoeira antiga, dos aspectos culturais de caráter mítico, de malandragem e vadiação. Há uma redução dessa tradição a seus aspectos atléticos e marciais, próprios das escolas ou academias de educação física (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 76).

As conexões entre África e Bahia estão marcadas na história de modo indelével. Segundo Lorenzo Turner (1949), em seus estudos a demonstrar a influência das etnias africanas na formação da cultura norte-americana, mais de 100 mil africanos foram enviados diretamente da África aos Estados Unidos, no espaço de 100 anos. No Brasil, as estimativas apontam “para um total de, no mínimo, 6 milhões de africanos trazidos ao longo de três séculos, não há dúvida de que a diversidade de origens étnicas e linguísticas presente no Brasil ainda foi bem maior no período do tráfico negreiro”. Xavier Vatin conclui, então, que, no Brasil, os africanos escravizados e seus descendentes, “oriundos de dezenas de grupos étnicos e linguísticos diferentes, mesclaram essas práticas ao longo de mais de três séculos, resultando na emergência progressiva de um panteão panafricano

concomitante à observação de elementos provenientes das liturgias indígenas e cristãs” (Vatin, 2017, p. 22).

No livro escrito pelo Mestre Nenel (2018), filho biológico do Mestre Bimba, assim como na maioria dos trabalhos sobre o tema, não é incomum vê-lo se referir “a capoeira como elemento da cultura afro-brasileira”. Há alguns elementos que são utilizados, e foram elencados pelo Mestre Nenel em seu livro, como argumentos para pensar os vínculos, relações e influências com culturas africanas, mas também com a capoeira que existia antes do Mestre Bimba desenvolver a luta regional baiana. Como conta o Mestre Nenel, “a ideia do meu pai [era] manter raízes e honrar a memória da tradição do que era feito antigamente” (Nenel, 2018, p. 35).

O mestre cita, então, “os elementos do batuque”; “os instrumentos utilizados por Bimba”; “a forma de cantar as quadras e corridos, e até mesmo o coro da Regional, mantêm até hoje raízes melódicas”; “o ato de pegar na mão para gingar, que inclusive é um ponto da tradição da metodologia da Regional, é costume corriqueiro para nossos ancestrais”; não há alongamentos antes das aulas que se valham de outros movimentos que não os próprios da capoeiragem; uso de lenços de seda no pescoço, em cerimônias, “como reverência aos “valentões”; “tradição do uso da roupa branca”; uso dos movimentos de projeção, típicos da época do Mestre Bimba (Nenel, 2018, p. 36).

O esforço em reunir esses marcadores com tradições africanas aparece, no livro do Mestre Nenel, numa seção intitulada “sobre as frequentes indagações: elitização, embranquecimento e preconceito”. Como uma espécie de “negativa” às frequentes acusações que taxam o esforço do Mestre Bimba em promover e disseminar a cultura negra e popular, em âmbitos mais amplos da sociedade baiana, como um embranquecimento da prática, o Mestre Nenel, em contragolpe inteligente, inverte o argumento de modo notável:

Penso [que] os questionamentos sobre um embranquecimento da capoeira, [...] nem cabe na história do Bimba, pois meu pai sempre avaliou as pessoas pelo seu caráter e se eu tivesse que falar sobre isso, nesses termos, diria que meu pai enegreceu a sociedade com a cultura dele. Ele estava sempre atento, observando tudo, e preocupado em levar a cultura para a sociedade (Nenel, 2018, p. 35).

Essa capacidade, identificada na Capoeira Regional do Mestre Bimba, mas também em outros segmentos da arte, de permear outros âmbitos culturais, de se infiltrar em novas franjas econômicas e sociais e transformá-las, muito tem a ver com a “criatividade transnacional do Atlântico” que, segundo Gilroy (2001, p. 59), “constituí todo o universo das artes negras no mundo”. E é explorada retoricamente, como se tem visto, pelos próprios praticantes.

Como notam alguns estudiosos, o destaque de Bimba, primeiramente no cenário baiano, mas, em seguida, com repercussão nacional, acabou por estabelecer “[...] uma ruptura com a capoeira praticada e, destacando-se entre os demais capoeiristas da época, passa a exercer uma liderança” (Campos, 2009, p. 82). Isso gerou desentendimentos entre o Mestre Bimba e algumas vertentes e escolas de capoeira. A crítica é a de que, nesse processo de contato entre as franjas populares e da alta sociedade baiana, descaracterizava-se a capoeira, elitizava-se o ensino, favorecia o embranquecimento e preconceito. Segundo o Mestre Nenel, as queixas contra a “elitização” da capoeira pelo Mestre Bimba, à época, se devem ao fato do Mestre Bimba

[...] exigir, como pré-requisito para ingresso no Centro de Cultura Física Regional da Bahia, que a pessoa fosse um estudante ou trabalhador. [...] Se tratava de uma forma de estimular um caminho de responsabilidade, que fortalece a capoeira como elemento de formação social (Nenel, 2018, p. 34).

O Mestre Nenel (2018, p. 35) chega a comentar que o Mestre Bimba “[...] não fazia distinção de qual emprego a pessoa tinha, apenas queria aproximar do seu trabalho pessoas que pudessem valorizar e colaborar com a capoeira”.

O que parece haver aqui é um jogo de narrativas e perspectivas. Enquanto pode-se considerar a atitude do Mestre Bimba uma “traição” à categoria de capoeiristas que vinham sendo duramente perseguidos e criminalizados pelo código penal (Dias, 2005); é possível também, por outro lado, compreender o empreendimento do Mestre Bimba como uma maneira de ressignificar (malandramente e com mandinga) a prática e *status* do capoeirista na sociedade brasileira, de modo a positivar o ofício e saberes de quem se dedica a se formar nesta arte. O argumento de Abreu (1999, p. 26) é que:

Contrariando as expectativas da sociedade em relação ao negro, Bimba se impõe perante ela, como capoeirista, mestre de um ofício negro socialmente rejeitado. Sua atitude pessoal teve consequência histórica de ordem coletiva: ao projetar-se socialmente projetou seu ofício: ‘tirei a capoeira de debaixo do pé-do-boi’.

O que é possível afirmar com segurança é que Mestre Bimba teve êxito em seus objetivos, conseguiu se inserir na alta sociedade baiana, se engajando de modos diferentes e a garantir respeitabilidade em todos esses níveis e segmentos, consagrando a capoeira como um símbolo e produto a navegar, e ser consumida, por diferentes estratos sociais (Campos, 2009; Van de Port, 2012). Pode-se dizer que, apesar do que proclamam alguns de seus signatários, o Mestre Pastinha não percorreu um caminho diferente para consolidação da sua Capoeira Angola. Aliás:

Tal como Mestre Bimba, Mestre Pastinha [pautou] sua vida tentando achar caminhos oficiais que permitissem retirar a capoeira do gueto em que ela se encontrava. Ambos os mestres aprenderam capoeira na rua e viveram todas as características dessa época, como problemas com a polícia. Insatisfeitos com esse estado de coisas, Mestre Bimba e Mestre Pastinha [procuraram] modificá-lo, cada um a seu jeito (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 77).

Outro dado importante a mencionar a respeito dessa “disputa” (ou “acusações”) é que, apesar de um discurso ressentido dos “angoleiros” e que parece reclamar um certo “protagonismo negado”, há uma predominância nos estudos sobre capoeira, disponíveis nos repositórios digitais das universidades federais brasileiras, de trabalhos que abordam a Capoeira Angola em detrimento de outras modalidades da prática. Assim, como são mais numerosos os grupos brasileiros dessa capoeira fora do Brasil que os de Capoeira Regional (Andrade, 2018).

O dossiê dedica um capítulo à “Descrição das Rodas de Capoeira”. Estudos de abordagem etnográfica foram realizados e serviram para fundamentar tal seção. Ali, é possível encontrar informações sobre as principais modalidades de rodas e jogos de capoeira, sobre os principais movimentos, cantos, toques e os golpes que marcam as dinâmicas de cada roda. Em todo

o texto, pode-se notar um compromisso antropológico com a descrição das atividades, assim como a maioria das referências bibliográficas partem da antropologia ou de um dos demais campos das ciências sociais. No capítulo que trata dos “Instrumentos”, faz-se notar, uma vez mais, uma abordagem que não se furta a captar as dimensões simbólicas de cada um dos instrumentos à capoeira. Descrevendo a origem, funções e características de cada um dos principais instrumentos – berimbau, pandeiro, atabaque, agogô e reco-reco –, há, neste capítulo, outra boa oportunidade para encontrar indícios de uma prática, desde sempre, pluriétnica.

Uma das sessões apresenta parte do panteão da capoeira no Brasil, “os mestres e as rodas: patrimônio vivo”. Ali, uma lista de mestres, residentes nas três cidades abarcadas pelo projeto, que foram entrevistados em prol da construção do relatório. São identificados, nessa lista, por seu nome de registro, nome “de guerra” e uma foto 3x4. O capítulo seguinte, “Recomendações de Salvaguarda”, reúne as principais medidas e ações, elencadas pela comunidade, como prioridades. As reivindicações, apresentadas no começo desta seção, continuam a ser requisitadas pela comunidade que, em sua grande maioria, não reconhece suas implementações. Como se verá nas próximas páginas, essas demandas continuam em aberto, gerando mobilização e tensão entre a comunidade de capoeira e as instituições envolvidas nos processos de registro e patrimonialização de bens culturais.

Por fim, o mesmo trabalho detalha as “notas”, “fontes bibliográficas” – repletas de autores e autoras da antropologia e história, mas não apenas – e da seção de “anexos”. Ali, constam três documentos na íntegra: Anexo 1- Parecer do Relator; Anexo 2 - Certidão de Registro da Roda de Capoeira; Anexo 3 - Certidão de Registro do Ofício dos Mestres de Capoeira. Apesar de ter sido construído e oficializado em outubro de 2008, o livro que resultou deste trabalho foi publicado em 2014, quatro anos antes da criação e desenvolvimento do *Plano de salvaguarda da capoeira na Bahia*, comentado na seção seguinte.

LENDO O PLANO DE SALVAGUARDA DA CAPOEIRA NA BAHIA

Como estava previsto no texto que referenda o registro da capoeira como patrimônio cultural brasileiro, o inventário e registro não eram

medidas que, em si e isoladas, pudessem, de fato, garantir a promoção e a manutenção do bem cultural em questão. Nesse sentido, o plano de salvaguarda da capoeira na Bahia foi criado pelos capoeiristas baianos com a finalidade de:

[Definir] diretrizes, ações e metas a serem realizadas a curto, médio e longo prazo, em até dez anos, tendo como objetivo maior a salvaguarda, ou seja, o estímulo, o apoio, o fomento à capoeira, para que os saberes ligados a ela sejam mantidos e transmitidos para os jovens capoeiristas: os conhecimentos ligados aos toques, os movimentos, as histórias, as mandingas e rituais da capoeira e dos Velhos Mestres. Salvaguardar também significa buscar estratégias para que os Mestres possam viver dignamente da sua arte, ser reconhecidos, atuar como educadores e ter apoio quando trabalham no exterior, entre outras prioridades (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 8).

Há cerca de dez anos, capoeiristas baianos se organizaram com o intuito de demandar um maior protagonismo e participação na gestão e conselho de salvaguarda da capoeira baiana. Esse documento surge, então, como uma reivindicação complementar às medidas tomadas pelo Iphan, em 2008. Vale mencionar que, de forma mais evidente do que acontece no texto analisado na seção anterior, particularmente as tensões existentes entre a comunidade de capoeira e os técnicos do Iphan, nos processos e diálogos de registro e salvaguarda, vem à tona e, de algum modo, justificam o empreendimento do plano de salvaguarda e os contornos que este tomou, desde que foi elaborado.

Por força do reconhecimento da Roda de Capoeira e do Ofício de Mestre de Capoeira como patrimônio cultural do Brasil, registrados em 2008, a Superintendência Estadual do Iphan-BA realizou, entre 2013 e 2016, o seminário Salve a Capoeira: Construção do Conselho Gestor e do Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia. Faz dez anos desde a organização dessas primeiras reuniões, algumas questões norteiam o escrutínio deste trabalho: dessas ações eleitas, quantas foram implementadas? Quais delas? O que ficou de lado? É razoável reconhecer que todas essas medidas, previstas no plano de salvaguarda, são diariamente executadas, desde sempre, pelos mestres, mestras, alunos e apoiadores da sociedade civil?

O documento teve a organização realizada por Maria Paula Fernandes Adinolfi e a revisão do seu conteúdo foi operacionalizada pela Comissão de capoeiristas do plano de salvaguarda, composta por: Ana Oliva Marcílio de Souza, Maria Cristina dos Anjos Ramos (Contramestra Nzinga), Paulo Magalhães (Contramestre Sem Terra) e Washington Bahia Silva (Mestre Washington Bahia). O plano de salvaguarda está organizado em quatro eixos, mais uma introdução que apresenta o contexto e condições de elaboração deste trabalho: “a construção do Conselho Gestor e do Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia”; Eixo 1 - Mobilização social e alcance da política; Eixo 2 - Gestão participativa no processo de salvaguarda; Eixo 3 - Difusão e valorização; Eixo 4 - Produção e reprodução cultural.

Os eixos que orientam o documento de salvaguarda têm inspiração em dois eventos antecessores: os Encontros Pró-Capoeira e o I Seminário Baiano de Proposições de Políticas Públicas para a Capoeira. O que se encontra nesses documentos, e o que se ouve nas *papoeiras*¹¹ por aí, é que tais mobilizações buscavam estabelecer uma relação mais horizontal e de proposições mais coletivas, a envolver de modo realmente decisivo a participação da comunidade: “metas e ações são indistintas neste documento, que traz ao mesmo o mapeamento dos desejos e expectativas dos capoeiristas, na interface de sua prática com o poder público” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 9). O Iphan também registra que “optou-se [...] por não tentar ‘controlar’ e ‘organizar’ por demais o fluxo de ideias e debates [...] buscar ao máximo possível soluções autônomas e autogestionadas” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 10).

Esse esforço foi levado a sério, de tal modo, que se pode dizer, como consta no texto do plano, que “os autores do Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia são as centenas de capoeiristas que participaram de sua elaboração”. Os dez seminários Salve a Capoeira realizados, entre 2013 e 2016, fizeram resultar 122 ações que foram organizadas e agrupadas. Em 2016, a primeira versão do documento ficou pronta e foi disponibilizada de forma *on-line* como, aliás, ocorreu com a maior parte das comunicações, chamadas e publicações a respeito dos encontros em prol da construção do

11 Expressão correntemente usada entre os praticantes de capoeira ao se referir às conversas que tenham como assunto principal a capoeira.

Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia. Este primeiro arquivo, divulgado em formato digital, era bastante extenso. Seu tamanho se justifica pela escolha em preservar todas as ações indicadas pelos capoeiristas, por mais que fossem semelhantes entre si. A equipe do Iphan optou por mantê-las “[...] tal e qual, respeitando a memória do que foi discutido e aprovado em cada Roda e permitindo ver a recorrência das proposições, o que evidencia sua legitimidade e representatividade” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 11)¹².

Já a versão final do *Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia*, publicada em 2018 e que aqui analisamos, é o resultado de uma edição realizada com a consulta e apoio de uma Comissão do Conselho Gestor da Salvaguarda, formada por capoeiristas e montada especialmente para essa finalidade. O novo documento compilou ações e reestruturou o texto elaborado em 2016. A edição tinha como principais objetivos, primeiro, adequar o texto de acordo com a Portaria Iphan nº 299/215¹³ e, segundo, tornar o material mais objetivo e sucinto, facilitando o acesso às medidas e a implementação das demandas pela comunidade de capoeira e gestores públicos. O novo texto chegou ao número reduzido de 72 ações, não obstante a essa significativa redução, “é importante ressaltar que nada do que constava na versão original foi suprimido: as ações recorrentes simplesmente foram agregadas, de forma que não se repetissem” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 12).

O plano de salvaguarda apresenta também como é a composição do seu conselho gestor. Trata-se de um órgão colegiado, vinculado à Superintendência do Iphan na Bahia (ao menos em sua primeira formação), formado por capoeiristas e por representantes de órgãos públicos que atuam em áreas correlatas à capoeira. O conselho tem a responsabilidade de estabelecer o diálogo entre tais órgãos e a comunidade capoeirista da Bahia, encaminhando as ações do plano de salvaguarda e participando

12 Vale mencionar que o documento original se mantém disponível para consulta nos arquivos do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia e da Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) na Bahia.

13 A portaria referida é o texto responsável por estabelecer os procedimentos para a execução de ações e planos de salvaguarda para Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil no âmbito do Iphan. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_299_2015_dpi.pdf. Acesso em: 4 jan. 2024.

ativamente da formulação e implementação de políticas públicas para a capoeira. O conselho “tem papel consultivo, deliberativo (tomada de decisões) e executivo (execução de parte das ações) para fins de implementação do Plano de Salvaguarda”. O conselho gestor é formado por capoeiristas da maior parte do estado da Bahia. “Sua primeira gestão (2016-2018) foi formada por representantes escolhidos pelos dez Grupos Territoriais constituídos em cada um dos Seminários Salve a Capoeira (2013-2016), além dos representantes institucionais” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 13).

Em 2016, em sua primeira formação, o conselho gestor era formado por 35 membros titulares e suplentes, sendo 27 destes capoeiristas, integrantes dos dez Grupos Territoriais (GTs), e oito representantes de órgãos públicos. Em 2018, com a formação e inclusão de mais um GT (Litoral Norte e Agreste Baiano) e da adesão de mais três órgãos públicos, o conselho passou a contar com 39 membros titulares e suplentes, sendo 28 destes capoeiristas dos 11 GTs. Já os órgãos públicos implicados nessa construção conjunta, em sua segunda formação, foram representados por 11 membros. Fizeram parte dessa composição a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional na Bahia/Ministério da Cultura, a Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, o Centro de Culturas Populares e Identitárias/Secult-BA, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia/Secult-BA, a Secretaria de Educação do Estado da Bahia, a Secretaria de Turismo do Estado da Bahia, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia, a Secretaria Estadual do Trabalho, Emprego e Renda, a Fundação Gregório de Mattos/PMS, a Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Uma das seções mais relevantes, do ponto de vista político, deste material é a intitulada “Histórico dos Seminários ‘Salve Capoeira’: Construção do Plano de Salvaguarda e do Conselho Gestor da Capoeira na Bahia”. Como o capítulo demonstra, o plano de salvaguarda é resultado de experiências anteriores do Iphan com capoeiristas para a patrimonialização da capoeira. Ao tempo que os encontros e processos de patrimonialização da capoeira tenham culminado em “parcerias” entre os órgãos públicos e os capoeiristas, pode-se dizer que uma das principais forças à construção desse documento são as críticas decorrentes dos Encontros Pró-Capoeira em

2010. As principais críticas e desafios enfrentados ao longo dos Encontros Pró-Capoeira diziam respeito, especialmente, à escolha dos representantes. As críticas denunciavam um processo pouco transparente e não inclusivo.

A comunidade de capoeiristas passou a rejeitar a figura de consultores do Iphan e buscou estabelecer outros formatos de reunião, com convocatórias abertas e amplas. Alguns outros eventos serviram de inspiração para orientar os novos encontros que tiveram como resultado o Manifesto da Bahia. Com isso, foram organizados ciclos de seminários que buscavam mobilizar a maior parte dos territórios de identidade baianos, a envolver e conectar as diferentes comunidades de capoeiras existentes.

O primeiro ciclo de seminários (2013-2014) iniciou com um piloto, em 2013, buscando a participação diversificada e abrangente desse público praticante. Os encontros foram realizados em Ilhéus, Salvador, Feira de Santana e Vitória da Conquista. Dali, constituíram-se os GTs para acompanhamento das ações de salvaguarda. Já o segundo ciclo de seminários (2014-2015) foi organizado pelos mestres e grupos de capoeira que foram premiados por edital – a dispor de verba para organização e viabilidade desses eventos. Isso garantiu a maior participação de diferentes municípios. Apesar dos esforços, não foi possível abranger toda a Bahia nos ciclos de seminários. Especialmente por três razões: a abrangência geográfica do estado, os recursos limitados para realização dos encontros e a consideração da urgência em consolidar o conselho gestor e o plano de salvaguarda para que as medidas passassem a ser, tão logo possível, implementadas¹⁴.

Outro elemento relevante do ponto de vista político, e bastante revelador da dinâmica interna da comunidade da capoeira – especialmente no que diz respeito à disputa de narrativas entre angoleiros e regionais –, foi a realização de seminário para a Capoeira Angola em 2016, com a comunidade de angoleiros a demandar um tratamento específico para este segmento. E foi o que ocorreu. No *Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia*, a Capoeira Angola é tratada como um “território”, sendo a única

¹⁴ Sobre este terceiro motivo, justificado no texto do plano de salvaguarda (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014, p. 18), é curioso notar que, apesar da urgência, a grande maioria das ações e demandas inscritas no documento de 2018, ainda hoje, seis anos depois, seguem sem implementação. O assunto será discutido na próxima seção do presente capítulo.

linhagem de capoeira a ser tratada de forma separada e/ou independente. Como ouvi de uma das superintendentes do Iphan, a demanda pela alteração do critério se apresentou como uma condição para participação dos angoleiros no processo de salvaguarda¹⁵. Também vale destacar a centralidade da internet, ainda que em 2016, como ferramenta de agremiação e contato entre os próprios capoeiristas, espalhados pelos dez territórios de identidade do estado da Bahia, e dessa comunidade com os representantes do Iphan e demais órgãos envolvidos no plano de salvaguarda. Como se faz notar na seguinte passagem:

Foram utilizados diversos meios de comunicação para atingir os membros dos GTs, desde convites presenciais a contatos telefônicos, e-mail, divulgação na página e grupo do Facebook ‘Salvaguarda da Capoeira na Bahia’ e criação de um grupo de WhatsApp para cada GT, tendo em vista a popularidade deste aplicativo entre os capoeiristas, que se tornou o principal meio para convocação para reuniões, envio dos relatórios de cada seminário e ata das reuniões realizadas, organização da participação no Seminário Estadual (envolvendo a logística de transporte e hospedagem), e permanecem sendo canais de comunicação entre o Iphan e os GTs nas articulações posteriores ao Seminário Estadual (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional 2014, p. 25).

A internet, ainda hoje, segue sendo uma ferramenta fundamental e, cada vez mais, se tornado um espaço para promoção e acontecimento da capoeira, inclusive em outras plataformas e aplicativos – como o Instagram, o Youtube, a Hotmart etc. Entre as ações previstas pelo plano de salvaguarda, consta a criação de um *site* que funcione como portal a reunir artigos, filmes, vídeos, fonogramas, pesquisas, registros e materiais que informem acerca da prática¹⁶. De forma independente e complementar ao que prevê o plano de salvaguarda, no Eixo 3, a comunidade de capoeira e a sociedade civil têm promovido a prática, de forma *on-line*, de modos cada vez mais polimorfos.

15 Sobre o contexto dessa escolha, ver a discussão na sessão seguinte.

16 O *site* existe, mas está desatualizado desde 2021. Disponível em: <https://capoeira-dabahia.com.br/>.

No último capítulo, antes de se apresentar as ações do plano de salvaguarda, podemos ler sobre a formação e o cadastro do conselho gestor. É um texto que formaliza e institucionaliza este conselho e documento ao tempo que reafirma o compromisso do Iphan, em parceria com os capoeiristas e demais órgãos públicos, com a promoção e a preservação da capoeira. Na referida seção, há um parágrafo que menciona a limitação de recursos humanos do Iphan como uma condição que dificulta a implementação das ações e medidas. Ao que tudo indica, o problema mencionado em 2014 e a maior parte das demandas ali agrupadas persistem, ainda hoje, indissolúveis. A seguir, realizo uma análise do legado desses dois documentos (e procedimentos políticos) que buscam apresentar a atual situação da capoeira frente aos movimentos de patrimonialização e de salvaguarda da prática.

FACES E NUANCES CONTEMPORÂNEAS DA CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

A capoeira e o Estado brasileiro se relacionam desde há muito tempo. Esses contatos, muitas vezes, foram marcados por dissensos, desconfiança, perseguições, condenações e comportamentos reativos. Isto vale, mesmo quando o *status* da prática se transformava, no começo do século XX, e passava a gozar de um relativo prestígio social. Mesmo quando o Estado brasileiro passa a se dirigir à capoeira, e seus praticantes, com interesses e objetivos “nobres”, e buscam participar dos processos de legitimação, registro e reconhecimento dessa prática cultural, inclusive nos âmbitos mais “oficiais”, parece haver uma sombra de tensão e desconfiança nessa relação.

Vale destacar, mais uma vez, a complexidade que envolve, desde sempre, esse imbricamento entre a capoeira e o Estado: mesmo nos anos mais duros de perseguição e demonização, havia segmentos da elite política e intelectual que passavam a se relacionar, com os praticantes, de modos sinceramente interessados ou, até, cinicamente comovidos. Sobre essa ambiguidade latente, que permite imaginar um cenário de perseguição e disputa pelo espaço público, mas também de uso e desfrute, vale a pena citar o seguinte trecho:

A capoeira foi inventada com a finalidade de divertimento, mas na realidade funcionava como faca de dois gumes. Ao lado do normal e do cotidiano, que era divertir, era luta também no momento oportuno. Não havia academias de Capoeira, nem ambiente fechado, premeditadamente, preparado para se jogar capoeira. Antigamente havia capoeira, onde havia uma quitanda ou uma venda-de-cachaça, com um largo bem em frente, propício ao jogo. Ai, aos domingos, feriados e dias santos, ou após o trabalho se reuniam os Capoeiras mais famosos, a tagarelarem, beberem e jogarem capoeira. Contou-me Mestre Bimba, que a cachaça era a animação e os capoeiras, em pleno jogo, pediam-na aos donos das vendas, através de toque especial de berimbau, que eles já conheciam. Afora isso, as maiores concentrações [de Capoeiras] eram na Estrada da Liberdade, Pau Miúdo, Cidade de Palha, rua dos Capitães, rua do Passo, Taboão, Cais Dourado e nos Cais do Porto (Rego, 1968, p. 35-36).

Embora hoje em dia pareça mais evidente distinguir essas duas formas da capoeira se relacionar socialmente com o Estado, primeiro como objeto de perseguição e, depois, como bem cultural, é importante salientar que tais distinções não estavam tão claras para os agentes desses fenômenos no calor de suas transformações. Talvez haja motivos para acreditar que, ainda hoje, esse assunto seja uma questão controversa. As mudanças no cenário político, os projetos modernizantes do governo Vargas que envolviam tentativas de homogeneizar o imaginário nacional; a inclusão da classe trabalhadora na agenda política; a valorização das produções de camadas populares – o samba, o Carnaval, o futebol etc. –, que se fez notar nas produções cinematográficas, dramatúrgicas, literárias, universitárias... Não eram instantaneamente aderidas pela nação, nem de modo homogêneo. Em outros termos, pode se dizer que as paredes do imaginário cultural, desses anos de transição, são repletas de quadros e borrões de um passado recente. Aqui, me pergunto se em 2024, já faz tempo o bastante para o desbotamento dessas imagens que parecem assombrar, aqui e agora, as cabeças e galerias dos capoeiras.

Como ilustração do quão opaca pareciam essas mudanças aos capoeiras da década de 1930 – que ainda se viam como marginalizados e “inimigos da lei”, já que figuravam no código penal e ruas do centro de Salvador –, cito abaixo mais um trecho do livro de Rêgo, no momento em que se refere

ao convite recebido pelo Mestre Bimba, em 1938, para apresentar a arte capoeira no Palácio do governo:

Mestre Bimba foi o primeiro capoeirista a entrar em palácio governamental e se exhibir, com seus alunos, para um governador, que queria mostrar a nossa herança cultural a seus amigos e autoridades convidados e como tal escolheu a outrora perseguida capoeira, justamente numa época em que estávamos sob um regime de ditadura violenta. A respeito de sua exibição em palácio do governador, em tão grave momento político, contaram-me pessoas ligadas a Mestre Bimba que de certa feita se achava ele tranquilo, em sua academia, quando lhe apareceu um guarda do palácio, fazendo-lhe a entrega de um envelope, contendo um convite para comparecer a palácio. Sabendo-se capoeira e conhecido da polícia, assustou-se e não teve a menor dúvida de que se tratava de sua prisão. Preparou-se, comunicou o fato a seus discípulos e avisou que caso não voltasse é porque estaria preso. Ao chegar em palácio teve uma grande surpresa e contentamento. O então Interventor Federal na Bahia, Sr. Juracy Montenegro Magalhães, hoje no posto de General do Exército Brasileiro, pediu-lhe que se exibisse em palácio, com seus alunos, para um grupo de autoridades e amigos seus (Rego, 1968, p. 315-316).

Esse exemplo parece adequado por retratar, por meio da reação do Mestre Bimba, ainda baseada no imaginário de perseguição, quando este já está a se relacionar com outro contexto sociopolítico, a desconfiança que hodiernamente paira entre as *capoeiras* e seus praticantes. Cada um desses modos de relações sociais do capoeira implica algum compromisso. No primeiro caso, este é para com a rua, a cidadania alcançada pela cidade, do fazer-se no espaço público. Os negros capoeiras, em sua maioria, não possuíam propriedade privada, aliás, se tomarmos os Capitães de Areia como exemplo, veremos que sequer tinham lar ou família, eram órfãos de pai, mãe e Estado Mas não quer dizer que, neste primeiro modo (do público), o Estado não estivesse presente. Claro que sim, e bastante ativo – a cavalaria, o código penal a definir ordem pública etc. O Estado disputou o controle da ordem pública com aqueles que, até então, constituíam sobremaneira esse “público” – capoeiristas, baianas vendedoras, sambistas, carregadores, malandros, bandidos, ogãs etc. Por sua vez, o compromisso do

segundo modo de se relacionar socialmente do capoeira (no espaço estatal) é com o Estado. Momento mais próximo que logo se chegou à identidade requerida – espaço público e espaço estatal – com o Estado, desde 1930, concedendo-lhe a cidadania. Agora, os perigos das relações travadas na rua se convertem em negociações com o Estado, que, aos capoeiras, pode também se mostrar perigoso.

A pesquisa e a documentação, incluindo a criação do dossiê 12 do Iphan e do *Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia*, revelam que algumas tensões persistem nas relações entre a capoeira e o Estado. Com o intuito de compreender as razões por trás dessas tensões e conflitos, bem como de atualizar o legado estabelecido pelas medidas de patrimonialização e salvaguarda, entrevistei Viviane Santos Oliveira¹⁷ (Mestra Princesa) e Maria Paula Adinolfi¹⁸ (superintendente do Iphan na Bahia). Ambas desempenharam papéis significativos nas fases cruciais do processo de patrimonialização e salvaguarda da capoeira. Este trabalho, que ocorre seis anos após a implementação dessas medidas e uma década após a primeira reunião com esse propósito, visa celebrar o sucesso dos processos de salvaguarda e promoção dos bens culturais e evidenciar aquilo que ainda não foi implementado. A escolha de apresentar esses dois pontos de vista, dos “dois lados do balcão”, objetiva ampliar os horizontes da discussão e não antagonizar e nem gerar oposição entre tais posicionamentos. Abaixo, apresento três dos principais tópicos tratados durante as conversas com a Mestra Princesa e a Ma. Maria Paula que ocorreram, respectivamente, nos dias 18 e 21 de dezembro de 2023¹⁹.

17 Viviane Oliveira, Mestra Princesa, é capoeirista há 30 anos, mãe, mulher antirracista, feminista, atualmente preside o Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira da Bahia (texto informado pela autora).

18 Maria Paula Adinolfi é antropóloga, servidora do Iphan desde 2006, bacharel em História pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em Antropologia Social (USP). Atua com processos de identificação, reconhecimento, apoio e fomento ao patrimônio cultural imaterial e em processos de educação voltados à proteção do patrimônio cultural. Desde julho de 2023, atua na Secretaria Geral da Presidência da República, junto ao Conselho de Participação Social (texto informado pela autora).

19 Pela relevância das conversas construídas e dado o limite disposto para a escrita deste capítulo, registro aqui o interesse de produzir um trabalho dedicado a apresentar essas entrevistas na íntegra, numa publicação futura.

Um dos assuntos tratados nessas entrevistas foi, justamente, a relação entre capoeira e Estado. Em ambos os discursos, parece haver o reconhecimento da importância do contato entre esses universos. A Mestra Princesa, ao se referir à estrutura que consolida o Conselho Gestor do Plano de Salvaguarda – que é formado por representantes capoeiristas e de órgãos estatais –, chega a dizer que: “É importante que, sempre, o institucional esteja nas nossas reuniões para que o estado ouça as nossas demandas. E não ficarmos apenas nos reunindo entre nós, né? Isso a gente já faz muito em nossos grupos, nas nossas escolas de capoeira...”.

Esse diálogo entre Estado e capoeira, como percebeu Maria Paula Adinolfi, deve mobilizar, de modo horizontal e salutar, o *ethos* que envolve cada um desses âmbitos sociais. E, segundo a pesquisadora, isso não se faz sem que se reconheça as particularidades de cada um desses universos que, pelas distinções, convida à um jogo de adaptações e negociações – tão familiar ao imaginário da comunidade e praticantes: “se tem os critérios e a lógica do universo da capoeira. Se tem um *ethos* da capoeira. Mas se tem também o *ethos* do estado, da democracia, do estado de direito que, assim, a gente tem que obedecer”.

Na leitura de Maria Paula Adinolfi, existe, por parte de alguns representantes da comunidade, uma relativa indisposição em abrir mão da lógica própria do universo da capoeira, em prol dessas negociações com o Estado. Já a comunidade costuma se queixar da falta de autonomia e participação nos processos que envolvem a patrimonialização e salvaguarda da prática, ao criticar uma suposta ingerência do Iphan em processos e decisões importantes. Parece que se soma a esse choque cultural as sombras de um passado, não tão distante, em que predominava uma relação social de criminalização e perseguição da capoeira pelas forças estatais. Entretanto, como foi reconhecido pelas duas entrevistadas, conflitos e dissensos são inerentes aos campos das culturas populares, e essa tensão – assim como outras próprias do universo da capoeira, como a querela *angola* x *regional*, ou a disputa *recôncavo* x *capital* etc. – fazem parte das dinâmicas que assumem tais performances e contatos.

Outro ponto de convergência entre essas visões que, aqui, buscam representar as perspectivas da capoeira e do Estado sobre tais processos, diz respeito à falta de recursos, humanos e financeiros, disponíveis para tocar

adiante os planos e as medidas de salvaguarda da capoeira. Essa crítica pode ser feita também aos primeiros anos da implementação de políticas públicas favoráveis às comunidades de capoeira, mas ela parece ter um apogeu entre 2019 e 2022. Neste intervalo de tempo, o Brasil enfrentou os desmandos e desmontes institucionais do governo Bolsonaro e as consequências da pandemia de covid-19. Ao se referir sobre esse período, a Mestre Princesa comentou:

Nesse meio tempo a gente teve, primeiro, um desgoverno que desmobilizou toda a cultura do Brasil e, logo depois, a pandemia que foi uma coisa que paralisou completamente as ações da salvaguarda. Então, a gente retomou agora. Em 2022, a gente começou a se reunir nos territórios pra mandar os representantes. E, este ano, depois de muita luta, bater em muitas portas, a gente conseguiu o recurso do IPAC para fazer a reunião aqui em Salvador, e nós fizemos a eleição [do atual conselho gestor da salvaguarda].

Vale mencionar, como foi lembrado pela Mestre Princesa e por Maria Adinolfi, que o governo Bolsonaro elegeu o Iphan como uma das instituições inimigas do seu campo ideológico. Ainda em 2019, passou a demitir dirigentes das 27 superintendências estaduais do Iphan para substituí-los por indicações de caráter eminentemente político. Ademais, Bolsonaro, quando presidente, assinou um decreto que inviabilizou a participação da sociedade civil nos conselhos consultivos, principal instância para realização de medidas e tomadas de decisão nos processos de registro, tombamento e salvaguarda dos bens culturais patrimonializados. Em agosto de 2023, o governo Lula reformula o conselho, tornando-o mais amplo, diverso e representativo, por meio do Decreto nº 11.670. Sobre o assunto, Maria Paula Adinolfi considera que a crise começa antes, ainda no governo interino de Michel Temer:

O IPHAN foi um triste precursor da [decadência institucional]. Antes mesmo da gente ter o golpe [em 2016], a gente já teve a dificuldade de implementar instâncias de participação na salvaguarda. Então, eu fiz isso, assim, comprando brigas institucionais muito grandes e com muita solidão, digamos assim (Adinolfi, 2023).

Junto a essas dificuldades políticas, e decorrentes delas, registra-se também o enorme gargalo existente entre as demandas e frentes de atuação do Iphan, que são amplas e múltiplas, e os recursos que o órgão dispõe para implementá-las. Sobre isso, Adinolfi (2023) comenta:

São muitas frentes pra gente atuar [IPHAN] com muita pouca capacidade técnica e administrativa também. Não só os quadros técnicos, mas os administrativos também muito depauperados. Então, a gente meio que faz milagre, sabe? É uma coisa muito difícil tá do lado de cá do balcão. E quem tá do outro lado não vê, muitas vezes. E aí fala assim: ‘ah, o IPHAN... o Estado...’.

Sua fala revela uma “fragilidade” acerca das condições de trabalho dos agentes e dos técnicos da instituição, que parece ser pouco considerada nos discursos de acusação ao Estado e ao Iphan, por parte da comunidade de capoeira. Essas críticas, como já dito, ainda parecem pautadas nos estereótipos “estado/inimigo” e “capoeiras/marginalizados”, a contar com uma forte sombra desse imaginário passado, de uma relação de perseguição, fazendo prevalecer a relação de desconfiança por parte da comunidade. Esse espírito de desconfiança, vale dizer, atinge também aos capoeiristas que decidem jogar com o Estado, como pontuou ambas as entrevistadas. A esse respeito, a Mestre Princesa discorre:

[...] O nosso caminhar, agora na nova gestão, é trazer para comunidade esse sentimento de pertencimento à salvaguarda porque, de uma certa forma, a capoeira da Bahia ainda rechaça, porque capoeirista é desconfiado, né? Já foi tão manipulado pelo estado que é natural que seja desconfiado, é normal. Nós temos que lidar com isso mesmo. Existem aquelas pessoas que são mal-intencionadas, existem aquelas pessoas com má intenção? Existe. Que tá no caminho contrário da nossa militância? Existe. É o contraditório, né? O contraditório também é legítimo. Mas existem aquelas pessoas que não são alcançadas porque elas não se sentem à vontade, elas não têm confiança. Então, a partir do momento que a gente leva essa possibilidade de envolvimento e acolhimento, eu acho que a gente vai ganhar, mais ainda, a comunidade da capoeira e a salvaguarda vai se fortalecer (Mestra Princesa, 2023).

Por outro lado, a conversa com a Mestre Princesa fez perceber também que uma outra compreensão passa a tingir o horizonte e imaginário das

capoeiras atuantes nas questões de políticas públicas que dizem respeito à prática. Na fala da mestra, se mostra a consciência de quem, de forma coletiva, construiu um trabalho que não pode ser ignorado ou dispensado pelas instituições públicas que pretendem tratar com a capoeira da Bahia.

A Salvaguarda é um coletivo legítimo de capoeiristas que se organizaram de tal forma que o Estado precisa nos consultar agora. Não tem nenhuma desculpa, a nível organizacional, de que a gente não seja escutado. Até porque o conselho é deliberativo-consultivo. Então, a gente tá nesse lugar de respeito mesmo. Porque eles estão acompanhando essas nossas andanças aí, desde o início do processo da construção do Plano de Salvaguarda (Mestra Princesa, 2023).

Um elemento auspicioso à comunidade de capoeira, que se revelou durante a conversa com a Mestra Princesa, foi a renovação do contato entre o IPAC e a gestão do plano de salvaguarda. Pelo que conta a mestra, a instituição estadual, por meio de sua atual diretoria, tem se reaproximado do conselho e tornado mais ativa sua participação. Aliás, desde 2019, o IPAC assumiu, diante da capoeira da Bahia, o protagonismo interventor, antes característico das medidas do Iphan. Tornando-se, entre os 11 órgãos estaduais presentes no conselho, o principal parceiro das ações do plano de salvaguarda.

Na pandemia, quando a gente teve a implementação primeira Lei Aldir Blanc, a Salvaguarda conseguiu escrever um projeto e a gente teve o projeto aprovado e nós construímos, nesse período de pandemia, um documentário, um livro com os mestres de capoeira da Bahia, nós montamos um site que é bem complexo e bem completo, dentro tem uma loja virtual, cursos virtuais... E esse site, essa plataforma, está parada porque a gente precisa ter recurso pra manter isso funcionando. Recursos mesmo, pessoal técnico, não capoeirista, pessoal técnico que seja pago pra fazer isso funcionar. Isso também é uma prioridade nossa porque é um portal na internet alcança o mundo todo. Então, é muito importante pra gente que esse canal, que foi criado através de um recurso público, um edital, que a gente consiga garantir que isso, de fato, chegue no mundo, chegue na comunidade de capoeira e tenha efetividade (Mestra Princesa, 2023).

O site a que se refere a mestra é o próprio site da Salvaguarda, citado anteriormente. Como mencionei, ele está desativado desde 2021. De acordo com a justificativa da mestra, a razão é a mesma que assola e explica as outras ações ainda empacadas: a falta de recurso para garantir a efetivação das ações eleitas, inclusive, como urgentes. Essa triste constatação nos leva à discussão acerca do legado do plano de salvaguarda, ações implementadas e próximos passos nessa “política de futuro” para a capoeira, que também fez parte das nossas conversas. Das 72 ações listadas no *Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia*, cinco foram eleitas como mais urgentes, pela gestão coordenada pelo Mestre Duda. São elas: a Ação 5, de apoio aos Mestres; a Ação 49, de editais e prêmios de iniciativa de salvaguarda; a Ação 53, que prevê a inclusão da capoeira no currículo das escolas públicas da Bahia e que, portanto, passa a englobar, também, a Ação 55 que visa instituir a função pública de capoeirista; a Ação 70, que pleiteia a criação de um Centro de Referência da Capoeira, a ser implementado no Forte da Capoeira, no bairro do Santo Antônio, em Salvador. Na conversa que tive com a Mestra Princesa, quando perguntei sobre a implementação das cinco ações, ela respondeu que três delas “estão mais encaminhadas”. Ela começou por listar a ação que reivindica a capoeira nas escolas, citando a Lei Mestre Moa do Katendê. Entretanto, apesar de já ter sido proposta, a lei ainda não foi regulamentada, já que alguns elementos em seu texto não se adequam às exigências da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). De acordo com a mestra, o texto tem sido revisado para que proceda com atualizações que autorizem a implementação do ensino da capoeira nas escolas sem descaracterizá-la de um modo comprometedor. Em seguida, a mestra mencionou a ação que pontua a garantia de editais exclusivos para a capoeira. Sobre esse tópico, ela já tinha citado o edital responsável pelo site da salvaguarda e outros incentivos decorrentes das leis federais e estaduais de apoio à cultura. Por fim, indicou que a criação do Centro de Referências também parece “bastante encaminhada” e está relacionada com a reaproximação com o IPAC, que aparece como órgão indicado, pela comunidade, para assumir a gestão do Forte da Capoeira. Sobre isso, a mestra chegou a dizer:

A diretora do IPAC estava lá, acompanhando todo o processo da eleição [da atual comissão do Conselho Gestor de Salvaguarda] e ela me pediu para termos uma reunião, logo no início do ano, pra gente colocar essa coisa pra andar: o IPAC tomar a frente da direção do Forte da Capoeira. Que é o lugar que a gente pretende que seja o Centro de Referência da Capoeira da Bahia, não só para as escolas que estão lá, mas com o acesso da comunidade da capoeira que não tem acesso aquele lugar. É um lugar de difícil acesso, é péssimo ali, a gestão é péssima, trata a capoeira de uma forma muito desumana. Mas que aquilo ali seja transformado, de fato, num Centro de Referência, que tenha uma videoteca, que tenha uma biblioteca que os capoeiristas possam consultar, que tenha uma loja que, os mestres que estão lá, possam exibir seus materiais para vender, que movimente o turismo mesmo, de verdade. Por exemplo, o Forte da Capoeira não abre mais dia de sábado, a cidade tá cheia de turistas aí e o Forte da Capoeira não abre dia de sábado. [...] Então, se a gente consegue agora, de fato, transformar o Forte da Capoeira no Centro de referência de Salvador, não deixando de lado os centros de referências dos territórios, que também é uma demanda da Salvaguarda, a gente continua uma Ação que é importante (Mestra Princesa, 2023).

Apesar da mestra não ter mencionado, uma outra ação, que não faz parte das “cinco mais urgentes”, parece também ter tido sua implementação experimentada. Como lembrou Adinolfi, o plano de remanejamento de biribas foi tocado. Em 2023, as primeiras oficinas sobre manejo de Biriba foram ministradas pelo Iphan, em comunidades quilombolas da Bahia. O projeto prevê a continuidade das oficinas e a ampliação de seu público em 2024²⁰. Sobre as perspectivas e expectativas da nova gestão, que tem seu mandato até dezembro de 2025, a Mestra Preguiça pontuou a necessidade de proceder com um mapeamento da capoeira baiana que é muito mais diversa e múltipla do que se costuma imaginar, tendo como referência exclusiva as manifestações soteropolitanas da prática. O trabalho foi iniciado pelo Iphan, mas, de acordo com a mestra, o documento ainda possui lacunas e não representa todos os 27 territórios de identidade do estado. Sobre a diversidade e complexidade da capoeira baiana e a pesquisa realizada pelo Iphan, Adinolfi (2018) conclui ser:

²⁰ Para mais informações: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/oficinas-ensinam-sobre-manejo-de-especies-utilizadas-em-instrumentos-de-capoeira>.

[...] um grande desafio conhecer essa capoeira da Bahia. De outros territórios, desse interior que pouco se relaciona, na verdade, com Salvador. Foi quando a gente começou a constatar, assim, que tem nichos territoriais que estão ligados a outras tradições, inclusive, a outros estados. A gente foi constatando, por exemplo, que a capoeira do Sul da Bahia toda está muito ligada a capoeira de Minas Gerais. A capoeira do Oeste baiano ela uma dinâmica muito própria e tem alguma relação aqui, com o Centro-oeste, com Goiás... A capoeira do Norte da Bahia já está mais ligada a Pernambuco. Então, você começa a perceber que são 'capoeiras', são escolas diversas, são matrizes diversas que você tem na capoeira da Bahia, que não estão todas ligadas a esse núcleo dos pais fundadores, necessariamente. Se pode perceber que têm muitas outras linhagens, para usar esse termo que já se consolidou no campo da pesquisa.

