

JANAINA COUVO TEIXEIRA MAIA

**O AXÉ E A MEMÓRIA ANCESTRAL:
ESPAÇOS DE MEMÓRIA EM COMUNIDADES
AFRORELIGIOSAS NO NORDESTE DO BRASIL**

Orientador: Professor Doutor Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração
Departamento de Museologia**

Lisboa

2023

JANAINA COUVO TEIXEIRA MAIA

O AXÉ E A MEMÓRIA ANCESTRAL:

**ESPAÇOS DE MEMÓRIA EM COMUNIDADES
AFRORELIGIOSAS NO NORDESTE DO BRASIL**

Tese defendida em provas públicas para obtenção do Grau de Doutora no curso de Doutoramento em Museologia, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, no dia 02 de Março de 2023, perante o júri, com o Despacho N°408/2022, de 29 de novembro de 2022, com a seguinte composição:

Presidente:

Prof. Doutor Mário Caneva Moutinho, Reitor da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Arguentes:

Prof. Doutor Clóvis Carvalho Britto, Universidade de Brasília (UNB);

Prof.^a Doutora Maria das Graças Teixeira, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Vogais:

Prof.^a Doutora Maria Cristina Bruno, Universidade de São Paulo (USP);

Prof. Doutor Adel Igor Pausini, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Prof. Doutor Marcelo Lage Murta, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Orientador:

Prof. Doutor Marcelo Bernardo Cunha, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT),

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração
Departamento de Museologia**

Lisboa

2023

**“Ofereço-te Exu,
O ebó das minhas palavras,
Neste padê que te consagra”.**

Abdias Nascimento

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à Ynaê e Yara,
duas meninas-mulheres que aqui representam todas as mulheres que lutam por seus
sonhos, seguem no caminho traçado para alcançar seus objetivos,
não desistindo diante dos obstáculos, das dificuldades.

E seguem, seguem, seguem...
Á todas as Mulheres Guerreiras de Oyá!

Eparrei!!

AGRADECIMENTOS

Agradecer...

Ao Universo,

Às divindades e entidades,

Às energias das águas, parte de mim, de quem sou, do que acredito, e que me mostram os momentos corretos para cada passo dessa caminhada que me trouxe até aqui, neste momento, para vivenciar o fim de mais um ciclo na minha formação;

Às minhas meninas-mulheres, Ynaê e Yara, pela compreensão nos momentos de isolamento para escrever este trabalho;

À minha família, pelas mãos que foram estendidas ao longo dessa caminhada;

Em especial, ao meu Pai, Pedro Netto, por ser a pessoa que mais incentivou meus estudos, que sempre teve uma palavra de incentivo para seguir em busca da construção da minha formação;

Ao meu orientador, Marcelo Cunha, por acreditar no meu trabalho, por entender os momentos em que necessitei me reconstruir para poder seguir em frente. Obrigada por seguir comigo até este momento;

Aos colegas que fizeram parte do III CEAM, uma turma que sempre teve uma palavra de incentivo;

Aos Babalorixás, Ialorixás, Mametos, Tatetos, que são Sacerdotes e Sacerdotisas do Abaçá São Jorge (Se), Terreiro Filhos de Obá (Se), Terreiro Pilão de Prata (Ba), Terreiro Mae Mirinha do Portão (Ba). Em especial ao Tata Anselmo (In Memoriam) do terreiro Mokambo (Ba);

Aos amigos Clóvis Britto, Vagner Rocha, Ana Karina, que tiveram palavras motivadoras em momentos difíceis da pesquisa.

Este trabalho é parte de um compromisso voltado a combater a intolerância religiosa e o preconceito que está presente na sociedade brasileira, valorizando a ancestralidade africana.

Axé!

“Meu tempo é agora”
Ialorixá Stella de Oxóssi

Aracaju/Lisboa

2022

O AXÉ E A MEMÓRIA ANCESTRAL:

Espaços de Memória em Comunidades Afro-Religiosas no Nordeste do Brasil

RESUMO

Este Trabalho apresenta considerações relativas aos espaços de memória em terreiros de Candomblé localizados nos estados da Bahia e Sergipe, Brasil, com o objetivo de refletir sobre a sua formação, seu aspecto comunitário e suas particularidades. Discute sobre o conceito de comunidade entre os povos africanos e como este conceito está presente no campo das religiões afro-brasileiras. Analisa as relações entre as comunidades afro-religiosas e as políticas culturais, destacando os processos de surgimento dos espaços voltados à preservação da memória religiosa afro-brasileira. Por fim, apresenta uma reflexão sobre o surgimento dos espaços de memória em terreiros de Candomblé do Nordeste do Brasil, destacando suas particularidades e a relação com a comunidade afro-religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Museologia, Memória, Comunidade afro-religiosa, Ancestralidade.

AXÉ AND ANCESTRAL MEMORY:

Memory Spaces in Afro-Religious Communities in Northeast Brazil

ABSTRACT

This work presents considerations related to memory spaces in Candomblé yards located in the northeast of Brazil, with the objective of reflecting on their formation, their community aspect, and their particularities. It discusses the concept of community among African peoples and how this concept is present in the field of Afro-Brazilian religions. It analyzes the relationships between Afro-religious communities and cultural policies, highlighting the processes of emergence of spaces aimed at preserving Afro-Brazilian religious memory. Finally, it presents a reflection on the emergence of memory spaces in Candomblé yards in the Northeast of Brazil, highlighting their particularities and the relationship with the Afro-religious community.

KEYWORDS: Museology, Memory, Afro-Religious Community, Ancestry.

AXÉ ET MÉMOIRE ANCESTRALE :
Espaces de mémoire dans les communautés afro-religieuses du nord-est du Brésil

RESUMÉ

Ce travail présente des considérations liées aux espaces de mémoire dans les terreiros candomblé situés dans le nord-est du Brésil, dans le but de réfléchir sur leur formation, leur aspect communautaire et leurs particularités. Il discute du concept de communauté parmi les peuples africains et comment ce concept est présent dans le domaine des religions afro-brésiliennes. Il analyse les relations entre les communautés afro-religieuses et les politiques culturelles, mettant en évidence les processus d'émergence d'espaces visant à préserver la mémoire religieuse afro-brésilienne. Enfin, il présente une réflexion sur l'émergence d'espaces de mémoire dans les terreiros candomblés du nord-est du Brésil, en mettant en évidence leurs particularités et la relation avec la communauté afro-religieuse.

MOTS-CLÉS : Muséologie, Mémoire, Communauté afro-religieuse, Ascendance.

LISTA DE SIGLAS

CCPI- Centro de Culturas Populares Identitárias
CEAB- Centro de Estudos Afro-Brasileiros
CEAB-Centro de Estudos Afro-Brasileiros
CNRC- Centro Nacional de Referência Cultural
DIMUS – Diretoria de Museus
FUNDESC - Fundação Estadual de Cultura de Sergipe
IBRAM-Instituto Brasileiro de Museus
ICOM – Comitê Internacional de Museologia
IGGS – Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe
IHGB – Instituto Histórico e Geográfico da Bahia
IPAC- Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAFRO - Museu Afro- Brasileiro da Bahia
MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia
MINC - Ministério da Cultura
MNU- Movimento Negro Unificado
SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPHAN – Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

ÍNDICE GERAL

RESUMO	6
INTRODUÇÃO.....	16
OBJETIVOS E HIPÓTESES DA PESQUISA	19
FONTES E REFERENCIAIS TEÓRICOS	20
METODOLOGIA DA PESQUISA	23
ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO	24
CAPÍTULO 1 - A SOCIOMUSEOLOGIA E AS COMUNIDADES AFRO- RELIGIOSAS	27
1.1 - A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA – A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO	27
1.2 - A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA E A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE E DA MEMÓRIA COLETIVA	36
1.2.1 – DOS MUSEUS AOS MUSEUS COMUNITÁRIOS.....	46
1.2.2 AS AÇÕES MUSEOLÓGICAS EM TERREIROS À LUZ DA SOCIOMUSEOLOGIA	52
CAPÍTULO 2 - AS POLÍTICAS PATRIMONIAIS NO BRASIL E AS INICIATIVAS VOLTADAS À PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO	61
2.1 - AS MUDANÇAS NAS POLÍTICAS PATRIMONIAIS E O RECONHECIMENTO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO – AS DÉCADAS DE 1970 E 1980	70
2.2 - A DÉCADA DE 1980 E O PROCESSO DE TOMBAMENTO DA CASA BRANCA	73
2.3 – OS MUSEUS E AS REPRESENTAÇÕES DAS COMUNIDADES AFRO- RELIGIOSAS.....	80
2.4 - OS MUSEUS AFRO-BRASILEIROS E SUAS NARRATIVAS SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	83

2.5 O MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL E A LUTA POR POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A POPULAÇÃO NEGRA.....	94
2.6 - O IBRAM E AS AÇÕES VOLTADAS AO PATRIMÔNIO DAS COMUNIDADES AFRO-RELIGIOSAS	103
CAPÍTULO 03 – LUGARES DE MEMÓRIA ENQUANTO LUGARES DE RESISTÊNCIA	115
3.1- DE LUGARES CLANDESTINOS À LUGARES DE RESISTÊNCIA	118
3.2- OS LUGARES DE MEMÓRIA E A RESTITUIÇÃO DO SAGRADO	127
3.3- OS ESPAÇOS DE MEMÓRIA NOS TERREIROS E A SALVAGUARDA DA MEMÓRIA ANCESTRAL.....	137
CAPÍTULO 04 – OS ESPAÇOS DE MEMÓRIA EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ - UMA ANÁLISE	141
4.1- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DA INICIATIVA DO TERREIRO E ONDE EXISTEM AÇÕES PARA ALÉM DA COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA.....	144
4.1.1- MUSEU COMUNITÁRIO MÃE MIRINHA DO PORTÃO	145
4.2- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DE UMA ARTICULAÇÃO ENTRE A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS	157
4.2.1- MEMORIAL KISSIMBIÊ	158
4.2.2- MUSEU COMUNITÁRIO FILHO DE OBÁ	163
4.3- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DA COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA, VOLTADOS PARA AS AÇÕES DO TERREIRO.....	169
4.3.1- O MEMORIAL MÃE NANÃ	170
4.3.2. O MEMORIAL LAJUOMIM.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
BIBLIOGRAFIA	191
DOCUMENTOS	198
GLOSSÁRIO	199
ANEXOS	201

