

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

“predinhos”. Os “predinhos” foram construídos pelo programa Minha Casa Minha Vida, e contribuíram ao aumento de população nessa localidade. O Pai Ari também tem filhos de santo que residem em outros estados e visitam frequentemente a casa, muitos deles em Manaus, Rio de Janeiro, Ceara, Goiás. O Pai Ari ocupa a presidência da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (Fenacab) desde o ano 2002, o que motiva também a visita de babalorixás e ialorixás de diversas partes do Brasil, que são recebidos no terreiro.

Se consideramos o espaço do terreiro, as construções poderiam ser agrupadas em três corpos arquitetônicos, a parte nova, com o barracão novo, a casa do pai de santo e os ilês; a creche; e o barracão velho e seus ilês. Enquanto o barracão velho nos remete à memória, à história da casa, o barracão novo nos indica para o crescimento e o futuro, sem perder a ancestralidade.

Figura 1 – Mapa de localização e território do terreiro



Fonte: Google (2023).

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.

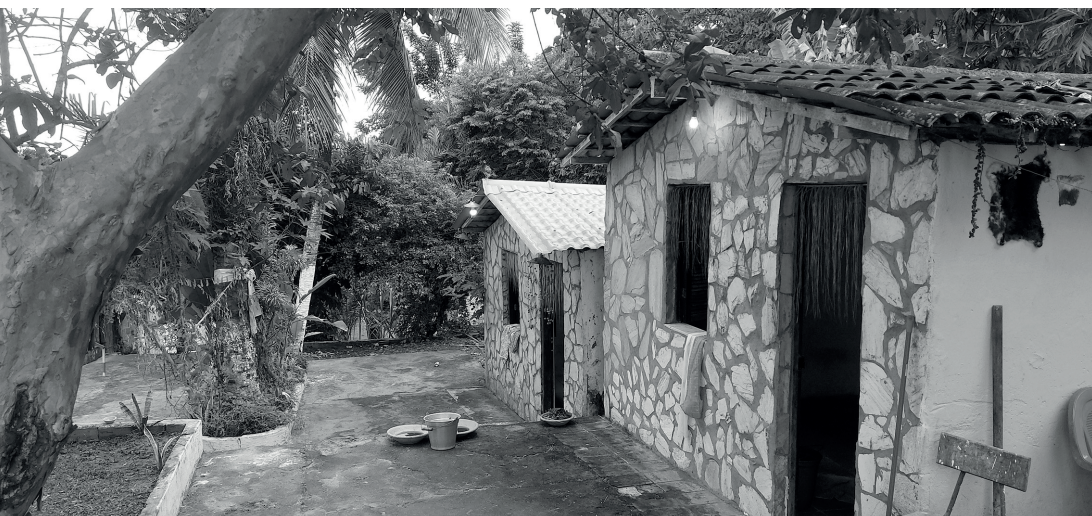
A preparação da comida implica também uma divisão de tarefas, enquanto os ogãs cuidam dos bichos de quatro patas, o resto – egbomes, ekedes e iawos – cuida dos bichos com penas.

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.

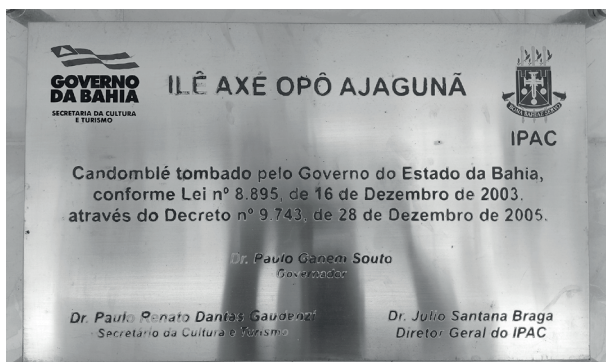
Figura 12 – Atividades sociais desenvolvida na creche



Fonte: produzida pelo autor.

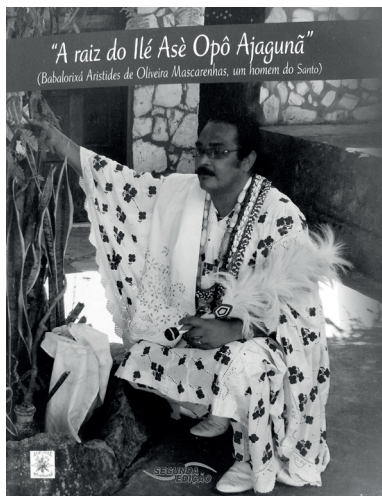
O terreiro foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), por meio do Decreto nº 9.743, no ano de 2005. O tombamento do terreiro como patrimônio é um reconhecimento à importância desta casa matriz da nação ketu. O tombamento impulsionou a criação do Museu Afro Omon Ajagunan, 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 maioritariamente 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 LGBTQIAPN³. 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 Itororó. *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.