Por fim, cabe destacar a centralidade que a internet ocupa nas principais medidas e ações em prol de salvaguardar e promover a capoeira, dentro e fora dos limites do plano e da ação do comitê gestor. A internet se tornou uma das principais ferramentas para promoção da prática, isso se constata em qualquer um dos aplicativos e plataformas digitais utilizados para comunicação. Na minha pesquisa de doutorado, tenho buscado compreender de que forma os impactos das tecnologias digitais acarretam transformações sobre a capoeira e a antropologia. Com este objetivo ambíguo e dinâmico, a pesquisa ganhou maior relevância nos últimos anos, pois a emergência das culturas digitais e a centralidade das tecnologias em nossas vidas se tornaram mais evidentes durante a pandemia da covid-19. Se antes podíamos reconhecer a agência das tecnologias digitais em nosso cotidiano, ao menos no Brasil, foi a partir de 2020 que as plataformas digitais passaram a intermediar todo tipo de relações sociais, produzindo efeitos e transformações dignas de apuro pelas pesquisas científicas de diversos campos do conhecimento. Desde então, o que se revela, de modo aparentemente irreversível, é a conversão dessas tecnologias digitais em objetos que assumem o status de vitais à humanidade, na ampla acepção do conceito de vitalidade (Gómez-Cruz, 2022; Gómez-Cruz; Siles, 2021). A respeito da influência e importância da internet à capoeira e seus processos de salvaguarda, no contexto pós-pandemia, a Mestra Princesa considera que:

A gente passou por esse momento terrível, que foi a pandemia no mundo, mas se tem um saldo positivo que essa loucura toda, essa catástrofe toda, nos trouxe foi através da internet. Essa ferramenta que é se reunir a partir do online. Discutir coisas, até implementar ações à distância, através da internet. E a gente fica mais acessível, porque o que a comunidade do interior sempre reclamou – e isso aí eu acompanhei um pouco de fora, porque quando eu tava aqui em Salvador, eu estava muito próxima do conselho gestor, porque a base está aqui na capital, apesar de ter membros que fazem da diretoria e que são do interior. Mas a base está aqui na capital, por quê? Porque tudo funciona aqui, a sede do governo é aqui, as secretarias são aqui, então a gente precisa estar próximo desse povo, né? – então, o que eu acompanhei, esse tempo todo, eram as queixas em relação à comunicação, a comunicação que não chegava lá no pessoal no interior, lá em Barreiras, lá em Bom Jesus da Lapa, lá em não sei aonde, não chegava. E agora a gente não tem desculpa pra não chegar, né? Tudo que a gente faz, a gente consegue socializar, publicizar e chamar para a participação, envolver essa comunidade que tá longe, lá do outro lado do estado, no processo de tomada de decisões, porque é importante que a capoeira esteja inserida na tomada de decisões, porque senão fica se sentindo à parte.

É interessante perceber que a internet figura, no discurso da Mestra Princesa, como uma ferramenta capaz, inclusive, de solucionar problemas que, ainda hoje, atravancam o avançar da implementação das ações. Como ficou claro com os trechos das conversas, acima citadas, a falta de recurso também impacta negativamente a manutenção das atividades *on-line* do plano de salvaguarda. Cabe também pontuar que essas entrevistas ocorreram de forma *on-line*, via o aplicativo Google Meet, tal qual as próximas reuniões previstas do comitê gestor do plano de salvaguarda na Bahia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao percorrer as nuances da relação entre o Estado e a capoeira, este capítulo buscou destacar a complexidade dessa interação, evidenciando uma trajetória marcada por desafios e, simultaneamente, pela busca por afinidade. A capoeira, como expressão cultural e manifestação artística intrinsecamente ligada à história do Brasil, encontrou no Estado, ora um algoz, ora um parceiro e, por vezes, um mediador de suas demandas e necessidades.

A análise das ações propostas no plano de salvaguarda e das informações contidas no dossiê 12 revelam um cenário em que, embora haja o reconhecimento da importância da capoeira, os avanços concretos foram escassos. Contudo, é crucial contextualizar essas limitações nas condições adversas que permearam o período de implementação. Obstáculos financeiros, políticos e logísticos impuseram desafios substanciais, impactando a efetividade das ações planejadas.

Apesar dos percalços, há uma perspectiva otimista para o horizonte dos próximos anos. A compreensão mútua entre Estado e capoeira, mesmo em meio a dificuldades, sugere uma disposição contínua para fortalecer essa parceria. A consciência das limitações passadas pode se tornar alicerce para abordagens mais eficazes e inclusivas. O ano de 2024, portanto, apresenta-se como uma oportunidade para revitalizar esforços, superar desafios e consolidar a capoeira como patrimônio cultural respeitado e preservado. Em última análise, a interação entre Estado e capoeira, permeada por desafios e superações, reflete um compromisso compartilhado com a preservação e promoção dessa rica manifestação cultural. A comunidade parece engajada em garantir esses esforços, e a antropologia e demais ciências sociais devem seguir aprendendo e aprendendo essas rotas e jogos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Fred José de. *Bimba é bamba: a capoeira no ringue*. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.
- ACUÑA, Maurício. *A ginga da nação: intelectuais na capoeira e capoeiristas intelectuais (1930-1969)*. São Paulo: Alameda, 2014.
- ADINOLFI, Maria Paula Fernandes (org.). *Plano de Salvaguarda da Capoeira na Bahia*. Salvador: IPHAN-BA, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/_planosalvaguardacapoeirabahia.pdf. Acesso em: 27 dez. 2023.
- ALMEIDA, Juliana Azevedo de; TAVARES, Otávio; SOARES, Antonio Jorge G. Discursos identitários da capoeira na Revista Brasileira de Ciências do Esporte (RBCE). *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Uberlândia, v. 30, n. 1, p. 171-185, set. 2008.
- ALMEIDA, Renato. *Tablado folclórico*. São Paulo: Ricordi Brasileira, 1961.

- AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, João Caetano Brandão. *Pequeno panorama de internacionalização da Capoeira na Bahia*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- ANDRADE, João Caetano Brandão. *Por cima do mar, eu vim; por cima do mar, eu vou voltar: cenas transnacionais da Capoeira baiana*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
- ANDRADE, João Caetano Brandão. A Capoeira entre ondas digitais: notas etnográficas. In: Paride Bollettin; SANABRIA, Guillermo Vega; TAVARES, Fátima (org.). *Etnografando na Pandemia*. Padova: Cleup, 2020.
- BASTIDE, R. Bimba vai embora por falta de apoio. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 14 jan. 1996.
- CARNEIRO, Edison. *Capoeira*. Rio de Janeiro: MEC, 1975. (Cadernos de Folclore, n. 1).
- CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.
- CARNEIRO, Edison. *Negros bantus: notas de etnografia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CAMPOS, Hellio. *Capoeira regional: a escola de Mestre Bimba*. Salvador: Edufba, 2009.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de cultura, 1967.
- DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
- DIAS, Adriana Albert. Os “fiéis” da navalha: Pedro Mineiro, capoeiras, marinheiros e policiais em Salvador na República Velha. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 271-303, 2005.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GÓMEZ-CRUZ, Edgar; SILES, Ignacio. Visual communication in practice: a texto-material approach to WhatsApp in Mexico City. *International Journal of Communication*, Los Angeles, v. 15, p. 4546-4566, 2021.
- GÓMEZ-CRUZ, Edgar. *Tecnologías vitales: pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. Ciudad de México: Universidad Panamericana, 2022.

- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA. *Capoeira*. Salvador, [200-]. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/capoeira>. Acesso em: 20 dez. 2023.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Dossiê Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil*. Brasília, DF: IPHAN, 2007.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira*. Brasília, DF: IPHAN, 2014.
- MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Na ginga com o Estado: conflitos em torno da salvaguarda e políticas públicas na capoeiragem baiana. *Capoeira: revista de humanidades e letras*, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 169-186, 2018.
- NATIVIDADE, Lindinalvo. *Capoeirando eu vou: cultura, memória, patrimônio e política pública no jogo da capoeira*. 2012. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade so Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- NENEL, Meste. *Mestre Bimba: um século da capoeira regional*. Salvador: Edufba, 2018.
- PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporâneas 1890-1950*. 2001. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais. *Revista do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia*, Salvador, ano 1, n. 1, p. 26-254, 2016.
- RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 2. ed. ampl. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Gráf. Lux, 1968.
- SANSONE, Livio. *Estação etnográfica Bahia: a construção transnacional dos estudos afro-brasileiros (1935-1967)*. Tradução Julio Simões. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2022.
- SOARES, Carlos Eugênio Libano. *A capoeira escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850*. 1998. Tese (Doutorado História) – Institutuo de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.
- TURNER, Lorenzo Dow. *Africanisms in the Gullah dialect*. The University of Chicago Press, 1949.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, v. 2, n. 22, p. 123-164, 2012.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 22, p. 123-164, 2012.

VATIN, Xavier; NOBRE, Cassio. *Memórias Afro-Atlânticas*: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia (1940-1941). Salvador: Couraça Criações Culturais, 2017.

VASSALO, Simone Pondé. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 106-124, 2003.

SAMBA DE RODA E CARURU: INDISSOCIABILIDADES E PARCIALIDADES NO RECONHECIMENTO COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

*Breno Trindade da Silva e
Ana Paula Comin de Carvalho*

INTRODUÇÃO

O Samba de Roda do Recôncavo¹ foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como Patrimônio Cultural

¹ Conforme inscrição feita pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) em sua Lista Representativa do Patrimônio Imaterial da Humanidade de 2008, o Samba de Roda é um acontecimento popular festivo que combina música, dança e poesia. Surgiu no século XVII, na região do Recôncavo no estado da Bahia, e vem das danças e tradições culturais dos escravos africanos da região. Além de elementos da cultura portuguesa, como a língua, a poesia e alguns instrumentos musicais. Uma das características desse samba é que os participantes se reúnem em um círculo chamado roda. Geralmente, apenas as mulheres dançam. Uma por uma, elas vão se colocando no centro do círculo formado pelos outros dançarinos, que cantam e batem palmas ao seu redor. Essa coreografia

Imaterial (PCI) brasileiro desde novembro de 2004 e como Obra Prima da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) desde 2005. Tendo como principal objetivo assegurar a continuidade da prática a partir de sua divulgação e promoção, as ações de salvaguarda implementadas pelo Iphan se centraram, principalmente, nas expressões estéticas do samba, como sua música e sua dança, assim como no conhecimento acumulado e transmitido pelos seus detentores.

Entre os anos de 2016 e 2021, essa manifestação passou pelo processo de revalidação do seu título de PCI do Brasil. De acordo com o parecer técnico, a pesquisa realizada entre 2018 e 2019, que atualizou informações sobre o tema, demonstrou que as características e os aspectos culturais atribuídos ao Samba de Roda do Recôncavo permanecem, em sua maior parte, inalterados, em correspondência àquilo que foi descrito no Dossiê de Registro de 2002².

Neste texto, procuramos refletir sobre tal modalidade de samba enquanto um fato social total (Mauss, 1974) com objetivo de extrapolar os limites da sua abordagem recorrente e restritiva enquanto patrimônio cultural. Bem como desejamos problematizar a percepção presente no senso comum e reforçada pelas políticas públicas direcionadas a ela de que seria um “resíduo” de um passado que persiste e permanece no presente tal qual sempre foi.

Nas últimas décadas, em decorrência do reconhecimento do Samba de Roda enquanto patrimônio cultural e devido ao autorreconhecimento de uma ampla rede de comunidades quilombolas na região do Recôncavo da Bahia, diferentes autores têm chamado a atenção no que tange à complexidade sociocultural que se apresenta. Eles passaram a analisar tais práticas não como expressões isoladas, mas como sistemas de relações que

frequentemente improvisada se baseia nos movimentos dos pés, das pernas e dos quadris. Um dos movimentos mais característicos é a famosa umbigada (movimento de umbigo), de origem banto, pelo qual a dançarina convida quem vai sucedê-la no centro do círculo. Existem outros detalhes específicos, como canções típicas, o passo de dança chamado miudinho, a utilização de instrumentos raspados e a viola machete, um tipo de viola pequena, originária de Portugal, e canções.

- 2 Parecer Técnico nº 13/2021/COREG/CGIR/DPI, Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo Baiano - REFERÊNCIA: Proc. 01450.009826/2016-74, Brasília, 02 de setembro de 2021.

estruturam cosmologias específicas (Bassi; Tavares, 2017; Caroso; Tavares; Pereira, 2011; Iyanaga, 2010; Tavares *et al.*, 2019).

Desse modo, buscamos lançar luz sobre a complexidade de um universo social no qual o Samba de Roda é apenas um dos vários elementos que compõem sistemas cosmológicos próprios, estruturados por amplas redes de sociabilidade. Muitas delas, além de acionarem a identidade quilombola, carregam, em suas práticas, não somente elementos reconhecidos a partir de uma matriz afrodescendente, mas também de uma memória indígena. A partir de fluxos afro-diaspóricos, observamos, aqui, o encontro de dois mundos que optamos por tratar como afro-indígenas (Goldman, 2003; Santos, 2015). Nossa análise sublinha a indissociabilidade dessas formas epistemológicas incorporadas e atravessadas pelos planos religioso, laboral, familiar e territorial que estruturam os sistemas cosmológicos dessas comunidades, tendo com importante expressão o ritual do caruru³.

Para isso, tomamos como base os dados etnográficos produzidos entre os anos de 2012 e 2013, a partir da rede das casas do samba vinculadas à Associação Central dos Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia, utilizado para construção da dissertação de mestrado do autor deste texto (Silva, 2014) e cuja elaboração foi orientada pela coautora deste trabalho. Outro conjunto de dados etnográficos utilizados refere-se às informações produzidas entre 2012 e 2018 em contextos de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial (RTIDs) em comunidades quilombolas localizadas na Baía do Iguape⁴, para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)⁵. Nossos interlocutores de pesquisa, em ambas as situações, são em sua maioria pessoas negras, homens e mulheres, com

3 Prática ritual dedicada a São Cosme e Damião, no contexto afrocatólico, e aos Ibejis, no contexto candomblecista, podendo abarcar uma série de outros santos de acordo com as promessas e devoções familiares. Nessa prática, o Samba de Roda é elemento fundamental, pois é ele quem conduz a ritualística.

4 Região localizada no município de Cachoeira, Recôncavo da Bahia, que abriga 17 comunidades quilombolas. A Baía do Iguape é formada por um alargamento das margens do Rio Paraguaçu, logo antes deste desaguar na Baía de Todos os Santos, e constitui uma área de 76,1 km (Lessa *et al.*, 2009, p. 102).

5 Os relatórios produzidos contemplam as comunidades de Santiago do Iguape, Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Engenho Novo e Engenho da Cruz, todas localizadas no município de Cachoeira-BA.

faixa etária que varia entre 18 e 90 anos de idade, que se dedicam a pesca, a mariscagem, a agricultura de subsistência e são moradores daquelas localidades. Em muitos casos, apresentam relações de parentesco ou compadrio entre si ou fazem parte das mesmas redes de sociabilidade que se tecem a partir de questões lúdicas, religiosas, laborais ou identitárias.

O caruru pode ser considerado tanto um prato específico a ser comido ordinariamente, ou, este próprio, um ritual. Trata-se de um cortado de quiabos que se junta a diversas outras iguarias. Sousa Junior (2000) nos fala da possibilidade de encontrarmos o mesmo alimento como comida de branco, isto é, como alimento deslocado da atividade religiosa, servida no restaurante, na festa profana ou simplesmente feita em casa em dia qualquer; ou pode ser comida de santo, comida ritual ou comida votiva, que adquire sentido sacro, às vezes dentro de templos, outras vezes não, em manifestações privadas ou públicas, muitas vezes circunscrita no interior de grupos familiares que estabeleceram promessas ou assumiram a herança/dívida de algum membro da família.

Em alguns momentos, como destaca Serra (2009, p. 129), o caruru pode ser entendido como um Samba de Roda protagonizado por crianças, que dançam no contexto do culto doméstico às divindades infantis: nos carurus de Cosme e Damião, santos concebidos como meninos/gêmeos. Muito se encontra a associação da realização do “*caruru de promessa*” ao nascimento de filhos *mabaços* (gêmeos), ao parto difícil de uma mulher, ou de cura por algum mal físico (alguma doença), ou mesmo quando alguém carrega uma herança específica. Nesse sentido, o mesmo Serra demonstra que os devotos dos referidos santos costumam agradecê-los, oferecendo em sua homenagem um banquete em que as crianças têm a primazia, e, no qual, o prato principal é o caruru.

A mesma prática nas comunidades estudadas pode ocorrer também pelo culto a São Crispim e Crispiniano ou Crispina e Crispiniana (quando se tratar de entidades femininas), São Roque, além de Santa Bárbara⁶. O ritual que tratamos envolve menos aquele cortado de quiabo e muito mais o conjunto de iguarias, manifestações, compromissos/dívidas/promessas adquiridas com os santos, comportamentos que estão em torno do fazer

6 Nesses casos, os complementos do cortado de quiabo podem ou não variar.

e do servir. Nesse sentido, o universo aqui trabalhado pode ser pensado a partir de práticas orientadas por cosmologias próprias que se traduzem em linguagens específicas⁷ compartilhadas por sujeitos ao longo de gerações. Antes de nos aprofundarmos nessa questão, vamos contextualizar o leitor sobre a composição populacional da região ao longo da história. Uma vez que este é um dado crucial para entender o reconhecimento do Samba de Roda como “genuína” expressão cultural afro-brasileira. Outrossim, tal reconhecimento nesses termos, reforça, a nosso ver, um processo de invisibilidade das populações indígenas e de suas referências localmente.

O RECÔNCAVO NEGRO, MAS TAMBÉM INDÍGENA

É de amplo conhecimento que o Recôncavo da Bahia ao longo do tempo, nas suas mais diversas configurações administrativas, se constituiu como um território negro por excelência, tanto pelo contingente de grupos africanos que lá desembarcou, no contexto nefasto do processo escravocrata, quanto pela densa rede sociocultural que lá se manteve desde o pós-abolição. No entanto, assim como apontado no Dossiê do Samba de Roda (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2005), a região pode ser compreendida como uma invenção histórica e uma configuração cultural que nasceu da aventura de alguns portugueses, do infortúnio de muitos africanos e de grupos indígenas que lá ocupavam.

Entre os séculos XVI e XIX, milhares de negros(as) escravizados(as), oriundos do sul do Rio Dande, mais tarde Angola, entre outras áreas, como Guiné, Congo, Moçambique, além dos reconhecidos Jêjes, Nagôs (Yorubás), Tapas, Haussás e povos sudaneses, desembarcaram em Salvador com destino à região do Recôncavo (Schwartz, 1989, p. 281). Barickman (2003) revela que os escravizados no Recôncavo desempenhavam todos os serviços, desde o trabalho na lavoura de cana, como produto de exportação, até a produção de gêneros alimentícios destinados a suprir os mercados e feiras locais, além daqueles considerados especializados que rendiam porventura alguma

7 Tomamos como base as contribuições de Edmund Leach (1983) e suas reflexões sobre os aspectos antropológicos da linguagem.

remuneração em dinheiro. O autor ainda argumenta que, entre 1779 e 1854, a organização dos engenhos exercia papel de fixação da população, que fazia a engrenagem açucareira funcionar. O censo de 1835 relata que em Iguape, podia-se contar 21 engenhos, cuja população total era de 7.410 moradores, sendo que 3.982 eram escravizados, 3.101 eram livres e 343 libertos, o que se pode concluir que 54% daquela população era escravizada, sendo maior que a de livres e libertos. Importante ressaltar que onde antigamente se localizavam esses engenhos estruturaram-se hoje inúmeras comunidades quilombolas, pois, com a crise do mercado açucareiro, mantiveram-se naquelas terras estabelecendo-se desde meados do século XIX.

É possível assegurar também que, até a primeira metade do século XIX, a Bacia do Iguape chegou a ter 89 mil pessoas escravizadas. O que indica que a maioria dos negros desembarcados em Salvador tinha como região de destino o Recôncavo. Nem senhores, nem lavradores de cana monopolizavam a mão de obra cativa no Recôncavo, nem mesmo essa escravaria foi confinada à agricultura de “*plantation*”. Pelo contrário, eram distribuídos pelas diversas regiões cultivando uma variedade de outras culturas agrícolas, como o fumo, a mandioca e outros gêneros alimentícios (Barickman, 2003, p. 221).

No entanto, ao longo dos trabalhos de identificação territorial, em diferentes comunidades da Bacia do Iguape, outras influências passaram a chamar atenção, como a presença de práticas ou referências vinculadas à uma possível memória e experiência indígena. De acordo com os levantamentos históricos realizados, eram vários os grupos indígenas que originalmente habitavam as terras das margens do Rio Paraguaçu⁸. Aqueles mesmos tupinambá que encontravam na costa também eram vistos às margens daquele rio. Em 1651, uma carta régia nomeou Gaspar Rodrigues Adorno⁹ como capitão para combater os indígenas que atacavam os moradores, ao longo das margens do Paraguaçu, na parte mais próxima ao litoral, destruindo casas e lavouras. A partir da segunda metade do século

8 O Rio Paraguaçu é um dos principais rios que cortam inúmeras comunidades quilombolas do Recôncavo Baiano, e teve papel fundamental para os deslocamentos por navegação desde o período colonial.

9 O capitão recebeu como recompensa quatro léguas de terras em ambas as margens do Rio Paraguaçu.

XVII, várias expedições para combater grupos indígenas foram realizadas. Também o governo da Bahia declarou que todos os “índios” podem ser cativos, e dessa região até Maracás vários gentios foram tornados escravos.

No século XVIII, Alvarás e Cartas Régias mudam a situação da população indígena. Os primeiros, de 1757, que ordenavam a liberdade aos “índios do Brasil”. As segundas determinavam as construções de vilas sobre os aldeamentos existentes, ao tempo em que reconhecia os povos indígenas como os primeiros ocupantes das terras, distinguia diferentes povos nativos e negava o consentimento da presença de arrendatários das terras que foram demarcadas para os índios. Asseverava, ainda, que a melhor maneira de garantir a liberdade dos gentios era a “civilização”, instrução e os estabelecimentos das tais vilas.

Essa tendência de “desindianização” formal das comunidades de aldeamentos coloniais se intensificou com a expulsão da ordem religiosa dos jesuítas, seguida da saída ou enfraquecimento, também, de outras ordens missionárias, cujos aldeamentos passaram a ser diretamente administrados pelo Estado como “vilas”, para as quais foram atraídos contingentes de não índios. Deve-se chamar atenção que a Lei de Terras (1850) veio favorecer a política de apreensão dos territórios indígenas ao estabelecer os brancos na posse e propriedade legítima em geral e nas aldeias, ao tempo em que desqualificava os nativos ao considerá-los como se confundindo com a população dita civilizada (Carvalho; Carvalho, 2012).

Sobre esse aspecto, Arruti (1997), analisando as relações e os vínculos entre grupos indígenas e comunidades negras/quilombolas, faz importante observação. A partir de Reis (1996), o autor argumenta que os verbos “extinguir” e “destruir” foram os mais utilizados pelos poderes coloniais para se relacionarem com indígenas e negros. No século XIX, a extinção de aldeamentos era operada pelas Comissões de Demarcação de Terras Públicas, que foram criadas para operacionalizar as novas formas de apropriação territorial estabelecidas pela Lei de Terras de 1850. Sua função era identificação, localização e demarcação das terras dos aldeamentos, diagnosticar os seus problemas e o grau de mistura que a população ali se encontrava. Como em sua grande maioria, tais diagnósticos apontavam para total mistura da população aldeada com os “nacionais”. Nesse caso, o aldeamento era considerado extinto e suas terras eram divididas em lotes e distribuídas

entre os antigos aldeados e entre os nacionais. Nessa mesma década de extinção dos aldeamentos, ocorria, também, iniciativas de libertação de escravos por meio do Fundo de Emancipação (1871), movimento que visava à substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população. “Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais...” (Arruti, 1997, p. 17). Dessa maneira, extirpar a identidade desses grupos também era uma forma de assassiná-los em vida, colocando-os em situações ainda mais precárias onde etnocídio e genocídios convertem-se em uma mesma face. Percebemos que as definições identitárias também são atributos construídos ou destituídos por meio da relação com o Estado. Veremos, a seguir, como o Samba de Roda do Recôncavo se insere como expressão afro-brasileira “genuína”, a partir de uma mobilização política para construção de uma identidade afrobaiana.

“A ÁFRICA ESTÁ NA BAHIA”

A perspectiva da Bahia como representação legítima de uma africanidade brasileira pode ser considerada aqui como principal fonte de argumento para reconhecer publicamente as origens do samba e mais especificamente a necessidade frente à Unesco de conservação dessas bases primordiais. A centralidade do discurso de escolha dessa modalidade de samba, como representante do patrimônio nacional, se baseia na singularidade dessa prática obtida a partir das razões históricas e seus laços formais com seu território.

De acordo com Santos (2005), o reconhecimento da Bahia como berço da cultura negra no Brasil tem seu início bem definido nos projetos de promoção da identidade nacional via patrimônio cultural. Entre 1966 e 1967, as linhas de ação das políticas patrimoniais passaram a ser marcadas pela tentativa de conciliar a preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Como parte de um projeto político de valorização dos aspectos que constituiria a identidade nacional, promoveram-se ações que implicavam a defesa da cultura, promoção de

sua “acumulação”, valorização internacional, intensificação das atividades culturais, garantia da nacionalidade e integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global. A partir das diretrizes da Unesco, a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno e externo, pois o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a preservação e a valorização do patrimônio cultural e natural.

É nesse contexto que a política de formação e desenvolvimento de uma “consciência nacional” com ênfase em práticas a serem implementadas regionalmente atuará na Bahia entrecruzando definições sobre patrimônio nacional e tradição afro-brasileira. É por meio desses arranjos que o estado, condensado no Recôncavo da Bahia, passa a ser divulgado como território africano no Brasil. Santos aponta que tais iniciativas podem ser sentidas nas ações de restauração da área do centro histórico de Salvador (o Pelourinho) que em seu aspecto arquitetônico, combinado com as noções de autenticidade e tradição, daria ao fluxo turístico uma verdadeira concepção das potencialidades artísticas e culturais do estado (Santos, 2000, p. 88).

A partir das políticas de fomento ao patrimônio cultural, com ênfase nas práticas compreendidas como exclusivas, devido sua trajetória cultural ligada aos inúmeros grupos étnicos ali desembarcados, a Bahia surgia no cenário nacional como uma “nação”. Ainda segundo Santos (2000, p. 87), essa visão tinha menos sentido político e mais a marca de aspectos culturais, pois era com vista ao pertencimento a uma cultura distinta que definia esse estado como “a nação baiana de religião e linguagem próprias”. Fato importante destacado pelo autor é que se fala de religião e não especificamente de candomblé. Pode-se pensar que, quando o governo estadual falava de religião, estaria a abarcar também a religião católica; provavelmente, posto que as igrejas seculares fossem importantes ícones nas estratégias de visibilidade ao turismo. Por outro lado, como também demonstra Serra (2005), o candomblé se inscrevia no âmbito de uma política nacional e internacional de turismo enquanto atrativo folclórico.

Foi então que, em Salvador, órgãos governamentais ligados à administração do campo turístico (a exemplo do antigo Departamento de Folclore da Secretaria Municipal de Cultura) passaram a ocupar-se dos terreiros; posteriormente, esta política veio a ser implementada na capital baiana

por empresas estatais como a Empresa de Turismo de Salvador (EMTURSA), ligada à Prefeitura Municipal de Salvador, e a Empresa de Turismo da Bahia (BAHIATURSA), ligada ao Governo do Estado da Bahia (Serra, 2005, p. 170-171).

Nota-se que, além do candomblé, outros signos definiriam a baianidade, pois a identidade em questão não era construída somente a partir do seu patrimônio material. “Não era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia”. O singular “viver baiano” é percebido nas distinções das origens africanas em relação à cultura ocidental (Santos, 2000, p. 88).

Pode-se compreender que, direta ou indiretamente, é a partir dessa base que as ações de reconhecimento cultural desenvolvidas pelo governo federal via Iphan ocorreram. Nota-se que as concepções apontadas pelo Dossiê do Iphan (2005) e demais documentos referentes ao reconhecimento e revalidação do título de patrimônio cultural trazem uma ideia de Samba de Roda ligada a uma origem remota de herança africana reforçada pelo próprio lugar que o Recôncavo ocupa no imaginário histórico-social. Assim, a salvaguarda dele estaria atrelada a um esforço de manutenção de um bem ameaçado por transformações inevitáveis que o levariam ao possível desaparecimento.

Culturas e tradições, aqui, não serão entendidas como dados ahistóricos, mas como produtos de ações humanas históricas e socioculturalmente situadas. Gonçalves (1996) faz uso do conceito de “objetificação cultural” para se referir a “materialização imaginativa de realidades humanas em termos de um discurso teórico baseado no conceito de cultura”. No entanto, para Gonçalves, essa lógica parece unilateral, na medida em que deixamos de lado questões complementares tais como: quem objetifica?; o que é objetificado?; como isso é feito?; com quais propósitos?

Destaca o autor que, em muitos sentidos, a objetificação de entidades sociocientíficas, tais como nação, sociedade, grupo e cultura, é abordada como se fosse coisa do mundo natural. No entanto, para Gonçalves (1996, p. 14), seria mais produtivo se incluíssemos, em nosso campo de análise, os usos que são feitos dessas “entidades sócio-científicas” por grupos e categorias em diferentes situações socioculturais.

Nessa perspectiva, compreendemos que, ao implementar suas políticas públicas, o Estado acaba por construir uma perspectiva de tradição idealizada que difere substantivamente daquilo que se vive e se produz cotidianamente no interior dos grupos sociais em questão. No processo de reconhecimento de um dado elemento como patrimônio cultural, o Estado constrói, por meio de uma cultura institucional própria, a manutenção de uma realidade que diz respeito somente a sua experiência, acarretando o risco de um simulacro para aqueles que são convidados a participar. De acordo com Escobar (2007, p. 185-186), as instituições preservam os conceitos que representam o mundo tal como é para quem as dirige.

Tomando como possibilidade de análise as imbricações que norteiam as relações entre vivência religiosa e organização familiar nas comunidades negras, Pereira e Gomes (2002)¹⁰ demonstram que a competência em preservar e transformar sua tradição é articulada a partir da capacidade dos indivíduos e da comunidade em jogar com as forças internas e externas que cotidianamente atravessam a existência do grupo. Nesse sentido, defendem os autores que para se compreender o significado de práticas religiosas em um contexto de comunidades tradicionais, não devemos nos focar no evento em si, mas em algo anterior que sustenta as próprias celebrações. Por esse motivo, nossa atenção não se detém apenas sobre o Samba de Roda, mas abarca os processos em que ele está imbricado e que são fundamentais para coesão social que o sustenta.

Segundo Pereira e Gomes (2002), em muitos contextos, o que dá sentido para complexos rituais de comemoração e louvor à santos e entidades outras está nos vínculos familiares que ao longo de várias gerações vêm sendo o eixo fundamental para a manutenção e mudança da vivência religiosa e social. Certamente, as famílias das comunidades quilombolas pesquisadas vêm sendo *locus* de permanência pessoal e coletiva, a partir do qual desenvolveram estratégias de relação entre passado e presente de modo a organizarem a atual configuração local e suas práticas sagradas.

¹⁰ Núbia e Edmilson foram os primeiros expoentes a pesquisarem as práticas religiosas da comunidade quilombola dos Arturos – Contagem-MG. Eles são uma comunidade congadeira reconhecida internacionalmente por sua religiosidade de manutenção de uma identidade negra.

Na introdução do seu texto, os citados autores, cotejando Chinua Achebe¹¹, argumentam que a tradição deve ser entendida como uma dialética em evolução marcadamente por um imperativo de mudança. Nesse sentido, a característica da tradição é sua capacidade de transformação a partir da agência dos sujeitos que a fazem. Argumentam, ainda, que os estudos sobre religiões afro-brasileiras acabaram por criar um simulacro de tradicionalidade no qual a ausência de determinados valores significaria a ausência da tradição para certas comunidades. Frente a essa perspectiva, os autores propõem que ao invés de concentrarmos nossa atenção somente no evento em si – festas, celebrações, rituais e, no nosso caso, o Samba de Roda – passemos a buscar a competência do grupo e dos indivíduos em transformar e manter essa tradição a partir de sua agência. Encontra-se na comunidade o principal eixo para a manutenção e mudança da vida religiosa, pois trata-se de lócus de sobrevivência pessoal e coletiva. Nesse sentido, ao nos depararmos com as práticas religiosas das comunidades quilombolas que têm o Samba de Roda como importante elemento constitutivo de sua estrutura cosmológica, percebemos outra perspectiva de análise diferente daquelas vinculadas ao patrimônio cultural.

Ainda dentro da proposta aqui apresentada, Goldman (2015) chama atenção para a necessidade de levarmos as práticas do Outro a sério, no sentido de “traduzir” em termos de “filosofia”, “ontologia” ou “epistemologia” o seu pensamento. Percebe-se, nessa proposta, a busca por romper com a divisão dicotômica a qual entende que, enquanto nós, pesquisadores, elaboramos nosso pensamento por meio de uma sofisticada filosofia, nossos interlocutores têm lendas e crenças. O pensamento do Outro acaba sendo tratado como algo antagônico e menor. Na visão de Goldman (2003), tal mudança não se trata de método e/ou epistemologia, mas, sim, de um posicionamento ético-político. Se a complexidade do nosso pensamento é traduzida como filosofia, porque não se utiliza o mesmo conceito quando não se tem algo do mesmo peso na língua nativa. Nos termos de Favret-Saada (2005), não se trata de crença, mas da forma que quem participa de

11 Albert Chinualumogu Achebe (1930-2013) foi um importante escritor nigeriano, pertencente ao grupo étnico igbo. Suas obras são atravessadas por importantes discussões étnico-políticas referentes a experiência colonial e dos conflitos e tensões sociais e psíquicas decorrentes da imposição de costumes e valores ocidentais às sociedades tradicionais africanas.

um dado contexto empírico é afetado, ou seja, a experiência do Outro sobre determinada prática. No caso das ações vinculadas às políticas patrimoniais, percebe-se que a lógica de um discurso vinculado a certa diversidade cultural acaba por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural que supõe a unidade de um mundo, nesse caso, o Estado-nação brasileiro estruturado ainda pela pirâmide racial aos moldes freirianos.

Além disso, Goldman (2003) destaca a necessidade de a antropologia começar a aproximar universos até então tratados separadamente como os estudos da etnologia indígena e aqueles vinculados às religiosidades de matriz africana. Chama atenção o autor ao fato de que:

[...] ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. O ponto que eu gostaria de sublinhar aqui é que os cerca de 4 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram milhões de indígenas, vítimas de um genocídio paralelo à diáspora africana, processos que, nunca é demais lembrar, sustentam a constituição desse mundo chamado de moderno. É nessa história, que é a de todos nós, que coexistem os poderes mortais da aniquilação e as potências vitais da criatividade (Goldman, 2003, p. 645).

Sobre outro olhar, Antônio Bispo Santos (2015)¹² trata a perspectiva do quilombo não reduzido à experiência exclusiva negra e argumenta sobre o encontro histórico e entre grupos negros e indígenas culminando no que ele definiu como povos afro-pindorâmicos. Nesse sentido, observamos a partir da relação com as comunidades quilombolas e sambadeiras do Recôncavo da Bahia, que parte de sua prática está calcada não somente na hipervisibilidade de uma matriz afrobrasileira, mas também em elementos de uma experiência indígena muitas vezes obliterada pelo senso comum e estudos históricos e antropológicos.

¹² Nêgo Bispo, como era mais conhecido, nos deixou em dezembro de 2023, quando estávamos escrevendo o presente trabalho. Particularmente, pude assisti-lo em diferentes oportunidades e dialogar recentemente em um simpósio realizado na XIV Conferência Bienal da Sociedade para a Antropologia das Terras Baixas da América do Sul (SALSA), em julho de 2023.

Os carurus oferecidos por inúmeras famílias das 17 comunidades quilombolas da Bacia do Iguape é um dos elementos mais referendados dentro do universo religioso local. Estes são tratados como prática de cura/saúde, pois se referem à manutenção de um equilíbrio do corpo e do próprio grupo familiar. Sendo assim, os elementos que agregam complexidade ao seu universo, como o Samba de Roda e todo o complexo religioso, que estrutura tais práticas, não devem ser pensados separadamente, mas sim enquanto elemento indissociável, constituidor de uma realidade mais ampla e complexa.

Pode-se pensar sua organização a partir do calendário anual das principais atividades religiosas locais, estruturadas por uma cosmologia afro-indígena, atravessada por princípios de um catolicismo negro (Martins, 2021). Os carurus têm início comumente em junho se estendendo até janeiro do ano seguinte. Em alguns casos, podem chegar até fevereiro, dependendo da organização de quem assume a responsabilidade de fazê-lo. Como o mês de setembro é o de maior concentração de sua ocorrência, muitas famílias deixam para oferecê-lo em dezembro ou janeiro, motivadas também pela reunião de familiares em férias e/ou pela falta de condição financeira que leva ao seu adiamento para datas posteriores.

Na sequência, têm-se as principais devoções e períodos em que os “carurus” são realizados na região. Todavia, vale ressaltar que esse quadro pode variar sendo uma celebração que pode ocorrer o ano inteiro, com exceção de novembro em respeito ao mês das almas.

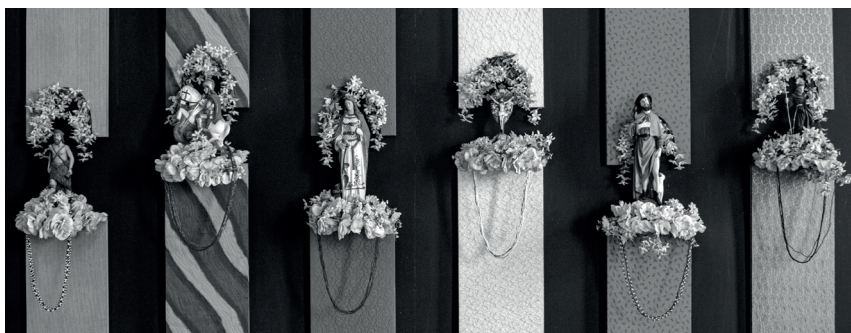
Quadro 1 – Calendário dos carurus no Recôncavo

Datas	Santos/Orixás
Junho	São João e Santo Antônio
Julho	São Pedro
16 de agosto	São Roque/Obaluayê
27 de setembro	São Cosme e São Damião/Ibejis
Outubro	São Crispim e São Crispiniano

Datas	Santos/Orixás
Novembro	Mês das almas – período proibitivo
4 de dezembro	Santa Bárbara/Iansã

Fonte: elaborado pelos autores.

Figura 1 – Principais santos homenageados nos carurus



Da esquerda para direita: São Lázaro (Obaluayê), São Jorge (Oxóssi), Santa Barbara (Iansã), Jesus Cristo (Oxalá), São Roque (Omulú), Santo Antônio (Ogum)

Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Tomando como referência a comunidade quilombola de Engenho da Cruz, localizada no município de Cachoeira, as práticas de “caruru” e Samba de Roda são comuns àquelas famílias em que ocorreram gravidez gemelar ou de *mabaços*. Ao longo do levantamento dos principais troncos familiares, nomes como Crispim(na) e Crispiniana(o), Cosme e Damião(ana), são frequentes em várias gerações. Como explica Dona Margarida¹³, sua tradição de caruru vem desde o tempo de sua avó Coleta, que teve filhos *mabaços* e por isso oferecia a comida. Todavia, sua mãe teve 14 filhos, nenhum deles gêmeos. Essa herança ficou para ela, que na primeira gravidez teve duas meninas.

Quando eu me casei, os primeiros filhos que eu tive foram duas meninas. O ‘mabaço’ veio cair nas minhas costas. Minha mãe que podia ter, não teve. Desse tempo para

¹³ Entrevista realizada com Dona Margarida (79 anos) e seu filho Jailton (57 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira-BA.

cá, era forçado de eu fazer meu caruru. E daí, eu comecei a dar o caruru, todo ano eu dou. Já vem dos velhos.

As cinco primeiras gestações de Dona Margarida não vingaram, sendo que na primeira delas eram filhas *mabaças*. Ela nos explica que mesmo que as crianças não tenham resistido, a mãe deve oferecer o caruru anualmente. Essa é uma das regras seguidas pelas famílias, pois basta ter tido uma gravidez de gêmeos para desenvolver o vínculo com os santos protetores. Além do fato de que, se determinada pessoa teve esse tipo de gravidez é porque ela carrega uma herança de família e, nesse caso, é responsabilidade dela zelar pela saúde e bem-estar de todos. Como é o caso de Seu Jailton (57 anos) que “pegou” a herança de sua mãe. Por esse motivo, ele também fazia a oferenda ritual anualmente, mas devido à sua esposa ter se convertido aos preceitos da religiosidade evangélica, ele foi levado a parar de realizar a celebração. Segundo conta, quem assumiu sua obrigação são seus próprios filhos, pois é imprescindível a manutenção do culto em sua família. Seu Jailton argumenta que, por não comungar da lei de crente, ele pode auxiliar, mas a responsabilidade da herança e sua continuidade está sobre seus descendentes.

“Herança” para nossos interlocutores de pesquisa pode se dar quando a pessoa passa a ter filhos *mabaços*, por exemplo. Nesse caso, ela a recebe de um ascendente direto ou indireto e de outra geração familiar. Existem ainda aqueles casos em que esse indivíduo carrega uma obrigação de caráter cosmológico, vinculado às entidades/encantados que o acompanham. Como estamos tratando de uma prática transmitida geracionalmente – linear ou intercaladamente –, estamos diante de uma dinâmica de reprodução de conhecimento que se movimenta pelas ramificações das relações de parentesco ao longo do tempo, conectando as ações presentes com a de seus antepassados.

No caso de Marciana (30 anos), moradora da comunidade quilombola Engenho da Cruz, dos seus quatro filhos nenhum era *mabaço*, mas, anualmente, ela oferece seu caruru por causa de suas obrigações religiosas vinculadas aos encantados que ela carrega. De outro modo, Dona Maria (86 anos), da comunidade quilombola de Engenho Novo, fez sua oferta ritual a São Cosme e Damião apenas duas vezes ao longo de dois anos por causa

da promessa de sua filha. Nesse caso, há o vínculo com uma herança familiar, mas não a obrigação de carregá-la. Hoje o compromisso desse saber foi assumido por Dona Tomásia (79 anos), irmã de Dona Maria. Foi dada a ela a responsabilidade de manutenção desse conhecimento familiar. Nota-se que todos os parentes têm acesso à prática, inclusive, é Dona Maria quem ajuda a irmão no preparo do caruru.

A partir de uma experiência semelhante, observa-se o caso de Dona Dega¹⁴ (62 anos), de Engenho da Cruz. Como explica Dona Egídia, sua mãe, desde criança ela brincava de fazer caruru. Ela dava três quiabos para ela que os cortava com os camarões pegados na maré, e o fazia por conta própria. Sobre sua experiência religiosa, Dona Dega explica que:

Esse caruru que eu fazia quando era criança, eu não matava galinha, eu matava era passarinho. Eu armava a arapuca, pegava os passarinhos, pegava meus priminhos pequenos para servir de sete meninos. Depois que eu fiquei moça e passei a trabalhar, eu comecei a ter uns problemas que tinha vontade de sair correndo. Eu via um bocado de crianças com uma bacia vazia. Era uma bacia de esmalte, toda alva que não tinha nada dentro. Os meninos atrás de mim e me puxavam. Essa Marciana¹⁵ mesmo disse que era São Cosme e Damião e que eu tinha que dar um caruru. Eu não queria ficar dando caruru todo ano e ela disse que somente um era o suficiente. Aí, eu dei e isso parou.

No entanto, passados alguns anos, os incômodos com seus guias¹⁶ voltaram a ocorrer. “Quando eu fiquei moça e comecei a já me entender por gente, eu não quis mais saber de fazer caruru. Eu parei de fazer, mas eu fiquei quase doida. Os meninos continuaram me arrastando pelas pernas, me pegando, me arrastando”.

14 Entrevista com Dona Dega (Lúcia, 62 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 25 de fevereiro de 2018, Cachoeira-BA.

15 A Marciana referida por Dona Dega, trata-se de Marciana Andrade do Carmo, foi uma parteira e liderança religiosa reconhecida na região e principal referência da comunidade quilombola de Engenho da Cruz, Cachoeira-BA.

16 Guias ou encantados devem se compreendidos como entidades espirituais vinculadas ao panteão afro-indígena representados por caboclos, boiadeiros, crianças, pretos velhos, entre outros, muitas vezes vinculados à elementos do ambiente/natureza. Tais entidades também estão vinculadas ao universo cosmológico da umbanda, candomblé, práticas vinculadas à pajelança, mas torna-se importante diferenciar a prática das comunidades aqui estudadas das demais, pois em diferentes momentos os entrevistados estranhavam a associação com qualquer tipo de institucionalização religiosa como umbanda e/ou candomblé.

Somente depois de casada, quando seu marido passou a assumir o ritual anualmente, é que as moléstias foram passando. Como conta Dona Dega, seu marido já mantinha essa relação com caruru porque sua mãe já realizava a celebração como herança de família, pois sua avó também mantinha essa prática na comunidade de Engenho da Cruz. Seu marido argumentava que somente iria largar seu “caruru” depois que morresse. Assim, desde o seu falecimento, não se realiza mais a celebração em sua casa.

Do mesmo modo que ocorreu com Dona Dega, o processo de socialização e aprendizado dentro desses ritos religiosos para algumas crianças ocorre desde a mais tenra infância. Dona Ica¹⁷ conta que sua avó Katarina levava suas netas para participarem dessas festividades como parte dos sete meninos que são os primeiros a comer o prato no momento sagrado da celebração. “A gente via cortar quiabo, fazer as coisas e desde pequeno a gente vinha aprendendo de minha mãe, na casa de minha avó, na casa da avó de Gordo – Dona Antônia. Nesse mundo todo, minha avó Katarina era procurada”.

Pode-se pensar o ritual do caruru a partir de três momentos interligados. O primeiro, quando a família se prepara para produzir o alimento e seus acompanhamentos – frango, arroz, acaçá, vatapá e tantos outros. Nota-se que é o período em que quem mora fora da comunidade retorna e grupos vinculados à rede de parentesco extensa tornam-se fundamentais para a execução das promessas do outro. Para o preparo do caruru, como se pode perceber, uma série de elementos devem ser respeitados para que nada de ruim paire sobre quem será agraciado e o objetivo seja cumprido. Uma das interdições mais sérias está sobre quem o oferece. É proibido que essa pessoa produza as comidas que ela própria é a ofertante. Para isso, outras mulheres mais próximas da família se responsabilizam, assumindo paralelamente a obrigação do outro. No caso de Dona Margarida, a responsável pelo seu preparo é Dona Antônia. O mesmo acontece com sua irmã Tomásia, pois é Dona Margarida a encarregada. O mesmo ocorre com os gêmeos, motivo da promessa. Eles não podem participar do seu feitio, pois há o risco de serem assolados por algum mal.

17 Entrevista realizada com Dona Ica (Sônia Maria, 62 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 18 de dezembro de 2017, Cachoeira-BA.