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 01 – Terreiros tombados pelo IPHAN.....	76
Tabela 02 – Princípios adotados na orientação da Política Nacional de Museus.....	103
Tabela 03 – Primeiros Pontos de Memória.....	106
Tabela 04 – Pontos de Memória- Cultura Afro-Brasileira.....	110
Tabela 05 – Projetos Pontos de Memória em Comunidades Afro-Religiosas.....	111

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1 - Pombas das cores dos orixás e bonecos usados para mascote ou sortilégios.	64
Imagem 2 - Estatueta de exu Marabô. Assentamento. Foto: Luiz Alphonsus ...	64
Imagem 3 - Inauguração do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, onde estão expostos os objetos do candomblé adquiridos para compor a exposição permanente.	85
Imagem 4 - Sala dos Orixás do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe	86
Imagem 5 - Painel feito pelo artista baiano Caribé, retratando os Orixás.....	88
Imagem 6 - Indumentárias dos Orixás na exposição do Museu Afro Brasil.....	92
Imagem 7 - Escultura de Sereia/Iemanjá	92
Imagem 8 - Pontos de Memória- Cultura Afro-Brasileira	109
Imagem 9 - Imagens da Coleção Perseverança, exposta no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.....	119
Imagem 10 - Atabaques apreendidos pela polícia – 1946 – acervo do IHGS...	120
Imagem 11 - Objetos rituais apreendidos pela polícia – 1946 – acervo do IHGS	121
Imagem 12 - Acervo do período da repressão aos terreiros – IGHB.....	124
Imagem 13 - Acervo do período da repressão aos terreiros – IGHB.....	125
Imagem 14 - A entrega da cadeira de Jubiabá (2015)	131
Imagem 15 - Exu Ijelú	135
Imagem 16 - Abebé de Oxum	135
Imagem 17 - Objetos apreendidos pela polícia e que atualmente no Museu da República.....	135
Imagem 18 - Imagem de parte do acervo.....	139
Imagem 19 - Mapeamento dos espaços de memória em regiões do Nordeste do Brasil	142
Imagem 20 - Espaços selecionados para o trabalho de campo.....	143
Imagem 21 - Mãe Mirinha do Portão.....	145
Imagem 22 - Fachada do Barracão do Terreiro São Jorge Filho da Goméia	148
Imagem 23 - Placa referente ao tombamento do Terreiro.....	148
Imagem 24 - Referência a Mãe Mirinha do Portão, fundadora do terreiro	149
Imagem 25 - Joãozinho da Goméia.....	150

Imagem 26 - Maria Lúcia Santana Neves, Mameto Kamuruci	150
Imagem 27 - Alguns espaços religiosos dedicados às divindades africanas cultuadas no terreiro.....	151
Imagem 28 - Placa de identificação do espaço onde fica o acervo do Museu ..	152
Imagem 29 - Espaço onde ficam os objetos relacionados à memória do terreiro	152
Imagem 30 - Espaço onde ficam os objetos relacionados à memória do terreiro	153
Imagem 31 - Acervos e fotografias de Mãe Mirinha com figuras importantes da política baiana.....	153
Imagem 32 - Mameto Kamuruci e a Ex-Presidenta Dilma Rousseff	154
Imagem 33 - Parte do acervo da Biblioteca	155
Imagem 34 - Imagens de ações voltadas à produção de adereços e do projeto de tecelagem.....	156
Imagem 35 - Pano de Alaká (pano da costa).....	156
Imagem 36 - Apresentação do bloco Afro Bankoma no carnaval de Salvador (2019).....	157
Imagem 37 - Painel da entrada do Memorial	161
Imagem 38 - Acervo do Museu	162
Imagem 39 - Imagem do espaço onde está a cadeira de Jubiabá	162
Imagem 40 - Fachada da frente do espaço onde está o Museu Comunitário Filhos de Obá	165
Imagem 41 - Imagem da Placa que foi colocada na frente do Museu Comunitário	167
Imagem 42 - Visitação ao Museu Comunitário e a trilha dos Orixás (2017-2018)	167
Imagem 43 - As comidas que fizeram parte do projeto Banquete de Chão	168
Imagem 44 - O Banquete de Chão.....	168
Imagem 45 - Mãe Nanã Manadeuí	171
Imagem 46 - Fachada do Memorial Mãe Nanã	172
Imagem 47 - Imagens do acervo do Memorial Mãe Nanã.....	173
Imagem 48 - Imagens do acervo do Memorial Mãe Nanã.....	174
Imagem 49 - Objetos ritualísticos que foram de Mãe Nanã.....	175

Imagem 50 - Algumas imagens de matérias sobre ela colocadas na parede do Memorial.....	175
Imagem 51 - A mesa com o jogo de búzios que pertenceu a Mãe Nanã	176
Imagem 52 - O presente para Oxum na Praia de Atalaia, e Mãe Marizete liderando o ritual.....	177
Imagem 53 - O momento onde o ritual sob o assentamento de Oxum de Mãe Nanã foi realizado.....	178
Imagem 54 - Rodolpho Martins de Andrade, o babalaô nigeriano Bámgbósé Obítikó.....	179
Imagem 55 - Mãe Caetana Lajuomim.....	180
Imagem 56 - Fachada da entrada do Memorial Lajuomim	181
Imagem 57 - Placa de identificação sobre o Memorial Lajuomim.....	182
Imagem 58 -Fonte para Oxum.....	182

INTRODUÇÃO

Para as religiões afro-brasileiras¹ a memória ancestral é fundamental na organização da vida religiosa e da própria estrutura do terreiro. Todo o conhecimento que é passado para aqueles que fazem parte da religião ocorre, em sua grande maioria, através da oralidade, sendo a memória um elemento importante na construção das narrativas. A ancestralidade do terreiro se mantém viva nas memórias dos mais antigos, daqueles que se tornam guardiões da memória ancestral da comunidade afro-religiosa. Como as religiões afro-brasileiras têm na oralidade um dos mecanismos de transmissão de saberes religiosos, é nas conversas cotidianas, nos momentos de encontro em torno do sagrado, que a memória coletiva do grupo é apresentada em diálogos direcionados a contar a história do terreiro, dos seus fundadores, os saberes em torno de ervas, orações, músicas, e de todo o funcionamento da vida cotidiana dentro do espaço sagrado, reafirmando a importância de diversos elementos de construção da sua história.

O título desse trabalho faz referência a esta memória ancestral, que é parte importante da construção da identidade da comunidade, dos elementos que são referências da história do grupo. A ancestralidade é a base para a construção de cada pessoa que adentra ao universo sagrado das religiões afro-brasileiras, onde a sua história enquanto indivíduo também é a história da sua divindade e do lugar onde essa divindade nasceu, porque o orixá, vodum ou inkice² nasce em cada terreiro. E este espaço religioso tem seus ancestrais, suas histórias que são

¹ As religiões afro-brasileiras ou religiões de matrizes africanas, correspondem às religiões que surgiram no Brasil a partir do processo de reinterpretação e reorganização das crenças religiosas trazidas pelos africanos escravizados. Inicialmente surge o candomblé, que em outros estados do Brasil recebeu nomes diferenciados – Batuque, Macumba, Xangô – e que está relacionado aos ritos e celebrações dedicados às divindades africanas. No início do século XX surge no Rio de Janeiro a umbanda, religião que traz na sua composição religiosa elementos do candomblé, assim como do kardecismo e do catolicismo popular.

² As terminologias utilizadas para fazer referência às divindades africanas estão relacionadas às tradições/nações de cada terreiro: Orixás- Nagôs/yorubá; Voduns – Jeje; Inquices – Angola/Congo. De acordo com a pesquisadora Maria Lina Leão Teixeira (1999), a [re] invenção de uma África mítica aparece, desde o início, como elemento fundante das diversas identidades religiosas assumidas e apregoadas como raízes ou nações que marcam as fronteiras litúrgicas de cada comunidade-terreiro, que a partir do final do século XIX começam a adquirir visibilidade e legitimidade social. (p.133-134).

passadas para aqueles que chegam, construindo uma memória onde a ancestralidade é reverenciada no cotidiano, durante os ensinamentos que ocorrem através das vivências. A memória ancestral é a força que sustenta o terreiro. É a sua essência reverenciada a cada ritual, a cada oferenda, a cada toque e a cada festa.

Percebe-se que, no Brasil, a partir da década de 1980, alguns terreiros³ iniciaram a construção de espaços para a salvaguarda de suas memórias ancestrais, estabelecendo espaços de memória denominados museus comunitários, memoriais ou outra terminologia utilizada para identificar que naquele espaço estão relatados fatos relativos à história da comunidade. Essas construções integram parte do território sagrado, sendo utilizadas na aprendizagem daqueles que iniciam sua vida religiosa e necessitam conhecer a história de seus ancestrais e da fundação da casa.

Nesse sentido, com o surgimento de algumas iniciativas de organização desses espaços, percebe-se que algumas dessas ações são fruto da própria comunidade afro-religiosa, que se torna protagonista na construção das narrativas sobre a sua própria história e das religiões de matrizes africanas, que durante décadas vêm sendo construídas nos museus a partir de diferentes olhares, muitas vezes sem o diálogo com os terreiros. Dessa forma, esta pesquisa surge com o propósito de analisar tais espaços de memória em terreiros, buscando compreender essas iniciativas à luz das discussões realizadas pela Museologia Social ou Sociomuseologia, onde o papel desenvolvido pelas comunidades nos surgimentos dessas novas tipologias de museus está presente nas reflexões museológicas contemporâneas.