Uma vez que as iguarias alimentares estão prontas, inicia-se o segundo momento em que as rezadeiras da comunidade entoam as orações necessárias para o santo cultuado e os sambadores iniciam cantos rituais para narrar as etapas do ritual. Nesse momento, coloca-se uma bacia ou sete pratos nos quais as crianças têm o privilégio de comer antes de todos os convidados. Depois de saciados, coloca-se uma bacia no meio para eles lavarem as mãos e receberem doces e refrigerantes. Enquanto isso ocorre, as rezadeiras estão entoando as cantigas de São Cosme e Damião, assim como de Crispim e Crispiniano ou outro santo de devoção, quando é o caso. Posteriormente à reza, inicia-se o Samba de Roda. O primeiro samba é realizado para o santo e geralmente a primeira pessoa a incorporar o guia dela ou da família é a dona da casa responsável por oferecer o caruru.

Figura 2 – Altar de São Cosme e Damião no caruru anual da Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Figura 3 – Sete crianças na comilança do caruru anual da Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Figura 4 – Samba de Roda após a oferta às crianças, Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Como argumenta Dona Margarida¹⁸: “É Crispina que é minha dona. O caruru é dela. Quem primeiro tem que chegar, é ela. Depois vem São Cosme. Aqui fica cheio de gente. Todo mundo sambando mais eu”. Explica Jailton que não só Crispina “desce” em sua mãe, mas também São Cosme e Santa Bárbara. Explica também que quando os sambadores aumentam o ritmo pode ocorrer várias incorporações ao mesmo tempo daqueles que entram na roda de samba. Muitas vezes, as entidades que descem nas pessoas presentes são tratadas como “caboclos”¹⁹, mesmo aqueles que levam nomes de orixás, como Oxóssi, Ogum, Xangô, Santa Bárbara, entre outros.

É a partir das rezas e cantigas que se constrói uma narrativa musical e mítica na qual cada verso guia as etapas a serem seguidas. Posteriormente a esse período, as pessoas incorporadas se recolhem e inicia-se o samba para todos e a distribuição do “caruru” para os convidados.

Vale ressaltar que se trata de uma construção dinâmica na qual o imprevisto pode ocorrer e obviamente ocorrerá. Por mais que tentemos traçar o enredo de forma explicativa, os processos são variados e abertos para o acaso. Grande parte dessa instabilidade se dá pela própria participação dos “caboclos”. Eles podem atuar no período de reza, quando a dona da casa ou alguém do mesmo grau de importância recebe primeiramente sua entidade ou mesmo na parte em que o samba é aberto ao público em geral.

Em alguns casos, relata-se que a interferência dessas entidades se dá em momentos de reza, mas como foi observado na Festa de Santa Bárbara, de 2017, como nos explicou Dona Lúcia²⁰:

Esse ano [2017], os tocadores foram do Engenho da Praia. Eles vieram de carro. A mulher de um dos tocadores veio com um celular bem grande. Aí, tava o samba, com pouco o Xangô desceu, começou a sambar. Ela aí levou o celular para gravar. Ele disse: não me grave. Se você me gravar aqui, vai acontecer duas coisas, ou seu celular vai queimar aqui ou o ladrão vai levar ele e você não vai saber quem pegou.

18 Entrevista realizada com Dona Margarida (79 anos) e seu filho Jailton (57 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira-BA.

19 Espíritos vinculados ao universo ameríndio.

20 Entrevista realizada com Dona Lúcia, comunidade quilombola do Engenho da Cruz, 19 de setembro de 2017, Cachoeira-BA.

Ela teimou, o ladrão levou o celular dela. Não queimou, mas levou. Ele olhou para ela e fez assim²¹ três vezes (D. Lúcia, 2017).

Figura 5 – Altar com santos de Dona Margarida

Comunidade
quilombola de
Engenho Novo,
Cachoeira-BA.
Fonte: produzida pelo
autor Breno Trindade.



Percebe-se que, apesar de pertencerem a uma mesma estrutura, a maneira que determinadas regras são construídas variará entre a forma que esse conhecimento foi forjado, a partir dos contextos históricos de cada família, e a maneira como que o indivíduo construiu sua relação com esse

²¹ Gesto direcionado à dona do celular.

ato ritualístico. Desse modo, mudanças, adaptações ou mesmo o cotidiano vivido pelas famílias da região pesquisada se dão mediante a relação com o universo sagrado. Nessas passagens, percebe-se que um evento é decorrente ou influenciado por outro também da esfera religiosa. Inclusive, há casos em que determinadas práticas se chocam por pertencerem a espaços cosmológicos diferentes, como o caso da experiência evangélica e àquelas vinculadas à prática de matrizes afro-indígena brasileiras.

Entretanto, como pode-se observar na Figura 5, uma série de diferentes cosmologias se coadunam em um emaranhado simbólico resultando uma forma própria de lidar com o sagrado e de construção do vivido. Trata-se do altar da casa de Dona Margarida, na comunidade de Engenho Novo, com seus santos de devoção, como: Iemanjá, caboclo Sultão das Matas e São Lázaro ao centro, Boiadeiro ao fundo, juntamente com a pomba do Divino Espírito Santo. Detalhe de uma boneca que, segundo Dona Margarida, pertence à Crispina.

Diante do exposto, apontamos para uma possibilidade de compreender tal universo cosmológico, em que religião e ritual, manifesto pelo caruru e o samba de roda, não deve ser tratado pelo prisma de um sincretismo conciliatório, mas por meio de uma articulação e ressignificação desses elementos por meio de uma lógica particular que não se pauta pelas oposições, purezas e binarismos do olhar colonial, mas de conexões, interrelações e fluxos de uma modalidade de pensamento que não se deixa domesticar pela colonialidade, pelo contrário, se insurge e a desafia. Em especial, numa região que produz uma discursividade do sincretismo entre catolicismo e candomblé, da fusão de elementos religiosos portugueses, africanos e indígenas, ignorando que tais elementos não têm o mesmo sentido aqui, não tem o mesmo *status*, não ocupam o mesmo lugar hierarquicamente falando e não se relacionam entre si da forma que se pretendia (Santos, 2000; Serra, 2009). Não se trata de uma justaposição entre a filosofia cristã do colonizador e crenças e superstições afro-indígenas, ao contrário, trata-se de confluências (Santos, 2015), atravessamento, afetação, tal qual o mar e o rio se envolvem em uma região de maré, como o caso da Baía do Iguaçu.

Uma vez apresentado a indissociabilidade entre samba de roda e carurus, abordaremos a seguir sobre como esta manifestação é tratada pelas políticas patrimoniais de forma isolada e autônoma de outras práticas cotidianas.

O plano de salvaguarda construído para guiar as ações junto aos sambadores e sambadeiras da Bahia foi estruturado a partir de quatro linhas de ação: i) apoio; ii) pesquisa e documentação; iii) reprodução e transmissão às novas gerações; iv) promoção.

Foi a partir das ações de apoio que ocorreu a criação do Centro de Referência do Samba de Roda, ou seja, a Casa do Samba, que também abriga a Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (Asseba). Atrelado ao centro de referência, foi estruturada uma rede do samba, conjunto de 14 casas do samba espalhadas na região do Recôncavo. Cada casa é responsável por abrigar os grupos de Samba de Roda que estão em suas proximidades distritais. Um total de 21 localidades do estado da Bahia estão ligadas a esse trabalho. Entre as localidades, estão: Santiago do Iguape (Distrito de Cachoeira), Itapecerica (Distrito de Maragojipe), Santo Amaro, Cachoeira, Teodoro Sampaio, Terra Nova, São Félix, São Francisco do Conde, Saubara, Salvador, Simões Filho, Irará, Maragojipe, Conceição do Jacuípe, Feira de Santana, Antônio Cardoso, São Sebastião do Passé, Vera Cruz, Conceição do Almeida, Amélia Rodrigues e Camaçari.

Outra linha de ação importante para as nossas reflexões é a de promoção que buscava a valorização e divulgação do Samba de Roda para com um público mais amplo, pensando em um público local, nacional e internacional.

Em 2014, a associação contava com cerca de 114 grupos inscritos como associados. Segundo informações disponibilizadas pela atual gestão da Asseba, esse número ainda se mantém, sendo fundamental o protagonismo das casas de samba. De acordo com o Parecer de Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo da Bahia, as pesquisas relativas ao reconhecimento do samba e sua validação apontam que muitas das características que ainda hoje o identificam se mantêm. Entre estas, destacam-se a disposição dos participantes em roda, o canto com a presença de tocadores e acompanhamento musical com palmas; a presença de instrumentos musicais membranofones, idiofones e cordofones; os cantos estróficos e silábicos em língua portuguesa de caráter responsorial e repetitivo; a coreografia típica, em que se destaca o miudinho; e sua realização, fixada ou não no calendário, em espaços privados, públicos ou

em terreiros de candomblé. Tais elementos prosseguem como atributos e referências culturais centrais para a sua continuidade. Ainda segundo o parecer, no contexto de produção do material para revalidação do título do Samba de Roda enquanto patrimônio, o novo conselho propôs, em reunião do dia 19 de outubro de 2019, os seguintes temas para a salvaguarda:

I Reprodução e Transmissão do Samba de Roda; valorização do Samba de Roda por meio de exposição de Fotografias e Centro de Referência; valorização dos cachês; visitas a Secretaria Estadual de Cultura, secretarias municipais, câmaras de vereadores e demais órgãos; inclusão do samba de roda nas leis orçamentárias dos municípios; Reconhecimento do Samba de Roda como Patrimônio Cultural nos municípios [...];

II SAÚDE DOS MESTRES E MESTRAS: Problemas com Alcoolismo, Depressão, Dentista, Hipertensão, Nutrição e Medicamentos; Medicina Popular; Apoio do Governo; Apoio Funerário; Criação de um Grupo Multidisciplinar; Coordenação de Serviço Social (conjuntos de ações integrativas); Mapeamento Socioeconômico e cultural dos sambadores e sambadeiras.

III GRUPOS DE SAMBA DE RODA MIRIM: Intercâmbio de conhecimento entre mestres, mestras e os mirins; Implantação do Samba de Roda mirins nas escolas Públicas; Criação de Oficinas-Instrumentos, Coreografia, Repertório e Canto [...] (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2021, p. 5).

Dentro do universo de reconhecimento do Samba de Roda como patrimônio cultural, muitos sambadores compreendem que ser reconhecido significa poder alcançar o mesmo *status* que sambistas importantes do Rio de Janeiro ou ter a oportunidade de dividir o mesmo palco com nomes como Negoinho da Beija Flor, Zeca Pagodinho. Mestre Nelito discorre sobre as mudanças de pensamento sofridas a partir do reconhecimento e devido ao trabalho de promoção e difusão das ações de salvaguarda ao longo dos anos.

A diferença é o seguinte: ela é pouca e vezes ela é muita. Que antigamente você chegava num samba, o samba começava oito da noite e terminava seis da manhã. Todo mundo com os pés fubento, aquela poeira, era um prazer. Antes você disputava

*samba com outro grupo, outro sambador, quem cantava mais alto, quem tinha mais gogô, quem sambava mais. Então o samba ele se estabilizou, ele se profissionalizou, vamos dizer assim. Hoje pela Ordem dos Músicos, você só toca quatro horas, três horas e que a gente nem chega a tudo isso [...]. Você tem horário pra começar, pra terminar. Aqui a gente vai tocar quarenta minutos, é uma hora ou duas. Antigamente era doze horas, sambava a noite toda. Essa é a diferença da vida de artista pro samba de antigamente. Hoje você não encontra ninguém pra fazer uma brincadeira à toa, a não ser na casa de um amigo, mas é difícil. O cara vai, mas mesmo assim cobra uma coisa. Primeira coisa, o mundo tem essa*²².

Há um movimento nesse caso de profissionalização. A mudança de “filosofia” apontada por Mestre Nelito retrata as transformações que sambadores e sambadeiras vivem. De um lado, alterações ocasionadas por um movimento interno de adaptação e mudanças por parte do próprio sambador e por outro renovações que são impostas, em muitos casos, sem muitas possibilidades de escolha.

O número de grupos que veio a surgir em decorrência do reconhecimento patrimonial traduz essa dinâmica social. Como atestam vários relatos, a organização desses grupos é relativamente recente ao Samba de Roda, pois até meados de 1980 não era comum tal prática. No entanto, depois de 2004, o número de coletividades formalizadas aumentou drasticamente, superando uma centena, como já indicado. Quando perguntada sobre a diferença do samba de antigamente e o praticado hoje, Dona Zelita, de Saubara, explicou:

Porque agora se não tiver um microfone não serve sambar mais, se não tiver a viola elétrica não serve. Antigamente não era assim, era só a corda da viola, o som do pandeiro e as palmas. Antigamente não tinha microfone, uma que aqui na Saubara nem luz tinha. Aí o samba era bonito, era de candeeiro pendurado, de vela acesa na mesa do santo e o povo sambando. Não tinha esse negócio de mestre, não tinha nada. Você chegava tomava o pandeiro da minha mão e ia tocar. Chegava outro que sabia tocar e cantar, tomava o pandeiro de sua mão e tocava e cantava. Hoje em dia não. Se você chegar numa roda de samba que tá o pessoal tocando,

22 Entrevista realizada com Mestre Nelito (Euzébio dos Santos, 1944-2018) em 22 de outubro de 2013. Nascido em Santiago do Iguape, Nelito foi membro do Grupo Os Vendavais – Salvador e vinculado à capoeira sendo aluno do lendário Cobrinha Verde.

*eu não posso tomar o pandeiro de sua mão. Porque tem o pessoal do grupo e não pode entrar outra pessoa no grupo. [...] O samba não é mais aberto. Não pode chegar uma pessoa e tomar o pandeiro de sua mão porque ela não é do grupo. Isso tá errado, pra mim isso não faz sentido*²³.

Com a necessidade de organização e institucionalização do samba em grupos, a estrutura das relações e as regras numa roda de samba são rearranjadas. Muitas vezes, a roda passa a ocorrer no palco e a performance se adapta a esse novo espaço. Após a apresentação e análise dos dados etnográficos selecionados para fins da reflexão proposta neste texto, tecemos algumas considerações à guisa de encerramento, ainda que provisório, uma vez que os fenômenos sociais e os cenários em que eles estão inseridos e que foram aqui abordados estão em constante movimento e modificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inserido em um ambiente de intensa transformação e sendo reconhecido como um patrimônio da humanidade, o fio que separa o Samba de Roda do espetáculo e dos contextos rituais é tênue, diríamos até que arbitrariamente tecido pelas políticas estatais de reconhecimento e salvaguarda e, na maioria dos casos, os grupos e as pessoas transitam entre esses dois mundos.

No bojo desse contexto, é necessário chamar atenção para a tendência, por parte das ações públicas, em atrelar política patrimonial com fomento econômico. Sobre esse aspecto, Carvalho (2004) e Tamaso (2006) questionam o lugar que passaria a ocupar o patrimônio cultural de natureza imaterial: como as manifestações tradicionais reconhecidas como patrimônio de uma nação ou patrimônio mundial seriam usadas para atender a essa lógica do mercado? É imprescindível pensar que o valor simbólico atribuído àquela referência cultural, ao passar pelo processo de divulgação, desencadeia um movimento de mercantilização incorporando determinado valor econômico, fato que podemos verificar na intencionalidade de profissionalização

²³ Entrevista realizada com Dona Zelita (Joselita Moreira da Cruz Silva, 1938-2016) em 25 de novembro de 2013. Zelita era membro do Grupo Samba das Raparigas – Saubara, foi também filha de santo da casa de mãe Alice, esposa do Mestre Bimba, no Alto da Santa Cruz, em Salvador.

dos sambadores, como apontou Mestre Nelito, ou na própria proposta do plano de ação construído pelo Iphan e nas ações de revalidação, essa última pensada e proposta pelos gestores da Asseba, em que se concentram grande esforço na divulgação e promoção do bem salvaguardado.

Nesse mesmo sentido, como sugere Taylor (2022), o motor econômico dos projetos patrimoniais é o turismo, que tende a transformar uma prática para além do seu caráter original, convertendo ou estimulando-a a uma atração economicamente sustentável ou uma performance autoconsciente de si mesma. Um praticante ou uma comunidade pode promover seu trabalho na condição de modelo oficial a ser aprendido e reproduzido. A prática incorporada é congelada, codificada e tratada como um texto ou *script* autêntico e original. Tal possibilidade de performance acaba armazenando o ato e descartando o contexto em que ele se originou (Taylor, 2022, p. 307).

Se podemos apontar um dos principais elementos que possibilitou o Samba de Roda se manter vivo e central nos momentos ritualísticos de comunidades inteiras, este foi as práticas religiosas familiares, entre estas o caruru. Trata-se de um universo que estrutura essa modalidade de samba e o vincula a uma espécie de fato social total, no sentido maussiano, no qual redes de parentesco, contratos com o sagrado, dívidas, heranças, comensalidade, economia, relações ecológicas e tantas outras práticas dão sentido aos grupos envolvidos. Nessa perspectiva, ele é parte inseparável desse emaranhado de experiências comunitárias e ancestrais e não produto avulso de um processo sócio-histórico e identitário destinado ao mercado de consumo de bens culturais. Não podemos confundir os fenômenos sociais com as categorias, conceitos, tipos ideias, ferramentas analíticas que construímos para compreender a realidade. No mundo da vida, tudo está interligado. Somos nós que precisamos separar e decompor para processar essas questões academicamente, mas precisamos lembrar de fazer o movimento mental/cognoscente de retorno da parte que recorramos de acordo com nossos interesses científicos e orientações teóricas para o todo do qual ela faz e sempre fez parte. Tal qual os movimentos de um sambador ou sambadora que sai do corpo da roda para o epicentro dela, tornando-se o foco da situação, e depois de algum tempo faz o seu retorno, evidenciando suas conexões e relações holistas/coletivas que dão sentido a sua existência e continuidade.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício A. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-7860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BASSI, Francesca Maria Nicoletta; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá*, v. 4, n. 7, p. 15-32, 2017.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: Edufba, 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria do entretenimento*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2004. (Série Antropologia, n. 354).
- CARVALHO, M. Rosário; CARVALHO, Ana M. (org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Tradução de Diana Ochoa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: IPHAN, 1996.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Dossiê de Registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, DF: IPHAN, Departamento do Patrimônio Imaterial, 2005.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: a trajetória da salvaguarda do patrimônio*

imaterial no Brasil. Brasília, DF: IPHAN, Departamento do Patrimônio Imaterial, 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO Nacional (Brasil). *Parecer Técnico nº 13/2021/COREG/CGIR/DPI. Parecer de Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, DF, 2021.

IYANAGA, Michael. O samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida. *Ictus*, Salvador, v. 11, n. 2, p. 120-150, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ictus/article/view/34370>. Acesso em: 3 maio 2025.

LEACH, Edmund. Nascimento virgem. In: DA MATTA, Roberto. *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 116-138. (Grandes cientistas sociais, n. 38).

LESSA, Guilherme Camargo *et al.* Oceanografia física. In: HATJE, Vanessa; ANDRADE, Jailson B. de (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: Edufba, 2009, p. 69-119.

MARTINS, Leda M. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Perspectiva, 2021.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulina C. P. Leal. São Paulo: EPU: EdUSP, 1974. v. 2, p. 113-185.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes contemporâneos. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 115-136.

REIS, João José. Quilombos e Revoltas de Escravos no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 14-39, 1996.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI-UnB, 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2000.

SERRA, Ordep José Trindade. Monumentos Negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 33, p. 169-205, 2005.

SERRA, Ordep José Trindade. *Rumores da festa: o sagrado e o profano na Bahia*. 2. edição. Salvador: Edufba, 2009.

SILVA, Breno Trindade da. *Políticas patrimoniais e salvaguarda: conflitos e estratégias no reconhecimento do samba de roda do recôncavo baiano*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: EdUSC, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. 2. ed. São Paulo; Companhia das Letras, 1989.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *O banquete sagrado: notas sobre os 'de comer' em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho, 2008.
- TAMASO, Izabela Maria. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2006. (Série Antropologia, n. 390).
- TAVARES, Fátima *et al.* *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019.
- TAYLOR, Diana. Preservando o “ao vivo”: reperformance e patrimônio cultural imaterial. In: SILVEIRA, Fabrício José Nascimento da; FROTA, Maria Guiomar da; MARQUES, Rodrigo Moreno (org.). *Informação, mediação e cultura: teorias, métodos e pesquisa*. Belo Horizonte: Letramento: PPGCI, 2022. p. 25-42.

CARURU DE SAMBA: TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA, RITUAL E CELEBRAÇÃO FESTIVA

Cleidiana Ramos

INTRODUÇÃO

O Centro Preto Velho, assim como outras comunidades semelhantes da região, fica situado em uma área rural. Mesmo as comunidades religiosas sediadas em área urbana se encontram longe do centro da cidade. A localização desses espaços é uma pista de como se dá a relação de distanciamento da maioria da população com as atividades desses centros de prática religiosa de base afro-indígena. Adotei o uso do termo “afro-indígena” por causa do culto nesses espaços, que ocorrem em homenagem a orixás do candomblé, santos católicos, mas com forte influência do culto aos caboclos, sobretudo os chamados “de pena”, como Jurema, Gentil, Sultão das Matas, entre outros. Além disso, a região preserva, especialmente nas denominações dos municípios, as expressões em língua tupi, como Itaberaba, Itatim,

Mucugê, Iramaia, Andaraí, e outras. Iaçú¹, por exemplo, em tradução livre, significa Água Grande.

As conexões com Cachoeira têm origem em questões de base histórica e geográfica especialmente pela ligação a partir do Rio Paraguaçu, manancial que é considerado fundamental na integração baiana entre três regiões: o Cerrado, na parte mais alta da Chapada Diamantina; a Caatinga, zona em que o município de Iaçú está localizado; e a Mata Atlântica, no caminho para que este chegue em sua foz em Barra do Paraguaçu, no município de Salinas das Margaridas. Com a construção da BR-242, que liga Salvador a Brasília, o trânsito a partir dessa região para a capital baiana se tornou mais fácil. Dessa forma, Salvador passou a ser o local de deslocamento em busca de serviços, sobretudo os que são da área de saúde.

Embora, vez ou outra, as lideranças religiosas nessas práticas chamadas mais frequentemente de “curador” e “curandeira” se autodefinam como “de umbanda” ou “de candomblé” assumem que a adesão a uma dessas categorias depende da circunstância e da providência que se é necessária diante do caso de quem procura ajuda. Em entrevistas com três desses especialistas² religiosos, ouvi que cada caso demanda um tratamento específico, um que pode ser no campo da umbanda, outro ao candomblé e, às vezes, em nenhum destes, ficando por conta da intervenção e demandas de determinado encantado³.

1 O governo da Bahia, em 2007, passou a utilizar a classificação “Territórios de Identidade” para categorizar a diversidade cultural presente no território baiano. Iaçú passou a integrar o território denominado Piemonte do Paraguaçu formado por mais 13 municípios: Ruy Barbosa, Itaberaba, Rafael Jambeiro, Ibiquera, Boa Vista do Tupim, Santa Terezinha, Itatim, Lajedinho, Macajuba, Piritiba, Mundo Novo, Tapiramutá e Miguel Calmon. Limita-se com os territórios Vale do Jequiriçá, Piemonte da Diamantina, Bacia do Jacuípe, Chapada Diamantina, Portal do Sertão e Recôncavo. Com o Paraguaçu como principal bacia hidrográfica, o território está na área da Serra do Orobó e do Parque Estadual de Sete Passagens.

2 Em dezembro de 2022 por uma circunstância de trabalho profissional, mas também fins acadêmicos conversei com três especialistas religiosos sobre essas práticas de base afro-indígena. Dois atuam em Iaçú, inclusive José Santana, líder do Centro Preto Velho, e uma em Marcionílio Souza, um município vizinho.

3 Uso este termo para tentar dar conta dos variados entes citados como integrantes do mundo sobrenatural na região, pois eles estão em configurações diversas das que tenho encontrado nas referências clássicas sobretudo sobre o candomblé. Esses encantados são caboclos, orixás, mas também variações de santos católicos. Ouvi, por exemplo, sobre Santa Bárbara da Tiara de Prata. Ao tentar compreender se era possível encaixá-la em uma categoria como caboclo, por exemplo, a liderança religiosa me explicou que um encantado se apresenta

O caruru, nessa investigação inicial, mais do que uma cerimônia de devoção aos santos Cosme e Damião, desempenha função terapêutica, ou seja, pode ser prescrito para resolver a persistência de uma doença ou outro obstáculo para a prosperidade. Nesses casos, a cerimônia é organizada no centro religioso sob a responsabilidade do curador ou curandeira no preparo e no rito para sua distribuição.

A cerimônia que será descrita neste capítulo foi realizada em outubro de 2022 no Centro Preto Velho, localizado na rodovia BA-046, no trecho entre Iaçú e Itaberaba, na localidade conhecida como Duas Irmãs, a cerca de 300 km de Salvador. A comunidade é liderada por José Santana, 91 anos, que se autoidentifica como rezador e curador.

Como muitas das lideranças, Seu José, como também é chamado, ainda em sua juventude adoeceu. Em consulta a vários médicos em Rui Barbosa, Salvador e Cachoeira, não conseguiu solução para o que sentia: uma sensação de fraqueza constante. Resignado, foi consultar um especialista religioso chamado Cândido que lhe deu o diagnóstico de que precisava fazer alguns “trabalhos” e “abrir casa”, ou seja, passar por um tratamento espiritual para depois assumir a função de viabilizar a cura para outras pessoas por meio dos encantados.

Em Iaçú, montou uma venda, nome que se dá a um lugar que oferece gêneros alimentícios e outros produtos para necessidades mais imediatas, como sabão, vela, entre outros. Foi nesse local que montou o quarto de atendimento aos seus clientes. Essa venda foi instalada na Rua Joana Angélica, local em que conheci Seu José ainda menina, embora pouco soubesse da sua atividade religiosa que se mantinha misteriosa, ou era vista com um certo temor pela maioria das moradoras e dos moradores da cidade.

como acha melhor e assim fica à disposição de quem o incorpora podendo retornar outras vezes com a mesma denominação ou não. O que importa, de acordo com essa fonte é a sua disposição para ajudar, especialmente em casos de necessidade de cura. Imagino, portanto, que há subdivisões em relação aos santos católicos, ou seja, “qualidades” para usar um termo mais comum no candomblé sobre as variações nas categorias relacionadas a um mesmo orixá. Mas é algo a partir de informações muito incipientes que necessitam de melhor investigação.

Figura 1 – Seu José Santana, líder do Centro Preto Velho, localizado no limite dos territórios de Iaçú e Itaberaba



Fonte: produzida pela autora.

Mas entre os chamados curadores e curandeiras – em Iaçú, as mulheres sempre estiveram em menor número nessa atividade –, Seu José é um dos mais renomados e apontado como capaz de resolver os problemas mais imediatos de doenças, especialmente a dependência relacionada ao álcool. Até hoje são muitas as histórias, inclusive de pessoas que professam o evangelismo, de ter parentes que foram tratados por ele com sucesso.

Seu José tem Oxum, a senhora das águas doces, como entidade principal de sua cabeça. Mas também incorpora Oxóssi, Obaluaê, o caboclo Boaideiro e São Cosme e São Damião a quem se refere também como “Cosminho”. *“Cosme e Damião vem para trazer alegria e para dar conselhos, avisar sobre as coisas que estão para acontecer. Aliás todos os santos e encantados vêm com essa missão de trazer luz”*, tal como ele afirmou na entrevista realizada em dezembro do ano de 2022.

As festas que acontecem com mais frequência no Centro Preto Velho são em homenagem a Oxum que no ano de 2022 ocorreu em julho. Há também uma oferta do presente⁴ que é colocado para ela no Rio Paraguaçu, assim como para Cosme e Damião, ocasião em que é oferecido o caruru, normalmente referido pelas pessoas como “dar um caruru”.

Figura 2 – Altar no salão do Centro Preto Velho



Fonte: produzida pela autora.

No Centro Preto Velho, não há uma estrutura hierárquica fixa, além da liderança central. Há filhas e filhos de santo e alguns passam por um procedimento que ele chama de batismo, embora não se detalhe como ocorre esse procedimento. O pertencimento costuma ser fluido para a maioria dos frequentadores do centro. Muitos continuam como clientes, mas há

4 “Presente” é um termo que se usa para um rito de oferta com elementos votivos especialmente a Oxum e Iemanjá. Em um balaio, seguem determinados preparados e objetos relacionados a essas divindades e que são depositados nas águas de rios ou do mar.

um núcleo mais constante de membros, em sua maioria mulheres, como pude notar durante a realização do caruru.

Há auxiliares mais diretos que são chamados de ogãs, termo que, diferentemente do candomblé, se aplica a homens e mulheres. Essa configuração em relação à hierarquia é muito parecida ao jarê (Banaggia, 2015). Embora a distância entre Iaqu e Lençóis, esta última a cidade de origem do jarê, seja de cerca de 170 quilômetros, essa denominação não é reivindicada ou presente no discurso das lideranças religiosas locais.

ESPAÇO DE CULTO E ENCONTRO DAS PESSOAS

O Centro Preto Velho dispõe de uma ampla área externa que em construções rurais da região é denominada como “terreiro”. Nesse espaço, tem um pequeno quiosque que, no dia do caruru, foi usado para a venda de bebidas o que entendi como uma forma de obtenção de renda para a comunidade. Nesse espaço também aconteceu o leilão que integrou a programação do caruru.

Figura 3 – Altar com imagens do caboclo Boiadeiro e dos santos Cosme, Damião e Doum



Fotógrafo: Claudio Rodolfo (2021).

Figura 4 – No quadro, tem os elementos da história que foi crucial para comprovar a sabedoria do rei Salomão descrita no Antigo Testamento da Bíblia Cristã



Fonte: produzida pela autora.

A residência de Seu José é vizinha ao que podemos definir como conjunto religioso. Este é formado por um salão central onde acontecem os ritos. Nesse espaço fica o altar principal onde estão distribuídas as imagens de pretos velhos, Santa Bárbara, Oxum, na representação de sereia e santos católicos. À esquerda, em um nicho grande construído com uma espécie de recuo na parede, são encontradas imagens de São Cosme e São Damião com mais de um metro de altura e do caboclo Boiadeiro em tamanho grande. Há outras imagens de Boiadeiro em tamanho menor e apetrechos relacionados a ele, como o laço. No mesmo local, são também encontradas algumas fotografias de Seu José.

Na parede à direita estão alguns quadros. Um que mais me chamou a atenção é o que representa uma passagem do Antigo Testamento sobre o rei Salomão. Ao se ver diante de um caso em que duas mulheres afirmam ser mãe de um mesmo bebê, o rei decide que ele será dividido e uma parte ficará com cada uma. Uma das mulheres diz que está satisfeita enquanto a outra, chorando, diz que prefere que a criança seja entregue à sua oponente do que morta, o que faz o rei deduzir que esta é a verdadeira mãe. A história é para ratificar a fama de sábio atribuída ao rei Salomão⁵. Não havia visto ainda um quadro relacionado a esse personagem bíblico em espaços afro-religiosos, mas Salomão é muitas vezes citado na tradição local como um integrante da celebração de mistérios que não estão ao alcance da maioria das pessoas.

Após o salão, fica mais um anexo onde se encontram outras imagens de santos, inclusive a de Santa Dulce dos Pobres, a primeira brasileira, natural da Bahia, canonizada pela Igreja Católica em 2019. Anexo a este espaço está a capela do Centro Preto Velho.

O CARURU DE SAMBA

A oferta de caruru para São Cosme e São Damião é largamente disseminada em Iaçú, assim como em Salvador e em cidades como Cachoeira⁶. Mas o modelo da região do Piemonte do Paraguaçu é diferente do adotado na capital e em cidades do Recôncavo na forma da cerimônia e na oferta das comidas disponibilizadas.

Uma das diferenças são os alimentos servidos. No modelo soteropolitano e em cidades do Recôncavo, como Cachoeira, o prato é formado pelo caruru, o preparado à base de quiabo que dá nome ao conjunto da comida votiva, mais vatapá, arroz, galinha de xinxim que tem o camarão como

5 A história está no primeiro livro dos Reis, capítulo 3, versículos 16 a 28.

6 Há uma série de estudos sobre o caruru, especialmente o que ocorre em Salvador e em cidades do Recôncavo. Destaco as publicações de Costa Lima (2005) e de Iyanaga (2023). São trabalhos que dão uma dimensão de como o caruru tem protagonismo no âmbito dos cultos de matrizes africanas. Esse texto é uma contribuição sobre a sua presença em outras partes do território do estado.

um dos ingredientes principais; ovo cozido, inhame, batata doce, banana-da-terra frita, farofa de dendê, milho branco, acarajé, abará, feijão preto, feijão fradinho, cana e rapadura e alguns outros alimentos dependendo da tradição seguida. Há quem sirva abóbora, por exemplo. Já outros a evitam em respeito a Iansã que é considerada a mãe dos Ibejis, divindades africanas crianças, e gêmeas, que são associadas a São Cosme e São Damião no encontro com o catolicismo.

Em Iaçú, o caruru é bem mais simples. No prato é servido apenas o caruru, vatapá, arroz e galinha de ensopado. Já tentei entender o porquê dessa diferença, mas ainda não obtive uma pista. O que pessoas que oferecem o caruru me dizem com frequência é que esse é um caruru para “mabaços”. A expressão é utilizada quando os gêmeos não são idênticos, especialmente quando são menina e menino.

Há diferenças também no preparo do caruru, do vatapá e da galinha. No caso dos dois primeiros, a mistura tem farinha de mandioca como ingrediente, um alimento crucial na dieta local. O amendoim, a castanha e o camarão são processados misturados à farinha. No passado, esse preparo era feito no pilão de madeira e hoje muita gente usa o processador elétrico ou mesmo o liquidificador. Já a galinha é cozida sem que se adicione azeite de dendê e camarão seco pilado, como acontece em Salvador.

Lembro-me de uma ocasião quando eu era criança em que o caruru oferecido por uma moradora da minha rua teve o preparo assumido por parentes de Cachoeira que estavam de visita. Foi uma surpresa para nós, as crianças, que comiam primeiro um prato que continha, além dos quatro alimentos que conhecíamos, ovo, farofa, inhame e os outros complementos. O estranhamento foi geral, mas a regra de etiqueta reinante era não comentar sobre a comida, mensagem enviada pelo olhar de censura das nossas mães. Entretanto, quando ficamos sem a vigilância dos adultos, o caruru servido de forma diferente foi o assunto predominante nos nossos comentários.

Nesses carurus que frequentei em Iaçú na minha infância em residências particulares, a estrutura do rito geralmente era a seguinte: ladainha para São Cosme e São Damião; a mesa para os sete meninos montada no chão muito semelhante ao que é feito em Salvador e no Recôncavo Baiano; distribuição em primeiro lugar para as crianças e, em seguida, aos outros convidados.

Quando um convite chegava, lembro da pergunta que costumava ser feita pelos adultos: “É de samba?”. Só mais tarde pude ir compreendendo melhor a diferença. Se o caruru tem samba, significa que depois dos ritos de reza, mesa dos sete meninos e distribuição da comida para as crianças, se fazia uma roda embalada pelo ritmo mais próximo da chula⁷. Os instrumentos utilizados são o pandeiro, viola e, no caso das comunidades religiosas, acompanhados pelos tambores com forma mais arredondada e não cônica na base como ocorre com os atabaques do candomblé. Logo, o espaço é tomado pelos encantados – representados pelos caboclos e aqueles de comportamento infantil, como os erês.

Até participar do caruru no centro liderado por Seu José, as informações que eu tinha vieram dos relatos de amigos e familiares que já havia participado desses eventos, o que só ampliou o meu interesse sobre essa manifestação. Na região, existiam os relatos de carurus famosos. Cheguei a ouvir a expressão: “Vinha gente até de Cachoeira” como referência do sucesso de um caruru oferecido em Queimadinhos, um distrito do município de Marcionílio Souza que fica a cerca de 50 km de Iaçú.

O caruru do Centro de Seu José começou a ser servido sem a ladainha ou outro tipo de reza. Em meio à distribuição dos pratos, em uma sala reservada e anexa ao salão principal, ele atendeu alguns dos convidados para o jogo de búzios.

Duas horas depois da distribuição do caruru, começou o rito. A primeira atividade foi uma reza cantada para Santa Bárbara levada em procissão do salão principal passando pelo interior da casa de Seu José, a partir da cozinha, seguindo pela área externa e capela com retorno para o salão.

Em seguida, começou a oração para Nossa Senhora Aparecida repetindo o mesmo trajeto. As letras e melodias das cantigas são muito parecidas aos benditos entoados pelos romeiros nas viagens para Bom Jesus da Lapa⁸, por exemplo. Essa invocação a Jesus Crucificado ganhou uma homenagem na capela que lhe é consagrada.

7 A chula tem um ritmo mais lento do que o samba de roda, sobretudo, comparado ao tocado na capital. Os principais instrumentos para esse ritmo são a viola e o pandeiro, que são acompanhados pelos participantes da roda por uma ação coordenada de palmas e do bater dos pés.

8 As romarias para Bom Jesus da Lapa são uma tradição em Iaçú e outras cidades da região. Hoje elas têm diminuído. Uma viagem de Iaçú para Bom Jesus da Lapa, localizada no oeste da Bahia, dura cerca de oito horas por rodovia.

No retorno ao salão, Seu José tomou posse de uma viola, outra pessoa pegou um pandeiro e com o acompanhamento dos tambores utilizados nos ritos do centro, formou-se uma procissão embalada por um reisado. A direção foi a sala em anexo ao barracão onde estavam, nesse dia, as imagens de São Cosme e São Damião. Os cânticos para os santos gêmeos foram em ritmo de chula.

No retorno ao salão, o ritmo ficou a cargo dos tambores com todos os participantes em círculo. Seu José foi o primeiro a receber um caboclo. O transe é curto, mas a forma de dança é mais acelerada e em círculos rápidos, diferentemente de como acontece nas festas de caboclo em Salvador. Em seguida, outras pessoas da roda começaram a receber os encantados. Um deles dançou em círculo com movimentos bem acelerados entremeados por saltos até que foi solicitado pelo filho de Seu José, que é curador, mas com casa aberta em Barra, município do oeste baiano, a cantar seu ponto de despedida. O transe terminou com o caboclo jogando-se ao chão e, após uma aspersão com alfavaca, a pessoa que o recebeu recuperou os sentidos e voltou para a roda. Foi feita a pausa para o leilão e para uma retomada do samba mais tarde.

O público do caruru, em sua maioria, foi formado pelos moradores das áreas vizinhas ao centro. Mas havia também moradores da cidade. Também percebi alguns participantes que partilham da mesma prática religiosa, identificados pelo uso de roupa branca e adereços como as contas.

CONEXÕES

O caruru que estou me referindo como de samba, para diferenciar de outros que são realizadas de forma mais constante, especialmente em residências, não é uma prática restrita a Iaçú e municípios vizinhos. Há relatos, inclusive, dos alunos do grupo de pesquisa que coordeno no *campus* XIV da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Conceição do Coité no Território do Sisal⁹, sobre uma prática muito parecida.

9 Trata-se do grupo de pesquisa em Festa, Memória e Tecnologias da Comunicação (Femtec), criado em outubro de 2019 e sediado no Departamento de Educação (DEDC) - *campus* XIV da UNEB, localizado em Conceição do Coité. Atualmente, a sua composição tem maioria

Em setembro do ano passado, alguns carurus voltaram a ser realizados na zona rural de Conceição do Coité em comunidades religiosas. Um dos participantes do grupo de pesquisa fez contato, mas a liderança religiosa não permitiu registro. Na programação, divulgada para os amigos da comunidade por meio de um *card*, esteve incluído um leilão, o que evidencia mais uma aproximação com o modelo do Centro Preto Velho. Embora ainda não tenha participado de um desses carurus em Coité, as referências feitas pelas pessoas que já estiveram nesses espaços se aproximam do modelo visto em Iaçú, especialmente pela chegada de encantados após o início do samba.

Iaçú e Conceição do Coité se encontram geograficamente distantes, embora compartilhem semelhanças na formação histórica dos seus territórios por conta das chamadas guerras dos sertões. Essa é uma das denominações usadas para a expansão da colonização portuguesa para o interior do território baiano. Em ambos os territórios, algumas práticas culturais, além do caruru, estão presentes, como o forte culto a São Roque e São Lázaro, as festas juninas e de vaqueiros, entre outras.

INTERAÇÕES CULTURAIS

Iaçú é a sede do município que tem João Amaro como distrito. Essa localidade foi uma sesmaria doada pela coroa portuguesa a João Amaro Maciel Parente por carta donatária expedida em 1696¹⁰. Paulista, João Amaro,

de alunos do curso de Comunicação Social (Rádio e TV). O Femtec integra as minhas atividades como professora visitante no *campus* XIV, no qual desenvolvo um projeto de pesquisa sobre as festas de Conceição do Coité, inclusive o ciclo de carurus.

- ¹⁰ Na década de 1970, Iaçú viveu uma série de conflitos entre produtores rurais e os herdeiros do coronel Justiniano de Moura Medrado. Os trabalhadores foram intimados a deixar a propriedade da família que consistia em terras que totalizavam o território do município de Iaçú. Houve resistência que desencadeou uma série de conflitos até que 16 mil hectares foram desapropriados para fins de reforma agrária, embora a titulação não tenha sido concluída. Essa história foi relatada por mim em *Os caminhos da Água Grande*, um livro-reportagem derivado do meu trabalho de final de curso de Jornalismo na Faculdade de Comunicação (Facom) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), publicado em 1998. Nas apurações para essa reportagem, conheci o trabalho de Valdemar Ferraro. Procurador da família Magalhães que reivindicava parte das terras onde está o município de Iaçú em uma demanda com os Medrado, Seu Ferraro reuniu diversos documentos, inclusive

assim como seu pai, outro sertanista, Estevão Ribeiro Bayão Parente, foi contratado para conter a resistência indígena nos sertões, expressão usada para as terras que estavam distantes do litoral.

João Amaro integrou uma companhia especializada na conquista de terras no interior do Rio Grande do Norte e Bahia. Ele reivindicou à coroa portuguesa as terras que afirmava ser direito por herança do seu pai na área do Paraguaçu em pagamento de serviços prestados à coroa portuguesa. De acordo com a carta enviada por ele ao rei de Portugal, o seu pai chegou a construir uma capela em homenagem a Santo Antônio, igreja que hoje é o principal templo católico do distrito de João Amaro e que foi reconhecida como patrimônio da Bahia pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Em 1707, João Amaro vendeu a propriedade denominada como “fazenda de criar gado”, iniciando uma complicada cadeia sucessória das terras que formam o território do município de Iaçú.

A localidade, que ficou com o nome do sertanista, proprietário da sesmaria, se tornou uma importante vila e com conexões muito fortes com Cachoeira, possivelmente para o abastecimento de carne e couro por meio das tropas de burros. Neste trecho do Rio Paraguaçu não foi encontrado ouro ou diamantes optando-se, portanto, pela atividade pecuária. A ligação com o Recôncavo estabeleceu-se por meio do Paraguaçu.

o pedido de João Amaro para ficar com as terras prometidas a seu pai e a consequente doação da coroa portuguesa do que formou a sesmaria do hoje distrito de Iaçú. Essa documentação foi adquirida no acervo da Torre Tombo, em Portugal. A coleção organizada por Ferraro tem informações sobre a propriedade das terras do município de Iaçú até meados do século XIX. O acervo atualmente encontra-se sob a guarda da família de Valdemar Ferraro.

Figura 5 – Rio Paraguaçu da integração baiana e que atravessa três diferentes ecossistemas: Cerrado, Caatinga e Mata Atlântica



Fotógrafo: Claudio Rodolfo (2021).

O rio que é considerado o principal manancial do estado com cerca de 600 km de extensão e que abastece cerca de 80 municípios nasce em Morro do Ouro, na Serra do Cocal, em Barra da Estiva. De lá vai recebendo seus principais tributários, como o rio Santo Antônio, passando por Mucugê, Andaraí e prossegue em direção ao médio Paraguaçu, formado por regiões como Iaçú, Itaetê, Marcionílio Souza, entre outras localidades, para encontrar o caminho até o Recôncavo onde está a sua foz em Barra do Paraguaçu, município de Salinas da Margarida.

Em outra direção, Iaçú está próximo de Lençóis onde ocorreu, no século XIX, a corrida dos diamantes. O garimpo atraiu para a região gente de várias partes do Brasil, o que deu origem, por exemplo, ao jarê, como abordam os trabalhos de Ronaldo Senna e Itamar Aguiar (1980), Ronaldo Senna (1998, 2001) e, mais recentemente, os de Gabriel Banaggia (2015).

No caso de João Amaro, as heranças culturais tanto indígenas quanto africanas estiveram em contato por causa das já mencionadas guerras de conquista dos sertões. Um documento do acervo reunido por Valdemar Ferraro, que aborda uma partilha de pessoas escravizadas em 1831, por um dos proprietários das terras, Francisco José Simplício, com sua mulher Anna Josefa do Espírito Santo, atesta a presença de escravizados com apelidos

como Maria Nagô, Domingos Angola e Benedito Jeje, ou seja, representantes dos três grupos culturais africanos cruciais na formação cultural baiana. Os registros dessa documentação foram feitos em Cachoeira.

Em 1865, foi autorizada a construção da linha férrea Cachoeira-Chapada Diamantina. João Amaro recebeu um dos primeiros ramais a ponto de, em 15 de outubro de 1883, ter sido inaugurada a Estação Ferroviária:

Apresenta planta em ‘T’, único exemplar encontrado na região em estudo. Sua volumetria indica a importância que a localidade de João Amaro representava para a região, onde a grande maioria das estações é de pequeno porte. Estilisticamente existe uma predominância de elementos neoclássicos, platibanda com frontão, arcos plenos, etc., não desprezando, porém, um elemento comum nas estações da área que é o telhado em duas águas e seus beirais sustentados por mão francesa¹¹.

Mas a localidade, então, chamada Sítio Novo, que mais tarde se tornaria Iaçú, e uma parte das vastas propriedades da família Medrado estava mais bem localizada por conta da proximidade do Rio Paraguaçu, em um trecho em que era possível fazer a travessia de mercadorias vindas de Itaberaba e Rui Barbosa por meio de balsas chamadas de *ajojo*. Com a extensão da instalação da estrada de ferro, formou-se um povoado onde os viajantes faziam pausa para descansar e tropeiros embarcavam as mercadorias. Essa localidade, em 1958, foi escolhida para se tornar a nova sede do município criado por interesses políticos da família Medrado, e João Amaro tornou-se um dos seus distritos em conjunto com Lajedo Alto e Faustino. O município de Iaçú, atualmente, tem cerca de 20 mil habitantes para um território extenso: 2.342,497 km².

Essa ligação com Cachoeira sempre foi mais intensa do que com a capital da Bahia, Salvador. O que foi ligação por meio do Paraguaçu continuou com o caminho das tropas de burros para circulação de mercadorias e com a chegada da ferrovia. O trânsito constante de trabalhadores das empresas que administraram o sistema ferroviário conectou Iaçú a cidades como Cachoeira, São Félix, Nazaré das Farinhas, Alagoinhas, entre outras. Parte da

¹¹ Inventário do Acervo Cultural da Bahia- Monumentos da Região Pastoril do Estado da Bahia, v. VII, IPAC.

minha família materna, por exemplo, passou a ter ligação com Cachoeira e São Félix após a transferência de dois dos meus tios avós para a unidade da ferrovia nessas cidades. Foi por conta dessas mudanças que acabei nascendo em Cachoeira, pois o hospital local passou a ser uma referência devido à rede familiar estabelecida. O mesmo aconteceu com outras pessoas, inclusive especialistas religiosos. Em uma das entrevistas realizada com uma delas, uma pessoa de Cachoeira teve envolvimento direto no processo de sua iniciação.

Outro elemento interessante para o contexto local foi o fluxo de pessoas vindas para Lençóis por conta do garimpo. Para mim, esse acontecimento trouxe, para a região da Chapada Diamantina e adjacências, a experiência de práticas que dialogam com outras regiões, como Minas Gerais. Embora em menor número do que no passado, há manifestações como as festas para o Divino Espírito Santo, sobretudo nas áreas rurais, para Santo Antônio, que é o padroeiro de João Amaro, e São Benedito. Já houve, em outros tempos, mas atualmente não encontrei ocorrência, a realização de marujadas.

Ouvi também sobre um curandeiro vindo de Santo Amaro, de prenome Amerentino. Este construiu, desde a década de 1940, uma reputação de excelência para processos de cura. Com residência em Queimadinhos, distrito de Marcionílio Souza, sua rede de atendimento expandia-se até Iaçu.

Embora Seu José, por exemplo, em alguns momentos se autodefinia como alguém de umbanda, situar-se em uma dessas categorias mais usadas nas etnografias clássicas não parece ser uma preocupação desses especialistas religiosos mais antigos. Suas práticas, inclusive, aproximam-se muito do modelo conhecido como “calundu”¹² que é profundamente relacionado à cura de doenças, sem a necessidade de um pertencimento rígido ou constante a uma comunidade religiosa.

A oferta do caruru ocupa um lugar central nesses procedimentos. Esse é um dos ritos que mais se repetem nas comunidades da região, como pude observar em entrevista com mais duas lideranças religiosas. O culto a São

12 O calundu é uma prática estabelecida como anterior ao candomblé. Ele tinha uma estrutura mais flexível, com pertencimento fluido e tinha ritos voltados para a cura de problemas de saúde. Era o ambiente dos especialistas oriundos especialmente da região de Angola e parte do Congo, de onde vieram, principalmente para a Bahia, os escravizados no primeiro ciclo. O antropólogo Renato da Silveira tem artigos sobre aspectos do calundu, como no texto “Do calundu ao candomblé”, publicado no *Dossiê África Reinventada - Revista de História da Biblioteca Nacional* (2005).

Cosme e São Damião, mesmo em casas particulares, na maioria dos casos, origina-se em uma promessa relacionada à busca de algum tipo de cura para um problema físico. Há também a ocorrência de uma obrigação para quem tem filhos gêmeos ou mabaços.

Como pontuei no início deste texto, essas são, ainda, observações muito iniciais e pontuais, mas que pretendo ampliar, pois ainda são muito incipientes as pesquisas sobre essas manifestações de base afro-indígena no interior baiano. Vale também considerar com quais regiões essas ligações são estabelecidas e em que medida são continuadas ou abandonadas. Atualmente, por exemplo, tenho observado já em Iaçú a procura, especialmente de religiosos mais jovens, em se conectar ao candomblé por meio das suas categorias clássicas definindo-se não apenas por essa religião, como também pelo pertencimento às nações Angola e Ketu, especialmente. Será de grande importância, a meu ver, situar nestas novas organizações qual o lugar que o caruru pode estar ocupando.

REFERÊNCIAS

- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio, 2005.
- IYANAGA, Michael. “Os santos de uma devoção que não morre”: as festividades dos santos Cosme e Damião na Bahia, 1864-1955. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 68, p. 406-453, 2023.
- PARÉS, Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*, 3. ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2018
- RAMOS, Cleidiana. *Os caminhos da água grande*. Salvador: EGBA, 1998.
- SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao candomblé. *Dossiê África Reiventada - Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, dez. 2005. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble>. Acesso em: 15 fev. 2023.
- SILVEIRA, Renato da. *o candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. 2. ed. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SENNA, Ronaldo; AGUIAR, Itamar. Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, p. 75-85, 1980.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê, a religião da Chapada Diamantina*: encantaria brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

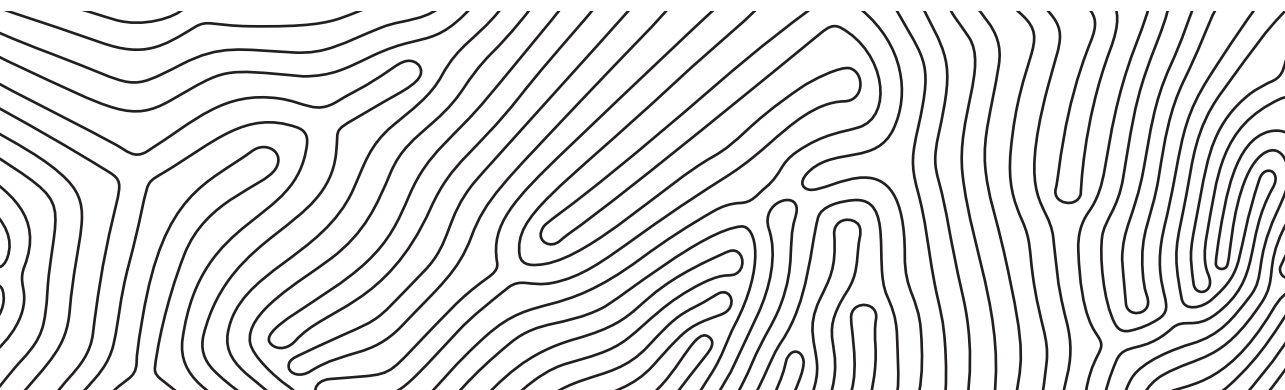
SENNA, Ronaldo de Salles. *Jarê-uma face do candomblé*: manifestação religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: Ed. UEFS, 1998.

OUTRAS FONTES

Certidão do acervo da Cadeia Sucessória de Terras do Município de Iaçú- Acervo pessoal de Valdemar Ferraro sob a posse de seus herdeiros.

Inventário do Acervo Cultural da Bahia- Monumentos da Região Pastoril do Estado da Bahia, v. VII, IPAC.

PARTE IV
PATRIMÔNIO E MEDIAÇÕES DA EXPERIÊNCIA



MUSEUS VIRTUAIS: NOVAS POSSIBILIDADES DE INTERAÇÃO COM O PATRIMÔNIO CULTURAL MARÍTIMO E SUBAQUÁTICO NA BAÍA DE TODOS-OS-SANTOS

Samila Ferreira e Rodrigo Torres

INTRODUÇÃO

A Baía de Todos-os-Santos (BTS) e seu litoral atlântico adjacente abrigam um rico patrimônio histórico-cultural de vertente marítima e subaquática. Uma parte importante desse patrimônio está conformada por sítios arqueológicos de embarcações históricas naufragadas, representativas da navegação neste litoral desde o século XVII (Torres, 2016). Esses sítios são visitados regularmente por mergulhadores de todo Brasil e do exterior, atraídos pelas boas condições da água e a acessibilidade aos sítios, que favorecem a prática do mergulho recreacional e do turismo de mergulho ao longo do ano todo (Figura 1).

Figura 1 – Mergulho nos cascos. Ponto de mergulho localizado na saída da BTS



Fonte: produzida pelo autor Rodrigo Torres.

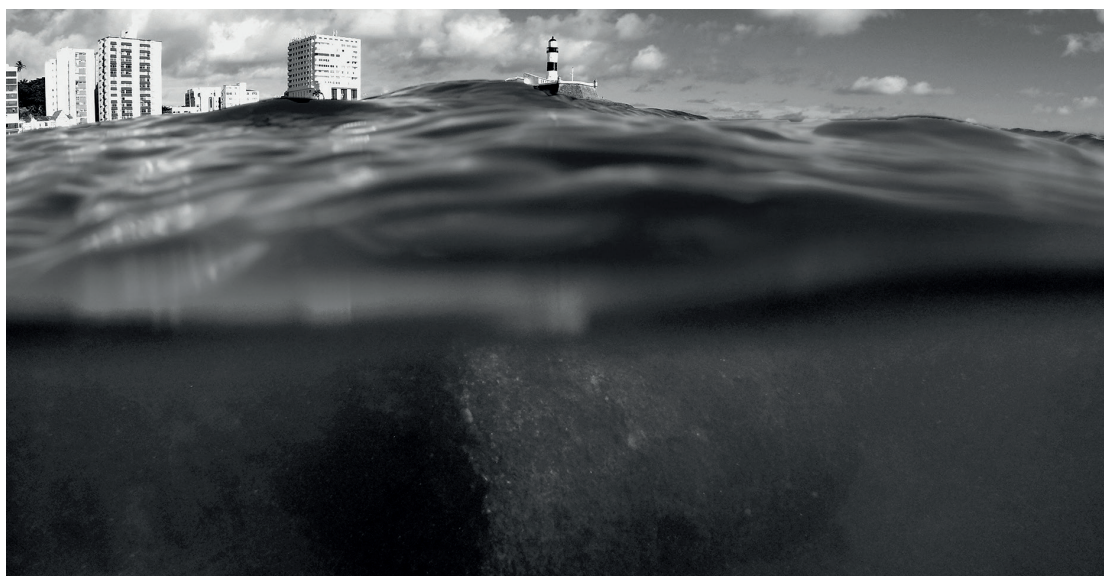
Além desse potencial de visitação, os sítios de mergulho em naufrágios da orla de Salvador são de grande importância histórica e cultural, visto que guardam informações de importantes momentos da história da Bahia e do Brasil. Igualmente, esses sítios subaquáticos servem de abrigo para várias espécies de animais marinhos vertebrados e invertebrados, corais, algas e esponjas, com particular beleza cênica e relevância ambiental.

Uma característica singular da BTS e da orla de Salvador, quando comparada a outras capitais nacionais, é a conexão direta entre o patrimônio histórico-cultural subaquático e o patrimônio terrestre, verificado em locais como a Barra, Cidade Baixa e Porto, ou durante os deslocamentos até outros pontos de mergulho (Figura 2). Essa singularidade da capital baiana abre possibilidades para o desenvolvimento de estratégias inovadoras de musealização e valorização do patrimônio histórico-cultural da vertente marítima e subaquática. Como salientado no Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável (PDITS):

Esta riqueza abre as possibilidades para o desenvolvimento do turismo náutico, trazendo atividades de mergulho como esporte, incentivados pelo patrimônio arqueológico, etnográfico e natural subaquático, considerando também o interesse acadêmico-arqueológico, sob o ponto de vista da cultura marítima (Salvador, 2015, p. 56).

No entanto, a preservação e socialização desses recursos culturais costeiros e subaquáticos apresentam vários desafios. Destacamos a falta de informação, o difícil acesso ao público, a falta de conhecimento do patrimônio cultural comum, a depredação, as obras de intervenção costeira e os efeitos negativos das emergências climáticas. Esses cenários vêm levando esse patrimônio a um estado de quase invisibilidade na nossa sociedade e a um esgotamento progressivo dos recursos culturais marítimos e subaquáticos em todo o mundo (UNESCO, 2013). Em consequência, novas estratégias vêm sendo elaboradas para abordar esses desafios, envolvendo em maior ou menor grau o emprego de Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) nos projetos de patrimonialização e musealização.

Figura 2 – Partes do sítio do navio a vapor *Maraldi*, naufragado ao pé do Farol da Barra em 1875



Fonte: produzida pelo autor Rodrigo Torres.

Neste trabalho, propomos discutir o potencial para o desenvolvimento de uma proposta para o patrimônio cultural de vertente marítima e subaquática na BTS, baseada em experiências de virtualização do patrimônio desenvolvidas em Colônia do Sacramento, Uruguai.

EXPERIÊNCIAS DE VIRTUALIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NA CIDADE DE SALVADOR

Em Salvador, já existem algumas iniciativas comunitárias e institucionais designadas como museus virtuais ou exposições virtuais. Algumas dessas iniciativas estão disponíveis na internet e outras em ambientes físicos. Por exemplo, o Museu Virtual Quilombo do Cabula¹ que surge a partir do projeto Turismo de Base Comunitária do Cabula. O objetivo do museu é a mobilização, o empoderamento e a autogestão do patrimônio cultural dos bairros populares.

O Museu Didático Comunitário de Itapuã² que se dedicou a digitalizar o acervo do museu que conta com arquivos sobre a história dos moradores de Itapuã. A exposição virtual da Fundação Mestre Bimba³ que é resultado do projeto “Memória e formação: organização e difusão de um acervo da capoeira na Fundação Mestre Bimba”, contemplado no edital Capoeira Viva 2015, promovido pela Fundação Gregório de Matos.

Podemos mencionar também o acervo fotográfico da Fundação Pierre Verger⁴, que reúne algumas das exposições realizadas pelo fotógrafo e pesquisador. O Museu de Arte da Bahia⁵ que conta com um perfil na plataforma *on-line* denominada Google Arts & Culture, destinada aos passeios virtuais em museus de diferentes lugares do mundo e acesso ao acervo de imagens em alta resolução de obras de arte. O Museu de Arte Sacra⁶, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), oferece um passeio virtual em que

1 Ver: <https://museudocabula.com.br/>.

2 Ver: <https://www.museuvirtualmdci.com/>.

3 Ver: <https://fundacaomestrebimba.wordpress.com/exposicao-virtual/>.

4 Ver: <https://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/visitas-virtuais.html>.

5 Ver: <https://artsandculture.google.com/partner/museu-de-arte-da-bahia>.

6 Ver: <https://mas.ufba.br/conheca-o-tour-virtual-do-museu-de-arte-sacra-da-ufba>.

é possível conhecer diferentes salas do museu que abriga uma variedade de obras da arte sacra do Brasil e de outros países. Outro museu da mesma instituição, o Museu Afro-Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira, do Centro de Estudos Afro-Orientais⁷, que reúne e disponibiliza documentos e pesquisas sobre estudos Afro-Brasileiros.

Outras experiências de passeios virtuais disponíveis para navegadores de internet são oferecidas pelo Instituto Geográfico e Histórico da Bahia⁸, o Museu da Misericórdia⁹, o passeio virtual e interativo do Museu de Arte Moderna (MAM) da Bahia¹⁰. Além disso, há a oferta de interatividade entre conteúdo e usuário disponível em alguns espaços físicos na cidade de Salvador, como o museu Cidade da Música da Bahia que conta a história da música e dos ritmos e suas influências em todo o país, oferecendo experiências imersivas, interativas e tecnológicas.

O Espaço Carybé das Artes - Forte São Diogo reúne centenas de obras do artista Hector Julio Páride Bernabó, o Carybé, que são acessadas por meio de equipamentos como óculos de realidade virtual proporcionando uma experiência imersiva na arte e nas técnicas utilizadas pelo artista. Além desse equipamento, também é realizado espetáculos de projeção mapeada das obras do artista na fachada do forte, permitindo a experiência de uma realidade fantástica entre o conteúdo e o usuário. A exposição Pierre Verger Forte Santa Maria também oferece ao usuário a mostra das obras do fotógrafo Verger e demais fotógrafos baianos por intermédio de meios tecnológicos interativos e virtuais.

A EXPERIÊNCIA DE UM MUSEU VIRTUAL EM COLONIA DEL SACRAMENTO, URUGUAI

A cidade Colonia del Sacramento, situada na margem leste do Rio de la Plata, é marcada pela longa história marítima e social da região, que a

7 Ver: <https://museuafrodigital.ufba.br/>.

8 Ver: <https://www.bahiaview360.com.br/ighb360/>.

9 Ver: <https://tourvirtual.santacasaba.org.br/>.

10 Ver: <https://www.bahiaview360.com.br/mam/>.

tornaram em um repositório de patrimônio cultural único, resultante de vários momentos históricos, tratados e conflitos para definir o que é atualmente o território uruguaio. Dentro desse patrimônio cultural, destacamos o seu patrimônio histórico, arqueológico e etnológico, composto por sítios de ocupação pré-histórica, embarcações naufragadas, submersas ou encalhadas, paisagens costeiras, fortificações, faróis, rotas de navegação, modos de vida e saberes tradicionais vinculados às comunidades costeiras (Uruguay, 2012).

A importância do patrimônio cultural da região foi oficialmente reconhecida em 1995 com o tombamento do bairro histórico de Colonia del Sacramento como Patrimônio Cultural da Humanidade, no marco da Convenção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972, Ref. 747 da UNESCO)¹¹. Em 2005, a área fluvial contígua ao bairro histórico, que compreende a Baía de Colônia e sua zona insular, foi ingressada em uma lista tentativa para a nomeação também como Patrimônio Cultural da Humanidade (Lista UNESCO Ref. 2034)¹², estendendo, assim, a proteção hoje conferida ao bairro histórico.

Neste marco, o Centro de Investigaciones del Patrimonio Costero (Cipac), da Universidad de la República (UdelaR), foi convidado a apresentar um projeto para realização dos estudos de base para elaboração do dossiê de nomeação da área fluvial¹³ para expandir a área de proteção que hoje é exclusividade do bairro histórico. Como parte dessas atuações, em 2021, iniciou-se o desenvolvimento de uma proposta piloto de museu virtual dirigido ao patrimônio cultural marítimo e subaquático local. Esse projeto foi financiado com recursos do programa de participação da

11 Convenção UNESCO para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972. Essa convenção foi o marco para nominar Colonia do Sacramento na Lista de Patrimônio Mundial que o Comitê do Patrimônio Mundial considerou como tendo valor universal excepcional. A referência 747 é a posição de Colonia do Sacramento na lista de sítios nominados Patrimônio Mundial Unesco. Disponível em: <https://whc.unesco.org/es/list/747>. Acesso em: 5 fev. 2024.

12 Ref. 2034 é a posição de Colonia do Sacramento na lista tentativa de expandir a área de proteção correspondente aos sítios de Patrimonio Mundial Unesco. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/2034>. Acesso em: 5 fev. 2024.

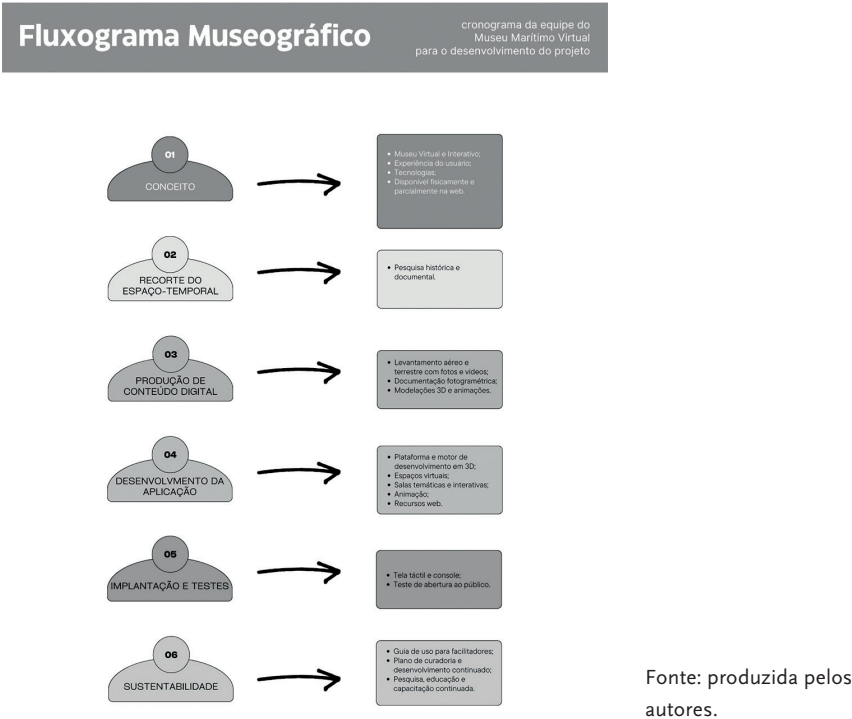
13 Projeto: “Estudos de base para a elaboração de uma Carta do Patrimônio Cultural Marítimo e Subaquático da Baía de Colonia e sua área insular. Departamento de Colonia, Uruguai”.

Unesco para o Uruguai, e teve como objetivo a utilização de técnicas de reconstrução virtual tridimensional e ferramentas de visualização interativa, para promover a preservação, a transmissão do conhecimento e o uso sustentável do patrimônio cultural marítimo e subaquático de Colonia del Sacramento. Para isso, o trabalho museográfico foi organizado em etapas, apresentadas a seguir.

FLUXOGRAMA MUSEOGRÁFICO

Para a construção da experiência piloto de museu virtual para Colonia del Sacramento, foi desenvolvido um fluxograma museográfico em seis etapas (Figura 3).

Figura 3 – Fluxograma museográfico do piloto de Museu Virtual para Colonia del Sacramento



ETAPA 1: conceito e objetivos

O objetivo principal do projeto foi o de desenvolver uma proposta piloto de Museu Virtual, utilizando técnicas de reconstrução digital e ferramentas de visualização interativa, para promover a preservação, transmissão e uso sustentável do patrimônio cultural marítimo e subaquático da Colônia do Sacramento. Nesse projeto, todas as etapas de criação, produção de conteúdo, edição, processamento de dados e implantação foram realizadas por investigadoras e investigadores acadêmicos das áreas das Humanidades, permitindo que todo o projeto fosse concebido no contexto das Humanidades Digitais.

Para o desenvolvimento conceitual do projeto museográfico, foram consideradas as dimensões que abaixo detalhamos:

- a) conhecimento: o conceito de Museu Virtual proposto deveria envolver a produção de um acervo de reconstruções digitais feitas com fidelidade histórica e baseadas em pesquisas históricas, arqueológicas, cartográficas, iconográficas e documentais. No contexto museológico, essas reconstruções digitais serão documentadas, catalogadas e sistematizadas, permitindo a consulta e recuperação de informação por meio de metadados, considerando igualmente a necessidade específicas da preservação dos acervos digitais;
- b) preservação: a digitalização do patrimônio mediante utilização de mapeamento tridimensional de alta resolução e tecnologias de reconstrução virtual assistida por computador utilizadas neste projeto devem oferecer uma alternativa de preservação digital para o patrimônio material do bairro histórico de Colônia, tanto no que diz respeito ao seu patrimônio histórico construído, relativamente ao patrimônio cultural subaquático. Atualmente, a preservação digital afirma-se como um recurso cada vez mais utilizado em estratégias de conservação preventiva e proteção do patrimônio cultural. Como efeito colateral positivo dessa proposta, espera-se melhorar as capacidades de resposta e mitigação de danos ao patrimônio, sejam eles causados por desgastes naturais ou situações de emergência;
- c) promoção: a conclusão desse projeto deverá gerar um novo recurso cultural, turístico e educativo para o bairro histórico de Colônia do Sacramento. A implementação do museu virtual servirá para

- promover o sector do turismo cultural com vertente patrimonial na zona, contribuindo para a sua dinamização durante todo o ano;
- d) transmissão: com a utilização das tecnologias digitais, espera-se uma atualização na linguagem de transmissão dos valores e conhecimentos culturais associados ao patrimônio cultural marítimo e subaquático regional, e promovida pela Convenção da Unesco de 1972;
 - e) educação: a concretização desse projeto significa também a oferta de um recurso educativo disponível durante todo o ano, para ser utilizado pelos profissionais da educação vinculados às escolas e liceus da região.

ETAPA 2: recorte espaço-temporal

Na primeira etapa, a pesquisa histórica centrou-se na localização de documentos e arquivos digitais, para identificação de fontes primárias, secundárias, cartográficas e iconográficas como insumos para as reconstruções virtuais. Para tal, foi definido um período de interesse em torno dos acontecimentos da história marítima regional ligados ao ataque à cidade pela frota corsária anglo-portuguesa em janeiro de 1763, que resultou no naufrágio do navio inglês *Lord Clive* ao longo do muralhas e baluartes da cidadela de colônia, junto à frente fluvial do centro histórico.

ETAPA 3: produção de conteúdos digitais

Definidos o tema e o recorte histórico do projeto museográfico, o trabalho centrou-se na produção de conteúdos mediante a utilização de programas especializados e de técnicas de modelagem digital tridimensional para a virtualização do patrimônio.

Como ambiente, elegemos a reconstrução virtual da cidadela no ano de 1762, sendo que, para a realização, tomou-se como base o plano *Al triunfo de las armas españolas de la Colonia en 30 de octubre de 1762, plano de la Colonia del Sacramento en el Río de la Plata en que demuestra sus fortificaciones con perfil y elevaciones*¹⁴. Esse plano tem a particularidade de ter sido elaborado dois

¹⁴ De autoria anônima, ano c.1762, cópia digital da Biblioteca Nacional do Uruguai. Arquivo digital. Fichero I.02.480.G.5374.C7.S3.1888.jpg.

meses antes do dia da batalha, apresentando como característica notável a descrição dos diferentes edifícios, diferenciando as moradias de um e dois pisos, bem como o desenho de perfis da cidade.

O processo de reconstrução consistiu na criação de um plano base com as dimensões reais de cada registo atual com base na informação cadastral existente, ao qual se sobrepôs a vetorização do mapa de 1762, obtendo uma nova interpretação do plano cartográfico histórico, ajustado aos dados reais da cidade. A este novo plano, foi acrescentada a informação altimétrica atual do território, também apoiada em informação fornecida pela documentação histórica e iconográfica anteriormente levantada.

Para além da história geral das disputas entre as coroas espanhola e portuguesa durante a segunda metade do século XVIII, o foco foi direcionado para os aspectos da cultura social, marítima e naval da época que poderiam servir ao propósito de gerar um conceito museológico e expográfico virtual.

Esses modelos tridimensionais estão disponíveis no perfil do Cipac na plataforma de modelos 3D Sketchfab¹⁵, bem como no *site* do Museu Virtual¹⁶. Os modelos também foram utilizados nas salas expositivas virtuais, na animação produzida para este projeto e nos percursos virtuais que compõem o conteúdo do museu virtual. Para a reconstrução da principal embarcação da frota corsária anglo-portuguesa, foram utilizadas plantas originais da embarcação, bem como referências iconográficas e manuais navais da época. Os planos analisados foram o da construção e da reforma, de 1719 e 1740, respectivamente, existentes nos Royal Museums de Greenwich, foram tomados como base. O navio *Lord Clive* – anteriormente batizado de *HMS Kingston* – é o protagonista do dramático acontecimento que serve de ponto focal ao roteiro museográfico.

A partir dos levantamentos fotográficos aéreos realizados durante a etapa de campo em outubro de 2021, com um drone modelo *DJI Mavic 2 Pro*, foram processados modelos fotogramétricos tridimensionais do bairro histórico de Colonia del Sacramento, do farol da cidade, bem como outros

¹⁵ Ver: <https://sketchfab.com/>.

¹⁶ Ver: <https://museovirtualcolonia.cure.edu.uy/>.

elementos de interesse para a modelagem e texturização dos modelos 3D nas reconstruções virtuais, animações e salas expositivas do museu virtual.

A partir dos modelos 3D e da produção de um roteiro para descrever a batalha, passamos à tarefa de gerar uma animação dos acontecimentos e das manobras navais ocorridos no dia 6 de janeiro de 1763, focada no ataque da frota corsária anglo-portuguesa e no combate com as forças espanholas posicionadas nos bastiões da cidadela. As informações históricas foram extraídas de relatos de oficiais que estavam a bordo dos navios *Lord Clive* e *Ambuscade* no dia do ataque¹⁷.

A animação foi produzida no programa de computador de código aberto Blender¹⁸, resultando em um vídeo de 6min50, que reconstrói os acontecimentos dramáticos que cercaram o combate, e que resultaram no naufrágio do navio corsário britânico *Lord Clive* em frente às muralhas da cidade. O vídeo da animação está publicado no perfil do Cipac na plataforma de vídeos YouTube¹⁹, na página *web* do projeto²⁰ e em uma sala do museu virtual.

ETAPA 4: desenvolvimento da aplicação

Os levantamentos histórico-documentais, reconstruções virtuais e animação foram utilizados para criar uma aplicação interativa, composta por seis salas expositivas virtuais, que oferecem aos usuários diversas experiências de interação com o conteúdo produzido (Figura 4). As salas virtuais foram construídas no Unity 3D, um programa de computador que conta com ferramentas muito potentes para a criação de ambientes virtuais, imersivos, com qualidade gráfica e sonora e que permite, entre outras possibilidades, criar interatividade entre o usuário e a plataforma.

17 James Ramsay – oficial a bordo do *Lord Clive*. Carta a seu irmão em Edimburgo, 31 de janeiro de 1763; Roberto Tidmas – secretário da Expedição aos Mares do Sul, foi testemunha a bordo da *Ambuscade*, 16 de maio de 1763; Carta anônima de um tenente que estava a bordo da *Ambuscade* para seu amigo em Londres, 30 de maio de 1763; Hugh Stackhouse – primeiro tenente a bordo do *Lord Clive*. Carta para seu amigo em Londres, sem data.

18 Blender Foundation. Esse programa gratuito, de código aberto, é bastante difundido para a produção de modelos 3D, animação, texturização, composição, renderização, e edição de vídeo.

19 Ver: <https://youtu.be/gynnP-z-ojo>.

20 Ver: <https://museovirtualcolonia.cure.edu.uy/>.

Figura 4 – Tela inicial do aplicativo do museu virtual. A tela é dinâmica e interativa, e, ao clicar no ícone de cada sala, o usuário entra no espaço virtual correspondente



Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Sala Virtual 1 - Linha do tempo

Apresenta os acontecimentos históricos que constituem o contexto geopolítico e envolvem o acontecimento dramático enfocado pelo museu (Figura 5).

Figura 5 – Tela da sala “Linha do Tempo” do museu virtual



A tela é interativa e ao clicar no ícone de cada ano, abre um resumo sobre o contexto dos anos anteriores ao ataque à Colônia do Sacramento até chegar ao fato e o panorama posterior ao episódio

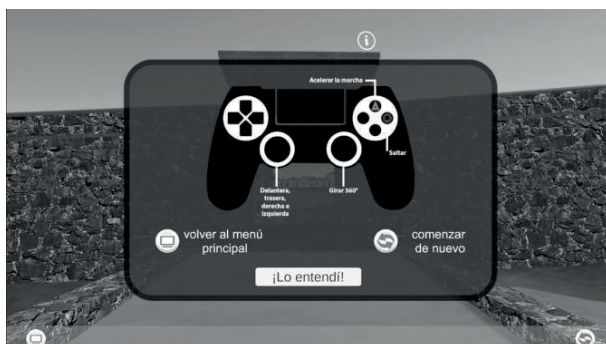
Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Sala Virtual 2 - A cidadela histórica

Propõe um passeio virtual e interativo em primeira pessoa pelas ruas da cidadela no ano de 1762. Podem interagir com o conteúdo virtual por meio de um controle de *videogame* ou diretamente na tela sensível ao toque

para acessar os ícones de informações dispostos pelas ruas e locais históricos de interesse (Figura 6).

Figura 6 – Tela da sala “Casco Histórico” do Museu Virtual



Por meio de um controle *joystick*, o modelo 3D é manipulado a partir do ponto de vista do usuário que controla o passeio dentro do plano da cidade de 1762 virtualizado tridimensionalmente. Cada ponto de descrição no plano original está sinalizado com um ícone de informações que o usuário pode acessar dentro do espaço virtual.

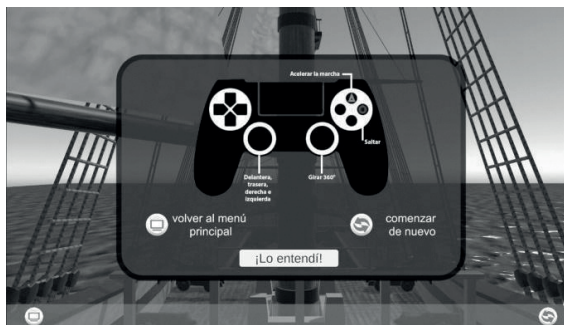
Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.



Sala Virtual 3 - O navio corsário *Lord Clive*

Propõe um passeio virtual e interativo em primeira pessoa pelo navio corsário inglês *Lord Clive*, protagonista do dramático acontecimento centrado no museu. Os usuários podem circular pelo barco usando um controle de videogame ou diretamente na tela sensível ao toque para acessar os ícones de informações fornecidos (Figura 7).

Figura 7 – Tela da sala “Lord Clive” do museu virtual



Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

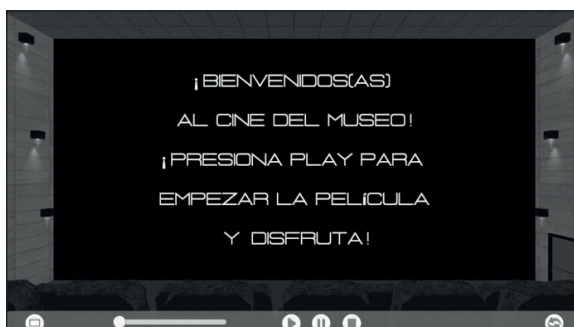


Por meio de um controle *joystick*, o modelo 3D é manipulado a partir do ponto de vista do usuário que controla o passeio dentro do navio corsário virtualizado tridimensionalmente. Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Sala Virtual 4 - Audiovisual

Nesta sala, os usuários podem acessar o vídeo de animação da batalha, em um espaço virtual que simula uma sala de cinema (Figura 8).

Figura 8 – Tela da sala “Audiovisual” do museu virtual



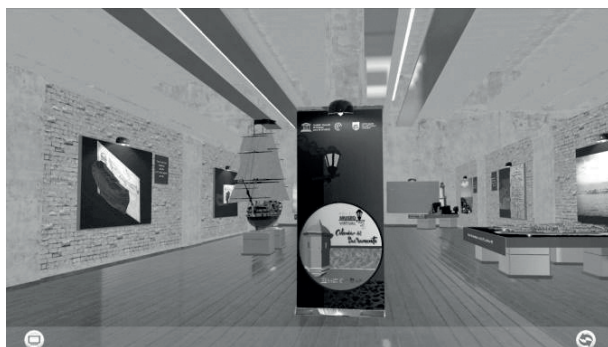
Abre uma sala de cinema estática. O usuário aciona o botão de *play* no telão e inicia a animação sobre o ataque à Colônia do Sacramento.

Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Sala Virtual 5 – Exibições

Nesta sala, os usuários têm a experiência de circular por um espaço museológico, com maquetes, artefatos virtuais e cenografia audiovisual, que simulam a experiência de visitar museus convencionais (Figura 9).

Figura 9 – Tela da sala “Exibições” do museu virtual



Por meio de um controle *joystick*, o modelo 3D é manipulado a partir do ponto de vista do usuário que controla o passeio dentro de uma sala virtual fictícia com a apresentação das etapas de produção do museu virtual.

Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.



Sala Virtual 6 - Jogos

Nesta sala, propõe-se que os utilizadores interajam com a informação histórica apresentada nas diversas salas e conteúdos do museu virtual, num divertido formato do tipo *quiz*. São apresentadas 18 questões de múltipla escolha e, ao final, você pode ver quantas acertaram (Figura 10).

Figura 10 – Tela da sala “Jogos” do museu virtual



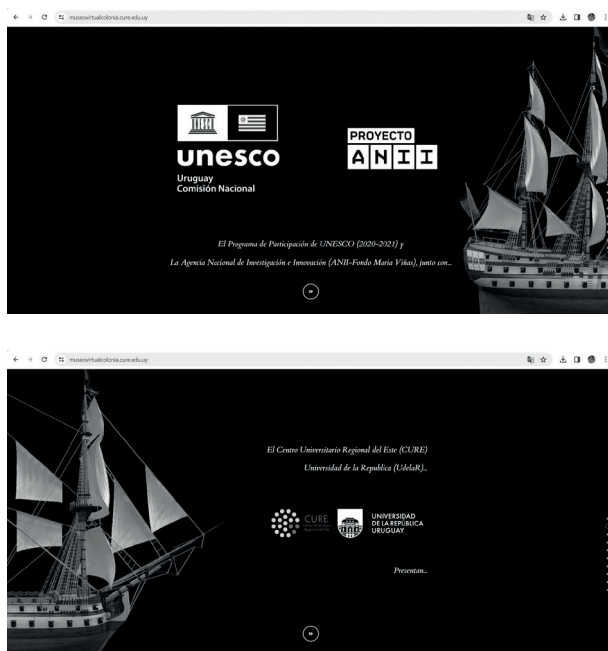
Quiz de múltipla-escolha sobre os temas tratados nas salas anteriores.

Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Como parte da estratégia de divulgação do museu e das tarefas realizadas no projeto, também foi desenvolvido um *site* com o objetivo de atingir um público mais amplo e atrair novos visitantes para a exposição sediada em Colônia do Sacramento. A página foi produzida no editor de programação Visual Studio Code, com infraestrutura desenvolvida na plataforma Laravel PHP Web Framework. A página está publicada no seguinte endereço eletrônico²¹, hospedado no servidor da universidade (Figura 11). Além disso, foi elaborado um guia de configuração e uso para o treinamento de facilitadores locais.

²¹ Ver: <https://www.museovirtualcolonia.cure.edu.uy>.

Figura 11 – Tela inicial da página *web* do projeto hospedado²²



Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

Além disso, nosso grupo de pesquisa recebeu um selo verificado no perfil dedicado apenas às instituições educacionais da plataforma Sketchfab²³. Isso permite subir modelos 3D de interesse cultural e patrimonial sem limite de tamanho ou quantidade, já que esses elementos contam como requisito para usar a versão gratuita da plataforma. Outra vantagem é que os modelos podem ser baixados diretamente da plataforma e possibilita maior difusão e acesso aos estudantes que desejam trabalhar com modelos 3D em distintos projetos e áreas²⁴.

²² Ver endereço eletrônico: <https://www.museovirtualcolonia.cure.edu.uy>.

²³ Plataforma profissional de desenvolvedores de modelos 3D. Endereço da plataforma: <https://sketchfab.com/>.

²⁴ O endereço do perfil é: <https://sketchfab.com/cipac>.

Etapa 5: implantação e testes

O principal produto desse projeto consiste no Museu Marítimo Virtual de Colônia do Sacramento, construído com modernas técnicas de virtualização do patrimônio cultural, que propõe experiências e aprendizados patrimoniais de forma lúdica e divertida, acessível a diversos públicos. Após coordenação com autoridades nacionais e departamentais, ficou estabelecido que o museu ficará permanentemente instalado na Casa Pou, localizada na entrada do bairro histórico de Colônia do Sacramento, na praça principal, com visitação aberta ao público (Figura 12).

Figura 12 – Evento-teste para apresentar ao público o Museu Virtual



Durante a semana do turismo no Uruguai, entre os dias 11 e 17 de abril de 2022, na sede do Conselho Executivo Honorário do Bairro Histórico, Casa Pou. A sala e a estrutura foram improvisadas até que haja uma estrutura definitiva.

Fonte: produzida pela autora Samila Ferreira.

A Casa Pou é, atualmente, a sede do Conselho Executivo Honorário de Colônia, órgão responsável pela gestão do bairro histórico de Colônia do Sacramento, Patrimônio Mundial da Unesco. A casa histórica aguarda a efetivação do projeto de requalificação na vertente construtiva. Enquanto isso, está sendo adequadamente equipada em termos de equipamentos e comunicações, que está enquadrado num projeto cultural que visa transformá-la num centro de referência tanto na vertente cultural como patrimonial. A Casa Pou abrigará o museu virtual em forma de exposição permanente, aberta ao público, mediada, por sua vez, por facilitadores locais treinados na utilização de recursos virtuais em atividades educativas, circuitos turísticos e divulgação cultural no Departamento de Colônia, em coordenação com o Sistema de Museus de Colônia do Sacramento.

ETAPA 6: sustentabilidade

Como estratégia de sustentabilidade, o projeto prevê a entrega de um conjunto de recursos e ferramentas de visualização digital acessíveis e de baixo custo, destinados ao uso gratuito e público. Também incorpora sessões de formação para gestores, educadores e atores locais. Considerando ser este um museu virtual que prevê uso de tecnologias digitais e internet, a formação de uma equipe para curadoria e manutenção das exposições encontra-se presente na proposta.

PATRIMÔNIO CULTURAL, VIRTUALIZAÇÃO E O CAMPO DAS HUMANIDADES DIGITAIS

O rápido aumento na disponibilidade de tecnologias digitais tem ampliado as possibilidades de desenvolvimento de propostas dirigidas ao patrimônio cultural em certos âmbitos. Ferramentas digitais e de mídia aplicadas à documentação, análise e disseminação do patrimônio podem ser utilizadas para promover um maior engajamento e participação do público, contribuir para sua conservação e, por meio de estratégias específicas, contribuir para o desenvolvimento regional (Quintero, 2014, p. 3). Juntamente com as novas oportunidades, surgem também novos desafios, questionamentos e limitações derivadas do uso de novas tecnologias em contextos disruptivos (Torres, 2017).

Em resposta a esses novos horizontes, surge, em meados da década de 1990, o campo das Humanidades Digitais, que combina metodologias das ciências humanas com ferramentas computacionais de visualização de dados, recuperação de informações, pesquisas, análises e modelagens (Burdick *et al.*, 2012; Svensson, 2009). Surge em um contexto de transferência e gestão de dados advindos dos métodos tradicionais para o meio digital, objetivando criar repositórios para sistematizar o conhecimento e organizar as informações. A partir disso, surge a necessidade de uma resposta às preocupações relacionadas à produção, disponibilização, autoria, validação e curadoria do conhecimento produzido na era das mídias digitais, dos gigantescos bancos de dados, dos algoritmos, dos códigos de programação provenientes desses sistemas de informação.

Esses avanços são entendidos como um conjunto de recursos tecnológicos, utilizados de forma integrada, com um objetivo comum, aplicados no processo de aprendizagem potencializando os processos heurísticos e as percepções sobre a própria vivência e do entorno. Esses recursos são possíveis graças ao desenvolvimento dos programas de computador que possibilitaram os espaços de interação virtual, potencializados pela internet, e que servem a diversos projetos no âmbito das Humanidades, como os museus virtuais.

Segundo a definição do Conselho Internacional de Museus (Icom), um museu pode ser entendido como:

[...] uma instituição permanente ao serviço da sociedade, sem fins lucrativos, orientada à pesquisa, coleção, conservação, interpretação e exibição do patrimônio tangível e intangível. Abertos ao público, acessíveis e inclusivos, os museus fomentam a diversidade e a sustentabilidade. Operam e se comunicam de forma ética, profissional e com a participação das comunidades, oferecendo variadas experiências educativas, de fruição, reflexão e compartilhamento do conhecimento (International Council of Museums, 2022, p. 3, tradução nossa)²⁵.

25 "A museum is a not-for-profit, permanent institution in the service of society that researches, collects, conserves, interprets and exhibits tangible and intangible heritage. Open to the public, accessible and inclusive, museums foster diversity and sustainability. They operate and communicate ethically, professionally and with the participation of communities, offering varied experiences for education, enjoyment, reflection and knowledge sharing".

Um museu virtual, além do conceito convencional de sua definição, pode ser entendido como uma plataforma que permite aos visitantes acessarem conteúdos histórico-culturais sem a necessidade de um espaço físico específico. Pode ser usado como uma ferramenta de sintetização das pesquisas acadêmicas, muitas vezes de difícil acesso a um público mais amplo, e serem disponibilizadas em uma linguagem mais compreensível.

A plataforma pode oferecer passeios guiados, visita em galerias virtuais com detalhamento dos objetos em exibição, além de oferecer salas de cinema virtuais, jogos educativos interativos relacionados à expografia proposta. Pode ser acessado em vários dispositivos, como computadores, *smartphones*, *smart TVs* e dispositivos de realidade virtual, aumentando a circulação do conteúdo e o envolvimento do público. No nosso entendimento, um museu virtual não está dissociado dos pressupostos científicos e dos fundamentos ontológicos que sustentam a pesquisa convencional, mesmo que se apresente de forma tácita, mas é uma ferramenta eficaz para transformar tópicos complexos em conteúdos inteligíveis (Berry, 2011).

Na literatura específica, no entanto, ainda não há um entendimento pactuado sobre a definição de um museu virtual. Igualmente aos museus físicos, os museus virtuais também têm por objetivo criar conexões entre as pessoas e seu patrimônio por meio do conhecimento e da experiência do futuro do nosso passado, como observou Pescarin (2014, p. 130). Diferentemente das exposições convencionais, a virtualização do patrimônio e seu uso na construção de narrativas museológicas pode implicar a criação de recursos digitais, como a modelação tridimensional para a construção de ambientes virtuais (realistas ou não), ou a manipulação de recursos digitalizados, como arquivos de texto, foto, vídeo ou áudio.

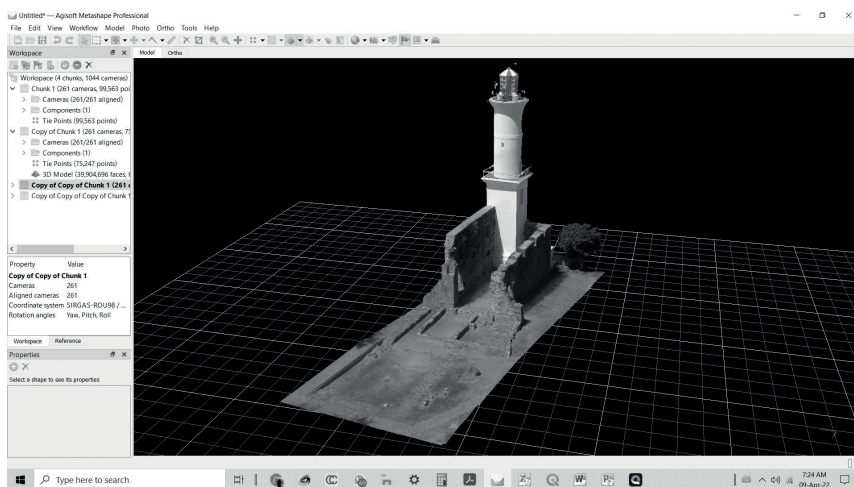
Em outros casos, essas narrativas podem, também, ser construídas no contexto das realidades mistas ou aumentadas, em cuja expografia se misturam elementos virtuais manipulados dentro de espaços físicos naturais ou artificiais, para provocar novas experimentações museológicas. Além disso, em alguns casos, os museus virtuais podem funcionar simplesmente como uma versão digital do acervo de algum museu físico, ou ser uma proposta independente, surgida primariamente no contexto virtual (The Cyprus Institute, [201-]). Ou ainda, pode ser entendido como uma produção visual, como sintetiza Antinucci (2007, p. 80-81), que enfatiza

que o meio mais eficaz de comunicar o público sobre os objetos é por meio da narrativa visual.