Esses espaços de memórias resultantes de iniciativas comunitárias estão inseridos dentro dos novos modelos de museus, os quais surgem a partir das transformações que ocorrem no campo museológico em que comunidades constroem um diálogo com suas memórias, participando da sua organização, definindo o acervo, estando presentes no processo de sua elaboração, sendo protagonistas de sua organização. Trata-se de experiências onde, em alguns casos, é possível encontrar um envolvimento direto de membros da comunidade, em que

³ O Terreiro corresponde ao espaço sagrado do candomblé, onde acontecem os rituais públicos e privados, voltados às divindades africanas.

a gestão também é definida pelo grupo local, que procura promover uma relação dinâmica entre todos os envolvidos no processo, dando espaço de voz àqueles que, durante muito tempo, viram os espaços museais distantes da sua realidade.

A proposta desta pesquisa surgiu após a conclusão do curso de graduação em Museologia⁴, quando foi desenvolvido um estudo acerca do Memorial de Mãe Nanã, um espaço de memória construído na década de 1980, no Abaçá São Jorge, terreiro de candomblé tradicional localizado em Aracaju, Sergipe. O contato com a história de formação deste memorial e a relação de importância que ele tem para a comunidade afro-religiosa do terreiro despertou o interesse em compreender como esses espaços foram construídos em outros Estados, e que elementos podem ter contribuído para a sua expansão, influenciando o surgimento de diferentes espaços ao longo dos anos.

Considerando que os museus são espaços importantes para as sociedades na formação do cidadão, e que podem promover uma aproximação com as comunidades, proporcionando a construção de uma relação baseada no diálogo, esta pesquisa apresenta como problemática os seguintes questionamentos:

- Como estão construídas as relações comunitárias nos terreiros e de que maneira o sentimento de comunidade ultrapassa os limites do sagrado, estabelecendo-se nas relações entre o terreiro e a sociedade?
- Em que medida o patrimônio afro-brasileiro foi inserido nas políticas patrimoniais do país, que começam a ser delineadas a partir do final dos anos 1930, com a criação do SPHAN?
- Durante a construção das políticas culturais no país, como as comunidades afro-religiosas foram contempladas e de que forma estas comunidades conquistaram espaços representativos da sua história e da sua importância para a cultura brasileira?

⁴ Curso de Graduação em Museologia da Universidade Federal de Sergipe, com o trabalho de conclusão de intitulado: **O axé e o lugar da memória: a contribuição do Abaçá São Jorge para a constituição de um museu comunitário** (Aguiar, 2015).

- De que forma os espaços de memória em terreiros surgem e que tipo de ações são desenvolvidas pelas comunidades afro-religiosas, voltadas para a construção e reafirmação identitária da memória destas comunidades na sociedade contemporânea?

OBJETIVOS E HIPÓTESES DA PESQUISA

Apresentadas as problemáticas desta pesquisa, estes são os objetivos:

GERAL:

Analisar o processo de surgimento dos espaços de memória em terreiros na Região Nordeste do Brasil, como resultado da luta das comunidades afro-religiosas em busca de reconhecimento de sua importância para a formação da identidade cultural brasileira, buscando compreender o processo de surgimento destes espaços, destacando suas particularidades regionais.

ESPECÍFICOS:

- Entender o desenvolvimento da ideia de comunidade dentro das religiões afro-brasileiras e como o sentido de comunidade ultrapassa os espaços sagrados;
- Demonstrar o processo de reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro a partir das políticas patrimoniais desenvolvidas no Brasil, destacando a representação das religiões afro-brasileiras neste processo;
- Compreender o desenvolvimento das políticas culturais no país após os anos 1980, buscando entender como as ações desenvolvidas pelas comunidades afro-religiosas voltadas à construção e ao reforço identitário conquistaram representatividade;
- Analisar o surgimento dos espaços de memória das comunidades afro-religiosas da Bahia e Sergipe, observando seus processos de construção e suas particularidades locais.

Para desenvolver esta pesquisa, com vista a alcançar os objetivos propostos, foram construídas as seguintes hipóteses:

- As religiões afro-brasileiras apresentam, em sua organização, a presença da ideia de comunidade como um dos elementos fundamentais, o que possivelmente resulta na expansão deste sentido de comunidade, além das ações religiosas desenvolvidas nos terreiros;
- Ao longo do processo de construção das políticas patrimoniais no Brasil, é provável que as comunidades afro-religiosas não tenham conquistado o reconhecimento de sua importância para a construção da identidade cultural brasileira de forma imediata, sendo interpretadas de forma distorcida, acarretando interpretações preconceituosas;
- Após os anos de 1980, as comunidades afro-religiosas possivelmente conquistaram alguns espaços de representatividade, fruto de muita luta contra o preconceito, a intolerância e a discriminação presentes na sociedade brasileira;
- Os espaços de memória presentes nos terreiros da Bahia e Sergipe são resultado de ações comunitárias. É possível perceber que cada espaço possui particularidades regionais e uma história única para o seu surgimento.

FONTES E REFERENCIAIS TEÓRICOS

Para o estudo proposto, que está voltado às comunidades afro-religiosas e seu protagonismo na construção de espaços de memórias, esta pesquisa está inserida no campo de estudos da Sociomuseologia, pois, entre os aspectos fundamentais relacionados a esta área de conhecimento está “a valorização do homem como sujeito participativo, crítico e consciente da sua realidade, facto que a nosso ver transcende a valorização da cultura material desvinculada da realidade social”. (Primo, 1999, p.35).

Como este trabalho está relacionado à memória, as contribuições de Maurice Halbwachs (2006) e de Kabengele Munanga (2019) são importantes para a construção das análises envolvendo as questões relativas a esta temática. No

que diz respeito ao conceito de memória coletiva, discutido por Halbwachs (2006), este é utilizado na construção das análises sobre a memória das comunidades afro-religiosas, sua construção coletiva e a forma como estas memórias são apresentadas ao grupo e organizadas nos espaços destinados a expor e salvaguardar estas referências importantes para as comunidades. Torna-se importante analisar os elementos que constituem a memória das comunidades afro-religiosas, a partir de um olhar centrado nas particularidades destas comunidades. Sendo assim, a reflexão sobre as memórias desses grupos a partir do olhar de um estudioso sobre as questões étnico-raciais, também irão contribuir para a construção desse trabalho. É importante refletir sobre as memórias que são construídas no coletivo, e que estão sempre em transformação, sendo consideradas, de acordo com Kabengele Munanga (1990), parte importante na construção do sentimento de pertencimento.

Outro aspecto importante está relacionado à necessidade de compreender a importância da construção de espaços de memória em terreiros e sua relação com a comunidade afro-religiosa, entendendo o sentido de comunidade, a partir das reflexões dos estudiosos que se debruçaram sobre o campo das religiões afro-brasileiras, como Juana Elbein Santos (2008) e Vivaldo da Costa Lima (2003).

Como estes espaços são organizados a partir de uma seleção de acervos voltados para a valorização da sua identidade, é necessário compreender o que são os museus comunitários e como são construídos os seus acervos, já que a própria comunidade é parte mobilizadora do processo, atuando enquanto protagonista na seleção dos objetos e organização do espaço, que deve ser entendido, segundo Hugues de Varine (2005), como um:

“[...] processo, onde seu objetivo não é a instituição nem a inauguração: ele é a co-construção na comunidade e sobre seu território pelos membros da comunidade e as pessoas mais ou menos qualificadas que os ajudam, de um instrumento de desenvolvimento a partir de um patrimônio global identificado por seus detentores”
(Varine, 2005, p. 8)

É possível perceber que a identidade afro-religiosa está em constante transformação, reinventando-se a cada momento, sofrendo influências dos diferentes sistemas culturais. Pensar o museu comunitário como um espaço

identitário é perceber que o acervo que o constitui, em alguns casos, está em constante transformação e que não é algo que ficará estático, sem alterações, a depender de cada experiência comunitária. Assim, existem modificações na sua organização, podendo a gestão do espaço alterar a sua disposição de acordo com o que a comunidade ou o grupo que assume esta responsabilidade achar relevante sobre a sua história. Segundo Stuart Hall (1999),

“[...] a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (...). O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”. (Hall, 1999, p. 13)

Portanto, constituem-se como espaços de memória e contribuem para referenciar a história do grupo, sobretudo para referenciar a história que o grupo quer contar de si... ou mais ainda: a história que os envolvidos no museu querem contar de si e das suas casas, afirmar a identidade religiosa da comunidade, além de contribuir para o processo de aprendizagem dentro do espaço sagrado, pois estamos tratando de uma religião em que a ancestralidade é uma das principais características.

As fontes para o desenvolvimento da pesquisa foram são as seguintes:

Fontes primárias:

- Dados sobre os pontos de cultura localizados em terreiros dos estados da Bahia, Sergipe, Maranhão e Pernambuco;
- Dados e relatórios dos pontos de memória organizados pelo IBRAM.
- Documentação sobre a criação dos espaços de memória presentes nos terreiros.

Fontes secundárias:

- Bibliografia sobre o tema,

- Trabalhos de conclusão de cursos, dissertações e teses sobre a temática pesquisada.

Fontes orais:

- Entrevistas com sacerdotes/sacerdotisas que estão à frente dos terreiros onde estão os espaços de memória selecionados para a pesquisa de campo;
- Pessoas do terreiro que estiveram envolvidas na construção dos espaços de memória;
- Profissionais envolvidos/as na organização dos espaços de memória.

METODOLOGIA DA PESQUISA

A metodologia utilizada no desenvolvimento deste trabalho de pesquisa está centrada no estudo de caso, considerando a análise da formação dos espaços de memória em terreiros selecionados na Bahia e Sergipe. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de análise da formação dos espaços de memória e suas particularidades regionais.

Foram utilizados como procedimentos metodológicos: pesquisa e leitura bibliográfica sobre a temática apresentada; entrevistas com as pessoas envolvidas na construção dos espaços de memória selecionados (sacerdotes/sacerdotisas e iniciados/pessoas que fazem parte do terreiro), registro fotográfico dos espaços de memória analisados (caso seja autorizado pelo responsável).