Para a elaboração de um projeto nesse campo, é imprescindível a formação de grupos interdisciplinares para pensar as necessidades e possibilidades destes para desenvolver as atividades previstas. Essas atividades possibilitam o desenvolvimento de metodologias de “multi-perspectivas” em que os(as) pesquisadores avaliem e analisem os tópicos históricos desde o ponto de vista de suas bases teóricas e metodológicas abrangendo o espaço de discussão e reflexão.

Nos trabalhos de arqueologia de campo, essencialmente nos sítios arqueológicos de naufrágios, além dos dados coletados na tarefa, existe ainda a complexidade desses dados, do sítio arqueológico e da atividade de mergulho. O método de mapeamento e registro da fotogrametria, por exemplo, auxiliam na sistematização da coleta desses dados, da divulgação dos resultados e aportam essencialmente no processo de interpretação do sítio arqueológico. Posteriormente, os resultados obtidos por meio desse método servem como item de exibição tridimensional (Figuras 13 e 14).

Figura 13 – Modelo fotogramétrico do farol de Colonia del Sacramento. Arquivo de dados



Fonte: produzida pelos autores.

Figura 14 – Modelo fotogramétrico do farol de Colonia del Sacramento na sala de exibições do aplicativo do museu virtual



Nos painéis nas paredes, são apresentados os vídeos utilizados para a construção do modelo 3D fotogramétrico do farol. Museu Virtual de Colonia del Sacramento Sala de Exibições do Museu Virtual Colonia del Sacramento.

Fonte: produzida pelos autores.

A representação dos artefatos por meio das imagens não é uma inovação para a arqueologia e demais ciências do patrimônio que, pelo menos, desde a década de 1960, utilizam essas técnicas para compor a base de dados, catálogos e fichas de identificação utilizando imagens fotográficas ou desenho técnico para complementar as informações correspondentes. A partir dos avanços da tecnologia na atualidade, presenciamos sua incorporação às distintas áreas de estudos. Como já mencionamos, no campo das humanidades, essas ferramentas tecnológicas contribuem de diversas formas.

As humanidades contam com inúmeros recursos, sejam cartográficos, imagéticos, bibliográficos que, plotados em um ambiente 3D, se desdobram em inúmeras possibilidades de ensino, interpretação e deslocamento. Entre essas possibilidades, podemos destacar as simulações. A simulação também

não é uma novidade para a arqueologia, já que essa prática é recorrente em disciplinas como arqueologia experimental, por exemplo, cuja abordagem metodológica recria e testa práticas do passado. O que difere ambas as abordagens é que a simulação proporciona ambientes virtuais em maior escala, que podem ser recriados a partir de plantas e mapas aumentando a percepção e o deslocamento para esses espaços.

Os modelos produzidos nessas condições permitem, inclusive, a inserção desses cenários em plataformas de *videogames*, por exemplo. Atualmente, esse nicho ocupa grande espaço na sociedade e o seu crescimento vertiginoso vai além do interesse pelo entretenimento e não está restrito ao público jovem. Observou-se, ainda, o interesse social pelos jogos (Geloneze; Arielo, 2017).

Esse vínculo entre videojogos e espaços virtualizados pode ser um grande atrativo para a população jovem se interessar por temas voltados às humanidades e trazer dinamismo, difusão e pertencimento diante da produção científica nacional. Significa, porém, que as instituições de ensino se adaptem à literacia digital por meio da criação de disciplinas, grupos de estudos ou linhas de pesquisa relacionados ao tema. A definição de literacia digital já foi proposta pela Unesco e pode ser entendida como:

A literacia digital envolve a utilização confiante e crítica de uma gama completa de tecnologias digitais para informação, comunicação e resolução de problemas básicos em todos os aspectos da vida. É sustentado por competências básicas em Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC): a utilização de computadores para recuperar, avaliar, armazenar, produzir, apresentar e trocar informações, e para comunicar e participar em redes colaborativas através da Internet (UNESCO, [2021], p. 1, tradução nossa)²⁶.

Em 2015, o Mecanismo de Cooperação Educacional Global da Unesco lançou os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) como parte de uma iniciativa mundial para eliminar a pobreza, proteger o meio-ambiente e garantir as liberdades até 2030. Um dos principais objetivos dos ODS é garantir acesso inclusivo e justo a uma educação de qualidade, promovendo,

26 "Digital literacy involves the confident and critical use of a full range of digital technologies for information, communication and basic problem-solving in all aspects of life. It is underpinned by basic skills in ICT: the use of computers to retrieve, assess, store, produce, present and exchange information, and to communicate and participate in collaborative networks via the Internet".

ao mesmo tempo, oportunidades de aprendizagem para todos. Além disso, até 2030, há um esforço concertado para aumentar significativamente o número de jovens e adultos dotados de competências técnicas e profissionais, permitindo-lhes garantir cargos dignos com um nível mínimo de proficiência em literacia digital (UNESCO, 2015).

No entanto, o potencial pleno das TICs permanece um tanto indefinido, uma vez que a integração das técnicas digitais na cultura acadêmica das humanidades parece acontecer lentamente. As universidades e os institutos de humanidades ainda não abraçaram a importância de dotar os estudantes com as competências digitais necessárias para o trabalho de campo, a investigação e o envolvimento com a sociedade (Torres, 2017).

VIRTUALIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO MARÍTIMO E SUBAQUÁTICO NA BTS

A BTS e seu litoral adjacente constituem uma importante riqueza histórica, cultural, ambiental e social relacionada ao mar e à costa. Trata-se de um patrimônio multifacetado, forjado em uma temporalidade de longa duração, que se estende desde a presença pré-colonial, passando por todo o período colonial até a contemporaneidade. Desde o ponto vista espacial e territorial, os espaços, lugares e paisagens da BTS articulam-se igualmente em variadas dimensões locais, regionais e transatlânticas. Isto aponta para múltiplas potencialidades de valorização do seu patrimônio cultural de vertente marítima e subaquática.

A cidade de Salvador abriga já atualmente expressivo número de museus, galerias e centro de cultura, entre outros espaços museais, com distintas tipologias, dimensões e alcance das propostas museográficas²⁷. Dentro das temáticas marítimas, náuticas ou navais, está a exibição permanente do Museu Náutico da Bahia, instalada no Forte de Santo Antônio da Barra desde 1974. Seu acervo permanente inclui materiais resgatados de galeões naufragados, instrumentos de navegação e sinalização náutica, maquetes,

27 Gomes (2016, p. 75) identificou que a cidade de Salvador abriga cerca de 80 museus e centros de cultura públicos ou privados.

miniaturas de embarcações de variada origem e uma mostra permanente relativa à geografia, história, antropologia e cultura da BTS²⁸. Além disso, o museu abriga projetos e exposições temporárias, muito apreciadas por turistas e pela população soteropolitana.

Mais recentemente, em 2020, tem-se a implantação do Museu do Mar Aleixo Belov, no Largo de Santo Antônio Além do Carmo. Com uma museografia dirigida à cultura náutica e da vela, o museu de natureza privada está essencialmente focado na história e façanhas do velejador e empresário Aleixo Belov.

Considerando a riqueza da história marítima regional, sua implicação para a formação da cidade e do país, e, principalmente, sua importância dentro do cotidiano sociocultural e econômico da cidade, podemos constatar que ainda são incipientes as iniciativas museológicas especificamente dirigidas ao patrimônio cultural de vertente marítima e, em particular, ao patrimônio cultural subaquático local.

Estudos realizados no âmbito do programa Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Baía de Todos-os-Santos (ObservaBaía)²⁹ identificaram 18 sítios arqueológicos de embarcações históricas naufragadas desde o século XVII na BTS e litoral atlântico adjacente (Torres, 2016). Alguns destes sítios são visitados diariamente por mergulhadores recreativos e turistas subaquáticos, atraídos pela experiência do mergulho em sítios de naufrágio e pela beleza cênica formada pela interação entre os bens culturais submersos e a riqueza biológica formada ao seu redor.

No entanto, além dos mergulhadores, poucas pessoas podem ter acesso a esses sítios arqueológicos subaquáticos, o que representa um desafio desde o ponto da socialização do patrimônio cultural subaquático de Salvador. A exemplo de outras iniciativas internacionais, como a do Museu Marítimo Virtual de Colonia del Sacramento, as ferramentas de virtualização do patrimônio podem constituir uma estratégia adequada para ampliar o acesso a esse patrimônio, incluindo também o público de não mergulhadores, pessoas com capacidades especiais, crianças ou idosos, por exemplo.

28 Ver: <https://www.museunauticodabahia.org.br/museu-2/>.

29 Programa da Universidade Federal da Bahia (UFBA). <https://observabaia.ufba.br/>.

Outra característica singular da capital baiana, no que se refere à conexão a nível paisagístico entre o patrimônio histórico terrestre e o patrimônio subaquático, dada a proximidade de sítios de naufrágio junto à orla e acessíveis desde a praia, é a oferta de múltiplas possibilidades de integração do patrimônio cultural em circuitos ou trilhas interpretativas (Torres, 2016, p. 28). Em linha com essa proposta, a Unesco tem estimulado o acesso responsável aos sítios arqueológicos de naufrágios em todo o mundo, como parte dos princípios e diretrizes da Convenção Internacional para a Proteção do Patrimônio Cultural Subaquático.

Isto inclui a implantação e manejo de trilhas subaquáticas, assim como sua musealização *in situ*, por meio do uso combinado de infraestrutura de mergulho com a disponibilização de recursos virtuais imersivos instalados em centros de referência junto à costa. O mergulho recreativo, nessa perspectiva, se transforma em uma atividade com potencial de integrar turismo ao patrimônio cultural, esporte, educação e preservação da natureza, fortalecendo as cadeias produtivas locais ligadas ao universo náutico e cultural da BTS e sua orla oceânica.

Todavia, pela experiência dos autores na implantação de projetos de virtualização do patrimônio, é comum que pela falta de uma equipe especializada, os projetos nesse âmbito recorram à contratação de empresas do ramo para desenvolverem esse conteúdo. Não há nenhum empecilho para essa prática com exceção à falta de recursos para garantir a efetivação de um projeto como este. Além disso, comprar um produto como o conteúdo de um museu virtual de uma empresa significa a descontinuação desse material, que acaba se tornando obsoleto em muito pouco tempo devido à dinâmica das novas tecnologias.

Em projetos como esse, o vínculo entre o conteúdo e a comunicação acontece por meio do desenvolvimento de *hardwares* e *softwares*. Por isso, é fundamental que mais pessoas tenham acesso a esse tipo de formação metodológica e tecnológica, dentro de espaços de investigação e desenvolvimento continuados, seja para atuar na área das humanidades, das artes, da computação, mas, sobretudo, formar pessoas com senso crítico e conscientes do seu passado e com ferramentas para imaginar e produzir outras possibilidades com agência sobre seu passado, presente e futuro e se desenvolverem com qualidade e cidadania.

Espera-se que, por meio de ferramentas como museus virtuais e suas novas possibilidades de interação com o patrimônio cultural, seja possível atrair mais dinamismo para difundir os acontecimentos históricos ocorridos na cidade de Salvador em uma linguagem mais atual e cativante para a geração atual. A partir disso, não se espera apenas atrair público, mas, sim, pessoas entusiastas em produzir o conhecimento.

A concretização de um projeto como do Museu Aberto da Baía de Todos-os-Santos (MABTS), que já se encontra em andamento e contempla um espaço de pesquisa e ensino sobre virtualização do patrimônio, significa a oferta de um programa educacional disponível durante todo o ano letivo para ser utilizado por profissionais da educação vinculados às escolas locais. Além disso, espera-se a disponibilização de um novo recurso cultural, educacional com expressivo potencial de atração de visitantes nacionais e internacionais para a cidade. A implementação do conteúdo virtual desse MABTS servirá para promover o setor do turismo cultural com vertente patrimonial na região, contribuindo para o seu dinamismo ao longo do ano. Com o recurso das tecnologias digitais, espera-se uma atualização da linguagem de transmissão dos valores e saberes culturais associados ao patrimônio cultural marítimo e subaquático regional atrelados à democratização do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ANTINUCCI, Francesco. *Musei virtuali: come non fare innovazione tecnologica*, Bari: Laterza, 2007.
- BERRY, D. The computational turn: thinking about the digital humanities. *Culture Machine*, [United Kingdom], v. 12, p. 1-22, 2011.
- BURDICK, Anne et al. *Digital Humanities*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2012.
- GELONEZE, Fernando Ramos; ARIELO, Flavia Santos. Uma breve análise sobre a Indústria de Jogos Eletrônicos e os Indie Games. *Revista Multiplicidade*, Bauru, v. 8, ano 8, p. 147-158, nov. 2017.
- GOMES, Talita Veiga. *Estudo de público e não público em museus soteropolitanos*. 2016. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

- INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS. *Museum Definition*. Prague, 2022. Disponível em: <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/>. Acesso em: 2 fev. 2024.
- LAW, N. W. Y. *et al.* A global framework of reference on digital literacy skills for indicator 4.4. 2. Montreal: UNESCO, 2018.
- PESCARIN, S. Virtual Reality & Cyberarchaeology: virtual museums. In: F. & CAMPANA, Stefano; REMONDINO, Fabio (ed.). *3D Recording and modelling in archaeology and cultural heritage: theory and best practices*. Oxford: BAR Publishing, 2014. p. 130-136. (International Series, 2598).
- QUINTERO, M. *3D Recording and Modelling in Archaeology and Cultural Heritage: Theory and best practices*, England; Archaeopress, Oxford, 2014.
- SALVADOR (BA). Secretaria de Cultura e Turismo. *Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável do Município de Salvador*- PDITS. Salvador, 2015.
- SVENSSON, P. Humanities computing as digital humanities. *Digital Humanities Quarterly*, Boston, v. 3, n. 3, p. 1-17, 2009. Disponível em: <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/3/3/000065/000065.html>. Acesso em: 2 fev. 2024.
- THE CYPRUS INSTITUTE. *V-MusT.net*: Rede Transnacional de Museus Virtuais. Nicosia, [201-]. Disponível em: <https://www.cyi.ac.cy/index.php/starc/research-information/completed-projects/v-must-net-virtual-museum-transnational-network.html>. Acesso em: 5 maio 2025.
- TORRES, Rodrigo. Arqueologia histórica na era digital. *Vestígios: revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte, v. 11 n. 1, p. 1-19, jan./jun. 2017.
- TORRES, Rodrigo. *Projeto Observabaía: linha de pesquisa sobre Patrimônio Cultural Subaquático da Baía de Todos os Santos*. Salvador, 2016. Relatório Final.
- UNESCO. Institute for statistics. *SDG 4 Ensure inclusive and equitable quality education and promote lifelong learning opportunities for all*. Paris, 2015.
- UNESCO. Institute of Statistics. *SDG 4 Ensure inclusive and equitable quality education and promote lifelong learning opportunities for all*. [S. l.], [2021]. Disponível em: <https://tcg.uis.unesco.org/wp-content/uploads/sites/4/2021/08/Metadata-4.4.2.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2024.
- UNESCO. *Manual for Activities directed at Underwater Cultural Heritage: Guidelines to the Annex of the UNESCO 2001 Convention*. Edição de Thijs J. Maarleveld, Ulrike Guérin e Barbara Egger. Paris: UNESCO, 2013.
- URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. *Plan de Gestión del Barrio Histórico de Colonia del Sacramento*. Montevideo, 2012.

VIVER IMAGENS E OUVIR VOZES: ARQUIVOS, DOCUMENTOS E IMAGENS

Ismael Silva dos Santos

INTRODUÇÃO

As reflexões de Cunha (2005) no artigo intitulado: “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos” constituem meu ponto de partida, uma vez que este me provocou a pensar e repensar a minha relação com o acervo e os acessos às imagens com as quais trabalho neste texto. Talvez Cunha (2005) tenha desordenado meu modo de pensar, para que só aí eu pudesse organizar as ideias e as relações com essas fotografias do século XIX. Seu artigo é um recorte de um trabalho maior em que ela analisa a produção da antropologia norte-americana nos anos 1930 e 1940.

O título deste capítulo é justamente fruto de uma indagação colocada pela autora, e é no espírito dessa provocação, no bom sentido da palavra, que passo a pensar e tensionar quais são as relações que tenho tido com o meu lócus de estudo. Trabalhar em arquivo é exigido de nós, pesquisadores,

uma capacidade hercúlea de gestão de tempo e negociações constantes. Essas experiências causam impactos na produção do conhecimento, na relação com o conhecimento e como produzimos nossas etnografias, nas quais são sempre múltiplos agentes impactados, não há como silenciar essas vozes e vivências que desenterramos ao buscar esses arquivos.

Os acervos são encruzilhadas e podem nos apontar caminhos que estavam fora de nossos horizontes. Cunha (2005) relata o encontro que ela teve, em sua pesquisa no National Anthropological Archives, Smithsonian, ao se descobrir diante de uma série de fotografias produzidas por Ruth Landes durante sua estada no Brasil entre 1938 e 1939. Acredito, depois de olhar o arquivo, que talvez seja este um dos arquivos documentais mais importantes produzido em Salvador. Ali, deparamo-nos com fotografias de Martiniano do Bonfim, Mãe Aninha, Mãe Sabina, sobre Capoeira, Lavagem do Bonfim, Conceição da Praia e cotidianos de pessoas e terreiros em Salvador. Também encontramos retratos diversos do antropólogo Edison Carneiro, sendo ele a pessoa que apresentou a cidade de Salvador para Landes. Debruçar sobre esse acervo talvez seja uma urgência para futuras pesquisas em antropologia visual brasileira, há muito o que refletir diante desses materiais.

O que eu espero escutar e o que essas imagens têm para nos dizer? Todo o meu trabalho se orna nesse propósito de um diálogo possível com a produção fotográfica do século XIX. Essa pergunta é o que necessito responder ao longo da conclusão desta pesquisa. Produzir no leme da antropologia visual no Brasil ainda é algo que exige de nós, pesquisadores, certos desafios. O meu campo – que são museus, bibliotecas, salas de artes, os arquivos públicos municipais e estaduais – são espaços quase sempre precarizados, em estado de ruínas. Os arquivos em má condição de preservação, muitas vezes com informações desconstruídas, não catalogadas, rasuradas e a falta de orçamento para sua manutenção e preservação nos afeta de várias formas e compromete nossa capacidade de acesso e leitura.

O exercício o qual Cunha (2005) experienciou com os arquivos fotográficos de Ruth Landes, ao colocá-los diante das pessoas cuja história de vida estava ligada com essa memória (fotografias), foi de uma sabedoria etnográfica invejável. Pôr os seus interlocutores diante dessa produção, que é um recorte de um tempo e um momento não vividos por eles, e permitir que eles acionem suas memórias, afetos, histórias sobre o que as imagens

despertavam, imagens que eram gatilhos de afeto e lembranças. E, desses gatilhos, ressoavam vozes e silêncios.

Entre tantos diálogos que necessitamos estabelecer para acessarmos os objetos com os quais interagimos, que no meu caso são os acervos fotográficos, ainda enfrentamos os desafios da ausência de infraestrutura desses espaços, que interferem negativamente na produção. Outro diálogo possível e muito salutar que não há como passar despercebido é com as redes de relações que temos que estabelecer antes mesmo de chegar ao arquivo, que é nosso maior motivo para estarmos nesses espaços. Interesse-me quando Cunha (2005) dialoga com Viveiros de Castro (2002) e defende que a produção intelectual é dada em contato com os sujeitos, elementos outros e as experiências variadas que, por vezes, não temos a capacidade de mensurar de imediato. São trocas, reencontros e desencontros que exigem de nós atenção e habilidade, sobretudo, muita sensibilidade (Bateson, 1993; Ingold, 2019; Peirano, 2008).

O conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos (Viveiros de Castro, 2002, p. 113).

É muito importante pensar como se dão essas relações apontadas por Viveiros de Castro (2002), por entendermos que nunca estamos sozinhos no campo-arquivo. São sempre diálogos e mediações de sujeitos outros que possibilitam ou não nosso trânsito. A nossa capacidade de diálogo e persuasão é o que vai determinar a nossa circulação e o quão de mobilidade teremos. Gomes nos apresenta os desafios que foi fazer uma pesquisa em arquivos etnográficos sobre a constituição da antropologia das populações afro-américas nos Estados Unidos (EUA), em Cuba e no Brasil nos anos 1930 (Cunha, 2005, p. 8). O estado de preservação e as instituições as quais os preserva e autorizam o acesso exigem negociações.

Acessar os arquivos nunca é algo tranquilo e de imediato, é uma série de entraves burocráticos. Nada muito diferente das dificuldades que encontrei, ainda em 2019, quando tentei acessar os arquivos públicos municipais da Fundação Gregório de Mattos. As condições físicas do setor no qual estariam as fotografias não me possibilitaram adentrar. Segundo o vigilante que me

atendeu, o arquivo estava passando por uma mudança física devido à má condição da sala. Uma segunda experiência foi à tentativa de ir à biblioteca do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), foi necessário ligações telefônicas, idas e vindas até conseguir uma tarde de visita na biblioteca. Um dos argumentos era os protocolos de segurança devido às condições sanitárias, considerando a pandemia do covid-19 que estávamos vivendo em 2020. Depois de alguns meses fechados, dado às circunstâncias, as visitas estavam se dando mediante agendamento prévio por telefone, sendo uma forma de controlar o fluxo de pessoas, telefone esse com o qual nunca se conseguia falar para agendar. É sempre um número telefônico que ligamos por inúmeras vezes sem obter qualquer sucesso. Foi necessário bater na porta, para que, só assim, eu conseguisse o primeiro e único contato físico.

Quando vamos em busca de um arquivo, numa repartição pública ou privada, é quase sempre por meio de negociações inesgotáveis. Chegar ao documento talvez seja a última coisa a acontecer, antes disso tem uma série de acordos e combinados que regulam o convívio no espaço e o uso do documento. Quando se é um corpo negro, a primeira dificuldade é ultrapassar a barreira dos vigilantes, que são sempre os primeiros a recepcionar, fazendo a triagem e encaminhando para os setores específicos. Aqui inicia o exercício de convencimento, sendo necessário desenvolver uma argumentação clara e objetiva sobre o que você deseja fazer e em seguida uma breve apresentação de quem você é.

A experiência de estarmos com o arquivo em mãos, acessar essas imagens-arquivo é concatenarmos com memórias e afetações. Esses documentos mexem com vozes e outras percepções que só estando diante delas para acessarmos. É necessária e urgente a imersão, e foi o que Gomes (2005) fez com muita maestria.

Ver imagens e ouvir vozes de um tempo distante e, a partir delas, produzir narrativas, memórias sobre fatos, pessoas, coisas, situações e lugares próximos. O caráter relativo das noções de tempo e distância não é meramente retórico. As imagens e vozes às quais me refiro testemunham encontros etnográficos sobre os quais foram produzidas variadas descrições e interpretações autorizadas em livros e artigos (Gomes, 2005, p. 8).

A noção e a relação com o tempo é um dos aspectos que Gomes está preocupada. Talvez a questão seja nos perguntarmos como estamos lidando com essas temporalidades ao analisar essas fontes? São sempre tantos tempos dentro e em diálogo com um tempo. A finalidade é não cairmos no esvaziamento dos documentos.

Retornando para a experiência do primeiro contato com o IGHB, diferente da experiência de Gomes (2005), não obtive sucesso em acessar as imagens em mãos, muito por conta da pandemia. O que me levou a conduzir minha pesquisa com base nos arquivos/acervos fotográficos disponibilizados e digitalizados que estavam *on-line*, no sítio do Instituto Moreira Salles (IMS). Eu estava entusiasmado com a ideia de pegar nas fotografias físicas, saber onde estavam esses acervos, e em quais condições estavam guardados. Interessava-me saber e sentir o que o tempo tinha feito desses arquivos, as marcas e todos os impactos dado a política e a forma de preservação. Acreditando que o “tempo que cria objetos” – nas palavras de Johannes Fabian (2006) –, e esses objetos são impactados e sofrem com o atravessamento que envolve pesquisadores, instituições responsáveis, funcionários que fazem gestão e a qualidade da natureza da matéria do arquivo (suporte).

Uma questão que requer nossa atenção foi colocada por Celso Castro e Olivia Maria Gomes da Cunha no texto “Quando o campo é o arquivo: etnografias, histórias e outras memórias guardadas”, publicado no livro *Etnografando: a antropologia em documentos de arquivo* (2005). Os autores, ao relatarem a realização de um seminário sobre o uso de fontes arquivísticas na pesquisa antropológica, destacam a relevância da produção etnográfica a partir de arquivos – um campo até então associado quase exclusivamente aos historiadores. O que motivou esse trabalho, segundo eles, foi o crescente número de pesquisas antropológicas realizadas em, nos e sobre arquivos. O valor desse debate está em compreender que os elementos que mobilizam o nosso campo de interesse não são, necessariamente, novos. A fotografia, por exemplo, tem sido uma das fontes mais mobilizadas por pesquisadores das ciências humanas. Neste estudo, ela ocupa lugar central: é sentida, vista e escutada.

Nosso desafio nesta pesquisa é buscar vozes, assumindo as complexidades e ousadias de fazer uma pesquisa interpretativa, é buscar romper com silêncios ensurdecadores que por muito tempo foram negligenciados dado à sua complexidade.

Olhar para essas imagens, esse testemunho ocular, como diria Burke (2017), não como uma evidência ou um retrato histórico, mas como um elemento precioso para uma imersão no que foi a crueldade colonial. O material sobre o qual nos debruçamos talvez sejam vestígios capazes de nos fazer olhar por um prisma, para os lugares onde determinado sujeito é condenado a viver socialmente. Aqui, agora, essas fotografias ganham o privilégio de serem evidências históricas, com infinito potencial para produzir narrativas até então silenciadas.

Por algumas vezes, fui provocado a pensar sobre a razão de não assumir a feitura de uma antropologia de arquivo. Não que eu tenha restrições com a ideia de arquivo, e não que eu não esteja analisando diante de arquivos, a minha relação com a imagem me abre um campo pelo qual tenho maior afinidade, por ser fotógrafo, mas também, por ser alguém interessado em olhar para essas imagens com uma referência que é própria da antropologia das imagens.

O meu interesse pela imagem e por uma antropologia visual é a urgência de construir um olhar outro, no qual sejam considerados atravessamentos e afetos talvez nunca antes tencionados. Penso sobre corpo, tempo e espaço e como esses sujeitos circunscrevem-se com seu corpo inquieto rasurando e borrando com o olhar, os lábios cerrados, olhar perdido, as mãos deslocadas e corpo rigidíssimos muitas das vezes. É, sobretudo, por esses corpos indignados que debruço sobre essas fotografias na certeza de encontrar caminhos, e caminhos que muitas vezes não tenho qualquer segurança de onde irei chegar. Talvez se fosse capaz de prever resultados e destinos, isso aqui teria qualquer função longe de ser um trabalho acadêmico investigatório. A alma da pesquisa é a incerteza e a ânsia de respostas. Aqui, para concluir esse pensamento, tomo como referência Novaes (2014), que chama atenção para o silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia.

Comunicar, e esse é o primeiro objetivo da fotografia, é o que Novaes (2014) faz, tentando esmiuçar sua etimologia, ela vai dizer que comunicação é o ato de participar, de comunicar e repartir na dimensão de tornar comum. A autora argumenta que “Quem comunica divide alguma coisa com alguém, partilha” (Novaes, 2014, p. 57). Quem comunica, comunica para alguém, esse outro “alguém” é tão fundamental quanto quem comunica, porque a ausência de um compreende a não existência do outro. As fotografias produzidas no século XIX tinham como finalidade comunicar e

atender a uma demanda própria do momento. Com isso, não significa dizer que essas imagens ao longo do tempo não passaram alterações a ponto de ganhar sentidos novos para quem as olha, para quem as sente, para quem as pensa e para quem as pesquisa. Essas imagens estão longe de serem um texto concluído e esgotado. É fundamental que considerem que essas imagens vão dialogar e falar com cada sujeito de uma forma única e inesgotável, uma vez que são vivas e dinâmicas.

A fotografia, como todas as imagens, é a materialização de um ponto de vista e de um sujeito observador. Estamos diante do ponto de vista de quem construiu a imagem e não, ou quase nunca, na perspectiva do fotografado. Podemos dizer que a fotografia é sempre a percepção do outro sobre algo ou alguém, sempre o resultado de relações, pois senão temos o fotógrafo como um sujeito passivo e nem o fotografado como um corpo silenciado. Todavia, essa percepção não é despida de conceitos e noções prévias sobre esse outro. Fotografar é construir imagens, não temos como negligenciar as tessituras dos poderes do diálogo entre quem *click* e quem é clicado. Quem fotografa e quem será fotografado são lugares sociais e de negociações. A existência de um significa a existência do outro e ambos, por vezes, alimentam a possibilidade de existir, tal como a comunicação é sempre importante e necessário duas, ou mais, partes para tornarem-se imagens.

O desafio reside aqui em visibilizar vozes silenciadas e despercebidas, quiçá negadas as suas subjetividades, por meio da análise e releitura das obras fotográficas. A produção fotográfica aqui em questão – ou fazendo uso de um conceito antropológico –, o nosso campo etnográfico é de uma riqueza ao entender o quão de relevância textual essas imagens transmitem.

ANTROPOLOGIA E IMAGEM NO BRASIL

importaria, sim, que ambos [fotógrafos e antropólogos], mais alfabetizados visual e antropológicamente falando, pudessem conjugar melhor ainda uma arte do saber ver e uma arte do poder dizer e do fazer pensar através de imagens (Samain, 1995, p. 22).

Poderia facilmente iniciar dizendo que as imagens têm muito a nos contar, cabe desvendá-las processualmente. Uma pesquisa não será o suficiente para isso, posto que requer um processo contínuo e gradativo de estudos e análises. O que temos aqui é mais um esforço somado a tantos outros no campo da antropologia.

A primeira função das imagens na antropologia foi, e ainda continua sendo, documentá-las. Tais imagens, por sua vez, enriqueceram as coleções dos museus, os arquivos, as enciclopédias e as galerias de artes, constituindo hoje o acervo de famosos museus etnográficos, cinematecas e fototecas. De fato, como apresenta Novaes (2008), a imagem como representação do cotidiano humano é um fenômeno antigo:

Imagens criadas pelo homem são tão antigas quanto à própria humanidade. Mãos marcadas na rocha ou na argila, as chamadas mãos em negativo, criadas soprando-se uma nuvem de pó colorido sobre a mão apoiada em pedra lisa, estão presentes em diversos sítios arqueológicos e são consideradas as imagens mais antigas produzidas pelo homem (Novaes, 2008, p. 458).

Acertadamente, a antropologia sempre esteve aberta para diálogos e investigações com questões um tanto inusitadas. Talvez essa seja uma das riquezas e o que mantém os antropólogos ativos e produzindo, ainda que pareça desafiador, não seria muito diferente com uma ciência que se predispõe a investigar as relações existenciais humanas em sociedade. A imagem, aqui, é uma das formas de comunicar e expressar visão de mundo, lugar no mundo, subjetividades, de como olhamos outro, de como o outro nos olha. As imagens sempre nos proporcionam múltiplas leituras de variados pontos de vista. Volto a argumentar que a fotografia se comunica com quem as olha e vê, estas nos apontam horizontes interpretativos, são olhares em diálogos se encontrando quando estamos diante de uma fotografia, não como um mero telespectador, mas como alguém que busca ou se permite ouvir e sentir o que essas fotografias têm para comunicar. Talvez seja essa uma das questões que torna a antropologia visual um campo poético e repleto de potencialidades, o que nos permite imaginar e transcender.

Em sua condição de uma ciência interpretativa, a antropologia vem ao longo do tempo expandindo seu campo. Cada vez mais notamos a

intensificação do diálogo com as artes, com a literatura, cinemas e as imagens em geral. Consequentemente, outros desafios são postos e necessitamos estabelecer outras formas de diálogos. Os desafios são hercúleos, a própria dinâmica social nos convida a revisitar, repensar e nos reinventar, enquanto campo, as relações com a pesquisa, os métodos e as metodologias. A virada ontológica e os estudos decoloniais têm apontado para desafios outros, nos quais as fronteiras entre pesquisadores e interlocutores são linhas tênues. Nêgo Bispo vai nos provocar, assertivamente, a acabar com tudo que de certa forma esteja ligado semanticamente à colônia. Bispo, ao longo de seus escritos, reflete que a colônia, enquanto lugar, não nos serve como ponto de referência nem para descolonizar, e, então, ele nos apresenta *contracolonização* (2019) enquanto um conceito para pensarmos a experiência negra, quilombola no Brasil. Feldman-Bianco (1998, p. 12),

[...] aborda a importância de uma alfabetização visual que considere levar em conta os produtores de imagens e os diferentes produtos e produção imagética. Isso implica em aprender a relacionar imagens, visão e compressão. É entusiasmante quando ela vai destacando essas novas abordagens e seus impactos no fazer antropológico: Essa nova abordagem transforma a prática de pesquisa. [A utilização de linguagem visual acentua a necessidade de redefinir as relações entre] // pesquisadores e seus sujeitos e ajuda a dirimir oposições reducionistas entre subjetividade e objetividade na pesquisa, em vez da postura neutra do observador participante, a pesquisa passa a ser o resultado da interação entre pesquisadores, pesquisados, produtos e contextos históricos.

A autora propõe, assim, redirecionar as relações entre o “objeto” e o pesquisador com todos os seus atravessamentos. O que é o objetivo e o subjetivo não nos cabe como marcadores de legitimidade, isso numa pesquisa com imagens, como bem destaca Feldman-Bianco. Ao entendermos que a pesquisa é fruto dessas interações e contextos, ou seja, o que me afeta e como eu sou afetado estando diante, e com essas imagens em mãos é o leme dessa viagem.

O historiador Boris Kossoy (1989, p. 101), no exercício reflexivo, vai nos dizer o que em sua visão é fotografia:

Fotografia é memória e com ela se confunde. Fonte inesgotável de informação e emoção. Memória visual do mundo físico e natural, da vida individual e social. Registro que cristaliza, enquanto dura, a imagem – escolhida e refletida – de uma ínfima porção de espaço do mundo exterior. É também a paralisação súbita do incontestável avanço dos ponteiros do relógio: é, pois, o documento que retém a imagem fugidia de um instante da vida que flui ininterruptamente.

De fato, essas imagens são fontes inesgotáveis, mas também é uma das formas de cristalizar no tempo em forma de imagem algo ou alguém. Parece-me particularmente importante destacar esta dimensão de cristalização e o instante da vida que flui ininterruptamente, como bem diz o Kossoy (1989). O relógio e a fluidez do tempo são marcados na imagem que se torna um documento de um tempo passado, já vivido. Fotografia é memória, como afirma o autor, ao lecionar essa afirmação com as imagens que estudo/analiso, sou tomado um por uma questão metodológica – essas fotografias é memória de quem e sobre quem? Problematicar esses marcadores é essencial para um sujeito negro, fotógrafo e estudioso de antropologia que se propõe a pensar num lugar decolonial. Não se trata de questionamento, mas de um deslocamento político para pensarmos em fotografia, histórias e memórias.

Um dos desafios reside em visibilizar vozes silenciadas e despercebidas, quiçá negadas as suas subjetividades, por meio da análise e releitura da produção fotográfica do século XIX. A produção fotográfica aqui em questão – fazendo uso da/na antropologia –, que constitui nosso campo etnográfico, é de grande riqueza porque nos ajuda a entender a relevância textual e todas as potências que essas imagens podem nos trazer para pensarmos as relações entre a escravidão e a colonialidade.

Ainda sobre antropologia e imagem, vale ressaltar o que Novaes (2014) sinaliza para pensarmos o lugar secundário que é dado às imagens ao fazer etnografia, mas também examinar as proximidades do fazer etnográfico e o ato de fotografar. A mencionada autora chama atenção para a capacidade que a fotografia tem de instigar aqueles que a leem: “A fotografia diz sem dizer, ela incita por outro lado, inúmeros comentários sobre o que ela evoca, sem necessariamente mostrar visualmente”

(Novaes, 2014, p. 61). Considerando as reflexões tecidas pela autora, o que se propõe aqui é ampliar o diálogo com as imagens, que permanece ainda sem receber a devida atenção como *lócus* etnográfico. Isso é muito bem colocado pela citada autora, e penso que a antropologia brasileira, ou a antropologia no Brasil, tenha muito o que trabalhar no que se refere a uma antropologia visual, em face de tantas riquezas e um mundo importante a ser conhecido.

Diria que tanto a fotografia como a narrativa têm esta capacidade (que não é dada ao texto acadêmico ou à informação jornalística) de acolher a experiência de quem contempla ou ouve. Acolhimento que desperta em quem ouve ou contempla novas reflexões sobre suas próprias experiências. Por acolhimento da fotografia quero dizer que ela é suficientemente ‘aberta’ para que o observador possa mergulhar em seu interior e, paradoxalmente, perceber em si mesmo o que a foto desperta. Quando o observador se permite um mergulho na imagem, esta evoca e desperta nele sentimentos, lembranças e sensações sobre os quais começa a falar. Dificilmente um texto acadêmico se abre e acolhe quem o lê dessa maneira (Novaes, 2014, p. 61-62).

Belting (2011) defende que só a antropologia (visual ou da imagem) é capaz de pensar sobre o que é a imagem e sua compreensão. Em seu entendimento, a imagem só existe na ausência. Ele vai desenvolver essa ideia quando trata da imagem e da morte. A imagem quase sempre só existe na não existência, a imagem se sustenta na/da realização da ausência. E é na antropologia que encontramos melhores ambientes para maior aprofundamento nessa empreitada. A fotografia é um registro do fotógrafo ou presença real do fotografado? São questões que vão perpassar as subjetividades, não meramente do fotógrafo, mas do fotografado e do corpo o qual observa as imagens. Como bem argumenta Novaes (2014), a imagem conversa, nos traz sensações e desperta memórias quase sempre adormecidas.

A fotografia é, aqui, não mais apreendida como uma mera reprodução ou ilustração. É nesse momento que a fotografia ganha à qualidade de um documento antropológico, um dado primário e não como uma réplica da realidade, mas como representação possível e que, por sua vez, nos exige capacidade técnica de leitura crítica. Uma interpretação que tenha

essas imagens como uma réplica da realidade é uma leitura reducionista e perigosa.

Um dos vários desafios é que o que temos em matéria de fotografia brasileira é algo muito controverso, sobretudo, nos primeiros momentos da fotografia, desde o fim do século XIX até o início do século XX. Por essas imagens serem feitas, principalmente, por estrangeiros alemães, franceses e italianos, isso denota o que estamos abordando: um imaginário construído por olhares externos. É identificável esse fenômeno nas obras de Ermakoff (2004), Marocco (2011) e Coli (1995).

Ribeiro (2005) reflete sobre os cruzamentos entre a antropologia e os impactos da globalização e as transformações digitais, apontando para a urgência de repensar as produções e suas difusões teóricas. Nos últimos anos, com o advento de uma pandemia, tornou-se nítida a necessidade de tornar digital/*on-line* alguns espaços e diálogos para a continuidade da antropologia enquanto disciplinas e sua capacidade de adaptação e reorganização enquanto campo de conhecimento frente aos desafios postos.

É importante entender que o audiovisual abre janelas para antropologia, uma linguagem que podemos considerar mais acessível, uma vez que as imagens e a oralidade, particularmente no caso de filmes etnográficos, é algo que pode aproximar as narrativas sem uma maior distância da escrita e leitura como a única alternativa de comunicação e circulação dos trabalhos.

Nessa perspectiva, penso numa metodologia etnovisual centrada na busca do outro pela imagem (Mathias, 2016). Essa busca é o que chamamos de uma antropologia visual ou antropologia da imagem, que é um pouco de “ver” e “(a)mostrar”. O diferencial reside em um olhar atento e sensível às imagens, o que implica apreendê-las não mais como uma técnica ilustrativa, um elemento secundário no trabalho de campo etnográfico (Samain, 1995), mas, sim, como eixo principal de análise no desafiante diálogo que marca o exercício antropológico. E é pensando na preeminência da imagem e disputa de uma memória com Rocha e Eckert (2015) e potencialidade de uma antropologia que se presta ser hipertextual para que, assim, nos permita construir novos arranjos epistêmicos.

No texto de apresentação do livro *Antropologia Visual* de Ronaldo Mathias (2016), Oliveira chama atenção para as responsabilidades do fazer

antropológico na contemporaneidade: “Na era da cultura imagética e visual fica difícil lidar com a prática científica, a pesquisa, o ensino ou aprendizado sem utilizar imagens e vídeos ou debruçar sobre elas” (Oliveira, 2016). Burke (2004) fala do testemunho ocular, não é de agora que a imagem vem disputando seu espaço e desafiando as ciências humanas, pensar metodologias que dialogam com a imagem e o imaginário. Sinto que estamos avançando bem e abrindo diálogos com as já mencionadas artes, as pinturas, ilustrações, fotografias, arte rupestre (desenhos, entalhes, esculturas) e tantas outras expressões visuais.

BECOS DA MEMÓRIA¹: CORPOS E SILENCIAMENTOS

Neste mesmo sentido, de pensarmos as memórias, Brasil e o fazer e desfazer científicos, gostaria de resgatar um pensamento de Beatriz do Nascimento², quando ela afirma que “é preciso imagem para recuperar a identidade, tem que tornar-se visível, porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro e em cada um reflexo de todos os corpos” (Nascimento, 1989).

É preciso, sobretudo, reelaborar, sendo esse o melhor caminho, ou o mais frutífero para ampliarmos a possibilidade da construção de outra imagem para a antropologia no Brasil. As produções científicas no século XIX fizeram uso da fotografia para fundamentar suas teorias evolucionistas eugenistas. O campo do audiovisual, no Brasil, tem uma dívida com os condenados da terra, historicamente excluídos e silenciados. Reconstruir imagens sobre sujeitos negros, indígenas, ciganos, mulheres e todos os grupos outrora marginalizados requer que seja uma tarefa coletiva para um bem maior comum. Construir imagens positivas dessas comunidades é uma urgência imperativa, frente à importância e urgência de que as próximas gerações tenham acesso a uma memória digna e respeitosa sobre a sua história.

1 É título tomado de empréstimo do livro de Conceição Evaristo (2017).

2 Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) é intelectual, historiadora, professora, roteirista e poeta.

Figura 1 – Edison Carneiro no II Congresso Afro-Brasileiro

allninstalla-se hoje o 2.º Congresso Afro-Brasileiro

Nesta sessão serão lidas as theses de Dante de Laytano, Alfredo Brandão e Edison Carneiro

Installa-se hoje, ás 15 horas, no Instituto Historico da Bahia, sob a presidencia do professor Martiniano do Bomfim, o grande collaborador de Nina Rodrigues,



O prof. Arthur Ramos

o 2.º Congresso Afro Brasileiro. A exemplo do 1.º que teve em Recife por séde, o congresso

Verificação de obitos

Máo grado as combatentes relembranças da imprensa que no caso nada fez além de servir de veículo ás queixas justissimas que lhes são trazidas, o serviço da verificação de obitos continua necessitando...

bahiano procurará ~~con-~~ a influencia do negro sobre a população bahiana, sob o ponto de vista politico, social e religioso, procurando uma explicação para certos factos cujos effeitos são sentidos sem conhecimento das causas. A merecer credito serão as conclusões d'este congresso que conta com a collaboração de africanistas como Arthur Ramos, o seguidor dos estudos de Nina Rodrigues, Martiniano do Bomfim, o companheiro dedicado do grande creador da escola medico-legal brasileira, Estacio de Lima, professor da Faculdade de Medicina, Nestor Duarte, professor da Escola de Direito, Edison Carneiro, o cuidadoso esmiuçador das religiões dos negros da Bahia, Conceição Menezes, professor do Gymnasio da Bahia, para citar somente alguns dos muitos que contribuirão para este certamen não só de cultura e de estudo como tambem de resta-belecimento da verdade sobre os negros.

Na sessão de hoje, serão lidas as theses de Dante de Laytano sobre "O negro nos acontecimentos guerreiros do Rio Grande do Sul", de Alfredo Brandão sobre "Documentos antigos sobre os negros palmarinos", e Edison Carneiro sobre "o Santo dos pobres".

As sessões do Congresso para que são convidados todos os estudiosos do assumpto serão assistidas por varios "paes de santo" bahianos e elementos negros existentes na Bahia.

Fonte: Instala-se [...] (11 jan. 1937).

Quero iniciar o que eu tenho chamado de corpo, memória e fotografia trazendo, para esta discussão, Edison Carneiro (1912-1972), um jornalista e antropólogo negro baiano. Dedicando-se aos estudos afro-brasileiros, em 1937, ele organizou o II Congresso Afro-Brasileiro, um dos eventos de suma importância para o pensamento negro-africano no Brasil, o congresso cominou

na fundação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, que tinha como incumbência o estudo da cultura negra, especialmente em Salvador. Carneiro viajou alguns países do continente africano e veio a falecer aos 60 anos, no dia 3 de dezembro de 1972, na cidade do Rio de Janeiro, nos deixando uma importante produção etnográfica sobre cultura e religiosidade.

Não pretendo me aprofundar na vida de Carneiro, não é nem de longe o escopo dessa minha escrita, contudo, quando falamos de memória e corpo negro, aqui dando sentido de coletividade e acionando a dimensão corporeidade ou afrografia trabalhada por Martins (2021), a ideia de o que vem a ser um corpo negro, que é um diálogo que o antropólogo Tavares (2020) vai aprofundar com Fanon (2020), sobre a noção de corpo e ódio. Corpo aqui é pensado na possibilidade de tempo espiralar (Martins, 2021) e numa dimensão experienciada na cosmogonia bantu – kongo apresentada por Tiganá Santana Santos (2019), ao se debruçar no pensamento intelectual do filósofo Bunseki Fu-kiau (Santana, 2019), num entendimento que só existimos enquanto sujeitos na coletividade, na crença que o corpo negro é uma construção-relação coletiva. Busco também em Evaristo (2016), que vai descrever como a *escrevivência*, em poucas palavras, trata da capacidade produtiva que os povos africanos em diáspora têm em tornar em produção artística suas percepções e histórias. Já o filósofo Nogueira (2013) nos apresenta o conceito de pedestre, que é quando ele vai defender que o povo africano em diásporas construiu e constrói sua historiografia andando, com os pés. É no caminhar, andar, que vamos construindo marcas e registrando nossa existência. E é aqui que podemos pensar a terra como um lugar sagrado, assim como é para povos africanos, o banzo. A terra como parte, um lugar de memória e saudade. Para Martins (2021), o passado reside no presente e no futuro e o corpo é o *locus* da memória. Nesse entendimento, a palavra se inscreve e escreve no corpo, na memória e no tempo.

[...] A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contínuos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro (Martins, 2021, p. 63).

Ainda que hoje pensar os estudos afro-brasileiros é, sobretudo, pensar na produção e contribuição de Carneiro como pioneiro nesse campo, e, ainda que para dentro da antropologia, a sua produção, que é expressiva, não tenha tido a ressonância que o garanta enquanto sujeito negro ativo e responsável por um protagonismo no campo antropológico, tal como tantos outros tão importantes como ele foi. Ainda que ele estivesse em diálogo e construindo com esses diversos autores – Nina Rodrigues (1862-1906); Arthur Ramos (1903-1949) – tidos como referência por organizarem e construírem o campo o qual chamamos de antropologia no Brasil. A imagem a seguir é um tanto a materialidade de algo que tenho dito com palavras.

Figura 2 – Ruth Landes, Charles Wagley, D. Heloisa, Castro Farias, Raimundo Lopes, Edison Carneiro no Museu Nacional



Fonte: acervo da sessão de Arquivos do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

A Figura 2 é um tanto importante para que possamos olhar muito rapidamente e levantar duas questões ou até mais. A primeira é pensar em Carneiro como o único sujeito negro e localizado no fim da fileira com um leve distanciamento, tipo aquele sujeito que cola na fotografia e

chamamos “papagaio de pirata”. Todos os ombros se encontram menos o de Carneiro, como eu disse anteriormente, ele se encontra levemente afastado, ou deslocado. Talvez esteja aqui o lugar o qual é dado ou o qual ele pode ocupar na antropologia, se tratando de uma imagem bem simbólica, sendo esta no Museu Nacional. Essa distância não pode ser somente vista, só é vista e compreendida por uma perspectiva literal, desconsiderando os significados outros que podemos acionar para além do óbvio. Quais são as distâncias e os distanciamentos que imagens como essas nos desafiam a pensar? Não se trata aqui de pensar a relação fotógrafo e fotografados, não é essa a questão norteadora, o que nos interessa é perceber como esses sujeitos são apresentados e anunciados neste *frame*.

Ao estarmos diante de uma produção imagética que nos desconcerta e nos causa reflexões, talvez um olhar que não esteja atento ou sensível ao que estou colocando como questões, essa imagem possa passar despercebida como um mero documento de um encontro histórico entre figuras importantes para nossa disciplina. Não me cabe aqui, e nem é o desejo, desqualificar essa imagem, não teria essa capacidade e não estou nessa disposição. Todas as pessoas que estão ornando essa imagem em seus devidos lugares de atuação foram fundamentais para os estudos antropológicos no Brasil. Esse adendo é no espírito de não deixar dúvidas que as minhas considerações são para apontar caminhos e não estabelecer verdades absolutas.

Uma fotografia como essa pode nos ajudar a localizar Carneiro no tempo e espaço, talvez essa fotografia fale mais sobre como a disciplina de antropologia lida e lidou com sujeitos negros e suas produções ao longo de sua constituição e campo, que qualquer outra coisa. Em 1980, no 4º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), que ocorreu entre os dias 17 e 21 de outubro, na cidade do Rio de Janeiro, a antropóloga Lélia Gonzalez apresentou o texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, contudo, até o dia de hoje o texto não foi disponibilizado no *site* da Anpocs³, sendo que todos os outros textos que foram apresentados estão disponíveis. Estamos falando do “Portal das Ciências Sociais Brasileiras”. Como criamos memórias sem documentações e como estudamos os documentos se

3 Deixo aqui o *link* do encontro e o GT 16 - Tema e Problema da População Negra do Brasil, para quem desejar atestar a não publicação do texto de Gonzalez. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/4d-encontro-anual-1980/gt-5/gt16-3>.

estes não existem enquanto disponibilidade? Gonzalez vai falar em seu artigo, apresentando na Anpocs, de um lugar social que é a lata do lixo, sendo esse o lugar que os negros se encontram, e é desse lugar que ela desenvolveu toda a sua reflexão e lá, na lata do lixo, o texto foi esquecido.

E as imagens, quando olhamos atentamente, nos desafiam a descortinar vozes e subjetividades. Talvez eu tenha algumas convicções que, de certo modo, vão influenciar no meu olhar e na forma de ver essas fotografias. Aproveito aqui para dizer que não acredito numa produção na qual o sujeito, pesquisador, não esteja situado, não creio no discurso falacioso de uma suposta neutralidade axiológica. O racismo é transversal em toda essa escrita, por conceber que é e foi o racismo que estruturou essas invisibilidades e as visibilidades.

É diante e com as imagens que iremos dialogar, tendo Tim Ingold (2019) como referência, no que tange a antropologia a que me associo. É o fazer antropológico com gente/corpo dentro que iremos desenvolver todo esse diálogo, é com corpo, cheiros e suor. Uma antropologia em que levamos os outros a sério, ainda que esse outro não seja um sujeito tão distante de quem olha, vê e (des)escreve. A opção por tomar como referência Carneiro é uma opção por mim, um sujeito negro oriundo de um bairro popular, periférico, que só com seus 28 anos conseguiu adentrar a uma universidade pública em pleno século XXI.

O corpo aqui vai ocupar um lugar elementar, quase que *sine qua non*. Talvez sem corpo quanto à materialidade dialética não iremos avançar muito. A fotografia é um bom álibi para travamos todos esses diálogos. A imagem enquanto materialidade de uma ideia, de uma concepção é o que temos de mais atual e rico para esmiuçar.

Entretanto, o que estamos chamando de corpo? Seria necessário abrir um capítulo para que, assim, pudéssemos esmiuçar, ou fazer uma exegese para darmos conta dessa dimensão que estou dando ao corpo. Numa perspectiva da cosmogonia bantu – kongo (Santos, 2019)⁴, o corpo só existe em coletivo, a noção de corpo na perspectiva bantu – kongo é uma experiência que só existe com o outro, sendo e vivendo na experiência de ser

4 A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese de doutorado de Santos, Tiganá Santana Neves.

e se construindo e reconstruindo com o outro e que é também eu, e que eu sou o outro. Tiganá Santana (2019) argumenta que a cosmologia kongo ensinou para ele que “eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (Santos, 2019, p. 14).

Lendo um dos artigos publicados semanalmente no jornal *Folha de S.Paulo*, Muniz Sodré, no dia 16 de outubro de 2021, escreveu na sua coluna: “A história como a conhecemos é editada por quem manda” e para além do debate que ele vai acionar sobre quem e quais narrativas são contadas e por quem, podemos aprofundar com a reflexão de Grada Kilomba (2008) sobre “Quem pode falar: Falando do centro, descolonizando o conhecimento”. É aqui que Kilomba (2008) vai dialogar com Spivak (1985) quando esta colocar o debate “Pode o subalterno falar?”. O sujeito subalterno é colocado num lugar em que a estrutura social opressora não permite a ele vozes e nem escuta. E é aí que a Kilomba (2019, p. 51) tenciona:

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós.

Ao final dessas considerações, às quais tem em Carneiro a paternidade e maternidade de um corpo desautorizado e que experienciou todo o tipo de silenciamento-violência possível. Kilomba (2019) e Collins (2020) nos ajudam a entender essa dimensão quando demonstram que qualquer forma de saber ou de produzir conhecimento, que não esteja enquadrado numa ordem eurocêntrica de pensar, tem sido continuamente desqualificado e rejeitado, sob o argumento de não ser capaz de construir uma ciência creditável (Collins, 2000). Conforme explica Kilomba (2019, p. 56):

No racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia.

Eu poderia ter buscado em Fanon (2020) esse respaldo epistêmico para concluir esse diálogo sobre invisibilidade e as visibilidades negativadas. Mas Fanon me será útil para um diálogo futuro sobre corpo que pretendo aprofundar mais à frente. No previamente citado artigo, Muniz Sodré (2021) apresenta o pensamento de James Joyce, que nos diz que: “A história é um pesadelo do qual estou tentando acordar”. Acordar aqui pode ser trocado por despertar e é nesse despertar que são encontrados os estudos em torno do epistemicídio apresentados por Souza Santos e Meneses (2009), Sueli Carneiro (2005) e Nádia Maria Cardoso da Silva Cardoso (2019). Entendendo epistemicídio como:

[...] a destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (Souza Santos; Menezes, 2009, p. 183).

Aqui nos referimos especificamente à negação e ao apagamento de sujeitos negros na produção e sua contribuição na produção de conhecimento.

No dia 3 de novembro de 2021, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) convidou a antropóloga Luciane Rocha para uma mesa cujo tema foi “Descolonizar a Antropologia: Por que e como fazê-lo?”⁵. Isso denota a urgência de um debate no qual a antropologia enquanto disciplina se permita repensar e construir a partir de outras epistemologias não hegemônicas. Contribuindo, assim, para que vozes outras ganhem espaço e não mais sejam silenciadas e que as tensões entre quem e de onde falamos não seja um elemento que exclua, mas que possibilite outros horizontes e formas de viver, pensar e sentir a antropologia. Não se trata de substituição epistemológica, não é isso que estamos colocando em debate, o que é imprescindível para o que apontamos para uma virada antológica decolonial e insubmissa é a potência da pluralidade. Luciana Rocha é cirúrgica na sua fala, apresentando silêncios, violência e dores ao longo de sua forma na antropologia.

5 Webinário do Comitê de Relações Internacionais (CRI) da ABA destina-se a discutir a descolonização da antropologia, em geral, e no Brasil, em particular. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=QPt-HZxEKUE>.

Quero aqui retomar ao ponto em que tomei de empréstimo o subtítulo: *Becos da Memória*, uma obra romancista de Evaristo (2017). Nessa produção, a autora destaca e dialoga com os enfrentamentos que o cotidiano aponta para sujeitos negros. Fome, desamparo, preconceito e todas as outras formas de miserabilidade e as inviabilidades. Sem perder a poética que é própria de Evaristo (2017), ela discute e coloca no centro do diálogo essas nuances, muitas das vezes despercebida ou negligenciada.

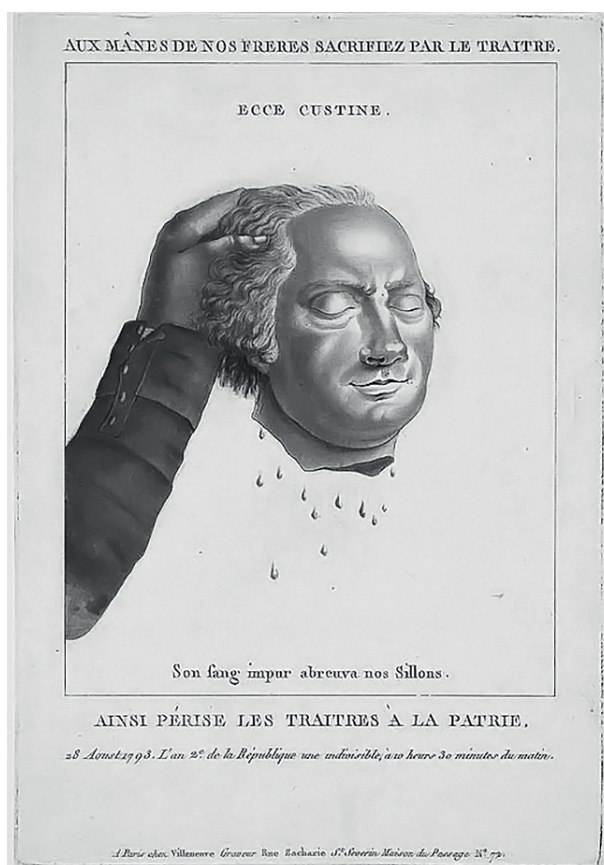
O Beco é esse lugar, marginalizado. É para quem vive nas grandes cidades, bairros periféricos das grandes cidades. O Beco é um lugar ontológico, um lugar existencial que beira a sobrevivência e a ressignificação. Na minha infância, era comum ouvir a expressão “beco sem saída”, esse era o lugar onde ninguém queria estar ou ser colocado. O beco por si já era lugar do desconforto e quando há possibilidade dele ser sem saída, as possibilidades de sobreviver, enquanto metáfora, era quase não existente. O desafio aqui, retomando Carneiro (2005), é não entender ele como um corpo isolado individual. Quando eu o busco para pensar os becos possíveis que a antropologia o coloca, eu não estou esgotando na experiência deste, mas na experiência que estamos, enquanto sujeitos cultivos, sendo aquele a materialidade de um corpo que só existe enquanto experiência coletiva. Não falo de Edison Carneiro enquanto sujeito antropólogo, mas falo também, porém, é, sobretudo, sobre o que ele significa enquanto corpo/potência. O beco aqui não é o lugar de Carneiro, mas o lugar da impossibilidade e da inviabilidade que ele experienciou ao longo de sua vida. O beco se constitui como único e a mais provável possibilidade de ser e estar na antropologia. Não estou falando de Edison Carneiro, mas estou falando de Edison e tantos outros Edison Carneiros hoje, na contemporaneidade.

RETRATOS, IMAGEM E O CORPO CONDENADO

Eliane Moraes (2017) descreve, em *O corpo impossível*, que, no final do século XVII, alguns gravuristas franceses dedicaram sua produção para um gênero popularmente conhecido como “retrato de guilhotinados”. O que é constatado por Moraes é que as maiores partes dessas gravuras focalizavam na cabeça da vítima. Sendo assim, o que constituiu enquanto imagens era o gozo/gesto.

Nas palavras da autora: “Numa evocação do gesto triunfante de Perseu ao segurar a cabeça monstruosa da Medusa” (Moraes, 2017, p. 15). Segue uma imagem do século XVIII que evidencia o que Moraes tem nos provocado a pensar.

Figura 3 – Sacrifício



Fonte: Villeneuve
(1793).

A historiografia registra que, no regime de Henrique III (1216-1272), os traidores condenados eram amarrados e puxados por cavalo até o lugar de execução do enforcamento. E seus restos mortais eram exibidos em locais de visibilidade para que todos pudessem ver e servir como alerta para os demais. Ser enforcado tornou-se uma pena legal para homens condenados por alta traição no Reino da Inglaterra em 1352.

Figura 4 – Ilustrado na Matthew Paris's Chronica Majora, William de Marisco é trazido para sua execução atrás de um cavalo, Matthew Paris (c. 1200-1259)



Fonte: Paris ([12--]).

A prática de separar a cabeça do corpo, e isso como punição, violência, não é algo da contemporaneidade, e está muito longe de ser. Imagino que o leitor esteja se perguntando onde vamos chegar com essa abordagem e quais ligações têm esse assunto com a proposta deste escrito. Logo direi: o que me interessa é pensar, sobretudo, o que essa estética nos diz e como se encontra presente nos dias atuais. Em *Vigiar e Punir* (1975), Michel Foucault (2014) analisa a historiografia da punição como regulação do poder.

Nas décadas de 1930-1940, o debate sobre a nação no Brasil tentava consolidar uma narrativa da cordialidade, sustentada em três livros: *Casa Grande Senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; e *História Econômica do Brasil* (1945), de Caio Prado Júnior. Em 1936, com o lançamento do livro *Raízes do Povo do Brasil*, especificamente no capítulo 5, o autor defende a ideia de que nós, brasileiros, éramos “homens cordiais”. Contudo, é importante contrapor essa visão com o conhecimento e registros históricos de que a prática da perversidade espetacular da punição é muito presente nas tessituras do regime colonial, no Brasil.

Retomando o diálogo com Moraes (2017), o fazemos para inserir mais um elemento importante. Visto que, ao focalizar questões sobre corpos e

fotografia, a autora indica que o primeiro retrato 3x4 foi feito pela guilhotina, dito isso, podemos afirmar que a guilhotina é a primeira máquina fotográfica. O que temos aqui congelado não é somente o tempo, mas, sobretudo, uma existência. A fotografia congela o tempo e espaço de ação, a máquina de guilhotina congela ou paralisa a existência. Ambas oferecem o corpo em estado de inércia como resultado. As fotografias que seguem esse texto nos apresentam corpos negros – Africanos sentenciados e expostos.

Defendo que a experiência negra e o contato com a fotografia se deram de forma violenta. O zoólogo suíço Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz saíram de Nova Iorque, em 2 de abril de 1865, rumo ao Rio de Janeiro, Brasil. No dia 23 de abril de 1865, depois de três semanas de viagem, ele chega na cidade do Rio de Janeiro para seus investimentos científicos. Anos depois, ele vai publicar, junto com a sua esposa, o livro *Viagem ao Brasil: 1856-1866*. Esse livro foi republicado no Brasil nos anos de 2000, pela coleção “O Brasil Visto por Estrangeiros”, editora do Senado Federal, no entendimento de sua relevância e valor histórico-cultural⁶.

Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz (2000), no prefácio do livro, declara a sua atração pelo Brasil num diálogo íntimo com o imperador, sobre o seu interesse em estudar as espécies de peixes e as faunas terrestre e aquática. Com uma equipe múltipla, como ele mesmo relata sobre os apoios recebidos que viabilizaram sua estadia com tranquilidade e qualidade técnica.

Os relatos são diversos, de imediato, denunciando o olhar e suas convicções eugenistas da época. Para além de uma série de fotografia, que disponibilizamos logo a seguir, Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz (2000) registraram no seu diário, que era basicamente escrito por Cary, todos os seus incômodos e suas inquietações com a convivência/o cotidiano e os encontros raciais que eles identificaram ao longo de suas viagens pelo Brasil afora. Ao encontrar um grupo de negros-africanos confraternizando com os autores, vão descrever:

Não se podem contemplar esses corpos robustos, nus pela metade, essas fisionomias desinteligentes, sem se formular uma pergunta, a mesma

6 O BRASIL VISTO POR ESTRANGEIROS. O Conselho Editorial do Senado Federal, criado pela Mesa Diretora em 31 de janeiro de 1997, buscará editar, sempre, obras de valor histórico e cultural e de importância relevante para a compreensão da história política, econômica e social do Brasil e reflexão sobre os destinos do país.

que inevitavelmente se faz toda vez que a gente se encontra em presença da raça negra: 'Que farão essas criaturas do dom precioso da liberdade?' O único meio de pôr um termo às dúvidas que nos invadem então é de pensar nas conseqüências do contato dos negros com os brancos (Agassiz; Agassiz, 2000, p. 66).

É importante salientar que estamos lendo o texto de alguém que chegou ao Brasil em 1865, momento em que a escravidão ainda era uma prática legalizada. Nos EUA, de onde Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz viviam, em 1 de janeiro de 1863, se deu o ato de emancipação pelo presidente Abraham Lincoln, o então presidente que veio a ser assassinado em 14 de abril de 1865, no Teatro Ford, em Washington, pelo escravagista John Wilkes Booth⁷.

Apesar da Amazônia ser o principal objetivo dos estudos, sendo os peixes e a diversidade ecológica o seu maior interesse enquanto zoólogo, Louis Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz vão escrever sobre suas observações raciais e produzir fotografias para materializar suas teorias.

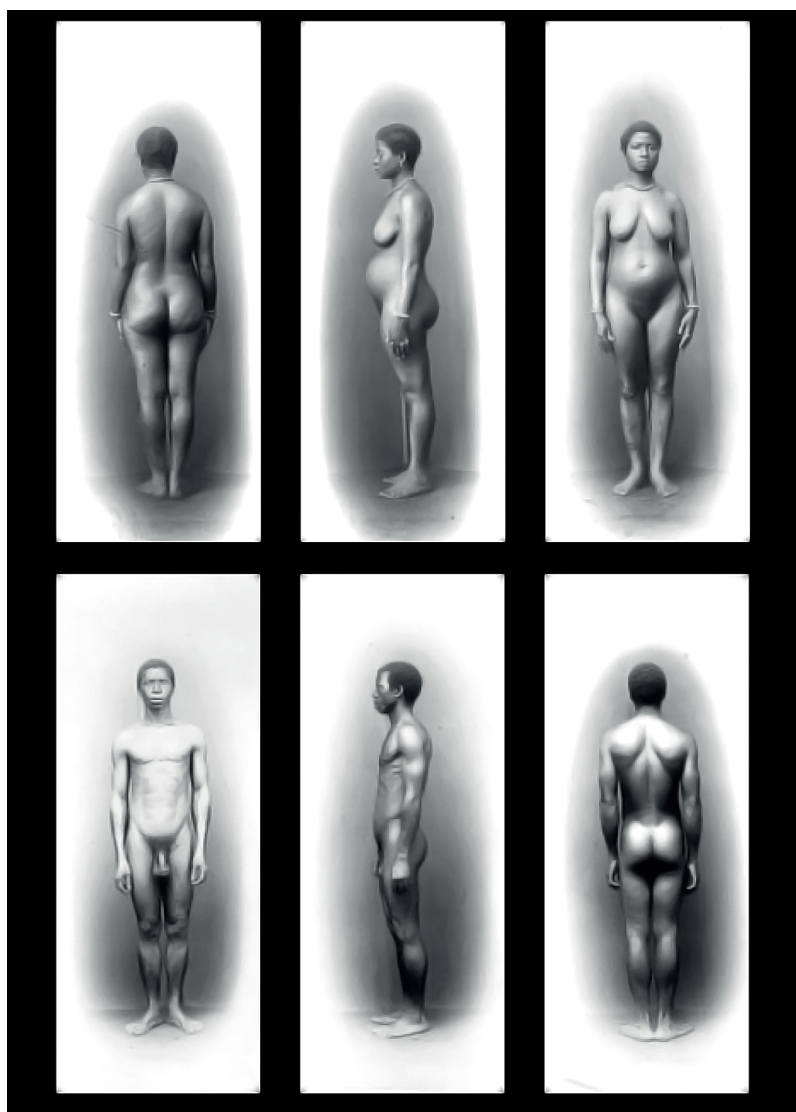
Numa longa estada em Manaus, o Sr. Hunnewell tirou grande número de fotografias características de índios, negros e mestiços, nascidos quer dessas duas raças, quer de uma delas e da branca. Todos esses retratos representam indivíduos escolhidos em três posições normais: de frente, de costas e de perfil. Espero um dia publicar esses retratos assim como os de negros de puro sangue tirados para mim no Rio pelos Srs. Stal e Wahnschaffe (Agassiz; Agassiz, 2000, p. 485).

Partindo das fotografias para estudar os cruzamentos entre as raças índias e negras, ele escreve que:

O que desde logo me impressionou, vendo índios e negros reunidos, foi a diferença marcada que há nas proporções relativas das diferentes partes do corpo. Como os macacos de braços compridos, os negros são em geral esguios; têm pernas compridas e tronco relativamente curto. Os índios, ao contrário, têm as pernas e os braços curtos e o corpo longo; a sua conformação geral é mais atarracada (Agassiz; Agassiz, 2000, p. 486).

7 Disponível em: <https://www.history.com/this-day-in-history/john-wilkes-booth-shoots-abraham-lincoln>. Acesso em: 25 abr. 2022.

Figura 5 – Tipo de Negro. Três poses típicas das fotos (Agassiz, 1865)



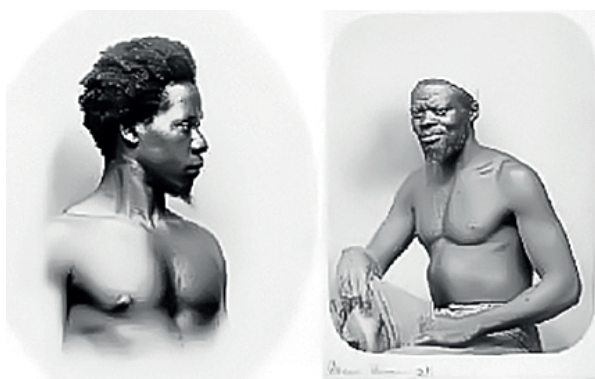
Fonte: Agassiz e Agassiz (2000).

Essa série de fotografias faz parte de uma sessão de fotos de Agassiz em sua viagem ao Brasil. Na região amazônica, ele vai buscar, nos fenótipos

desses sujeitos, a sustentação à sua teoria da fixidez das espécies humanas. Conforme suas mentalidades, quem tem dúvidas dos efeitos perniciosos da mistura de raça e são levados por falsa filantropia a romper todas as barreiras colocadas entre elas, deveria vir ao Brasil (Agassiz; Agassiz, 1867).

Podemos observar que Agassiz usou a imagem fotográfica para fundamentar suas teorias racialistas, encontrando no Brasil elementos que, para ele, seriam provas inquestionáveis para o que acreditava em relação a esse encontro entre raças. Foram produzidas cerca de 200 imagens que estão conservadas no Museu Peabody, na Universidade de Harvard, muitas ainda nunca vistas, dada as polêmicas em torno do conteúdo e finalidade a que se prestavam. Em 2010, na Bienal de São Paulo, ocorreu uma exposição intitulada “Rastros e raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje”, foram exibidas 40 imagens na composição da exposição que nos permite de alguma forma acessar a objetificação de pessoas as reduzindo a “coisas”.

Figura 6 – Tipo de Negro (Agassiz, 1865)



Fonte: Agassiz e
Agassiz (2000).

Uma questão central do racismo é que opera uma hermenêutica do corpo – sem o corpo, o racismo é inconcebível, como coloca Muniz Sodré⁸. Quando partimos dessa cisão para uma imersão no mundo das imagens e seus significados, aqui qualificando a imagem como memória-materialidade (Burke, 1937; Kossoy, 2001), nos deparamos com um universo complexo,

⁸ Conversa com o professor Muniz Sodré no ano de 2018.

carregado de símbolos, sustentado, muitas vezes, por uma compreensão de mundo e socialização infectados por uma percepção de humanidade que, por vezes, invisibiliza e nega corpos e sua historicidade.

O negro na fotografia brasileira do século XIX, de Ermakoff (2004), tornou-se uma das obras obrigatórias para buscarmos fotografias de negros no século XIX. Seu pioneirismo foi o esforço de juntar fotografias que dessem conta de expressar a experiência cotidiana de sujeitos negros-africanos que viviam no Brasil nesse século. O livro, por sua vez, nos apresenta uma série de imagens obtidas em acervos de colecionadores particulares e de instituições públicas e privadas no Brasil e no exterior. A ideia era juntar uma série de fotografias que retratasse o cotidiano desses sujeitos negros escravizados e seus descendentes. A primeira parte do livro é dedicada às fotografias sobre o tráfico e comercialização dos escravizados, movimentos políticos e toda uma saga de povo mercadoria, e que vivenciava toda essa violência colonial. Na segunda parte do livro, Ermakoff (2004) dedica sua pesquisa para pensar a fotografia enquanto técnica e recurso naquela época, sobretudo, a sua disseminação na sociedade brasileira oitocentista. Para concluir, nos é apresentado uma galeria de imagens dos condenados⁹, uma amostra de fotografias de negros presos no Centro de Correção da Corte, é importante ressaltar que a Casa de Correção da Corte foi a primeira prisão brasileira.

Schwarcz (2019) escreveu para a *Brasileana Fotográfica* sobre *A Galeria dos Condenados*, uma série de fotografias da coleção Dona Thereza Christina Maria, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Esse é o único acervo fotográfico de pessoas negras que encontraremos uma descrição para além da descrição “tipo de negro”. Nessas imagens, são encontradas informações como nomes, número na Casa de Correção, o delito pelo qual foi acusado, a data de entrada, a pena e a multas. Schwarcz (2019) vai dizer que:

A fotografia era então uma técnica primordial e estratégica para a criminologia e em especial para a antropologia criminal italiana, que pretendia entender o crime a partir de ‘elementos externos’; os famosos estigmas raciais.

9 Ver: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?tag=galeria-dos-condenados>.

Essas imagens/retratos findam por cumprir uma função de registro e do controle desses sujeitos. Nesse acervo, não foi encontrada qualquer imagem que nos ajude a vislumbrar o cotidiano da casa. Estamos diante de um universo de 320 fotos, realizadas entre 1859 e 1875. As fotos da galeria são, ao mesmo tempo, práticas discursivas e modos de fabricação de discursos. Não o bastante cruel do uso para estudos criminológicos¹⁰ e fundamentação das teorias escabrosas em que justificava criminalidade nata dos sujeitos negros. Vale ressaltar que essas fotografias foram apresentadas em exposições internacionais.

No dia 10 de maio de 1876 o imperador Dom Pedro II esteve na abertura da Exposição na Filadélfia, Pensilvânia. Esta é considerada a Primeira Exposição Mundial dos EUA, oficialmente chamada de *International Exhibition of Arts, Manufactures and Products of the Soil and Mine*.

Entre tantos outros objetos e tecnologias agrícolas que o Brasil expôs, estava uma série de retratos da Galeria dos Condenados. Aqueles sujeitos eram marcados, identificados, estigmatizados e expostos em exposições nacionais e internacionais. A espetacularização da violência, e materialidade estapafúrdia de uma concepção racista. Esse álbum, *Galeria dos condenados*, talvez seja de alguma forma a materialidade punitiva de uma sociedade cruel e odiosa, em que não se está só na punição física. Tornar-se imagem como uma forma de vexame público e materializado.

A *Galeria dos Condenados* traz em seu nome o arbítrio e o mal-estar que carrega. Mal-estar diante da escravidão, esse sistema que supõe a posse de uma pessoa por outra, e cuja liberdade por vezes, e por mais estranho que pareça, se consegue a partir de um ato, um pequeno movimento ou um gesto no intervalo imprevisto entre a pose exigida e o clique da fotografia (Schwarcz, 2019).

Estou de acordo com Schwarcz em afirmar que essas fotografias carregam com elas um mal-estar, ou deveria de alguma medida nos causar um tipo de ojeriza. Talvez estejamos vivendo numa sociedade que se acostumou com imagens como essas, com corpos silenciados e violentados. Talvez seja

¹⁰ Ver: “Nina Rodrigues e a patologização do crime no Brasil”, disponível em: <https://www.scielo.br/jj/rdgv/a/TBkszTqHbPw8wYcH9wQ6F5N/?lang=pt>.

essa umas das tarefas dessa pesquisa, inquietar e causar mais mal-estar. Essas fotografias assombram e causam angústias, só que não o bastante, visto que essas imagens foram usadas em exposições. Creio que isso representa um sadismo e a espetacularização da desumanidade. A punição não se esgota cerceando o sujeito da liberdade de ir e vir, é necessário tornar público (Foucault, 2014). Não é por acaso que esses arquivos são os únicos que encontramos nome, idade e contexto. Samain (1998, p. 44) argumenta que:

A fotografia funciona em nossas mentes como uma espécie de passado preservado, lembrança imutável, de um certo momento e situação, de uma certa luz, de um determinado tema, absolutamente congelado contra a marcha do tempo. Certas imagens carregam em si forte conteúdo simbólico, como algumas de nossas próprias fotos pessoais ou familiares. Quando nos vemos através dos velhos retratos nos álbuns temos a constatação concreta de que o tempo passou; a fotografia é este espelho diabólico que nos acena do passado.

A fotografia não pode ser pensada como qualquer coisa que fica por conta do passado, visto que é um produto da sociedade que a fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Em 1965, ocorreu um encontro entre Jean Rouch e o senegalês Ousmane Sembène, e, em meio ao diálogo, Rouch vai perguntar a Sambène¹¹:

Rouch - Gostaria que você me dissesse por que não gosta dos meus filmes puramente etnográficos, aqueles nos quais nós mostramos, por exemplo, a vida tradicional?

Sembène - Porque vocês mostram, vocês fixam uma realidade sem ver a evolução. O que eu tenho contra você e os africanistas é que vocês nos olham como se fôssemos insetos (Um confronto [...], 2017).

Parece-nos que fixidez é uma questão recorrente no campo da narrativa sobre sujeitos negros, os lugares petrificados que são colocados. No cinema, na fotografia, na literatura e nas artes de forma geral, esses corpos foram

¹¹ Ver em: <https://ficine.org/2017/01/16/um-confronto-historico-entre-jean-rouch-e-ousmane-sembene-em-1965-voces-nos-olham-como-se-fossemos-insetos/>.

objetificados e esvaziados de sua humanidade (Fanon, 2020; Kilomba, 2019). Numa dada medida, essa produção imagética corrobora no contato de uma imagem sobre o outro, e esse outro é negro num regime escravagista, onde seu corpo era objetificado e esvaziado de qualquer humanidade.

Entendemos que o diálogo entre Rouch e o Sembène não se trata de negar a contribuição de Rouch, o que estamos colocando em diálogo é a impossibilidade de narrativas outras feitas por cinematografias negras, não brancas. A Safi Faye é uma antropóloga e cineasta senegalesa, nascida em Fadja, uma pequena comunidade da etnia Serere, na região de Sine-Saloum. Durante o I Festival de Artes Negras (1966), conheceu Rouch e foi convidada a participar do filme dele, *Petit à petit* (1968). Influenciada por Rouch, foi estudar etnologia na École Pratique des Hautes Études em Paris, nos anos 1970. Em 1979, defendeu sua tese de doutorado sobre religião e cultura Serere na Universidade de Paris VII. Safi Faye, enquanto mulher negra africana, é pioneira na produção cinematográfica africana, com uma vasta produção sobre o cotidiano de comunidades no Senegal, um cinema marcadamente etnográfico.

Quando trago Faye é na crença de jogar luz na esperança, por entender que essas produções são de suma importância para que possamos ouvir vozes outras. Até a segunda metade do século XX, há uma total ausência de produções protagonizadas por negros-africanos no Brasil. Essa lacuna é parte de uma violência estruturante e sistêmica que recai sobre negros e indígenas no Brasil. Isto é o que Evaristo (2016) vai chamar de *escrivência*, que seria uma escrita sobre nós (negros).

Nos anos 2000, Joel Zito Araújo vai dirigir um documentário em que ele buscou fazer uma retrospectiva das telenovelas no Brasil, de 1963 a 1997, analisando a presença e os papéis destinados aos atores negros. O documentário *A Negação do Brasil* (2000)¹² é fruto de sua tese de doutorado (1999) na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. A socióloga feminista, norte-americana, Patricia Hill Collins (2019), vai nos ajudar conceituar o que Joel Zito Araújo e os atores negros da época vão denunciar que são os lugares e os papéis que repetidamente os atores

12 É um trabalho muito necessário e deixarei o *link* para quem estiver interessado em assistir e aprofundar o diálogo. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=EvNPhyS863o>.

negros desempenham ao longo de sua vida. Os lugares da empregada doméstica, do vigilante e da faxineira como se fossem os únicos lugares possíveis. É neste aspecto que Hill Collins é fundamental, ela vai denominar essa construção imagética como *imagem de controle*. É, grosso modo, como se a sociedade estivesse o tempo todo reafirmando visualmente quais são os lugares que esses sujeitos devem e podem ocupar na sociedade.

É com base em Collins (2019) que buscamos entender essa produção imagética em Salvador do século XIX. Ao compreender que esses acervos, de alguma forma, nos fazem lembrar pela perspectiva de quem o fotografou, sendo essa uma única voz possível de ser ouvida. Sendo essa a única possibilidade que temos para acessar o cotidiano e o que foi o século XIX para sujeitos negros. A fotografia enquanto textualidade é uma escrita na perspectiva de quem a olha, quem define o instante do *click*. Quem enquadra é quem define o que vai ser visto, onde vai ser visto, como vai ser visto e quando. Olszewsky Filha (1989, p. 81) vai constar que não há qualquer registro de fotógrafo negros/mulato no Brasil. Uma outra ponderação que me chama atenção na escrita de Olszewsky é quando ela afirma que “mas certamente, se trabalhassem, os negros e muitos mais os mulatos, não fugiriam à regra vez que utilizavam os temas e os padrões artístico europeu para realizaram obras de validade universal” (Olszewsky Filha, 1989).

Ainda que busque compreender o que ela nos apresenta, no campo do “se fosse os negros/mestiços os fotógrafos”, me preocupo com essa possibilidade interpretativa que onde sendo sujeitos negros-africanos produzindo imagens, a reprodução estética e arranjos seriam iguais. O que me salta os olhos é que, numa dada medida, há uma crença de sugerir que esses sujeitos não são dotados de capacidade de forjar outras estéticas. Se pensarmos que a escrita é quase sempre muito bem localizada no lugar o qual quem escreve reescreve de um lugar experienciado vivido, na fotografia, enquanto uma escrita com a luz, não seria diferente. Ainda que os referenciais estéticos da época influenciassem, o que é muito normal, há possibilidade do resultado ser atravessado por outras afetações e seria enormemente possível. Considerando que quem estaria na frente da câmera é um igual e não um estranho com valor menor. Da mesma forma que quem estaria sendo fotografado iria se encontrar em quem estava fotografando. É dessas afetações que são constituídas as relações. Isso por sua vez vai implicar tudo.

Como cientista não gosto de pensar no “se”, como uma possibilidade, uma vez que não resolve e pode nos trazer falsas conjecturas. Novaes (2017), em suas andanças pela Etiópia, produziu um artigo que logo no início ela vai dizer que as “imagens são sempre construídas, a partir do olhar que as registra”. Kossoy (2001) vai nos dizer que o fotógrafo atua como uma espécie de filtro social, na medida em que ele escolhe o que vai ser enquadrado – leia-se revelado. Todas as imagens são elaboradas em cima de escolhas, alguns aspectos são importantes e considerados e outros inviabilizados. “A imagem não pode ser entendida apenas como registro mecânico da realidade dita factual” (Kossoy, 2001, p. 53). É necessário entender que tudo vai influir no resultado final, na seleção dos fragmentos até a materialidade da imagem.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Tradução e notas de Edgar Sussekind de Mendonça. Brasília, DF: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1048>. Acesso em: 4 maio 2025.
- BATESON, Gregory. *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- BELTING, Hans. *A verdadeira imagem*. Tradução Artur Morão. Porto: Dafne, 2011.
- BUENO, Winnie. *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins*. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular*. Bauru: EdUSC, 2004.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, Celso (org.). *Etnografando: a antropologia em documentos de arquivo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 9-24.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLI, Jorge. *O que é a imagem*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 36, p. 7-32, jul./dez. 2005.

ERMAKOFF, George. *O negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: George Ermakoff Casa Editorial, 2004.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2006.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira e Carina Pitrez. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Míriam Moreira (org.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. São Paulo: Papirus, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: José Olympio, 1936.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

INSTALA-SE HOJE o 2º. Congresso Afro-Brasileiro. *O Estado da Bahia*, Salvador, 11 jan. 1937.

JOYCE, James. *Ulysses*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Münster: Unrast Verlag, 2008.

KOSSOY, Boris. *Dicionário histórico-fotográfico brasileiro: fotógrafos e ofício da fotografia no Brasil (1833-1910)*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & história*. São Paulo: Ática, 1989.

- KOSSOY, Boris. *Fotografia & história*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- KOSSOY, Boris; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O olhar europeu: o negro na iconografia brasileira do século XIX*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; Márcia Arbex (org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG: Poslit, 2002. p. 69-91.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Editora Cobogó, 2021.
- MAROCCO, Beatriz. Linhas paralelas: os negros e os jornais na fotografia do século XIX. *Quaderns-e. Institut català d'Antropologia*, [s. l.], v. 16, n. 1/2, p. 103-115, 2011.
- MATHIAS, Ronaldo. *Antropologia visual*. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografia da memória*. 3. ed. Belo Horizonte: FALE: UFMG, 2021.
- MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível: a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.
- NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. *Ensaíos Filosóficos*, [s. l.], v. 8, p. 139-155, dez. 2013.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. O uso de imagens na pesquisa antropológica. In: PISCITELLI, Adriana; FONSECA, Claudia; CARDOSO, Miriam Pillar (org.). *Etnografias urbanas*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 455-478.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Registros de um olhar pelo sul da Etiópia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 3, p. 163-180, 2017.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia Alves. Apresentação. In: MATHIAS, Ronaldo. *Antropologia visual*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2016. p. 186.
- OLSZEWSKY FILHA, Sofia. *A fotografia e o negro na cidade do. Salvador 1840-1914*. Salvador: EGBA: Fundação Cultural do Estado a Bahia, 1989.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1945.
- PARIS, Matthew. *Cambridge, Corpus Christi College, MS 016II: Matthew Paris OSB, Chronica maiora II*. [12-]. Disponível em: <https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/bd5a88d7ce3ef3aac1721d5fd5fcb0f9ce86a8819>. Acesso em: 4 maio 2025.

PEIRANO, Mariza Corrêa. *A favor da etnografia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2008.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 613-647, 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas*. Brasília, DF: ABA, 2015.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SAMAIN, José. *A fotografia e o tempo: da memória à história*. São Paulo: Editora Senac, 1998.

SAMAIN, Etienne. O olhar etnográfico. In: SAMAIN, Etienne (org.). *Fotografia & antropologia: olhares cruzados*. São Paulo: EDUC, 1995. p. 13-31.

SCHWARCZ, Lílían Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SCHWARCZ, Lília. A galeria dos condenados. *Brasiliiana Fotográfica*, [s. l.], 15 fev. 2019. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?tag=galeria-dos-condenados>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SILVA, Nádía Maria Cardoso da. *Descolonização epistêmica na perspectiva negro-brasileira*. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SODRÉ, Muniz. A história como a conhecemos é editada por quem manda. *Folha de São Paulo*, 16 out. 2021.

SOUZA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula Meneses (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG 2010.

TAVARES, Julio (org.). *Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas*. Curitiba: Appris, 2020.

UM CONFRONTO histórico entre Jean Rouch e Ousmane Sembène em 1965: “Vocês nos olham como se fossemos insetos”. *Ficine*, [s. l.], 16 jan. 2017. Disponível

em: <https://ficine.org/2017/01/16/um-confronto-historico-entre-jean-rouch-e-ousmane-sebene-em-1965-voces-nos-olham-como-se-fossemos-insetos/>. Acesso em: 20 maio 2022.

VILLENEUVE. *Aux mânes de nos frères sacrifiés par le traître*. Paris, 1793. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/aux-manes-de-nos-freres-sacrifiez-par-le-traître-ainsi-perise-les-0>. Acesso em: 4 maio 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

QUANDO O AUSENTE SE FAZ PRESENTE: USO DA IMAGEM FOTOGRÁFICA COMO RECURSO PARA O ACESSO À MEMÓRIA

Waldson de Sousa Costa

INTRODUÇÃO

Muitas são as possibilidades para desenvolver pesquisas científicas com imagens. No âmbito da antropologia, há quem utilize o recurso visual (fotografias, vídeos, desenhos, pinturas ou ilustrações) como meio descritivo, narrativo e até mesmo dissertativo – quando a imagem é por si só o próprio dado etnográfico. Sem a pretensão de conceituar a expressão “antropologia visual” ou categorizar os desdobramentos desta como método científico; o presente capítulo tem a finalidade de apresentar um relato de campo no qual as imagens fotográficas são utilizadas como recursos de acesso à memória individual e coletiva; ou seja, em que “a fotografia se propõe como apontamento da memória, e não como memória” (Martins, 2018, p. 43), estabelecendo processos de conexões de dados etnográficos entre

os quais fragmentos de elementos do passado, ausentes no espaço físico do presente, (re)surgem “se fazendo presente” a partir de narrativas estimuladas por fotografias.

Quando, em 2016, imergi com uma máquina fotográfica nos “Morros Vivos” de Pixaim – povoado instalado sobre as imensas dunas de areias que se movem a todo momento pela ação dos ventos dentro da Área de Preservação Ambiental (APA), no trecho do Delta do Rio São Francisco, no município de Piaçabuçu, no estado de Alagoas –, eu pouco sabia sobre o que faria com as imagens captadas na comunidade ribeirinha. Embora dominasse técnicas fotográficas e conceitos básicos da antropologia visual, aquela era a minha primeira experiência de campo etnográfico. Meu primeiro exercício prático de pesquisador-antropólogo em formação, tendo a câmera mais como companhia e instrumento de observação do que recurso metodológico.

Assim, segui por meses fotografando os espaços físicos: os morros, as casas, as cacimbas, a vegetação e os fluxos do rio e das areias. Registrei imagens também das pessoas, dos animais silvestres e domésticos, e, de algumas práticas cotidianas da comunidade – a exemplo da lida com os animais, das aberturas e manutenção das cacimbas cavadas nas areias, dos afazeres domésticos e do campo. Tinha a certeza de que ao menos teria, nesse conjunto de imagens, uma narrativa visual que poderia ilustrar ou descrever o campo de pesquisa para quem lá nunca esteve, e, assim, facilitar a compreensão da pesquisa etnográfica.

Porém, o que eu não esperava era que as fotografias fariam conexões diretas com as memórias dos meus interlocutores de campo. Com tal intensidade que trazia a materialização no espaço físico do presente, elementos do passado de forma tão concreta que poderiam ser experienciados e mentalmente visualizados por quem nunca anteriormente esteve lá, a exemplo do próprio pesquisador, a ponto de serem tocados visualmente por todos aqueles (interlocutores) que vivenciaram o passado e as alterações do ambiente. Em um processo semelhante ao que é evidenciado por Martins (2018, p. 28), em *Sociologia da fotografia e da imagem*, ao afirmar que a fotografia diz menos que o acontecido, chamando nossa atenção para multiplicidade de possibilidades ao trabalhar com imagens, ao tempo que nos convida a observar outras formas de utilizá-las nos trabalhos científicos:

As análises, de várias correntes da Sociologia, têm como material não a realidade, *strictu sensu*, mas a interpretação da realidade pelo homem simples, a interpretação que torna sua vida possível e inteligível. Quando as pessoas dão uma entrevista ou depoimento a um pesquisador, sociólogo, antropólogo, historiador ou psicólogo, relatam fatos, interpretando-os. O que os cientistas analisam e interpretam é a interpretação que esse homem comum faz dos processos interativos que vive, no confronto com as referências estruturais e mesmo históricas que revelam e iluminam o que é propriamente e objetivamente social e, no mais das vezes, não está ao alcance de sua compreensão. A interferência interpretativa do pesquisador se dá no desvendamento das conexões entre o visível e o invisível, entre o que chega à consciência e o que se oculta na alienação da própria vida social (Martins, 2018, p. 13).

É a partir desta concepção – das possibilidades de interpretações entre imagem e memória – e das conexões entre visível e invisível – como também da relação entre passado, presente e futuro – que fazemos o exercício a seguir para mostrar que os métodos da antropologia visual bem instrumentalizados são excelentes recursos para construir, embasar e consolidar trabalhos científicos.

CAMPO, AS IMAGENS E AS MEMÓRIAS

É sabido que a vida é dinâmica e que os espaços físicos são fluídos e experimentam frequentes mudanças. Seja a partir das intervenções humanas ou por causa das próprias implicações geográficas, climáticas, geológicas, entre outras. Porém, há lugares que essas dinâmicas da vida são mais perceptíveis. Um destes lugares é o povoado Pixaim, que localizado dentro da APA de Piaçabuçu, no extremo sul do estado de Alagoas, compartilha o espaço com o rico e complexo ecossistema do Delta do Rio São Francisco. Assim, a comunidade que está situada sobre imensas dunas de areias que se movem a todo momento com a ação dos ventos tem, ao sul, o Rio São Francisco; ao leste, o Oceano Atlântico; ao norte, um imenso areal e, ao oeste, um tabuleiro de xadrez onde a vegetação tropical divide espaço com sítios de coqueirais, fazendas de manejos de animais e as estradas de terra

que ligam a área rural à rodovia AL-101 Sul, rodovia que conecta a capital Maceió à cidade de Piaçabuçu.