Sobre as entrevistas possíveis de serem realizadas, estas foram entrevistas semiestruturadas, com perguntas pontuais, já que não é seguro um tempo muito longo de interação com as pessoas, devido ao momento crítico em que vivemos, onde a pandemia ainda está presente com o risco de contágio da Covid-19. Além disso, em virtude desta situação, foram utilizadas as redes sociais dos espaços de memória, assim como a análise de vídeos, entrevistas disponibilizadas em plataformas de audiovisual, projetos desenvolvidos por estes terreiros e que foram

publicizados, e também matérias jornalísticas e de divulgação que fazem referência às ações desenvolvidas por estes espaços afro-religiosos.

A análise dos espaços de memória selecionados para a pesquisa foi realizada a partir de registros fotográficos e audiovisuais feitos pela própria comunidade ou resultados de estudos acadêmicos, tendo em vista que a pandemia levou a um reajuste do planejamento inicial, onde as visitas aos lugares de memória foram ser repensados, devido à contaminação do Covid-19. Desta forma, foi possível construir uma análise dos aspectos característicos presentes nestes espaços de memória. Sendo assim, trata-se de um estudo de caso, tendo em vista que “o estudo de caso como estratégia de pesquisa compreende um método que abrange tudo com a lógica de planejamento, incorporando abordagens específicas à coleta de dados e à análise de dados.” (Yin, 2001, p.23)

ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO

Esta pesquisa está inserida na linha temática de investigação na área de Sociomuseologia, Patrimônio e Desenvolvimento Cultural, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Museologia da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Apresenta a seguinte estrutura:

- Primeiro Capítulo:

Neste capítulo foi desenvolvida a discussão sobre o conceito de comunidade e a perspectiva contemporânea, refletindo sobre as consequências desta configuração do conceito de comunidade nos espaços de memória em terreiros. Foi construída uma análise sobre o sentido de comunidade para os povos africanos e como esta herança chegou ao Brasil e se transformou em um importante elemento das religiões afro-brasileiras. Outro aspecto abordado no capítulo está relacionado à ancestralidade e à oralidade, dois outros elementos importantes para compreender a formação das comunidades afro-religiosas.

Como se trata de comunidades onde a memória coletiva é um aspecto fundamental na manutenção do sagrado, foi construída uma análise sobre a formação da memória coletiva das comunidades afro-religiosas a partir das reflexões apresentadas por Maurice Halbwachs (2006) e Kabengele Munanga (1990).

- Segundo Capítulo:

Este capítulo trata do processo de construção das políticas patrimoniais no Brasil e de como o patrimônio afro-brasileiro foi tratado neste contexto, principalmente a herança religiosa africana através das religiões afro-brasileiras, com base nas leituras de autores que se dedicaram ao tema, como Cecília C. Moreira Soares (2017), Antônio Augusto Arantes (2010), Raul Lody (2005), Marcelo Cunha (2006), entre outros estudiosos que se debruçaram sobre os estudos do patrimônio afro-brasileiro.

Neste capítulo também foi desenvolvida uma reflexão acerca das conquistas das comunidades afro-religiosas após 1990, com as transformações na sociedade brasileira e o surgimento de importantes espaços de representação da população afro-brasileira nas instâncias governamentais. Outro aspecto que foi contemplado nesta análise está relacionado à construção das políticas culturais e como essas comunidades vão conquistar sua representatividade, com os terreiros sendo considerados espaços importantes de referência para a cultura brasileira, sendo inseridos nas políticas patrimoniais de salvaguarda, principalmente seus espaços de memória, os quais começam a despontar em várias partes do país. Trata-se de um período em que é possível perceber a permanência do racismo e da intolerância religiosa ainda presente na sociedade brasileira.

Foram analisados os processos de tombamento de terreiros, que se ampliam a partir dos anos 1990, não somente no âmbito federal, mas também nos estados que começam a construir suas políticas de salvaguarda, inserindo os terreiros neste processo.

Para essas análises, foi construído um diálogo com os autores, Judite Primo (2014), Marcele Pereira (2018), Mário Chagas (2018), entre outros que desenvolveram reflexões sobre a temática, dialogando com as políticas culturais e o campo da Museologia no Brasil.

- Terceiro Capítulo:

Este capítulo apresenta uma reflexão sobre os espaços de memória enquanto espaços importantes para o universo sagrado do candomblé, por salvaguardar a memória ancestral de cada terreiro. Também traz uma análise destes espaços como lugares de resistência contra uma sociedade que perseguiu e ainda persegue, é racista, intolerante e preconceituosa contra tudo o que representa as religiões afro-brasileiras e seus iniciados e iniciadas. a partir do momento em dá visibilidade a história de luta de cada comunidade afro-religiosa contra o preconceito e a intolerância religiosa direcionadas a estes espaços e seus participantes, algo que está presente desde a sua formação, permanecendo até a atualidade. para refletir sobre esta temática, foram utilizados os trabalhos de Júlio Braga (1995), Renata Cardoso (2021), Marcelo Cunha (2022), Cláudio de Jesus Santos (2022), entre outros autores que se debruçaram sobre o tema.

- Quarto Capítulo:

Este capítulo apresenta uma análise sobre o surgimento dos espaços de memória nos terreiros de Candomblé da Bahia e Sergipe. Foram selecionados alguns destes espaços de memória, com o objetivo de construir uma reflexão sobre o surgimento de tais espaços, abordando as particularidades regionais e a relação entre a comunidade afro-religiosa e a memória coletiva.

Para a construção desta análise foram utilizadas as reflexões dos autores Hugues de Varine (2005), Mário Chagas (2014), Mário Moutinho (2007), Elizabeth Gama (2018), entre outros, os quais desenvolveram estudos sobre as relações entre museus e comunidades, museus comunitários e analisaram as ações museológicas organizadas pelas comunidades afro-religiosas em terreiros.

Para auxiliar na compreensão de alguns termos usados ao longo do texto, que são específicos dos terreiros, foi organizado um glossário explicativo, que se encontra no final do trabalho, contribuindo para o melhor entendimento das análises apresentadas nesta tese.

CAPÍTULO 1 - A SOCIOMUSEOLOGIA E AS COMUNIDADES AFRO-RELIGIOSAS

1.1 - A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA – A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO

Na estrutura das sociedades tradicionais africanas, a comunidade está presente como um elemento primordial, sendo considerado aspecto definidor das suas culturas o sentido de comunidade que, segundo Kwane Gyekye (2002), caracteriza as relações sociais entre os indivíduos, sendo considerada uma consequência direta dos arranjos sociais comunitários, pressupondo-se que, nestas sociedades, os valores comunitários são compartilhados pelo grupo, sobrepondo-se aos valores individuais.

Sobre esta sobreposição, o autor considera que se deve analisar com cuidado a questão relativa à concepção da pessoa totalmente constituída por relações sociais, perdendo totalmente sua autonomia, a partir do momento em que os valores comuns retiram a liberdade individual, interferindo na capacidade de escolha. Desta forma, o indivíduo só está, em parte, definido pela comunidade, mantendo aspectos de sua natureza.

Nessa relação entre o indivíduo e a comunidade, em que os laços entre os envolvidos são interligados em torno do compartilhamento de valores, ideias, comportamentos, é importante ressaltar que:

“[...] uma pessoa particular não constitui uma comunidade. Assim como não falaria de uma floresta onde há apenas uma árvore, por isso, não é possível falar de uma comunidade onde há apenas uma pessoa. Mesmo que as comunidades existentes ou em curso sejam, naturalmente, de tamanhos variados. Nem mesmo a menor delas é constituída de uma pessoa individualmente”. (Gyekye, 2002, p. 6)

Sendo assim, nas sociedades tradicionais africanas, o indivíduo tem a sua singularidade interligada à coletividade, e, de certa forma, é esta relação que define suas ações e demais comportamentos, a partir do grupo ao qual pertence e onde é parte importante da sua construção. Este princípio que valoriza a vida em

comunidade tem no processo diaspórico negro, que marca a chegada dos africanos no Brasil, a sua presença dentro da construção das expressões religiosas africanas aqui reelaboradas, reunindo princípios e valores culturais trazidos das várias partes do continente africano, que, a partir de reinterpretações e reconstruções, deram origem a toda uma diversidade religiosa afro-brasileira.

“É com este fenômeno da diáspora, essa dispersão, paradoxalmente, que promove a recriação do africano nas Américas exibindo cada vez mais intensamente a face, a força e a imaginação na América do Sul da sempre enunciada e, permanentemente, referenciada África. Quer na narrativa não-verbal de seus descendentes na América do Sul, quer no fascinante cenário onde a estética e a ética da vida cotidiana e dos valores comunitários se engendram a fim de ressaltar a gigantesca energia existencial que representa. Por intermédio da religiosidade, dos ritmos, da música, da comida, da dança, da arquitetura, do vestuário, dos gostos, dos modos de andar, falar, pensar, enfim, da herança da organização social desenvolvida nos palenques, quilombos, cimarronagens e em todas as formas de rebeldia à escravidão e à obrigação de reconstruir a vida no Novo Mundo, há um desabrochar da África”. (Tavares, 2009, p.11-12)

As culturas afro-diaspóricas construídas no Brasil foram formadas a partir de uma grande diversidade de elementos culturais trazidos por diferentes grupos étnicos, os quais foram espalhados por várias regiões, utilizados como mão de obra escravizada. Ao longo deste período, entre os séculos XVI a meados do século XIX, houve um intenso tráfico de africanos escravizados para as terras brasileiras, os quais foram retirados de seus reinos e nações africanas, de forma violenta, para serem comercializados. A diáspora africana, que marca este período, é objeto de estudo para diversos pesquisadores, que procuram construir diferentes olhares sobre as trocas culturais e comerciais e as relações sociais estabelecidas, abordando várias reflexões acerca da participação dos africanos nas construções culturais e sociais nos territórios americanos.

Esses trabalhos, segundo Adriano Cecatto (2017), promovem a revisão da historiografia atlanticista, proporcionando maior visibilidade aos agentes africanos envolvidos na contínua construção e reconstrução de identidades políticas e culturais, próprias desta experiência atlântica. Neste sentido, todo o processo de migração forçada, imposta aos africanos através do trabalho escravo, resultou em um grande movimento migratório para as Américas, assim como

também no traslado de diversas culturas africanas que, ao se estabelecerem no Brasil, foram reinterpretadas e recriadas.

Toda esta interação entre as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo Brasil resultou na preservação de diferentes elementos culturais de várias comunidades africanas. Mesmo sob o sistema escravista, pelo qual o tráfico trazia cada vez mais africanos escravizados para exercer o trabalho em várias atividades – as lavouras de cana-de-açúcar, as senzalas, os trabalhos domésticos nas casas-grandes, entre outros espaços onde viviam –, criavam-se verdadeiros mosaicos de povos oriundos de diferentes regiões, com seus costumes, línguas, crenças diferentes, construindo uma forma única de interação para sobreviver à crueldade do sistema. Pierre Verger (1999) descreve da seguinte forma estas relações:

“No início da sua permanência forçada nas Américas, tudo os separava, tudo os afastava uns dos outros: as línguas, os costumes, as religiões. Acontecia algumas vezes de povos de “nações” outrora inimigas se virem obrigados a viver juntos, lado a lado, nas mesmas fazendas e engenhos. No entanto, a infelicidade do exílio e da escravidão, suportados em comum, e a vida regrada que levavam, davam a todos eles os mesmos hábitos. Esse novo modo de vida criava entre eles sentimentos de solidariedade contra aqueles que os mantinham em cativeiro.” (Verger, 1999, p. 20)

O sentimento de solidariedade construído nas senzalas muito contribuiu para a organização de movimentos de fuga, rebeliões, assim como também de suas práticas religiosas e culturais, colaborando para a construção de laços de amizade que resultaram na constituição de famílias, interligando cada vez mais os grupos, iniciando, assim, os primeiros passos para a construção de comunidades em torno de laços em comum, fossem eles culturais ou religiosos.

No campo da religião, as diferentes crenças trazidas pelos africanos escravizados sofreram transformações, mudanças significativas que contribuíram para a sobrevivência, não de todas, mas de uma parte destas crenças em seus deuses, que passaram a ser celebrados no mesmo espaço, resultado de alianças construídas entre os diferentes grupos étnicos.

Sobre estas práticas religiosas, pesquisadores ressaltam as realizações dos Calundus e Batuques, festas que tinham caráter religioso, e aconteciam tanto na zona rural quanto nas áreas urbanas, considerados os antecessores dos Candomblés. De acordo com Renato da Silveira (2009),

“[...] os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não se tratavam de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais”. (Silveira, 2009, p.18)

Estes primeiros espaços dedicados aos cultos às divindades africanas no Brasil são construídos em torno das relações estabelecidas entre os africanos e seus descendentes, a depender do local de onde aconteciam os rituais. Estas relações foram estabelecidas a partir do sentimento de solidariedade iniciado durante o período de convivência nas grandes propriedades ou em vários espaços nas áreas urbanas para onde eles foram direcionados. Consequentemente, a solidariedade entre eles resultou na organização de grupos, desenvolvendo o sentimento de comunidade, unindo pessoas em torno de suas crenças, contribuindo para a organização e estruturação dos seus espaços religiosos.

Este caráter comunitário foi observado pelos estudiosos nos Calundus realizados na Bahia. Essa característica contribuiu para a união das pessoas em torno de suas crenças e rituais, permanecendo fortalecidas na construção dos Candomblés, que tiveram um dos seus primeiros terreiros organizados na Bahia, mais precisamente na cidade de Salvador.

“Segundo as tradições orais dos nagôs (africanos iorubas, originários de regiões da Nigéria, Benin e Togo) baianos, o primeiro candomblé de sua linhagem foi fundado em terras situadas atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro histórico de Salvador. Segundo se conta, existia uma irmandade de negros ali funcionando, cujos associados teriam sido os fundadores africanos. Hoje, esse candomblé é um dos maiores e mais respeitados do Brasil; chama-se oficialmente Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em homenagem à sua fundadora principal, mas é popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação”. (Silveira, 2009, p.20).

Em várias partes do país, entre o fim do século XIX e o início do século XX é possível encontrar referências a presença de terreiros de Candomblé. São diversos os estudos que destacam o surgimento destes espaços religiosos, organizados em áreas urbanas ou mesmo em áreas mais periféricas. Todos estruturados em torno de uma comunidade religiosa que se estabelece para realizar

os rituais às divindades africanas, organizados a partir de uma hierarquia, com base em conhecimentos repassados por meio da oralidade, exaltando a história dos seus ancestrais e das suas divindades.

Nos espaços onde os elementos sagrados africanos foram reinterpretados e reorganizados no Brasil, dando origem à religião dos Orixás, Voduns e Inkices, percebe-se que foram construídas relações entre os iniciados em torno da ideia de comunidade religiosa, que está diretamente vinculada à estrutura da família de santo. Estas relações que resultam no surgimento de uma família religiosa, na qual os laços são construídos a partir das relações de respeito em torno do sagrado, têm na liderança⁵ pessoas que assumem a responsabilidade de comandar o desenvolvimento do terreiro, redistribuindo funções – denominadas de cargos – para aqueles que ganham a sua confiança ao longo dos anos, procurando manter a unidade do grupo religioso.

Toda esta união de pessoas em torno de sua liderança religiosa, que é reafirmada no cotidiano das práticas sagradas no terreiro, contribui para a organização de uma comunidade afro-religiosa, que têm nas relações entre iniciados e seus líderes religiosos a sua base. Este parentesco religioso, a família de santo, é marcado pela presença de uma série de regras e compromissos. Segundo Lima (2003),

“[...] os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos restrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos – tudo isto existe numa família e tudo isto existe no candomblé”. (Lima, 2003, p.161)

Sendo assim, em torno da família de santo está constituída uma comunidade religiosa interligada por laços sagrados, obrigações e respeito a uma hierarquia estabelecida pela liderança do terreiro, sendo um elemento importante para as religiões afro-brasileiras. Partindo do pressuposto de que esses terreiros são resultados de fragmentos das religiões africanas, as quais tinham nas relações familiares um papel importante em seu território, a valorização deste elemento na

⁵ Ialorixás e Babalorixás na tradição yorubá; Mametu e Tata na tradição angola.

organização destes espaços é algo bastante presente, e que define todo o seu funcionamento. Esta relação entre a importância da família nas sociedades tradicionais africanas e como este aspecto é recriado a partir do candomblé é apresentado por Lima (2003), ao considerar que:

“As religiões iniciáticas africanas que marcaram o candomblé brasileiro eram, sobretudo, religiões de linhagens ou de tribos em que a instituição da família desempenhava um papel preponderante. Não será difícil explicar o modo por que o ajustamento do africano em sua nova circunstância se terá orientado, no Brasil, para a reorganização dos seus cultos tradicionais em cuja estrutura poderiam projetar ou em cuja organização poderiam recriar seus perdidos reinos ancestrais”. (Lima, 2003, p.162)

Essa reunião em torno da família de santo resultou no surgimento de relações de parentesco religioso, interligando pessoas em torno da liderança religiosa, desenvolvendo no grupo um sentimento de comunidade, que tem como espaço de encontro o terreiro, onde são reafirmados os laços religiosos com as divindades e com a própria família religiosa. Estas relações comunitárias desenvolvidas ocasionalmente, em momentos festivos e ritualísticos, promovem a interação entre os iniciados, a troca de conhecimentos e a reafirmação dos laços entre os que pertencem à comunidade, considerando que tal ideia de comunidade ultrapassa o espaço do terreiro, já que as relações de parentesco religioso interligam os espaços sagrados, construindo assim, uma herança familiar importante.

Nos estudos desenvolvidos sobre os Nagô e a morte, Juana Elbein Santos (2008) destacou que foi por meio da religião que estes povos conservaram o sentido de comunidade, contribuindo também para a preservação de suas raízes culturais. O Egbé, definido pela autora como associações organizadas onde se mantém e se renova os ritos para os orixás e egun⁶, tem no espaço do terreiro o centro de organização comunitária, onde os indivíduos convivem, diariamente, para aqueles que habitam o espaço, ou regularmente, para aqueles que estão distantes, mas frequentam com regularidade, principalmente em momentos ritualísticos. Juana afirma que “os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma

⁶ O Egun é um espírito ancestral. Para maiores informações sobre o culto ao Egum, ver Santos (2008).

comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros” (Santos, 2008, p.33). Este grupo, que chega a ser bastante numeroso em alguns espaços religiosos, está interligado ao terreiro a partir dos laços sagrados construídos dentro da família de santo, que se estabelece a partir do momento em que ocorre a iniciação⁷.

Mesmo circulando por vários espaços, fazendo parte de diversos grupos ou comunidades dentro da sociedade, estes indivíduos reafirmam seus laços religiosos constantemente, contribuindo também para a própria manutenção do espaço religioso, seja financeiramente ou exercendo funções importantes nos rituais. Para o pesquisador Eduardo David de Oliveira (2003), as religiões africanas são eminentemente comunitárias. A dimensão comunitária dessas religiões expressa sua concepção de vida e de universo. O importante é o bem-estar de todos os membros da comunidade. (p. 36)

Sendo assim, cada terreiro se constitui numa comunidade afro-religiosa, desde o momento em que, em torno da religião, reúnem-se pessoas que se organizam a partir de laços religiosos reafirmados regularmente e que têm nesses centros religiosos afro-brasileiros espaços de resistência cultural. Não ocorre somente uma relação entre as pessoas, mas esta também envolve os antepassados e ancestrais africanos da própria comunidade, que tem nesta relação com a ancestralidade, o fundamento maior das suas práticas religiosas.