O território do povoado Pixaim é bastante peculiar, assim como os diversos fenômenos naturais que agem sobre aquele. Exigindo de quem o habita outras formas de atenção, compreensão e cuidados na lida da vida. Os moradores de Pixaim, o “povo das dunas”, como são denominados, são considerados nômades, porque costumam movimentar suas moradias dentro do mesmo território. Isto é! As famílias que lá coabitam com o ambiente costumam – por necessidade de adaptação –, de tempos em tempos, migrar de um espaço para o outro em uma constante negociação com os agentes da natureza – as areias, as dunas, os ventos e as águas. Nessa dinâmica, é comum que as casas de taipas permaneçam apenas alguns anos em um determinado ponto; podendo, tempo depois, serem reconstruídas em outros espaços porque a moradia antiga foi “tomada pelas areias”, em um fenômeno cíclico de mudanças intensas e constantes.

Foi neste ambiente de transformações rápidas e transitórias que adentrei para investigar a relação entre humanos e não humanos. Nesse processo, com o auxílio dos moradores do Pixaim, circulei no território, aguicei a percepção e fui acompanhando as modificações do espaço físico ao longo de dois anos. Muitas das alterações podiam ser visualizadas e até mesmo mensuradas em poucos dias ou semanas. A exemplo das dunas que aumentavam de tamanho, se aproximava ou se afastava das casas, e que, por isso, ganharam na conotação dos moradores características dos seres vivos porque, como eles relatam, estas “caminham”, “nascem”, “crescem” e “morrem” dentro do território. Tudo dentro de uma lógica “natural” comentada, contextualizada e explicada pelos moradores.

Pixaim é, em sua essência, um território de transitoriedade constante. Assim como são todos os espaços do mundo; mas lá, as mudanças e dinâmicas são de fatos mais perceptíveis. Dessa forma, passei a fotografar suas paisagens e os espaços da comunidade com o objetivo de registrar essas alterações ambientais que refletem de forma diversa e diária o campo geográfico e social. Dia a dia, semana a semana, mês a mês registrava uma série de fotografias e, ao circular pelas casas da comunidade, levava as imagens impressas no intuito de abrir ou ampliar o diálogo com os moradores. A estratégia não só deu certo; foi muito mais além do que eu (pesquisador

de primeira viagem) poderia esperar ao adotar de vez as metodologias e as técnicas da antropologia visual.

Para contextualizar este exercício de Imagem e Memória, e expor como o ausente se faz presente, é necessário compreender que, ao trabalhar com a categoria “Memória”, fazemos uso dos conceitos de Memória Individual e Coletiva, de Halbwachs (2013), que expõem que cada indivíduo dentro de uma sociedade constrói a partir de suas posições, relações e interpretações de memórias individuais; que passam a ganhar sentido no âmbito coletivo ao serem referendados pelo grupo diante de interpretações comuns. Processo que é análogo a relação memória-espaco diante da ideia que os objetos expostos no ambiente revelam sentidos e significados que foram estabelecidos pelo grupo social:

Quando um grupo humano vive por muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele (Halbwachs, 2013, p. 163).

Dessa forma, é possível entender que ao tempo que os grupos sociais moldam e adaptam os espaços, eles constroem relações diretas com “coisas” do ambiente, gerando conexões que vão além do que é tátil ou concreto. Nessas conexões, estão, além de tudo, processos sensíveis e até mesmo invisíveis – muitos deles descontínuos –, porém, potentes o suficiente para serem percebidos pelos indivíduos e compartilhados pelo coletivo.

A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo (Bosi, 2023, p. 31).

É aqui que está uma das chaves da nossa análise: a capacidade sensorial – individual e coletiva – das memórias resgatadas a partir da observação de fotografias. Mas isto, diante da concepção a qual compreendemos que o passado-presente-futuro estão conectados e que as coisas que são lembradas fazem sentido de forma atemporal; ou seja, serve para ontem, para o agora (hoje) e para o amanhã.

Para este exercício analítico-etnográfico, apresentamos três fotografias que vão ajudar a conduzir o diálogo de imagem-memória na relação ausente e presente. Na metodologia utilizada, vamos conduzir o exercício apresentando primeiro a imagem; em seguida, uma breve *descrição-narrativa* da fotografia – que compreende a leitura estética e visual (descontextualizada); e, talvez, o que a maior parte das pessoas que não têm relação com território vão conseguir visualizar.

Para, enfim, apresentarmos a *descrição-interpretativa* – que corresponde ao olhar dos interlocutores (moradores de Pixaim) diante da percepção das experiências e memórias na observação das fotografias. Aqui, em sua maior parte, a descrição é feita a partir de recortes de relatos que foram transcritos dos diálogos na comunidade. Por isso, vale ressaltar que uma só imagem pode conter mais de uma interpretação; no entanto, é neste ponto descritivo que poderemos observar que todas as narrativas feitas pelos interlocutores – mesmo diante das diferenças de abordagem – dialogam e apresentam conexões entre si.

Figura 1 – Mulheres de Areia



Fonte: produzida pelo autor.

Descrição-narrativa:

Em um plano aberto, a fotografia é composta por uma imagem que divide o espaço em três áreas: o ponto focal está no centro, com a presença de três jovens caminhando sobre dunas e, um pouco acima, uma pequena vegetação com coqueiros que sobressaem; abaixo, areias texturalizadas em tons claros e mais escuros; acima, o azul do céu claro. Para os observadores mais atentos, é possível perceber que os corpos humanos e não humanos (areias e o ventos) estão entrecortados e se misturam compondo fluxos de movimento, demonstrando assim uma específica dinâmica física-social do espaço geográfico onde tudo se move em sintonia. A imagem atende aos padrões estéticos da fotografia e como toda concepção visual pode ser visualizada e interpretada por cada observador a sua maneira.

Descrição-interpretativa:

Essa areia toda aqui vem do mar. [Aponta] As areias vêm de lá de Pão de Açúcar. Lá do sertão mesmo! Aí veja só como é: ela [as areias] vem de lá bolando, bolando, bolando dentro do rio com a água trazendo. Daí vem bater aqui dentro do mar. Aí quando chega na boca da barra, o mar bota pra fora, pra terra. Da terra elas espalham tudo com o vento, espalham 'tudinhas'. [aponta para as areias que se movimentam com o vento]. [...] Repare ela caminhar. Ela vem caminhando! Olhe, ela é assim! É viva! Olhe os cacurutos eles é que andam viu [risos]. Com o vento, a areia vem caminhando aí chega aqui num lugar e suspende pra cima, formando o morro. Noutro lugar ele baixa, matando o morro até ele morrer. Embaixo desses morros que crescem tem é um monte de casas. Já morou alguém ali que hoje já não mora mais porque a areia incomodou. Daí quando ela ofende o jeito é achar outro lugar para vive. Duna é um caso medonho, é fogo [risos] (Morador 1 – 4 nov. 2016).

Quanta areia. É muita areia, né. Êita, lugar pra ter areia. Essa areia toda vem do mar. É o mar que joga ela pra fora e o vento traz e junta tudo aqui. [...] A gente não sabe bem como é né. Mas diz o povo mais antigo e a gente acredita porque acaba vendo que é assim mesmo: o mar joga a areia pra fora, daí o vento traz, junta aqui, mas elas continuam andando e vão até o rio. Do rio elas descem de novo para o mar, que volta a jogar pra fora e continua tudo novamente. Pra sempre! Por isso os morros nunca acabam e Pixaim nunca deixará de ter areia. Pelo menos é isso que velhos contam, né? (Moradora 2 – 12 nov. 2016).

Figura 2 – Meninos e Cacorutos



Fonte: produzida pelo autor.

Descrição-narrativa:

Na fotografia de plano aberto, é possível observar pequenos montes de areias com vegetação rasteira que dividem a atenção com dois meninos que caminham em direção ao horizonte. É possível que os observadores mais atentos visualizem ainda as pegadas nas areias que marcam o trajeto da caminhada; como também percebam as pequenas ondulações nas areias que são formadas pelo vento. A fotografia mantém um padrão estético com cores pasteurizadas onde se destaca a amplitude do espaço gerando a impressão de continuidade permanente do território coberto pelas areias.

Descrição-interpretativa:

Este é um lugar de Morros Vivos. Morro é o que vocês de fora chamam de dunas. Pra gente é morro! Pra vocês, dunas! Mas tudo é feito da mesma coisa: areia. Eles estão vivos porque nascem, crescem e morrem conforme a direção do vento. Tá vendo aquele morro lá. (Aponta) Tá morrendo. Ele vai morrer ali, para nascer aqui. Hoje você chegou aqui tá assim. Amanhã quando voltar muita coisa vai tá diferente porque a areia se move a todo momento nesse lugar. Por isso é preciso saber viver aqui. [...]

Tá vendo esses morros pequenos onde os meninos estão correndo? Vocês chamam de quê? Aqui a gente chama de 'cacorutos'. Eles são feitos pelo vento também e mudam dia a dia. É bonito, né? (Morador 3 - 7 maio 2016).

Pixaim não era o que é hoje. Quando a água era doce, havia plantio de arroz e muita gente aqui. O povoado era vivo e bem mais para lá, perto do mar e da foz. Naquela época todo mundo vivia do arroz. Com o fim do arroz muita gente, os mais jovens, foram embora em busca de trabalho em outros lugares e por lá ficaram. Daí, só ficou aqui os velhos. E uns que iam e vinham. No passado pra onde você olhasse era casa. Tinha até bar e mercearia (Morador 4 - 14 abr. 2017).

Figura 3 – Horizonte de areia



Fonte: produzida pelo autor.

Descrição-narrativa:

Em plano aberto, a fotografia mostra uma das moradias da comunidade Pixaim. Na imagem, em tons pasteurizados, o pequeno casebre construído em taipa divide espaço com um dos morros de areia coberto por vegetação

rasteira. No primeiro plano, o “mar” de areia contrasta com o céu azulado marcado por nuvens. O lado esquerdo é composto pelo vazio formando uma linha no horizonte que conduz o olhar até o lado direito, onde estão concentrados os elementos de maior interação da imagem.

Descrição-interpretativa:

Olha, como tá! Só areia. Aqui tudo era casa. Casas de parentes da gente que foram morar na cidade. Aqui onde só tem areia tinha um arruado, ali outro; e mais casa e cacimbas por aqui. E olha como esse morro tá perto. Você já foi ver a casa do baiano? Pois, ele vai ter que deixar a casa porque a areia já tomou a cozinha (Moradora 2 - 12 nov. 2016).

Quando a pessoa se muda de uma casa para a outra leva tudo. Vai deixar pra quê? Pra areia aterrar? Tem que levar tudo porque tudo tem serventia. Da casa velha só fica o chão. Daí depois a areia cobre e desaparece tudo (Morador 4 - 7 maio 2017).

A vida aqui é assim. Tem que respeitar a natureza. Saber viver com ela. Se a pessoa for brigar com ela, só vai sofrer. Porque de manhã a natureza tá de um jeito, a tarde de outro e a noite de outro. É ela quem decide como as coisas vão ser. Daí, quem é que vai brigar com ela? Quem briga com a natureza perde porque ela sempre ganha (Morador 5 - 16 set. 2017).

Aqui não tem mais jeito. O morro já tá em cima e agora a casa é dele. É uma questão de tempo para a areia tomar. Já escolhi um outro chão. Lá perto da casa do meu pai. O meu pai é o Aladin. Aí a casa vai ficar entre a dele e a da minha irmã Edileuza. Naquela parte ali [aponta] (Morador 6 - 26 jun. 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tomar como verdade a compreensão de que as imagens etnográficas são por si dados científicos; e de que, a partir de abordagem metodológica adequada, elas podem também ser usadas como instrumentos para abertura e ampliação de diálogo; a exemplo do exposto no exercício-analítico anterior, é importante destacar que as imagens necessitam de mediações, de aportes e contextos para serem entendidas. Foi com essa concepção

que as fotografias analisadas no presente texto potencializaram as subjetividades dos interlocutores, os quais a partir das imagens evocaram as memórias partilhadas no campo social e nos espaços físicos.

Essas percepções estão visíveis no debate da Figura 1, quando uma imagem de jovens caminhando nas areias evocaram, nos moradores da comunidade, discussões sobre as dinâmicas geográficas do ambiente. Muito além do que está visualmente “posto” na imagem, foram discutidos processos da permanência das areias e dos morros no território, como também veio à tona narrativas sobre processos de vida dos inúmeros seres inanimados, a exemplo das areias e dos morros que, no imaginário dos interlocutores, são dotados de características de seres vivos – como o nascer, viver e morrer; ou o andar e tomar (apossar). Pois, embora o foco central da fotografia esteja nas três jovens entrecortadas pelas dunas e ventos; ao observar as imagens, os moradores de Pixaim alcançaram outros pontos de subjetividades aos quais contextualizaram diante dos conhecimentos que têm do espaço e da memória individual e coletiva que dialogam e se tocam em diversas narrativas.

Quanto à Figura 2, a discussão sobre as características dos “Morros Vivos” volta à tona contextualizado na compreensão dos moradores. Porém, outros debates são introduzidos a partir da observação da imagem: o do êxodo rural, fenômeno social que se encontra relacionado com a salinização das águas do Rio São Francisco; e a decadência da cultura do arroz, que tem relação com os impactos ambientais – mostrando que muitos dos processos sociais e ecológicos estão conectados. Nessa discussão, ao observar a imagem dos meninos sobre o vasto campo aberto, os moradores visualizam as casas do antigo povoado e as dinâmicas que havia no lugar, ao evidenciar a presença de um comércio local e os problemas enfrentados pelas gerações mais novas – a exemplo de falta de trabalho e perspectivas para permanecer no povoado. Todas essas questões são costuradas em diversas outras narrativas ao longo dos diálogos com outras imagens, sendo pontuadas como memória individual, e, em muitos casos, referendadas pela memória coletiva não só dos mais velhos; mas, também, dos adultos, jovens e crianças que interagem com o lugar. E isso ocorre quase sempre em uma linha narrativa não linear onde o presente, passado e futuro se cruzam.

Na Figura 3, o processo imagem-memória se acentua diante do debate do habitar sobre as dunas. A partir da fotografia na qual uma das moradias divide espaço com um pequeno morro, os moradores ampliaram a discussão trazendo narrativas sobre o respeito e a negociação de espaço com os agentes naturais; assim como com as questões de formatação familiar, divisão e ocupação de território. Em diversas narrativas, o antigo povoado habitado por centenas de famílias tomou forma no imaginário individual e coletivo de forma tão concreta que cercas, plantas, casas e cacimbas podiam até ser tocadas no espaço vazio onde só é possível visualizar areia.

Portanto, como demonstrado neste exercício de antropologia visual, podemos evidenciar que a pesquisa com imagens, além de ser um excelente instrumento para partilha de experiências e ampliação de diálogo com interlocutores, é, em si, um importante método de alcance de eficácia simbólica na construção e contextualização de memórias individuais e coletiva. Os homens sempre usaram as imagens para dar forma aos seus conceitos de realidade (Collier Junior, 1973, p. 4). E, por isso, as fotografias são capazes de ativar a memória, permitindo que os interlocutores (re) vivam momentos e situações que os marcaram ou que consideram importantes dentro de uma lógica que se reflete no campo social do presente, com ligação do passado e projeção para o futuro.

As nossas imagens interiores nem sempre são de natureza individual, mas, mesmo se forem de origem coletiva, são de tal modo interiorizadas por nós que as temos por genuínas imagens nossas. As imagens coletivas significam, pois, que, ainda que percebamos o mundo como indivíduos, fazemo-lo de modo coletivo e com um olhar historicamente determinado (Belting, 2014, p. 33).

Assim, é possível observar que o método antropológico visual é eficaz não por conta da materialização da fotografia em si; mas, sim, por conta da capacidade fluída da imagem, que permite presença na ausência; não se prendendo a um só tempo ou interpretação. Dinâmica, a imagem é instrumento científico, porque sua validade está na subjetividade que permite, no âmbito da experiência e memória, valores e significados distintos dentro de um mesmo grupo social.

REFERÊNCIAS

BELTING, Hans. *Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem*. Lisboa: KKYM+EAUM, 2014.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 3. ed. São Paulo: Atêlie, 2023.

COLLIER JUNIOR, John. *Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1973. (Coleção antropologia e sociologia).

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da imagem: uma introdução à análise do fotográfico*. São Paulo: Contexto, 2018.

ETNICIDADE E RITUALIZAÇÃO NA FESTA DA OSTRÁ: NARRATIVA FOTOETNOGRÁFICA

Carlos Caroso e Fátima Tavares

REINVENTANDO, RECRIANDO, FAZENDO E ATUALIZANDO A FESTA

Mais do que “expressar” a cultura quilombola, a Festa da Ostra¹ é uma festa em movimento, contribuindo intensamente para a criação, recriação e atualização dos modos de fazer e viver em quilombos. Como sugerem Bassi e Tavares (2017), a Festa da Ostra pode ser compreendida tanto a partir do conceito de “invenção da tradição” (Hobsbawm; Ranger, 1997), quanto a partir das contribuições de Wagner (2010) sobre inventividade inerente aos processos de simbolização da cultura, tal como argumentamos em artigo de nossa coautoria recentemente publicado na revista *Antropolítica* (Tavares; Caroso, 2023). Parece-nos, assim, que as lutas e os processos organizativos

¹ A partir do ano de 2024 a festa foi redenominada Festival Cultural e Gastronômico da Ostra. Ver: <https://www.instagram.com/festadaostraoficial/>.

dessas comunidades não se encontram confinadas aos espaços tradicionais e/ou “legítimos” de ação coletiva, como no Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape², instância que reúne várias comunidades do município, e nas associações de cada comunidade, nas articulações para eleição de lideranças nas câmaras legislativas, nas colônias de pescadores e no Conselho da Resex Marinha da Baía do Iguape, ambiente no qual estão situadas algumas comunidades. As transformações das “vontades” dos sujeitos coletivos em demandas para políticas públicas também se espriam nas dimensões performáticas das festas, entre outras experiências de sociabilidade, no sentido que é atribuído por Langdon (2006) e Alvarez (2018), entre outros autores. A cuidadosa percepção dessas conexões nos ajuda a entender o processo de luta pelos direitos quilombolas gestados nas sucessivas edições daquele evento, bem como a realização dos encontros de lideranças quilombolas do território de identidade do Recôncavo da Bahia que, desde o ano de 2015, passou a integrar a programação do evento.

Uma iniciativa que contribui intensamente para a ativação da ancestralidade no florescimento da cultura quilombola é a denominada “Rota da Liberdade”. Voltada para a promoção do turismo étnico de base comunitária, a rota vem a constituir uma visibilização autocontrolada de algumas daquelas comunidades por meio da visita a lugares e exemplares do patrimônio cultural, das atividades produtivas, da contação de histórias por parte de griôs de eventos de variados tipos³. Entre todos os eventos, merece especial destaque a Festa da Ostra, na condição de uma manifestação que atrai ampla visibilidade para a região e sua população etnicamente diferenciada, sendo intensa e crescentemente divulgada por vários meios de comunicação.

2 O conselho foi fundado em 2005 e, atualmente, é integrado pelas comunidades quilombolas, denominadas Kaonge, Kalembá, Kaimbongo, Kalolé, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Imbiara, Tombo/Palmeira, Engenho da Vitória, Tabuleiro da Vitória, Terra Vermelha, Engenho Novo, Engenho da Cruz, Brejo da Guaíba, Mutexo e Acutinga. A organização das comunidades em torno das lutas por direitos teve início na década de 1990, vindo a fortalecer-se a partir do início dos anos de 2000 com a revitalização cultural promovida pelo Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape (CECVI) e sua fundação no referido ano.

3 Entre outros eventos, merecem destaque a Esmola Cantada e Louvores a São Roque, que ocorre no quilombo Engenho da Ponte em janeiro e fevereiro de cada ano; e a Festa de Nossa Senhora do Bom Parto no Engenho da Ponte, que ocorre nos dias 1º e 2 do mês de janeiro. Sobre a primeira, disponibilizamos videoetnografia na TV ObservaBala, ver: https://www.youtube.com/channel/UCIzHVsbXVAd6ua_pklubxsQ/playlists.

Do ponto de vista da economia, é importante notar que, naqueles territórios, articulam-se núcleos de produção comunitária responsáveis por muitos produtos típicos da região. Destaca-se o Banco Solidário Quilombola do Iguape, com a moeda social denominada “Sururu”, que contribui para circulação de valores na economia local e concede empréstimos a baixo custo⁴; de iniciativas voltadas para a sustentabilidade socioambiental – especialmente no contexto da citada Resex; de tradições culturais; de festivais de grande importância no calendário regional e local; de iniciativas educativas; além de projetos e parcerias com Organizações Não Governamentais (ONGs) nacionais e estrangeiras, universidades e organizações de diversos tipos, em busca de fortalecimento da cidadania na luta por políticas públicas inclusivas.

A primeira edição da Festa da Ostra se deu no ano de 2009; a partir de então, tornou-se um evento anual ininterrupto no quilombo Kaonge. O evento manifesta, de forma ímpar, a presentificação da cultura quilombola do Recôncavo baiano, por meio da inventividade e criatividade inerente aos processos de simbolização e reatualização da cultura.

A festa em questão remete a diferentes modos de atuação dos símbolos da cultura popular, reinterpretados como parte do patrimônio quilombola (Tavares *et al.*, 2019a). Condensa-se modalidades comunicacionais tradicionais, assim como faz intenso uso de meios de comunicação contemporâneos, buscando-se, eventualmente, a colaboração de mediadores do turismo, agências, agentes e guias, com vistas a captar e receber visitantes nacionais e estrangeiros. Todavia, esse uso da mídia não torna menos importante o apego às expressões da cultura oral tradicional pelos mais velhos das comunidades, que durante o evento promovem “rodas de conversa” temáticas na abertura da festa, nas oficinas e em momentos pontuais. As “rodas”, lideradas pelos mestres griôs, reconduzem, como uma força centrípeta, a festa no interior da comunidade, uma vez que reforçam uma sociabilidade comunitária e o sentimento de pertencimento à um território ancestral.

A dinâmica da Festa da Ostra varia e se renova ao longo de suas edições anuais, mas se estrutura a partir das atividades várias, a exemplo de: a) venda de produtos da cultura quilombola local, como mel de abelha; farinha,

4 Trata-se do primeiro Banco Social Quilombola do país, que se encontra em funcionamento desde o ano de 2010.

beijus e farinha de tapioca e outros produtos de mandioca; azeite de dendê; doces e licores de frutas de produção regional; artesanato em fibras, palhas, barro e tecidos; raízes, folhas e frutos de plantas medicinais, assim como xaropes elaborados por terapeutas locais – a partir de fórmulas compartilhadas ou mantidas em sigilo por aqueles que foram “escolhidos” para recebê-las por parte de entidades espirituais –, entre outras atividades que são incorporadas a cada ano, contribuindo para o fortalecimento dos núcleos de produção quilombolas – núcleos com foco na sustentabilidade e economia solidária, com respeito à ancestralidade, tradições, valores e à natureza; b) oficinas variadas – atividades locais, cuidados pessoais, moda estética afro etc.; c) atividades gastronômicas: arte culinária e oficinas de comidas típicas, degustação de ostras preparadas de diferentes formas e outras iguarias; d) atividades culturais e performáticas – roda de capoeira, grupos de samba de roda, dança afro, *shows* de reggae, apresentação de grupos culturais, desfile com indumentária afro etc.; lúdicas – performances corporais, desfiles, danças, brincadeiras infantis e leilões etc. É importante lembrar a agenda de reivindicação das demandas quilombolas junto a políticos municipais e estaduais e gestores estaduais, cuja formulação antecede ao início oficial da festa e tem sua apresentação pública com a presença de participantes acadêmicos, políticos e gestores municipais e estaduais na manhã do dia de seu início.

As atividades que ocorrem ao longo da festa são tomadas como expressões de uma identidade quilombola, pois a culinária, as práticas artesanais, os produtos da economia solidária, e as várias performances ritualístico-religiosa e culturais são trazidas no “palco” do evento como expressões de uma cultura negra local. Assim, esta apresenta uma dinâmica “moderna” enquanto festival gastronômico, comercial e artístico, cuja força autoritativa decorre da tradição ritualística afro-brasileira presente na região, fomentando a continuidade cultural marcada pela ancestralidade.

Os principais responsáveis pela organização da festa são os membros do núcleo dos cultivadores de ostras – atualmente abrangendo 65 famílias –, localizado no quilombo Dendê, um dos núcleos produtivos organizados no conselho quilombola, em articulação com o núcleo de turismo étnico de base comunitária, contando ainda com a participação de outros núcleos produtivos existentes nas comunidades quilombolas. As atividades dos

núcleos de produção são entendidas inicialmente como atividades de valorização do que já se cultivava tradicionalmente, da conservação e preservação ambiental na área da Resex, e têm a pesca, a mariscagem e a agricultura como principais fontes de renda.

A Festa da Ostra acontece na segunda metade do mês de outubro no quilombo do Kaonge, localizado no distrito de Santiago do Iguape, município de Cachoeira/Bahia. Nesse quilombo, existe uma escola municipal, o terreiro de umbanda, que detém importante referência religiosa das comunidades, uma pequena pousada, um bar e um restaurante, equipamentos que estimulam e permitem permanente afluência ao local de pessoas de outros quilombos de sua vizinhança e de fora da área. O tempo da festa é um momento de retorno, reunião e reencontro de parentes e amigos que residem em cidades como Salvador e outras próximas. Soma-se ao público localizado na região e suas proximidades, uma significativa presença de visitantes de outras partes do país e estrangeiros, atraídos pela festa e captados como resultado do investimento em Turismo de Base Comunitária.

O valor tradicional do trabalho comunitário inerente à festa é enfatizado por Juvani Viana, a mais destacada liderança religiosa do Kaonge, que fundamenta o sucesso do evento ecogastronômico nessa tradição que atravessa tanto a dimensão técnica como a ritualística – a exemplo do preparo do caruru devocional.

O “TEMPO DA FESTA”

A luta das comunidades pela sobrevivência no território apresentou momentos de grande mobilização, como ocorreu nos anos 1980, para evitar a transformação das terras em pastagens para gado e a preservação dos dendezeiros, ameaçados de erradicação após o fechamento da unidade agroindustrial da Opalma, que resultou em desemprego para significativa parcela da população desta área. A produção de óleo de dendê tinha como base extenso plantio desta palmeira exótica⁵, que teve suas sementes

5 *Elaeis guineenses* é originária da Costa Ocidental da África, conhecida como palmeira-de-dendê, coqueiro-de-dendê, dendê, palmeira-de-óleo-africana, aabora, aavora, palma-de-guiné, palma, dendém e palmeira-dendém.

trazidas pelos povos africanos escravizados e foi incorporado ao consumo e às paisagens na Bahia, tendo vários usos culinários e industriais. Seu cultivo para fins comerciais se deu como parte do processo de sucessão agrária na área outrora dedicada, quase exclusivamente, ao plantio de cana-de-açúcar que supria matéria prima aos antigos engenhos de produção de açúcar e outros produtos de consumo mais localizado, a exemplo do melão de cana, rapadura e cachaça, e, posteriormente, às usinas açucareiras.

No início dos anos 2000, as iniciativas pioneiras do Centro de Educação e Cultura Vale do Iguaçu (CECVI) e do conselho quilombola produziram uma transformação nas expressões culturais dessas comunidades, resgatando tradições populares, memórias ancestrais e incrementando novas edições de eventos e atividades. Como parte desta busca de revalorização social, no ano de 2007, foi realizado um Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) com um grupo de jovens e lideranças quilombolas, com apoio de técnicos de organizações parceiras que visitaram 350 domicílios, realizando 16 reuniões comunitárias, entrevistando 498 pessoas envolvidas com agricultura familiar quilombola. Entre outros resultados obtidos, foi identificado que as atividades extrativas de mariscagem e a coleta do abandonado plantio de dendê para beneficiar em azeite comestível se encontravam entre os principais agentes de agregação de algum valor à baixa renda familiar. Ao mesmo tempo, a redução dos moluscos e crustáceos para coleta de subsistência e geração de renda passou a ser suprida e aumentada com a alternativa da criação de ostra em cativeiro, cuja expressão mais visível é a Festa da Ostra (Santos; Jovelino; Silva, 2018).

O evento que ali se iniciava veio a assumir regularidade anual e se consolidar como significativo fator de geração de trabalho especializado e renda constante para os cultivadores de ostras. As festas são organizadas em torno de um título/tema que expressa as preocupações e demandas político-sociais da ocasião, ao mesmo tempo em que destacam a diversidade de atividades que são apresentadas durante a festa. Assim é que a I, a II e a III Festas da Ostra tiveram como título/tema “Trabalho, cultura e cidadania”, enquanto a 4ª edição foi organizada sob o título/tema “Boas práticas para sustentabilidade”.

Ao longo das edições da festa, novas atividades vêm sendo introduzidas, a exemplo do que ocorreu na IV Festa da Ostra (2012), com a “roda de prosa”

sobre boas práticas para a sustentabilidade, além das oficinas e demais atividades. Outras oficinas tiveram lugar à medida que novos projetos estavam em curso, dinamizando os núcleos de produção existentes e estimulando o surgimento, fortalecimento e implantação de outras atividades organizadas sob esse formato.

Tem especial importância a VII Festa da Ostra (2015), que teve como título/tema “Cidadania Quilombola: Sonho de Liberdade”. Nessa ocasião, criou-se a tradição de Encontro de Lideranças de Comunidades Quilombolas do Território de Identidade do Recôncavo, assim como deu início ao ciclo de elaboração de Cartas Quilombolas na qual são apresentadas as reivindicações por parte das comunidades de maneira participativa e coletiva. Vale notar que, a partir de então, a publicização da Carta Quilombola vem sendo fator de grande importância para formulação e desencadeamento de políticas públicas mais ajustadas às características e necessidades das comunidades quilombolas da Bahia por meio de editais específicos (Tavares; Caroso, 2023).

Nos anos e nas festas que se seguiram (2016, VIII; 2017, IX, 2018, X), foi mantida a programação de três dias, como a partir do ano de 2015. O encontro das lideranças ocorre regularmente na sexta-feira anterior à abertura da Festa da Ostra no sábado, tendo como principal resultado na elaboração do referido instrumento de luta política. Na ocasião, são discutidos vários tópicos, seja em pequenos grupos temáticos, ou, como veio a ocorrer mais recentemente, na forma de discussão direcionada entre todos os presentes, que toma como ponto de partida e avaliação do atendimento das demandas apresentadas na carta do ano anterior. A partir dessas discussões e reflexões, é elaborada nova carta, na qual são registrados os novos pleitos das comunidades para o poder público das esferas municipal, estadual e federal, contribuindo, assim, no desencadeamento de políticas públicas para as comunidades quilombolas da Bahia por meio de editais específicos da parte do estado. As cartas se tornaram mais um fator a reforçar a importância da ocasião festiva como um momento de expressivo significado para o fortalecimento das representações identitárias já contidas na ocasião (Tavares; Caroso, 2023).

Como parte da intensa dinâmica e constante renovação, a XI Festa da Ostra (2019) apresentou como título/tema “Guerreiros quilombolas em

sonho de liberdade”, marcando a cerimônia de abertura de uma intensa dramatização sobre a potência transformadora da cultura negra, lançamento de livros, além das atividades de empoderamento político (como em outras edições). Naquela ocasião, teve especial destaque a questão da mulher quilombola, por meio da apresentação do Núcleo das Marias Felipas⁶. A partir da criativa e sempre renovada programação, foram realizadas oficinas de confecção de turbantes, culinária, apetrechos de pesca e cultivo de ostras, todos integrando elementos fundamentais na identidade pública afro-brasileira compartilhada por diferentes povos quilombolas.

No ano de 2020, a XII Festa da Ostra teve como título/tema “Envolver para Desenvolver”, sendo realizada nos dias 30 de outubro e 1º de novembro por meio virtual em razão da pandemia de covid-19. No primeiro dia, ocorreu o 6º Encontro do Núcleo de Desenvolvimento dos Quilombos do Território do Recôncavo para revisão e atualização da Carta Quilombola. No segundo dia, foi realizado um seminário, no qual ocorreram vários diálogos temáticos relacionados ao enfrentamento a covid-19 e questões relacionadas à saúde e medicina tradicional, entre outros de interesse de todos os participantes, incluindo aqueles que participaram à distância, constituindo pesquisadores das universidades, políticos e gestores públicos, como rotineiramente ocorreu em anos anteriores.

No ano de 2021, veio a ocorrer a XIII Festa da Ostra, tendo com um dos principais temas a saúde e o enfrentamento da pandemia. A participação presencial foi limitada a convidados, ocorrendo também participação *on-line* para interessados. Na ocasião, renovou-se a Carta Quilombola e se manteve todo o segundo dia de apresentações e discussões tendo como tema saúde da pessoa. Nessa edição, estiveram presentes praticantes terapêuticos urbanos, vindo de Salvador para participar dos diálogos estabelecidos naquele momento, assim como incluiu a entrega de exemplares do livro *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas: Cachoeira, Bahia* (Tavares; Caroso; Penaforte, 2019b), que resultou da colaboração e compartilhamento de conhecimentos entre pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

6 Maria Felipa de Oliveira, nascida na Ilha de Itaparica, foi destacada como uma mulher ex-escravizada que se tornou importante liderança e uma das heroínas da Luta da Independência da Bahia.

e Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), que participam do grupo de pesquisa ObservaBaía, com vários dos praticantes terapêuticos quilombolas presentes na cerimônia.

O ano de 2022 marcou a “retomada” das atividades públicas irrestritas da XIV Festa da Ostra, que ocorreu nos dias 14 e 15 de outubro, sendo, contudo, mantidas as medidas de cuidados sanitários recomendadas para a pandemia que afetou duas edições do evento. As atividades se desenvolveram sob o título/tema “Envolver para desenvolver: um novo modelo de vida é possível”, mantendo muitas daquelas que ocorrem nas edições anteriores, contudo, inovando em várias outras, de modo a buscar novos ganhos e recuperar a popularidade e intensidade do evento tão afetado pela pandemia que teve início no ano de 2020. A avaliação dos ganhos obtidos por intermédio da Carta Quilombola foi feita durante o período da manhã do primeiro dia do evento, seguido das novas propostas e demandas, como sempre feita a leitura pública ao fim dessa primeira etapa do evento. É importante ser destacado que sendo período de eleições estaduais e federais, naquele momento que antecedia o segundo turno do pleito, contou com a presença e participação de agentes políticos mais intensa que em edições anteriores.

Ao longo de mais de quase uma década e meia desde a primeira edição, pode-se constatar que os resultados conquistados são o crescente envolvimento local nas diferentes edições, que vem propiciando o fortalecimento de práticas e saberes quilombolas: práticas artesanais (vestuário, comidas, objetos ornamentais, cultivo de ostra, pesca e mariscagem, plantio de roças, extrativismo etc.); práticas terapêuticas tradicionais (plantas medicinais, xaropes de ervas, benzeduras, rezas etc.); samba de roda e dança “afro”; “rodas de conversa” com mestres griôs que propulsionam o turismo étnico de base comunitária da “Rota da Liberdade”.

O QUE A FESTA FAZ?

Para obter algumas respostas e melhor compreensão para essa questão no contexto da Festa da Ostra, buscamos elaborar uma narrativa imagética/fotoetnográfica (Alvarez, 2018; Caroso; Tavares, 2023; Freeman, 2014;

Godolphim, 1995; Samain, 2012) com uma pequena seleção temática entre as milhares de imagens que resultam de quase uma década desde que iniciamos nossa colaboração com as comunidades quilombolas da Bacia do Iguape e Vale do Paraguaçu. Nosso esforço é de trazer evidências de que a festa visibiliza o patrimônio cultural quilombola para além do território municipal, estendendo as articulações da cultura quilombola pela Bahia, outras regiões do país e para outros países (Caroso; Tavares; Bassi, 2018). Visitantes da festa provenientes de outros municípios e estados têm contato com o patrimônio paisagístico da região, fortemente marcado pelos vestígios das estruturas arquitetônicas e industriais dos engenhos do Brasil colonial, e podem adquirir os produtos da feira solidária, degustar as ostras e demais iguarias, vivenciar as oficinas, ouvir e participar do samba de roda e outras expressões e *performances* rituais e musicais.

A festa dinamiza as já elencadas atividades da economia e da cultura quilombola, assim como acolhe diversos itens produzidos em comunidades quilombolas dos municípios vizinhos de Santo Amaro, Maragogipe, São Felix, Cruz das Almas, Saubara, e de produções comunitárias de outros integrantes de populações tradicionais – a exemplo de marisqueiras, pescadores, rendeiras etc. A festa também propicia articulações para além da cultura quilombola, como ocorreu na edição de 2017, em que lideranças indígenas pataxó dos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália vieram participar e conhecer a forma de viver e festejar dessas comunidades, além de compartilhar experiências.

O evento evoca tanto uma tentativa de dar visibilidade às formas de produtividade artesanal – o cultivo da ostra continua sendo praticado segundo as técnicas de pesca artesanal como a “camboa de pau” –, quanto um modelo moderno de festival ecogastronômico. Com a adesão aos critérios e certificações internacionais de sua autenticidade, esses saberes e fazeres se redefinem na esfera da patrimonialização imaterial – o azeite de dendê e a ostra obtiveram a certificação de qualidade superior junto ao movimento Slow Food International. O pagamento pela aquisição de produtos, participação em oficinas e degustação podem ser feitas com a moeda social local, o mencionado Sururu, que tem valor de face e troca equivalente ao do real.

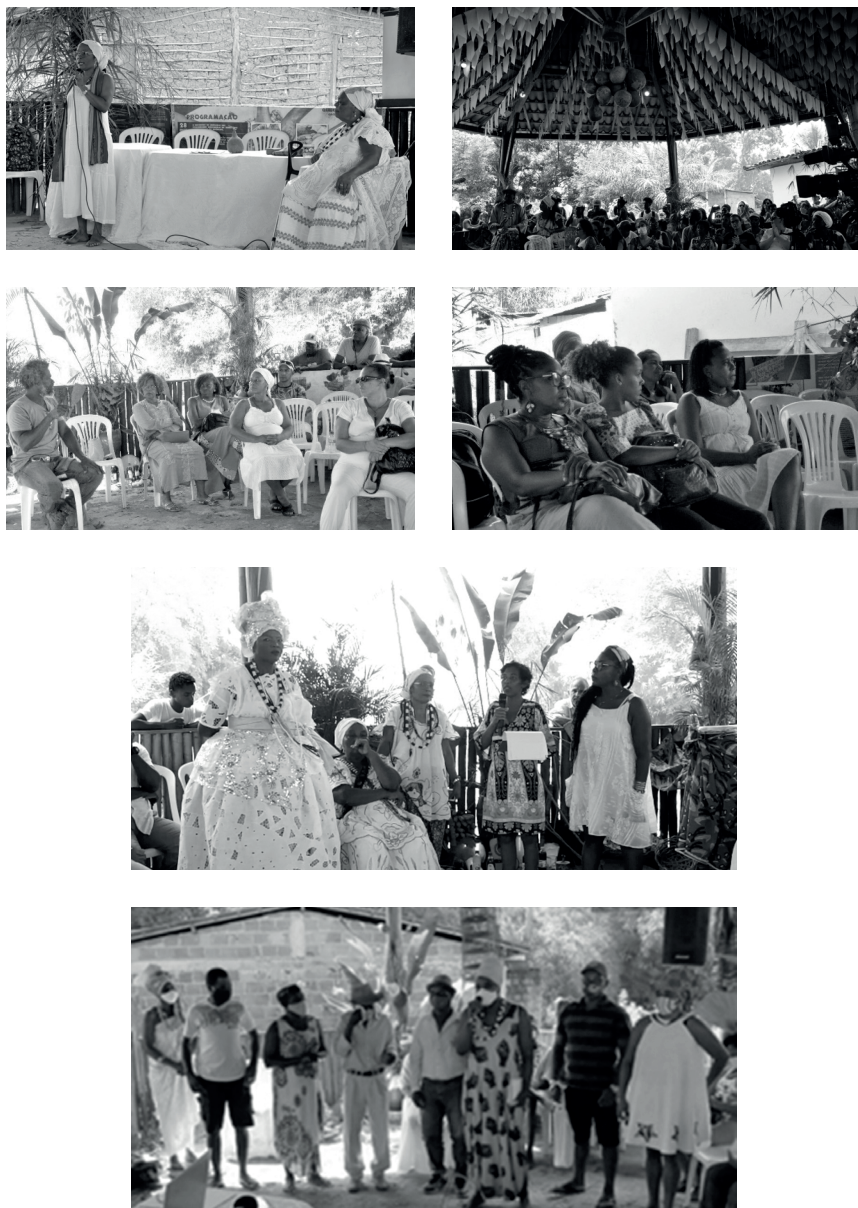
A festa apresenta como alicerce e orientação a ancestralidade e a devoção aos orixás – o pedido de agô na abertura e agradecimento da presença do Pai Xangô no encerramento. Há também uma forte implicação emocional na preparação do tradicional caruru, evento gastronômico festivo-religioso intensamente presente na região. É, assim, reconduzida à tradição religiosa de matriz afrobrasileira, em que se “dá carurus”⁷ que mobilizam importantes dinâmicas de reciprocidade, a exemplo dos dons e contradons, conforme discutido por Mauss (2018) e Sigaud (1999), ligados às ações religiosas e devocionais de cunho popular.

De maneira consistente com a proposta de elaboração de narrativas audiovisuais mediante abordagem guiada pela antropologia hermenêutica na leitura e interpretação de imagens, como proposto pelo semiólogo social e filósofo Roland Barthes (1984), lançamos o olhar sobre a festa em seus vários momentos representados em oito sequências de imagens que devem ser “lidas” e interpretadas, a exemplo das propostas de leitura e interpretação de Novaes (2014), Yacavone (2009), Scoparo (2018) e Fontonari (2016), entre outros autores que são tomados como referência no presente trabalho. Tratada desta perspectiva de abordagem, a narrativa imagética se encontra organizada em momentos articulados e complementares que constituem a festa, de forma a fazer emergir uma forma de leitura, interpretação e compreensão do contexto e seus múltiplos significados complementares.

Um dos principais pontos a destacar em nosso argumento é que a narrativa fotoetnográfica dispensa e substitui o texto escrito, dado que metonimicamente é possível tomarmos as imagens como textos - estas, as imagens, a serem lidas na forma de sequências fotoetnográficas temáticas significativas e complementares, como apresentamos a seguir.

7 Sendo o caruru uma comida devocional, na linguagem popular não se diz “fazer um caruru”, mas “dar um caruru”. Frequentemente o ato de dar um caruru se encontra relacionado a uma devoção, agradecimento por uma graça alcançada, desígnio decorrente de encontrar no seu prato um quiabo inteiro, promessa em busca de alcançar uma graça ou pagar pela graça obtida, entre outras razões.

Figuras 1 a 6 – Cerimônia de abertura do evento e apresentação final da carta: participantes e orientadora espiritual no espaço do encontro, 2021 e 2022



Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 7 a 18 – Patrimônio material quilombola: signos e sinais de pertença e “natividade”







Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 19 a 27 – Espaços e compartilhamentos no “mundo da festa”: encontro com os signos e sinais da identidade-etnicidade religiosa quilombola





Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 28 a 37 – *Performance*, musicalidade, teatralidade e corporalidade quilombola: vida, resistência, luta, morte e renascimento







Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 38 a 44 – “Comida de dendê”. Moqueca de ostras que motiva e denomina a festa.
Da cozinha à mesa: culinária, sabores, comensalidade





Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2022).

Figuras 45 a 56 – Trabalho e o lúdico que se complementam e fazem a festa







Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 57-58 – Leilão de objetos domésticos e iguarias alimentares para compor o fundo ritual da festa



Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

Figuras 59 a 62 – Apresentações musicais, danças e *performances* corporais que se seguem ao banquete quilombola



Fonte: acervo fotoetnográfico ObservaBaía (2014-2023).

CHEGANDO AO FIM DE UMA FESTA E ANTECIPANDO A PRÓXIMA FESTA?

A proposta dessa fotonarrativa é de nos permitir, por meio do olhar intencional e previamente informado, ver e compreender e interpretar, por meio das imagens, como a Festa da Ostra que tem lugar no quilombo Kaonge, expressa de forma intensa a dinâmica de vida e formas de luta identitária das comunidades quilombolas da região (Barbosa; Cunha, 2006). Da condição inicial de festival gastronômico voltado para oportunizar e exploração dos potenciais locais no ano de 2009 por meio do TBC, esse evento vem crescentemente adquirindo intenso teor político, como se pode notar em várias de suas edições, particularmente na 14ª edição que ocorreu no ano de 2022. Uma importante evidência dessa transformação encontra-se no fato de que, a partir do ano de 2015, o evento passou a ser antecedido pelo encontro

de lideranças do território do Recôncavo durante o qual se elabora a Carta Quilombola, a qual crescentemente aprofunda sua dimensão e adquire destaque na luta quilombola por seus direitos diferenciados e cidadania.

Podemos, visivelmente, constatar que a essa ocasião festiva, que desde seu início oportuniza a comercialização de produtos da economia solidária e de expressões e bens da cultura quilombola; promove atividades gastronômicas, musicais, literárias; disponibiliza oficinas de fazeres e saberes quilombolas, vem se somando às crescentes e apropriadas demandas políticas pela melhoria das condições de vida, educação, saúde e trabalho.

Adicionalmente a todas essas conquistas, é importante ainda considerar como um dos resultados mais perceptíveis a sua expressiva visibilidade regional, que a leva crescentemente a fazer parte do calendário do “turismo étnico” do Recôncavo baiano. Ao examinarmos a destacada importância que tem e é atribuída à festa, podemos afirmar que, a cada festa, antecipa-se e recria-se a próxima festa.

Não pretendo chegar a um fim, mas continuar a acompanhar as transformações e os avanços desse evento tão bem-sucedido que completará 15 anos em 2024. No ano 2023, o evento foi redenominada de Festival Cultural & Gastronômico da Ostra⁸, ao tempo em que apresentou substanciais alterações em sua programação, causando tanto reações positivas e negativas da parte de muitos de seus participantes e organizadores, que em seguida à experiência e, em seus constantes movimentos, antecipam possíveis alterações para “a próxima festa”.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Gabriel O. *Antropología visual, performances y hermenéutica: experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez (Oaxaca, México)*. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 314-350, jan./jul. 2018.
- BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar T. da. *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Tradução de Júlio Castañon. Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

8 Ver: https://www.facebook.com/FestaOStraOficial/?locale=pt_B.

- 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*, Cuiabá, v. 4, n. 7, p. 15-32, 2017.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Paisagens, memória e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *Acesso Livre*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 41-60, 2018.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fatima. Festa da Ostra: imagens de ritualização, gastronomia e etnicidade quilombola. *Revista Mundaú*, Maceió, n. 14, p. 187-208, 2023.
- FREEMAN, Michael. *A narrativa fotográfica: a arte de criar ensaios e reportagens visuais*. Porto Alegre, 2014.
- FONTANARI, Rodrigo. Como ler imagens? A lição de Roland Barthes. *Galáxia. Revista Interdisciplinar de Comunicação e Cultura*, São Paulo, n. 31, p. 144-155, 2016.
- GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 125-144, jul./set. 1995.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como Paradigma Analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha: revista de antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1/2, p. 163-183, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de arte e antropologia*, Uberlândia, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.
- SAMAIN, Etienne (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2012.
- 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 Iguaçu. *Bahia Análise & Dados*, Salvador, v. 28, n. 2, p. 178-195, 2018.
- SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do ensaio sobre o dom. *Mana*, Rio de Janeiro v. 5, p. 89-123, 1999.
- SCOPARO, Tania R. M. Toledo. Texto verbal e imagético: uma proposta semiótica de ensino. *Revista (Con) Textos Linguísticos*, Vitória, ES, v. 12, n. 23, p. 129-151, 2018.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Contracolonialismo, etnopolítica e políticas públicas: cartas e etnogovernança quilombola. *Revista Antropolítica*, Niterói, v. 55, n. 3, p. 1-26, set./dez. 2023.