Verges nos apresenta uma narrativa que nos ajuda a compreender a dimensão da ancestralidade:

“Um babalaô me contou:
*Antigamente, os orixás eram homens.
Homens que se tornaram orixás por causa de seus poderes.
Homens que se tornaram orixás por causa de sua sabedoria.
Eles eram respeitados por causa de sua força,
Eles eram venerados por causa de suas virtudes.
Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram.
Foi assim que estes homens tornaram-se orixás.
Os homens eram numerosos sobre a Terra.
Antigamente, como hoje,
Muitos deles não eram valentes nem sábios.
A memória destes não se perpetuou
Eles foram completamente esquecidos;
Não se tornaram orixás.*

⁷ A iniciação corresponde a todo um processo ritualístico em que o indivíduo é preparado para entrar para o candomblé.

*Em cada vila, um culto se estabeleceu
Sobre a lembrança de um ancestral de prestígio
E lendas foram transmitidas de geração em geração para
render-lhes homenagem”. (Verger, 1997)*

Nas religiões tradicionais africanas e por extensão nas afro-brasileiras a ancestralidade está na base da sua formação. É em torno dos ancestrais que toda a comunidade afro-religiosa se constrói, realizando seus rituais e festividades, celebrando estes laços sagrados que mantêm a unidade do grupo e a sua proteção. No processo de reconstituição das práticas religiosas africanas no Brasil, os povos que eram escravizados trouxeram consigo a crença em seus ancestrais, elementos que, em África, são parte importante das suas religiões, muitas delas familiares, e onde o culto aos seus ancestrais particulares era realizado no seio de suas famílias.

De acordo com os pesquisadores Cláudio Serrano e Maurício Waldman (2007),

“[...] para o africano, de um ponto de vista ontológico, a vida social insere-se, na sua totalidade, numa constante busca de equilíbrio. Seu pressuposto é um sistema de forças – incluindo deuses, ancestrais e mortos das linhagens – que se expressa desde os tempos primordiais até a sociedade presente, segmentada em espaços como o étnico, clânico, das linhagens e o aldeão. Esse sistema estabelece uma hierarquia de estruturas baseadas em critérios de ancianidade, uma qualidade social referendada por esta mesma visão ontológica. Assim, a comunidade corresponde a um espaço que sustenta constante relação recíproca entre os vivos e os antepassados, explicitada no culto aos ancestrais. Nessa concepção, um dos aspectos mais relevantes reside na importância do chefe da comunidade. Ele é o intermediário obrigatório entre o mundo visível e o invisível, intercedendo junto aos ancestrais”. (Serrano; Waldman, 2007, p.137)

Estas relações centradas no culto aos ancestrais, em que os seres humanos e seus antepassados constroem laços que os unem, e que são reafirmados constantemente nas práticas ritualísticas que ocorrem no interior da comunidade afro-religiosa, também estão pautadas no processo de transmissão de conhecimentos, que está diretamente ligado à sabedoria ancestral. Sendo assim, é nas relações construídas em torno da ancestralidade que ocorre o processo de aprendizado dentro dos terreiros, no qual a sabedoria do cotidiano das práticas religiosas está interligada a uma sabedoria ancestral, em que a vivência e a oralidade são o caminho para a transmissão desse conhecimento. É a palavra ancestral que está na base da recriação e manutenção da unidade da comunidade.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, existe uma diferenciação entre os Orixás e os Ancestrais, que se destaca principalmente na parte ritualística. Os Orixás são divindades que estão relacionadas às forças da natureza, enquanto os Ancestrais representam os antepassados humanos, também chamados de Eguns. Existem estudiosos que defendem a ideia de que alguns orixás são ancestrais divinizados, que receberam um culto que ultrapassou o familiar, tornando-se presente em sociedades.

Tanto os Orixás quanto os Ancestrais possuem rituais muito específicos, com princípios que não permitem a ocupação do mesmo espaço sagrado para a realização dos rituais, necessitando de locais específicos para a realização de determinados ritos. Sendo assim, são instituições bastante específicas, onde:

“[...] cada família tem seu Orixá como patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem o confundir com seu ou seus Éguns, patriarcas e genitores humanos. [...] Enquanto o Orixá interioriza no ser humano elementos da natureza e a sua pertença a uma ordem cósmica, o Égun interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada”. (Santos, 2008, p.104)

Sendo assim, é através da ancestralidade, representada tanto pelos Orixás quanto pelos Ancestrais, que está a estrutura da vida religiosa e da própria comunidade que se forma nos terreiros, definindo lugares, funções e relações que são construídas em torno deste princípio importante no processo de reorganização e estruturação das religiões africanas no território brasileiro. É na ancestralidade que está a história do povo africano, os simbolismos e demais elementos fundamentais necessários à organização da comunidade afro-religiosa que se estrutura em cada terreiro. De acordo com Eduardo David de Oliveira (2003),

“a Ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matrizes africanas. Sem o princípio da senioridade a organização social das comunidades de terreiro estariam esfaceladas. Sem a ancestralidade não haveria tradição. Sem a tradição não haveria identidade. (...) Na ancestralidade o que conta é a história de um povo. O arsenal simbólico adquirido por este durante os percursos do tempo. Quem conta a história do eu é sua tradição. A história do eu está vinculada a história dos seus ancestrais”. (Oliveira, 2003, p. 75)

Dentro das comunidades afro-religiosas que surgem nos terreiros, a história dos ancestrais é repassada aos seus membros a partir da oralidade. Muitas destas

histórias que reafirmam o papel destes ancestrais em cada comunidade estão presentes nas memórias e contribuem para o desenvolvimento da noção de pertencimento de grupo, consolidando uma consciência que tem nas práticas sociais desenvolvidas pelo grupo o elo, reafirmado a cada ritual desenvolvido, mas todas voltadas à ancestralidade.

1.2 - A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA E A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE E DA MEMÓRIA COLETIVA

“A herança dos ouvidos é o cerne da história africana”
(Hampâté Bâ)

Para as comunidades afro-religiosas, a memória e a oralidade possuem importância no processo de transmissão de conhecimentos, já que conhecer a história da sua religião é conhecer a história de seus ancestrais, seus fundadores e a formação do espaço religioso. Estes guardam a sua história, ressaltando a memória do grupo, com destaque para a figura do fundador ou da fundadora do terreiro, elemento de grande relevância para a comunidade afro-religiosa. Todo o processo de aprendizado ocorre através da oralidade, o que destaca a importância da convivência entre os integrantes do grupo religioso, assim como também da memória ancestral do terreiro, que é parte da identidade religiosa da comunidade.

Esta valorização da oralidade é uma importante herança africana, já que nessas sociedades a tradição oral é fundamental para conhecimento de suas histórias. Segundo o estudioso africano Amadou Hampaté Bâ (2010), que desenvolveu pesquisas sobre as tradições orais nas sociedades tradicionais africanas,

“[...] nas tradições africanas, pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de Savana ao sul do Saara, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência”. (Bâ, 2010, p.169)

É possível perceber a grande importância encontrada na palavra falada, sendo bastante representativa no cotidiano das sociedades tradicionais africanas, além de seu caráter sagrado, com suas narrativas míticas que interligam a vida espiritual com a vida cotidiana das pessoas. As relações entre a palavra e o sagrado ressaltam o poder que a oralidade possui entre estes povos, a partir do momento em que a palavra representa um importante elemento de ativação da magia africana.

Segundo Hampaté Bâ (2010), da mesma forma que a palavra pode ser utilizada para criar a paz também pode contribuir para a sua destruição, o que destaca a necessidade de prudência no seu uso. Assim,

“[...] deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal. A concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. (...) Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca”. (Bâ, 2010, p. 173-174)

É importante ressaltar que a forte presença da tradição oral também está relacionada à herança ancestral, algo bastante valorizado entre as sociedades tradicionais africanas, que transmitem seus conhecimentos e ensinamentos a partir da oralidade, todas as histórias dos ancestrais que são parte da formação do indivíduo. Para tanto, devido à importância que a ancestralidade e a oralidade têm para estas sociedades, existem pessoas responsáveis por transmitir os conhecimentos tradicionais. São os Tradicionalistas e os Griots, que através das narrativas orais, desenvolvem suas funções, porém, cada um com suas particularidades.

Os Tradicionalistas são os conhecedores da tradição africana, que possuem a memória dos acontecimentos passados e de fatos contemporâneos, transmitindo-os a partir das narrativas orais. São considerados os conhecedores ou fazedores de conhecimento, sendo qualificados a fortalecer o testemunho de qualquer história que seja contada, já que a sua palavra é extremamente valiosa para os africanos. Possuem não um conhecimento específico sobre determinado assunto, mas sim, um conhecimento geral, completo, e por isso são considerados dotados de uma

memória prodigiosa. Além disso, a responsabilidade com a verdade nas suas narrativas é algo extremamente valorizado, sendo a mentira uma interdição ritual.

Os Griots possuem a liberdade com as palavras, são os animadores públicos, podendo ou não utilizar em suas narrativas verdades e mentiras. São considerados os poetas que animam as reuniões populares, que viajam o país, sejam vinculados a famílias ou independentes. Possuem o conhecimento, que é transmitido a partir das suas histórias contadas de forma lúdica, crítica ou mesmo cômica, o que torna as suas atividades importantes, pois se transformam nos portadores das notícias.

Tanto os Tradicionalistas quanto os Griots têm nas narrativas orais suas responsabilidades, cada qual dentro dos seus limites de atuação, mas todos destacando a transmissão de conhecimentos tradicionais a partir das suas memórias, que são importantes para a dinâmica das sociedades tradicionais africanas, nas quais a oralidade é fundamental para a preservação da sabedoria ancestral. Além disso, nestas sociedades, a sabedoria está diretamente ligada à memória coletiva do grupo, que tem na fala, nos discursos, a sua força. Também está relacionada ao funcionamento das instituições e da própria compreensão dos papéis desempenhados por cada pessoa.

Sobre a oralidade nas sociedades tradicionais africanas, Jean A. Vansina (1982) destaca:

“A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte. Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão, que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma”. (Vansina, 1982, p. 140)

É importante perceber que esta relação entre a oralidade e a tradição nas sociedades tradicionais africanas é bastante representativa, tendo em vista que seus relatos e tudo aquilo que é parte da sua memória coletiva se expressa nas suas

tradições, que, por sua vez, encontra na oralidade o caminho para a difusão destes conhecimentos que são parte da sua história. A compreensão destas narrativas requer uma análise minuciosa, bastante reflexiva, já que expressam diferentes significados, exigindo, de quem busca compreender, uma atenção e um cuidado com aquilo que é parte da história contada. Desta forma, as narrativas orais assumem um papel importante nestas sociedades, a partir do momento em que não é apenas um meio de comunicação diária, mas sim, um elemento de manutenção da sua tradição, preservando um conhecimento ancestral, que é parte da memória coletiva do grupo.

Em torno desta valorização da memória e da oralidade, os mais idosos nas sociedades tradicionais africanas tradicionais são aqueles que possuem a sabedoria, são os mais sábios, por transmitirem há tempos os conhecimentos e, por isso, possuem o respeito e o prestígio entre os seus. Hampâté Bâ (2010) em seus estudos, também ressaltou o papel primordial dos idosos:

“O patrimônio cultural do povo africano consiste da soma de conhecimentos sobre a natureza e a vida, os valores morais da sociedade, a concepção religiosa do mundo, o domínio das forças ocultas que cercam o homem, o segredo da iniciação nos diversos ofícios, o relato dos eventos passados ou contemporâneos, o canto ritual, a lenda, a poesia, tudo isso é guardado pela memória coletiva, a verdadeira modeladora da alma africana e arquivo de sua história. Por isso já se disse que ‘cada ancião que morre na África é uma biblioteca que se perde’. Toda história verdadeira da África está na tradição oral, tão digna de fé como qualquer fonte escrita” (Bâ, 2010, p. 1).

Esta tradição oral, assim como os diferentes elementos culturais durante a diáspora africana, fez a travessia junto com os africanos escravizados que, mesmo diante de um sistema marcado pela violência, foram transplantados e reinventados em terras brasileiras. Esta herança cultural africana, em que a ancestralidade encontra nas narrativas orais seu espaço de aprendizado, foi disseminada no Brasil, tendo nos terreiros seu campo de atuação. Como religião pautada nos ancestrais e nas forças da natureza, todo o processo de aprendizado ritual ocorre a partir da oralidade, com a valorização da hierarquia em que os mais idosos possuem o conhecimento ancestral.

O processo de aprendizado nos terreiros está relacionado também à vivência cotidiana no acompanhamento, durante a realização dos ritos sagrados, nas

conversas com os mais idosos, numa relação em que se aprende a partir do que é proferido em conversas diretas ou mesmo através do lúdico presente no terreiro, o que também contribui para a aquisição de conhecimentos sagrados. Ao analisar a presença da oralidade nos terreiros de candomblé, Lisa Earl Castillo (2008) faz uma reflexão sobre a transmissão do saber e o segredo, em que destaca a importância da oralidade presente nestes espaços religiosos e sua relação com a manutenção do segredo, parte fundamental da religião.

Daí o problema encontrado na presença da escrita e os registros nos terreiros, considerados por alguns iniciados uma interferência prejudicial, já que interfere na manutenção dos segredos religiosos. Porém, é importante ressaltar que este pensamento não pode ser generalizado, pois existem terreiros onde os cadernos, chamados de Cadernos de Adeká, que são recebidos no momento em que as pessoas passam pelo ritual de iniciação e são importantes ferramentas de registro dos conhecimentos adquiridos ao longo da vida religiosa de quem entra para o candomblé, interferindo na ideia da exclusividade da tradição oral no processo de transmissão de conhecimentos nestes espaços religiosos. Estes cadernos contribuem também para a manutenção da tradição, a partir do momento em que é um registro.

Sendo assim, o axé, a força vital que é a essência das religiões afro-brasileiras, de acordo com Juana Elbein Santos (2008), tem uma relação direta com a palavra, que se torna um importante instrumento de interação entre as pessoas e, conseqüentemente, fundamental na dinâmica da religião. Cada palavra proferida em um determinado grupo, consegue fluir de maneira a atingir uma quantidade maior de pessoas, o que também contribui para transmitir o axé. Desta forma, ainda de acordo com a autora, “o conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração” (Santos, 2008, p.51).

Nesta relação com as narrativas orais, os terreiros revivem suas memórias, histórias de seus ancestrais, de seus fundadores, momentos importantes da sua criação, todos os aspectos que são necessários na construção da memória coletiva do grupo. Com isso, tudo que está relacionado à história da formação do terreiro, da estrutura religiosa e seu desenvolvimento é parte do aprendizado dos que iniciam sua vida religiosa e daqueles que já fazem parte da comunidade.

Compreender o papel daqueles que participaram de todo o processo de organização e desenvolvimento do terreiro e sua trajetória contribui para a construção da memória coletiva sobre a religião e da própria comunidade religiosa. Neste processo, as memórias daqueles que fazem parte da comunidade, seja vivenciando o cotidiano ou mesmo estando presentes em momentos rituais importantes para o terreiro, desenvolvem um papel importante na construção da memória coletiva do grupo, já que, segundo Maurice Halbwachs (2006),

“[...] não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. Somente assim podemos compreender que uma lembrança seja ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída”. (Halbwachs, 2006, p. 39)

Sendo assim, a memória coletiva da comunidade afro-religiosa é construída a partir de elementos comuns presentes nas memórias individuais dos integrantes do grupo, e estas memórias individuais só ganham sentido enquanto parte de um mesmo grupo, convivendo entre si, vivenciando lembranças que integram a história religiosa do terreiro. Cada pessoa que é parte da comunidade afro-religiosa traz em si memórias que se tornam importantes para o grupo e que necessitam deste contato para dar sentido à memória coletiva.

Estas memórias individuais, relacionadas às lembranças que cada pessoa traz para o grupo ao qual pertence, são analisadas por Maurice Halbwachs (2006) da seguinte maneira:

“Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco certa quantidade de pessoas que não se confundem”. (Halbwachs, 2006, p. 30)

Assim, na constituição da memória coletiva estão presentes não somente as memórias individuais vividas pelos indivíduos, mas também todas as experiências que foram apreendidas ao longo do tempo, as experiências herdadas, aquelas que

foram fruto da convivência em comunidade através da socialização entre os integrantes do grupo, como também as memórias do cotidiano. Entretanto, é importante destacar que cada memória individual é um olhar sobre a memória coletiva, que muda de acordo com o papel que cada um possui no grupo, o que Halbwachs denominou de ambientes coletivos. Estes ambientes são mutáveis, onde os indivíduos em geral participam de vários grupos, o que determina diferentes memórias individuais, fruto das relações construídas entre os indivíduos, de acordo com os ambientes dos quais ele faz parte.

Nos terreiros, que são os ambientes onde essa memória coletiva das religiões afro-brasileiras se constrói cotidianamente, a palavra é o caminho para a propagação do axé e do conhecimento ancestral. Sendo assim, a memória coletiva do grupo é de fundamental importância, fonte de toda a sabedoria religiosa. As vivências, fruto da socialização, que é uma presença constante nos espaços religiosos, contribui para que as memórias, as referências e demais informações que são passadas, como parte da herança religiosa dos grupos, fortaleça o sentimento de comunidade, além de tornar-se referência para o grupo, contribuindo para a construção de um sentimento de pertencimento coletivo. De acordo com Munanga (1990)

“No caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, passado cultura africano, passado enquanto escravo). (Munanga, 2019, p.20)

As memórias dos mais velhos e suas vivências são consideradas a base de toda a herança ancestral, sendo parte de uma construção da história do grupo e de toda a sua fundação. Reviver esta memória é reafirmar a história da comunidade afro-religiosa e toda a sua importância; é ver o terreiro como um espaço onde os discursos se constroem e se espalham, fortalecendo as identidades.

Sendo assim, de acordo com Ortiz (1978), o espaço do terreiro está relacionado:

“[...] a uma conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. [...] é um produto afro-brasileiro resultante do ‘bricolage’ desta memória coletiva. [...] Para o candomblé, a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida” (Ortiz, 1978, p. 13-14).

Neste sentido, homens e mulheres que estão na liderança religiosa dos terreiros assumem a função de “relembrar” a cultura ancestral, trazer à tona as histórias, memórias contadas pelos mais antigos, recordações estas que servem para fortalecer a religião. Elas estão presentes nas histórias contadas, nos mitos das divindades, na história de luta de seus líderes religiosos que enfrentaram a intolerância e a repressão, contribuindo para reafirmar seus laços religiosos e ancestrais e legitimando, através de seus discursos, os ideais de força e resistência cultural destas religiões.

Refletindo sobre estas memórias e na sua importância para a comunidade afro-religiosa, é possível perceber os movimentos presentes nas comunidades com relação à organização de espaços de memória. Estes locais tornam-se referências da memória coletiva da comunidade. Segundo Joël Candau (2011), a memória e a identidade se concentram em lugares, e em “lugares privilegiados”, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo (p. 156). Sendo assim, estes espaços de memória organizados nos terreiros refletem a sua importância na construção da identidade religiosa do grupo, da manutenção das suas memórias coletivas, parte importante do aprendizado religioso.

Quando os terreiros constroem os espaços voltados à memória coletiva da comunidade, estes passam a fazer parte do processo de formação religiosa, reafirmando a sua história, a sua ancestralidade, sendo também um espaço de conhecimento não somente para os que visitam, mas principalmente para os de dentro, os iniciados. Nestes locais, há uma preocupação com os registros das memórias, com tudo o que é parte da vida religiosa do terreiro, da sua história, sendo um local composto por vários elementos, objetos, que remetem a uma memória que necessita ser protegida, pois é parte importante da história da própria comunidade. Ter acesso a esta memória é fundamental para a manutenção da identidade do grupo.