TAVARES, Fátima et al. *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019a.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; PENAFORTE, Thais. *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas*. 2. ed. Salvador: Edufba, 2019b.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

YACAVONE, Kathrin. Reading through Photography: Roland Barthes's Last Seminar "Proust et la photographie". *French Forum*, Philadelphia, v. 34, n. 1, p. 97-112, Winter 2009.

POR UMA VIAGEM EM SI: UM FENÔMENO PANKARARÉ DE ANTECIPAÇÃO DE FUTUROS

Luciana de Castro Nunes Novaes

INTRODUÇÃO

O interesse por rastrear políticas institucionais em territórios indígenas como uma agenda incide diretamente na proposta de investigar os modos de criação/invenção do conhecimento. Reavaliar o passado é tomar para si o antigo e atualizar memórias no presente histórico a partir da ação. Pela historiografia sobre os indígenas no Nordeste, situados no ambiente da Caatinga, o registro de povos sul-americanos que não se encontravam na floresta tropical e foram classificados como marginais (Steward, 1946, p. 431).

O 16º Congresso de Americanistas em 1908, que ocorreu em Viena na Áustria, foi fundamental para a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1910. Extinto, deu lugar à Fundação Nacional do Índio (Funai), no ano de 1967. O SPI surgiu como parte de uma política nacional para

remediar o extermínio da população original em detrimento da ocupação territorial. No início do século XX, o diagnóstico da extinção das populações ameríndias foi protagonizado por nomes como Carlos Estevão de Oliveira, Max Boudin e Mário Melo.

O *Handbook of South American Indians*, de 1946, é um livro importante para estudos etnológicos e arqueológicos. Nos breves artigos sobre os índios no Nordeste, como indica Oliveira (1998), por Robert Lowie e Alfred Métraux, um deles com a colaboração de Curt Nimuendajú, são utilizados relatos de cronistas em períodos variados da colonização. Com esses trabalhos, não foram produzidas descrições sobre a existência contemporânea das populações indígenas, mas formulada a imagem do que poderiam ter sido em um passado longínquo.

É preciso considerar que a reviravolta ocorrida entre as décadas de 1930 e 1940, que levou o olhar acadêmico a aproximar-se de populações vivas e distanciar-se da documentação histórica, buscava o registro do que se considerava tênue e em rápido desaparecimento, a exemplo das danças, músicas, indumentárias, línguas, que contribuíram para compreender o folclore nordestino e a composição da identidade nacional.

Enquanto os autores anteriores, informados por uma preocupação mais folclórica, interessavam-se em registrar o que ainda existia de tradição, apoiados numa metodologia fundada no recolhimento de “traços culturais”, destacados do contexto em que eram produzidos e postos em circulação, esses últimos autores voltam seus esforços principalmente para a preocupação em descrever e avaliar o grau, o ritmo e as formas do processo de descaracterização dos grupos indígenas (Arruti, 1996, p. 16).

Em 1950, o Toré é fixado como sinal diacrítico para o reconhecimento do universo indígena por Raimundo Dantas Carneiro à frente da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção ao Índio, com o apoio do etnólogo Carlos Estevão Oliveira (Grünwald, 2005, 17). Carneiro tomou como referência o Ouricuri dos Fulni-ôs, de Pernambuco, como máxima referência do sagrado, em que “se dançava o primitivo e o verdadeiro Toré” (Grünwald, 2005, p. 17).

Esse marcador promoveu um movimento de emergência étnica, a partir da associação do religioso enquanto ação política de sua etnicidade (Brubaker; Loveman; Stamatov, 2004; Weber, 1991). Nação, povo, identidade

e diáspora é uma perspectiva sobre o mundo, possibilitando avançar nas desconhecidas dimensões do fenômeno, sem reduzi-la a um estudo classificatório e tipológico. Ainda, etnicidade pode ser entendida como um conjunto de relações e um modo de consciência, com significado e relevância prática que é diferenciada a partir do grupo social, suas posições na ordenação social (Comaroff, 1987).

A dança e o canto dos Craós do Rio Preto são descritos por Teodoro Sampaio (1913) citado por Estevão Pinto (1935, p. 280)

O seu cantar é em grandes vozes, ao som de buzinas, maracás e outros instrumentos toscos. A sua dança (angré) se faz em círculo, batendo o pé direito no chão e dando urros tão espantosos, que se podem ouvir a distância de légua. O cantar e o dançar são para eles uma coisa só, por isso se chamam em sua língua pelo mesmo nome [...] Em suas festas, os cherentes não dispensam o maracá e a buzina, soltando de vez em vez gritos estridentes.

Entre 1951 e 1952, os pankararés são descritos como “[...] um grupozinho de sobreviventes índios que não estão sob jurisdição do Serviço de Proteção aos Índios”, numa população estimada em 225 indivíduos (Hohenthal, 1960, p. 58). Na década de 1960, em reflexo a ação pankararu diante aos posseiros, os pankararés buscam mediação e entram em contato com a Funai, mais precisamente em 1967, e iniciam um trabalho de retomada das antigas práticas rituais, perfazendo nova organização política (Maia, 1994).

Na segunda metade, principalmente a partir de 1970, as populações passam a receber a rotulagem de sobreviventes e remanescentes, integrados (Bandeira, 1972) diferente da nomeação como extintas em décadas anteriores. Diante a esse processo de classificação, os estudos voltados para a temática têm demonstrado como as práticas de governantes em nomear afetou a autocompreensão, a organização social e política das reivindicações indígenas, devido à criação de novos tipos de pessoas (Brubaker; Loveman; Stamatov, 2004). Acompanhando a reordenação da visão sobre o indígena nas primeiras décadas do século XX, pesquisas de caráter classificatório, como a de Curt Niemuendajú, realizaram coletas etnográficas, estabelecendo correlação interdisciplinar entre arqueologia e antropologia.

A partir das décadas de 1960 e 1970, houve atuação de destacados antropólogos brasileiros, a exemplo de Eduardo Galvão (1960, 1976), Darcy Ribeiro (1973, 1979), Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1967), que foram responsáveis por promover e difundir as expressivas mudanças que se operavam na teoria antropológica referente aos estudos indígenas. Na Bahia, esse processo veio a ser liderado pelo professor Pedro Agostinho a partir do início dos anos 1970.

Como parte dos muitos estudos iniciados e orientados pelo professor Pedro Agostinho a partir de 1971, o trabalho de conclusão do bacharelado em Antropologia no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) realizado por Carlos Caroso (1975), sob orientação do mencionado professor, foi encaminhado à Funai, com a finalidade de servir como relatório de identificação para reconhecimento do grupo indígena pankararé, ao abrigo do Convênio Fundação Nacional do Índio/UFBA. É importante destacar que o então conhecido como Convênio Funai/UFBA, coordenado pelo professor Pedro Agostinho, permitiu a realização de vários estudos dos grupos indígenas existentes na Bahia, trazendo à discussão a presença de povos cujo apagamento étnico e social era a realidade que prevalecia no início da década de 1970. A existência deste instrumento legal de colaboração entre as duas instituições públicas federais não correspondia à uma aceitação imediata de seus resultados e demandas em favor dos grupos indígenas ressurgidos, não infrequentemente enfrentando dificuldades com técnicos e gestores da Funai, na ocasião, presidida por um general do Exército brasileiro, e que tinha grande parte de seu pessoal com origem nos escalões militares.

Posteriormente, a comunicação apresentada pelo mesmo Carlos Caroso em Grupo de Trabalho (GT) coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, na X Reunião Brasileira de Antropologia do ano de 1976, teve o incentivo por parte do coordenador do GT a publicar este estudo preliminar, dada importância de trazer informações a respeito de um grupo indígena até então considerado extinto nos estudos etnológicos então disponível. Na época, o antropólogo Ney Land, então diretor do Museu do Índio, se responsabilizou pela publicação no Boletim do Museu do Índio.

Naquele trabalho e em consonância com os conceitos e discussões então vigentes, Caroso (1977, p. 5) identificou os Pankararés como “[...] um subtipo camponês, ou seja, como campesinato indígena, aqui entendido como sendo aquela parcela de índios integrados à sociedade nacional...”. No entanto, esse silenciamento não estava essencialmente atrelado ao epistemicídio da colonização no Nordeste, mas com

um acobertamento das identidades por conta do domínio e pressões dos não-indígenas dominantes e, em algumas situações, os próprios indígenas que negavam sua pertença por conta de um projeto de integração e pressões para não o fazer (Caroso, 2020)¹.

O cenário encontrado por Caroso (1977) entre os Pankararés esteve marcado por profundas divisões estimuladas e mantidas pelos não indígenas que se achavam na mesma área, sendo muito mais complexo do que a antropologia naquele momento e de modo isolado buscava compreender. O *survey* etnográfico com os Pankararés, realizado por Caroso, traz uma evidência que fundamenta o estado de arte do princípio simétrico que busco nessa etnografia efetivar: o nivelamento entre interesses dos actantes e analistas na práxis científica. Na visão do já citado artigo, era “[...] crescente movimento de reavaliação da antiga cultura indígena e readoção de muitos elementos perdidos” (Caroso, 1977, p. 1).

Nesta interpretação cabe aos sindicalistas o demérito de não compreenderem a importância do discurso étnico. No caso de Caroso, essa incompreensão é tamanha que merece ser citada: ‘Alguns índios negam a sua identidade étnica verdadeira, apesar de serem apontados por outros como pertencentes ao grupo Pankararé e seus parentes. Chegam a negar que alguém seja índio no local e a dizer que ‘isto é uma invenção’. (Caroso, 1977. Grifos nossos). Como veremos [...], ‘índio’ e “trabalhador rural” são, nesses casos, invenções contrastivas (Arruti, 1996, p. 52).

¹ Comunicação escrita, em 2020.

É importante destacar que, a partir de 1970, modelos mais complexos de cognição foram desenvolvidos, a partir da noção de esquema de Erving Goffman. Esquemas são estruturas mentais em que o conhecimento é representado, são também processadores de informação, percepção e ordenação. Desse modo, compreender a etnicidade enquanto cognição é compreender o contraste de corpos, categorias e saberes, a partir do dispositivo mental de reconhecimento, que possui as condições de criar uma interpretação complexa, sendo de caráter implícito, não verbalizado e de forma autônoma, diferente do que acontece com modos de cognição controlada (Brubaker; Loveman; Stanlov, 2004).

Em agosto de 2019, no momento em que me encontrava analisando os dados de campo e redigindo a tese, participei de uma palestra do professor Gilles Bibeau que tinha como tema a hermenêutica antropológica na abertura do semestre letivo do Programa de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA). Na discussão que se seguiu, Caroso (1977) fez referência a meu estudo que se encontrava em curso, trazendo elementos importantes para refletir sobre o campo. Primeiro, ao mencionar que mesmo trabalhando com os Pankararés de Brejo do Burgo, ele e eu nos situamos em campos etnográficos diferentes. Na ocasião, ele fez menção às mudanças ocorridas ao longo de quase meio século que separavam seu estudo de campo do momento em que o meu era realizado, mencionando que as crianças e os jovens adultos que circulavam entre ele e os seus interlocutores na década de 1970, hoje se tornaram protagonistas dessa narrativa, a exemplo do cacique Afonso e Mãe Edésia. O que chamou minha atenção para a importância de dar destaque a este aspecto.

As mudanças não se encerram na dinâmica temporal que impactou corpos, como os de cacique Afonso e Mãe Edésia, atuais protagonistas do *festejo do Amaro*. É possível citar o acesso territorial e o deslocamento espacial em Brejo do Burgo e no Raso da Catarina, a relação dos Pankararés com a sociedade mais ampla. Também está, nesta lista, a fundação da escola indígena e a formação educacional de professores indígenas, o amadurecimento de práticas rituais e a existência de outras, não formatadas 40 anos atrás. Principalmente, a homologação dos territórios Pankararés e a

finalização das lutas entre indígenas e posseiros, que eclodiram a partir do ano de 1975, tendo seu ápice se dado com o assassinato do cacique Ângelo Pereira Xavier, em dezembro de 1979. Desse modo, são tantas transformações passíveis de serem identificadas, que seria necessário um estudo que objetivasse a comparação dos dois campos etnográficos.

Figura 1 – Cacique Afonso, Mãe Edésia e Agnaldo em 1975



Fotógrafo: acervo pessoal de Carlos Caroso (1975).

Portanto, entendo a reavaliação da antiga cultura pelos Pankararés como método de acesso ao passado arqueológico, problematizando e tornando evidente os bens materiais e a esfera religiosa a partir de critérios internos e escolhas circunstanciadas. Logo, o que anteriormente foi identificado como perdido, estiveram protegidos pelo ambiente da Caatinga, o mesmo de seus antepassados. Seus corpos, por meio da memória dos atos e diante das múltiplas relações com a diversidade de espécies existentes no ambiente compartilhado,

salvaguardaram técnicas, processos e mecanismos que compõem o repertório mágico-ritual, aqui, identificado como *Ciência Pankararé*.

A etnicidade na análise aqui proposta está diretamente relacionada com a elaboração e retomada de tradições espirituais enquanto fortalecimento interno da identidade e em contraste temporal entre o passado ancestral e o presente histórico, e não exclusivamente para validação à sociedade mais ampla. Não busco aqui essencializar a identidade étnica no ambiente, mas me voltar para a compreensão de que seu fortalecimento também é realizado a partir de dinâmicas produzidas pela tradição religiosa, pelos aspectos de comunicação intermundos, pela força que emana do clima, do solo, da fauna e flora, dos materiais, além de outros veículos de comunicação, como os sonhos, a incorporação, as visões, e os saberes transmitidos por seres Encantados e espíritos.

Isso implica algo diferente implementado pela ótica da etnogênese, em que a emergência étnica está diretamente associada a movimentos estritamente de fora para dentro, seja pela inserção em políticas nacionais de identidades étnico-raciais, ou pela circulação de saberes e valores em compartilhamento por outros grupos. Dois grupos diferentes de pesquisadores se concentraram em objetivar a emergência étnica como objeto de estudo. Na UFBA, o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), sob inspiração do mencionado professor Pedro Agostinho e coordenado por Maria Rosário Carvalho, bem mais recentemente, no Museu Nacional (coordenado pelo prof. J. Pacheco de Oliveira Filho).

Oliveira Filho coloca que o desafio à ação indigenista no Nordeste é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não indígenas das áreas, desnaturalizando a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (Oliveira, 1998). Complementarmente, Arruti (1996) considera que a história precisa ser reescrita por meio da inversão da documentação e do interesse em evidenciar o que foi mantido como invisível para ser reinventado nas últimas décadas.

A ideia de invenção da cultura² para Roy Wagner que é sentida na pesquisa de Caroso em meados da década de 1970 para compreender a

2 O livro de Roy Wagner, *A invenção da cultura*, de 1975, só foi traduzido para a língua portuguesa 35 anos após sua publicação, diferentemente de Clifford Geertz, de 1973, e Marshall Sahlins, de 1976. Como bem destaca Goldman (2011), esta defasagem temporal resulta em

emergência étnica Pankararé, dá lugar, nesse estudo, a uma concepção reflexiva da cultura, nomeada a partir de seus próprios termos; *Ciência do Amaro*, que, na torção conceitual, identifico como arqueologia Pankararé. Desse modo, resgatar o conceito de “invenção da tradição” proposta por Hobsbawm e Ranger (1984), é crucial para romper com a ideia de artificialidade e autenticidade das tradições, indo ao encontro dos fluxos históricos, das dinâmicas cotidianas e interferências das relações sociais diante das ações. Outrossim, a noção de sinal diacrítico (Barth, 1969) potencializa os processos identitários no Nordeste, ao tempo que permite compreender os marcadores de diferença construídos historicamente pelas populações indígenas diante da sociedade mais ampla.

Contudo, o termo “invenção” não desconsidera a manutenção e salvaguarda de práticas em detrimento da lógica do gerúndio cultural, ou seja, que a cultura está em processo. Mas indica pensar que a emergência étnica está diretamente associada à criação, recriação, ou mesmo, pesquisa sobre si em relação a uma longa duração. Voltar-se para dentro é parte integrante da tradição indígena no Nordeste que, desde o período colonial, devido ao etnocídio sofrido, impulsionou as populações originais a se relacionarem a partir de outros modos e dinâmicas que não mais as de “antigamente”. Contudo, essas novas dinâmicas não excluíram conteúdos e informações ancestrais, que permaneceram mesmo com o racismo estrutural, em devir e em acesso.

A invenção para Wagner (2010, p. 19) foi indeterminada para os antigos como para os filósofos medievais. Coube à visão determinista de mundo materialista-mecanicista newtoniana banir essa categoria para o domínio do acidente, retirando toda e qualquer ação intencional humana de elaboração. Kuper (2008), ao tratar da reinvenção, apresenta como o Ocidente, ao longo da formação do pensamento antropológico, construiu a noção de primitivo associado ao território ocupado pela colonização. A partir de um mito construído por juristas do século XIX, a ideia de primitivo esteve associada diretamente à ideia de moderno, análogo a linearidade evolucionária das espécies naturais. Contudo, é preciso ressaltar que há um renascimento

uma deficiência para o pesquisador brasileiro, quanto às proposições políticas de sua atuação e às predominâncias imperiais.

desse mito do primitivo na contemporaneidade, pois “[...] para cada nação, para cada tempo, os seus próprios bárbaros” (Kuper, 2008, p. 13).

No dia 22 de dezembro de 2020, ocorreu a defesa de trabalho de conclusão de curso de Patrícia Krin Si Atikun Pankararé aberta ao público e aprovada com louvor pela banca composta por José Augusto Laranjeiras Sampaio, Leandro Durazzo e seu orientador Juracy Marques. Trago, aqui, dois pontos importantes que registrei na fala da banca. José Augusto Laranjeira Sampaio, ou Guga, como é conhecido, narrou de um modo particular o processo de surgimento do *festejo do Amaro*. Se, na década de 1970, Caroso considerava a etnogênese Pankararé como “invenção” da cultura, Sampaio identificou o surgimento do *Amaro* como uma “sacada política do Cacique Afonso” ou mesmo “manha política”, além de afirmar que esse desejo por encontrar a originalidade é um requisito idiota dos brancos diante aos povos indígenas no Nordeste.

Figura 2 – Terreiro do Amaro



Fonte: produzida pela autora.

Sua versão do surgimento do *Amaro* é resultado de uma guerra vencida entre as décadas de 1970 e 1980. Ao longo das décadas seguintes, não houve mais necessidade de ficar no Brejo do Burgo, podendo, então, levar o cerne do ritual para o Raso da Catarina. Na década de 1980, os componentes principais dessa indianidade (Oliveira, 1998) destacam não só mais a dança enquanto tradição, mas a estrutura política e os rituais que diferenciam a tradição. Contudo, essa década é crucial para a demarcação da terra indígena.

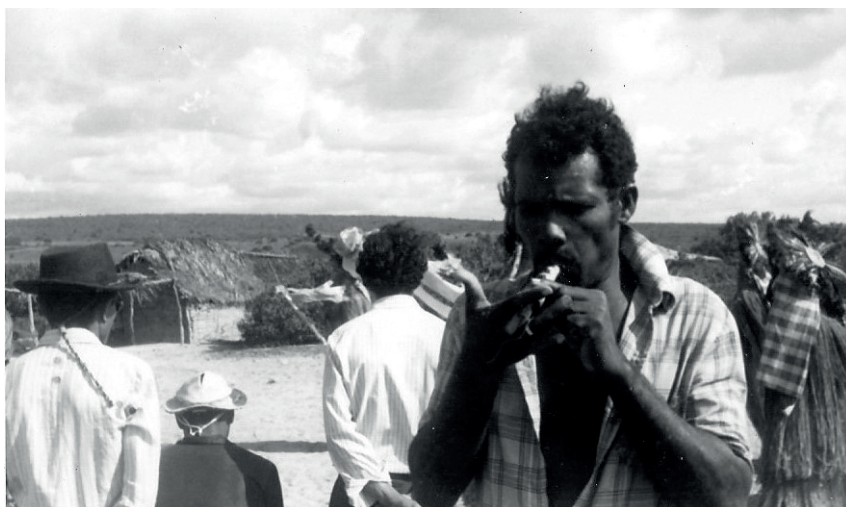
Os Pankararés retornam a Brasília, em 1982, para obtenção do reconhecimento oficial da Funai e da criação de um posto indígena. Dois anos após, por conta própria, iniciam a demarcação gerando conflitos intensos com os posseiros que, em retaliação, derrubam placas e incendeiam o Poró (espaço edificado destinado para Ciência). Contudo, já por ocasião do trabalho de campo de Caroso, seus interlocutores informavam que, quando dançavam *Toré*, eram levados presos para a delegacia de Glória³. Em 1985, foi firmado novo acordo para redefinição dos limites territoriais, com “[...] redução dos 44.500 *ha* anteriores para cerca de 28.000 *ha*, sendo concedida, em compensação, uma pequena área [...] localizados o Poró, a fonte grande e o terreiro do *Toré*” (Maia, 1994, p. 23).

Portanto, a guerra que o antropólogo Sampaio trata está diretamente relacionada com a construção da legitimidade Pankararé sobre o território, a distintividade cultural diante a sociedade mais ampla, a repetidas destruições do Poró. Diferente da visão simplista e humanizada, a partir de uma política de interesses que Sampaio confere ao cacique Afonso, Patrícia Pankararé apresenta uma outra versão para o surgimento do *festejo do Amaro*. Segundo ela, o reconhecimento, por Luís Preto, de práticas culturais Pankararu em território Pankararé é derivado de uma pergunta da própria Natureza que, após a vitória da guerra de décadas atrás, indica: *Onde estão os forguedos? Cadê os Praiás?* É preciso buscar o fortalecimento, mesmo que estejam descansados devido ao território ter sido homologado. Assim, 12 *forguedos* são levantados, e no Raso da Catarina, a partir de uma determinação também da Natureza, o *Amaro* passar a ser festejado.

3 Glória era a antiga sede do município, sua transferência para o local em que hoje se encontra em início de 1975, por ocasião do enchimento do reservatório da Usina Hidrelétrica de Moxotó, que forçou o deslocamento.

O campo etnográfico na TI Pankararé e na TI Brejo do Burgo foi constituído por três etapas. A primeira de carácter a reconhecer a *Ciência do Amaro* no ano de 2018; a segunda formatada pelo registro sistemático do *festejo do Amaro* em 2019; e a terceira, de carácter não presencial, entre 2020 e 2021, descrever e complementar a partir da etnografia visual com orientação de parte dos interlocutores. Para tanto, foram reunidas narrativas em contexto de entrevista entre 2018 e 2021 de integrantes da família Pankararé, em conjunto a observação-participante e a etnografia visual realizada no *festejo do Amaro* nos anos 2018 e 2019.

Figura 3 – Luís Preto tocando assóvio feito com rabo de tatu



Fotografia: acervo pessoal de Carlos Caroso (1975).

Era Luís, eu sempre via ele fazer esses trabalhos aqui, mas a gente tinha até medo de fazer esses trabalhos porque a gente nunca tinha visto, aí foi o tempo que ele morreu e tudo, a Désia começou com esses trabalhinhos dela e tudo. Antigamente tudo era uma demandada só né, é por isso que eu disse que meu marido é político por causa disso, por que antigamente o pessoal era todos os amigos uns dos outros, os brancos que eram os brancos ajudavam a gente que éramos caboclas, que antigamente chamavam a gente de cabocla, vamos chamar as caboclas de Marciano

para trabalhar na roça e a gente ia trabalhar, as caboclas de Marciano, a gente ia [...] (Maria Aurica Pankararé, 2019)⁴.

A vida se manifesta como um sistema relacional entre os seres vivos e os artefatos (Pitrou, 2016). O trabalho, então, é uma ação que envolve técnica e energia, englobando o contraste entre o que é visível e o que escapa aos olhos. É preciso destacar que o que escapa não é um padrão, mas é produto de concepções nativas de visão e visibilidade. Ao correlacionar em uma mesma fala, as atividades da *Ciência do Amaro* e as tarefas da roça, a noção de trabalho volta-se para o desenvolvimento de ações múltiplas.

A recorrência do uso do termo “trabalho” ao longo do campo etnográfico me chamou atenção desde a primeira escuta. Isso porque, no universo religioso do candomblé, essa é uma designação importante para definir a responsabilidade e o comprometimento com atos marcados no tempo e no espaço de caráter ritual. Acrescido a noção de obrigação, a *ciência* enquanto *trabalho*, como define Cacique Afonso, conduz ao entendimento que o *festejo do Amaro* não dissocia esforço de comemoração e seriedade de brincadeira. O termo “trabalho” apresentado por Maria Aurica, em referência ao começo do conjunto das atividades da *Ciência*, é utilizado entre os interlocutores consultados, enquanto referência da elaboração prática e subjetiva diretamente associado aos atos empregados no *Amaro*.

O trabalho apresenta a dimensão transformativa da Natureza para cumprir com as obrigações associadas ao *festejo do Amaro*, como também dos atos secretos associados à *Ciência*, a partir do desenvolvimento de habilidades, demonstração de iniciativas e outras ações. A presença de Luís Preto, entre os Pankararés, apresenta-se enquanto a situação de provocação de fortalecimento identitário narrado anteriormente, em que outro grupo étnico transmite saberes e valores de indianidade. Entretanto, Letinho Pankararé indica que a expressão “descendente indígena” não existe para definir a realidade indígena no presente histórico, porque ou se é indígena ou não.

4 Entrevista com Maria Aurica Pankararé realizada durante trabalho de campo em 8 de novembro de 2019.

Figura 4 – Indígenas Pancararú (Tacarátú, Petrolândia, Estado de Pernambuco)



Vestindo a indumentária dos praiás, a mesma que os oficiais do clã Txo-o ko, trazem sob a denominação de E-txaf-kla (Os empenados), nos cerimoniais do Urikuri. (Vista de frente) (Vista de trás).

Fonte: Boudin (1949).

Associada à noção de *viagem em si*, trago o relato da inserção de Mãe Edésia no universo científico da comunicação intermundos como exemplo que a escavação do passado acontece no corpo indígena, a partir de técnicas e interação com os materiais e ambiente. Mãe Edésia sempre gostou de cantar Toré e começou seus trabalhos aos oito anos a partir da relação com o seu padrinho Tio Negro, casado com sua tia materna, e muito querido por sua mãe. Porém, Mãe Edésia evoca outros nomes como conhecedores desses saberes, como o Nêgo de Rosa, sua filha Manuele e Mané de Nêgo. O início da brincadeira acontecia em Brejo dos Padres, na parte pernambucana da família. A saída acontecia quando todos estavam dormindo, para chegada ser em torno de 9 horas da manhã. Ia levada nas costas de seu tio. A direção era para a Rua Velha, precisando tomar uma canoa para ir até Brejo dos Padres.

Para cantar Toré eles colocavam um banco, aí botava eu em cima do banco e um ficava do lado e outro do outro, me segurando para eu não cair, aí eu cantando cantava toré, aí ficava lá passava de oito dias, passava de oito dias lá em Brejo dos Padres, aí quando foi uma vez que eu fui quando cheguei lá, deu uma febre eu passei três dias morta, eu morri sabe, eu morri, as meninas que foram comigo estavam todas chorando, tudo chorando e eu morta, aí o povo se alvorçou e faz trabalho e faz trabalho aí foram atrás de um tio de Irineu, aí quando o tio chegou, falou tudo para Irineu e Irineu foi fazer um remédio para dor e era menino novo também, aí ele falou assim: - ela tá anestesiada pode deixar, ela não vai morrer, mas ela vai ter a hora dela se acordar. Três dias que eu passei, aí com três dias eu me acordei, aí todo mundo chorando porque passar três dias morto né, aí eu não sei, sei que quando foi com 15 anos chegou assim sem eu saber nem como, porquê só o que eu tive foi essa reação em Brejo dos Padres, depois eu não senti mais nada não, aí até hoje eu tenho minhas coisas graças a Deus para me livrar dessas coisas que é do mal graças a Deus né (Mãe Edésia Pankararé)⁵.

A fala de Mãe Edésia toca em muitos temas que sustentam essa tese. O primeiro ponto que merece destaque é o diálogo profundo entre os Pankararés e os Pankararus para a salvaguarda de técnicas e instrumentais espirituais a partir de relações familiares que se mantiveram, mesmo após a divisão histórica em grupos, dos aldeados das Missões do Curral dos Bois, ainda no século XIX. Um segundo ponto evidente na fala de Mãe Edésia é a experiência de morte que é entendida enquanto uma fase transitória para poderes e potências individuais serem desencadeados por meio do intermédio de forças trabalhadas. O terceiro ponto volta-se para a compreensão de que a cura para o estado transitório está diretamente ligada aos corpos existentes no ambiente e a transformação destes em remédio.

A conexão estabelecida entre noções de tempos distintos em um mesmo presente etnográfico impulsiona discussões mais amplas sobre relações de poder, identidade e força encantada. Isso incide diretamente sobre a ideia recorrente entre os interlocutores de que a ancestralidade não pode ser reduzida ao período de homologação do território, ou aos processos de transmissão de saberes por etnias aparentadas. Alison Wylie (1982) indica “descendência cultural” como um conceito problemático para tratar a

5 Entrevista realizada com Mãe Edésia Pankararé, em 11 de novembro de 2019.

continuidade cultural e nutre a necessidade de encontrar semelhanças na relação entre variáveis que afetam ou influenciam os materiais. No entanto, é preciso registrar a noção de ancestralidade como potência para conjugações entre práticas religiosas e afirmação étnica.

O *festejo do Amaro* emerge nas narrativas produzidas como fundamental para a demarcação e homologação da segunda terra, a TI Brejo do Burgo, composta por duas comunidades mistas. A primeira formada por Brejinho, Poço e Ponta D'Água e outra, a Cerquinha. Portanto, escrever sobre o *festejo* aciona uma situação em que sinais diacríticos de uma indianidade (Oliveira, 1998) peculiar aos indígenas no Nordeste emergem no âmbito da existência, de uma ontologia político-religiosa. Trata-se de um ritual em que os actantes demarcam fronteiras entre indígenas e brancos, mas, além das fronteiras, tecem uma arena de ensino aprendizagem para os participantes.

Figura 5 – Praiás no Cruzeiro do Caboclo Aboiador



Fonte: produzida pela autora.

[A Ciência do Amaro] é tudo na vida da gente né? É que nem vocês que chega, a gente tem que orientar, não é assim, tem que fazer assim, vamos fazer isso aqui, por que vocês vão chegando ali, vocês não conhece de nada né, aí para você fazer a coisa certa a gente tem que explicar, é você chegar a gente abraça né, e vocês mesmo viram o que é que nós faz ali (Letinho Pankararé, 2019)⁶.

Ao ouvir Letinho afirmar “vocês mesmo viram o que é que nós faz ali”, me fez refletir sobre o sentido de visão associada à revelação e compreensão dos atos realizados. Se a *ciência* pretende ser coerente em sua prática de conhecimento, ela deve ser reconstruída sobre as bases da abertura e engajamento ao invés do fechamento e da separação.

O *festejo do Amaro*, desde 1995, é uma celebração aberta à sociedade mais ampla, contudo, o segredo e o particular mantêm-se intrínsecos às atividades que compõem as etapas rituais desde a década de 1970, quando o *Amaro* já existia, mas era *terreiro* particular dos indígenas. No tempo que estive próxima a execução dos *festejos*, ou mesmo das atividades individuais dos interlocutores deste estudo, verifiquei que os vegetais são processados com técnicas particulares, porém, em nenhum momento, fui motivada a registrar a cadeia operatória do *levante do forguedo* e da produção do vinho da *jurema*, seja em sua parcialidade ou totalidade, pois a linguagem verbal e não verbal na experiência em campo me garantiu os limites e as fronteiras secretas que precisava seguir.

Constatei em dois anos, presenciando o circuito do *festejo*, uma visão mais geral sobre o todo, compreendendo que a mobilidade ritual atua de forma direta e circunstanciada nas marcações do tempo e do espaço. O segredo não é revelado, mas, sim, vivido, um fenômeno da vida humana (Novaes, 2012, p. 136). Para Drewal (1992), rituais são viagens, porém, a experiência é multifacetada, sendo entendida diferentemente para os integrantes do segmento dos praiás, as mulheres que dançam com eles, os indígenas que compõem a família Feitoza e os de outras localidades, os *romeiros* e os *brancos* que eventualmente participam com gravações e registros audiovisuais. Romeiros não é uma categoria étnica, mas social, pois é uma condição ocupada por aqueles que se deslocam até o *festejo do Amaro* para o pagamento de promessas, incluindo indígenas e não indígenas.

6 Entrevista realizada com Letinho Pankararé, em 7 de novembro de 2019.

Retomando a noção de etnicidade enquanto cognição, meus esquemas mentais, assim como dos interlocutores deste estudo, foram ativados por estímulos e sugestão, seja pelo arcabouço que trouxe comigo sobre minha disposição às relações científicas equiparáveis às vivências antigas indígenas, seja em meu corpo diante a percepção sobre os segredos envoltos nas práticas. Todavia, o campo evidenciou que as marcações físicas também atuam como fronteiras intermundos, as violências e opressões históricas desempenhadas pelos posseiros no médio prazo acelerou determinadas viagens em si, como, também, as situações e os eventos que são recorrentes no festejo de 2018 e 2019 não estão fixadas, mas deslizam e serpenteiam no tempo-espaço, assim como os forguedos em uma noite estrelada no *Amaro*.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. Tese (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Universidade Federal Bahia, 1972. (Estudos Baianos, n. 6).
- BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1969. p. 9-38.
- BRUBAKER, Rogers; LOVEMAN, Mara; STAMATOV, Peter. Ethnicity as cognition. *Theory and Society*, Amesterdã, v. 33, p. 31-64, 2004.
- BOUDIN, Max H. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. *Cultura*, Rio de Janeiro ano 1, n. 3, p. 47-76, maio/ago. 1949.
- CAROSO, Carlos. *Os Pankararé de Brejo do Burgo*. 1975. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.
- CAROSO, Carlos. Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 1-10, fev. 1977.

- COMAROFF, John L. Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality. *Ethnos: journal of anthropology*. Chicago, v. 52, n. 2/3, p. 69-86, 1987.
- DREWAL, M. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série, Belém, n. 8, p. 1-41, jan. 1960.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas: leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 195-211, 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005. p. 13-38.
- HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1984. v. 2.
- HOHENTHAL JUNIOR, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 12, p. 37-86, 1960.
- KUPER, Adam. *Reinvenção da sociedade primitiva transformações de um mito*. Recife: Ed. UFPE, 2008.
- MAIA, Suzana M. *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato, etnicidade e organização política*. Salvador, 1994. Relatório CNPq/ PINEB.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *As panelas das feiticeiras: uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no candomblé*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 41-91, 1967.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Introdução: a noção de fricção interétnica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1964. p. 33-54.

PINTO, Estevão. *Fulniô: os últimos tapuias: Etnologia Brasileira*. São Paulo: Brasiliana, 1935.

PITROU, Perig. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul (Introdução). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 6-32, 2016.

RIBEIRO, Darcy. Etnicidade, indigenato e campesinato. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 73, n. 8, p. 5-18, 1973.

RIBEIRO, Darcy. *Indigenato e campesinato*. Rio de Janeiro: Vozes. 1979.

STEWART, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Government Printing Office, 1946.

Wagner, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1991.

WYLIE, A. An analogy by any other name is just as analogical: a commentary on the Gould-Watson dialogue. *Journal of Anthropological Archaeology*, Amsterdã, v. 1, p. 382-401, 1982.

SOBRE OS AUTORES

Ana Carolina Amorim da Paz: Psicóloga. Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora em Antropologia no PPGA, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8765-8002>

Ana Paula Comin de Carvalho: Professora associada de Antropologia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), e atua como docente permanente dos programas de pós-graduação em Ciências Sociais desta instituição. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Desenvolve pesquisas sobre os temas: identidade étnica; territorialidade; comunidades remanescentes de quilombos; patrimônio cultural; relações entre antropologia e Estado. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3457-630X>

Antônio Marcos de Oliveira Passos: Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Museólogo do Serviço Educativo do Museu de Arte Sacra da UFBA. Membro da Associação Mesa de Órgãos Oficial. Coordenador da Pesquisa para Inventário do Ofício dos Vaqueiros no Estado da Bahia (2021). Conselheiro nos Conselhos de Sustentabilidade para Povos e Comunidades Tradicionais da Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial e dos Povos e Comunidades Tradicionais (Sepromi) e Interinstitucional de Educação Ambiental do Governo do Estado da Bahia (2024). Membro dos grupos de pesquisa Antropologia e Direito e Estudos sobre Cíbermuseum/UFBA. Bolsista no Programa de Cooperação entre Museus Ibero-América/2023 junto

ao Museu Etnográfico Juan B. Ambrosetti da Universidade de Buenos Aires. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8987-8949>

Breno Trindade da Silva: Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Obteve título de mestre em Antropologia pelo PPGA da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, é gerente de monitoramento e avaliação de impactos ao patrimônio cultural no Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Desenvolve pesquisas com temas relacionados aos povos e comunidades tradicionais, patrimônio cultural, ecologia política e conflitos ambientais. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4981-5393>

Carlos Caroso: PhD em Antropologia pela University of California, Los Angeles (UCLA). Professor titular no Departamento de Antropologia e Etnologia e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Coordena o grupo de pesquisa ObservaBaía, inscrito no Diretório de Pesquisa do CNPq/MCT, agência financiadora da qual é beneficiário de Bolsa de Produtividade em Pesquisa Nível 1-B. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5788-0385>

Carolina Cortés Silva: Historiadora. Mestra em História pela Universidade de Tarapacá (UTA), Chile. Mestra em Filosofia e valores éticos pela Universidade Tecnológica (UTech). Doutoranda em Educação no Doutorado em Educação da UTA. Membro da Coletiva de Mulheres afrodescendentes Luanda, Arica, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7516-702X>

Cleidiana Ramos: Jornalista. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora visitante na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) - *campus* XIV - Conceição do Coité. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1897-9662>

Fátima Tavares: Doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) na mesma instituição. É coordenadora do grupo de pesquisa ObservaBaía, inscrito no Diretório de Pesquisa do CNPq/MCT, agência financiadora da qual é beneficiária de Bolsa de Produtividade em Pesquisa Nível 2. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6668-4300>

Francesca Bassi: PhD em Antropologia pela Universidade de Montréal (UMI), Canadá. Professora adjunta do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Cecult) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Coordena o grupo de pesquisa Tempo Ritual e Espaço Festivo na UFRB, onde atuou até 2024. Desde 2024 é professora adjunta na Università degli studi di Foggia, em Foggia, Itália. Integra o grupo de pesquisa ObservaBaía e dedica-se às pesquisas sobre cultos afro-brasileiros; etnografias das festas; rituais e simbolismo religioso; saberes terapêuticos; cultura popular; transmissão da memória e patrimônio. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8097-4619>

Gabriel O. Alvarez: Professor associado da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), 2000. Atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)/ICS/UFAL, participa do Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas (AVAL). Pesquisador associado ao grupo de pesquisa ObservaBaía-DAE/PPGA/UFBA/CNPq. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3216-9428>

Ismael Silva dos Santos: Fotógrafo documental e doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade de Brasília (UnB), com mestrado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Atuou, durante os anos de 2023 até o início de 2024, no Ministério dos Povos

Indígenas. Atualmente, na condição de bolsista CNPq, desenvolve pesquisa sobre comunidades quilombolas na Amazônia. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7834-4135>

João Caetano Brandão Andrade: Obteve o título de mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2021. Atualmente, cursa doutorado em Antropologia no mesmo programa. Tem graduação no curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), desta mesma universidade. Dedicar-se, especialmente, a estudar a capoeira e seus processos de transnacionalização. Nos últimos anos, tem se aprofundado em temáticas voltadas às culturas digitais e a capoeira no ciberespaço. Desenvolve, de forma paralela a sua formação acadêmica, trabalhos com a escrita de crônicas, contos e canções. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7614-5579>

Khalla R. Tupinambá: Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Docente do curso de Gestão em Turismo pela Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Mestra em Cultura e Turismo pelo Programa de Cultura e Turismo, da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). <https://orcid.org/0000-0001-6216-2791>

Livio Sansone: Professor titular no Departamento de Antropologia e Etnologia (DAE), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no qual é professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Professor permanente no Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (PósÁfro), do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da UFBA. Beneficiário de Bolsa de Pesquisa 1-B do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3837-6049>

Lucas Barreto de Sousa: Graduado em Antropologia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da mesma universidade. Doutorando em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande

do Sul (UFRGS). Beneficiário de bolsa de doutorado do CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5678-3951>

Lucia Helena Ferreira dos Santos: Museóloga. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, é doutoranda em Antropologia no PPGA da UFBA. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9188-6143>

Luciana de Castro Nunes Novaes: Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora adjunta do Departamento de Arqueologia, professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (Proarq) e do PPGA da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Tem experiência na interface entre Antropologia, Arqueologia, História e os Estudos Étnicos e Africanos, com interesse em ontologias não ocidentais, tecnologias ancestrais e tradições espirituais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-8486>

Luiz Carlos Silva dos Santos Junior: Mestre e doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Acadêmico da Universidade do Chile e da Universidade Alberto Hurtado (Santiago do Chile). Investigador do projeto FONDECYT No. 11230489 (ANID Chile) “Cuando el hogar quede lejos: etnografías transnacionales de la nostalgia entre migrantes latinoamericanos residentes en la región de los lagos 2010-2025. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8132-0548>

Núbia Bento Rodrigues: Professora associada no Departamento de Antropologia e Etnologia (DAE), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Entre seus trabalhos acadêmicos, destacam-se teoria antropológica, antropologia da literatura, antropologia da cultura afro-brasileira, teorias da narrativa e biografias. Pela editora Kuzuá, publicou prosas de ficção, *Roteirista e Personagem* (2016) e *Quem Vigia o Vigia* (2018); prosa de ficção infantojuvenil, *Sítio Caipora* (2017); dramaturgia, *Um certo Nelson Rodrigues ou a Soma de Nossas Obsessões* (2018); em 2022, publicou o livro de não ficção *Biografias de uma época num Brasil luso-tropical*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5166-2942>

Renata da Silva Cardoso: Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (Capes). Museóloga e antropóloga. Pesquisadora do programa Baianas Digitais (Instituto de Computação da UFBA). Membro do grupo de pesquisa Escravidão e a invenção da liberdade (CNPq/UFBA) e do coletivo de pesquisadores sobre afro-religiosidades – Egbé. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1096-3578>.

Roca Alencar: Bacharelado em Ciências Sociais, mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde Coletiva (ISC) na mesma instituição. Professora associada no Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da UFBA. Tem experiência em Teoria Antropológica, Antropologia Urbana, Antropologia da Arte, Antropologia da Saúde e do Corpo, Etnografia e Métodos Qualitativos, atuando principalmente em campos que se discute sobre biopoder, biopolítica, cidadania, movimentos sociais; produção de subjetividades nas cidades: pichação e graffiti; juventude e lazer na periferia. Curadora de Arte em Espaço Público pelo Goethe Institut de Salvador, Bahia. Desenvolve trabalho voluntário na Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (Apae) Salvador como diretora social (2017-2024). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3997-1379>.

Rodrigo Torres: PhD Arqueologia Subaquática (Universidade Texas A&M). Docente adjunto. Centro de Investigaciones del Patrimonio Costero (Cipac) no Centro Universitario Regional del Este (CURE), Universidad de la República (UdelaR), Uruguay. Pesquisador associado ao grupo de pesquisa ObservaBaía-DAE/PPGA/UFBA/CNPq. <https://orcid.org/0000-0003-0186-9982>

Rychelmy Imbiriba Veiga: Pedagogo, professor da rede municipal do município de Mata de São João. Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro), do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da

Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFBA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9238-347X>

Samila Ferreira: PhD Antropologia Cultural (Universidade Texas A&M). Docente interina. Centro de Investigaciones del Patrimonio Costero (Cipac) no Centro Universitario Regional del Este (CURE), Universidad de la República (UdelaR), Uruguay. Pesquisadora associada ao grupo de pesquisa ObservaBaía-DAE/PPGA/UFBA/CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2874-5245>

Waldson de Souza Costa: Doutorando do Programa de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestre em Antropologia Social (2018), pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e especialista em MBA em Marketing (2008), graduação em Comunicação Social - com habilitação em Jornalismo (2006). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5264-9010>

Formato: 17x24cm
Fonte: Swift e Scala Sans
Miolo: Papel Off-Set 75 g/m²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

CARLOS CAROSO é professor titular no Departamento de Antropologia e Etnologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Obteve o título de doutor em Antropologia pela University of California, Los Angeles. Tem realizado estudos, pesquisas e publicações nas áreas de antropologia da saúde (saúde comunitária, práticas e praticantes tradicionais em saúde); conhecimentos e saberes que integram patrimônio cultural; povos e populações em situação de vulnerabilidade socioambiental; desenvolvimento de base comunitária e empreendedorismo social. Integra o Grupo de Pesquisa ObservaBaía.

FÁTIMA TAVARES é professora titular no Departamento de Antropologia e Etnologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Obteve o título de doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Seus estudos e pesquisas tratam da confluência entre religião e saúde; religião e espaço público; campo religioso brasileiro; redes de cuidado em quilombos, patrimônio religioso e terapêutico, voltados para a compreensão de práticas tradicionais e contemporâneas em saúde e desenvolvimento comunitário. Integra os grupos de pesquisa ObservaBaía e o Encruzilhada dos Saberes.



OS CAPÍTULOS QUE COMPÕEM a coletânea apresentam diferentes orientações teórico-metodológicas e interseccionalidades do patrimônio cultural, refletidas nos capítulos de autoria de docentes e estudantes. Emergem daí as faces que compõem um conjunto muito diverso de posicionamentos autorais e objetos textuais dos nossos colaboradores nas formas de relação com as questões do patrimônio. Os capítulos foram distribuídos em quatro “derivas” do patrimônio – tempo e espaço; identidades; experiências e coisas –, de modo a rastrear ênfases e ângulos de aproximação que borram as fronteiras entre o material e o imaterial, numa busca de superar as dicotomias clássicas sobre patrimônio e memória coletiva.