Neste sentido Michael Pollak (1992) ressalta que

“[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (Pollak, 1992, p. 5).

Sendo assim, estes espaços de memória em terreiros são importantes expressões da identidade do grupo, pois são espaços onde todo o seu acervo é parte de tudo aquilo que foi identificado como importante para a história do terreiro, de sua ancestralidade religiosa. Reflete também uma seleção, uma escolha de informações que são importantes para o coletivo, que contribui para a manutenção de um conhecimento religioso e ancestral, que é parte fundamental para a continuidade do grupo e que deve ser repassado aos demais iniciados e àqueles que desejam conhecer a história do terreiro.

Na relação entre a memória coletiva e as comunidades afro-religiosas, a presença em alguns terreiros de locais voltados a esta memória representa a iniciativa da comunidade em preservar a sua história. A organização de um espaço, onde os objetos importantes que possuem uma relação com a história do terreiro possam ser expostos, torna-o referência à sua ancestralidade, seus fundadores e demais aspectos religiosos, ritualísticos, que podem ser compartilhados publicamente.

São narrativas construídas a partir de elementos de referência para as religiões afro-brasileiras, que contribuem para despertar o sentimento de pertencimento, expressar o aspecto de resistência destas religiões a partir de suas memórias, o que os tornam lugares importantes para se “rememorar” os aspectos identitários do grupo. Podem ser considerados “lugares de memória”. Esta categoria analítica desenvolvida pelo historiador Pierre Nora (1993) ressalta que:

“[...] os lugares de memória são, antes de tudo, restos. [...] São os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa sociedade que nivela por princípio; sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos”. (Nora, 1993, p. 12-13).

Na sociedade contemporânea, de acordo com Nora, onde a história e a memória estão interligadas, os indivíduos têm a necessidade da memória do cotidiano, do presente, necessária para que eles possam se identificar, fazerem parte de um determinado grupo e, com isso, garantir a sua identidade num mundo marcado pela ausência de uma memória espontânea. Existe a necessidade de se reconstituir a memória, a partir da construção de lugares onde os elementos destas memórias são representativos, como o próprio autor destaca:

“Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais”. (Nora, 1993, p.13).

Desta forma, considerar os espaços de memória nos terreiros como lugares de memória para as comunidades afro-religiosas é ressaltar que estes espaços são fundamentais na construção da identidade do grupo e, principalmente, no despertar do sentimento de pertencimento, na necessidade que os indivíduos interligados a partir destes elementos afro-religiosos têm de se sentirem parte de uma comunidade que se constrói cotidianamente em torno das relações comunitárias e da fé, que marcam a vivência nos terreiros.

Analisar os espaços de memória em terreiros a partir da construção da memória coletiva desses grupos é observar como este processo está marcado pela presença constante do ideal de comunidade, fruto de uma importante herança africana que é alimentada cotidianamente dentro dos terreiros, onde as relações entre os iniciados estão pautadas neste sentimento de comunidade e solidariedade em torno da fé. Assim, torna-se importante compreender o protagonismo das comunidades afro-religiosas na construção dos espaços de memória, enquanto iniciativas únicas, num contexto onde o que está em discussão não é a forma como a sociedade vê estes terreiros e sim, como cada comunidade afro-religiosa conta a sua história a partir de si mesmo, do seu discurso sobre si mesma, definindo o que é importante para o grupo e que deve ser apresentado enquanto parte da memória coletiva do terreiro.

As iniciativas dos terreiros em organizar espaços dedicados à salvaguarda das suas memórias demonstra a autonomia desses grupos diante da definição do que deve ou não ser preservado, assim como também uma preocupação com as

suas memórias. A construção desses espaços representa o protagonismo dessas comunidades em organizar suas histórias, selecionando os elementos que farão parte do discurso a ser construído, surgindo, desta forma, Memoriais/Museus/Casas que irão contribuir para a transmissão dos conhecimentos dentro da própria comunidade, como também apresentar à sociedade a sua história, reafirmando a sua identidade afro-religiosa.

Estes espaços de memória em terreiros são representantes de um olhar contemporâneo da Museologia que foi, durante séculos, um campo representativo de uma determinada parcela da sociedade elitizada, trazendo um discurso pronto para ser incorporado no cotidiano da maioria. Torna-se importante compreender o caminhar dos Museus, visando entender as transformações ocorridas nestes espaços e, como ao longo do seu desenvolvimento houve uma aproximação entre estes espaços e a sociedade, também uma interação importante na construção de uma Museologia voltada à transformação social.

1.2.1 – DOS MUSEUS AOS MUSEUS COMUNITÁRIOS

Os museus, inicialmente, não procuravam construir uma interação com o público além daquela que estava voltada à visitação, ao público que circula, que visita o museu, e que, em nenhum momento, era questionado sobre se o que estava ali exposto o representava. Este público visitante muitas vezes não se via ali identificado, sem nenhum sentimento de pertencimento ou representatividade a partir do acervo dos museus e, por isso, uma grande parte destas pessoas não incorporou estes lugares no seu cotidiano, configurando-se apenas como mais uma construção dentro do espaço urbano excludente.

O contexto histórico a partir da década de 1960, com significativas transformações na sociedade contemporânea, que resultaram em importantes reflexões sobre posturas tradicionais ainda vigentes e que foram de encontro aos vários movimentos de contestação da época, teve um papel fundamental em várias áreas de conhecimento, resultando em momentos para repensar suas práticas, suas ações diante de uma sociedade que exigia mudanças. O campo da Museologia não ficou distante destes acontecimentos, encontrando momentos para refletir sobre a dinâmica social que exigia uma reflexão sobre o seu papel na sociedade, abalando

as estruturas tradicionais que mantinham os museus distantes das comunidades, sem uma aproximação e uma interação maior com o público. A necessidade de um diálogo com a sociedade resultou em um importante avanço nesta área de conhecimento.

Sobre estas transformações sociais que incidiram sobre as mudanças no campo da Museologia, Moana Campos Soto (2014) ressalta:

“A partir dos anos sessenta, este quadro se torna ainda mais fértil para o surgimento de uma série de movimentos que se desenvolveram nos campos social, político e cultural, como por exemplo, o maio francês. Nesse momento histórico, os intelectuais da área museológica também estiveram presentes, contribuindo para a mudança social através da democratização da cultura. Essa renovação de ideias no âmbito dos museus – repensando a noção tradicional de patrimônio; afirmando a responsabilidade social do museu e colocando a Museologia como agente da mudança – é fator fundamental para se compreender o que é o Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM) e o porquê da sua importância até os dias de hoje”. (Soto, 2014, p. 12)

Estas mudanças no campo da Museologia internacional tiveram o importante papel da UNESCO, que já em 1946 criou o ICOM - *International Council of Museums*. A partir deste momento, esta organização realizou diversas reuniões em várias partes do mundo, discutindo o campo museológico a partir de seus comitês. A sua atuação foi fundamental para as discussões sobre as mudanças que estavam acontecendo nas sociedades e como estas interferiram na Museologia e nos Museus. Ainda segundo Moana Soto (2014),

“[...] tendo em vista o âmbito dos museus e do patrimônio, esta criou o ICOM, que foi organizado em comitês. O ICOM, primeiro sob a orientação de Georges-Henri Rivière e, mais tarde, tendo Hugues de Varine como diretor, decidiu reunir os profissionais de museus em encontros e conferências mundo afora, com vistas a facilitar a reflexão e tomada de decisões em temas fundamentais para a Museologia mundial. Com o apoio da UNESCO, a partir da década de 60, esses fóruns vão propiciar as discussões que posteriormente serão a base para o desenvolvimento da chamada Nova Museologia”. (Soto, 2014, p.13)

Em virtude dos acontecimentos da época, em maio de 1972, o ICOM organizou, na cidade de Santiago, capital do Chile, uma Mesa Redonda importante para a discussão sobre as mudanças sociais que estavam acontecendo na América

Latina, e como tais mudanças estavam exigindo um posicionamento dos Museus. O resultado desta reunião, que reuniu profissionais da Museologia e de outras áreas para refletir sobre o papel dos museus nesta região, foi a construção de um documento – a Declaração de Santiago do Chile – que destacou a importância dos museus para as sociedades, além de ressaltar a necessidade de uma aproximação entre os museus e as comunidades, construindo uma relação baseada na interação, no diálogo entre estes espaços e as comunidades onde eles estão inseridos.

Desta forma, este documento teve um papel fundamental na mudança de posição por parte dos museus, pois colocou em discussão a categoria “Museu Integral”, que permite à comunidade construir um olhar relacionado ao meio material e cultural em que vive, criando ações que irão resultar em museus locais, espaços que surgem em pequenas comunidades, com suas características locais, valorizando as heranças culturais do lugar. Sobre a Declaração de Santiago do Chile e as discussões sobre os museus locais, Agostinho Ribeiro (1993) ressalta que esta Declaração:

“[...] promove e anuncia um novo tipo de museu, que pouco ou nada tem que ver com os museus ditos tradicionais, quase exclusivamente vocacionados para a recolha, classificação e preservação do património e sua consequente exposição com fins educativos e de recreio. O museu "integral" insere, no âmbito específico das suas actividades, preocupações de carácter social e defende a participação alargada da comunidade como justificação última da sua própria essência e razão de ser. O museu passa a ser um instrumento de intervenção capaz de mobilizar vontades e esforços para a resolução de problemas comuns, no seio das comunidades humanas onde se encontra. Os espaços e as colecções passam a plano "secundário" e a "pessoa", singular e/ou colectiva, assume o papel primordial no processo museológico. Tudo funciona e se justifica num quadro de profundas relações e trocas sociais, em áreas tão aparentemente diversas que vão da animação cultural ao desenvolvimento económico, passando pelas funções tradicionais que aos museus é suposto cometer.” (Ribeiro, 1993, p. 6)

Assim, este documento sistematizou as orientações necessárias para que os museus promovessem uma abertura de diálogo com as comunidades. A criação do conceito de Museu Integral foi importante por apresentar um caminho para a Museologia diante das transformações da sociedade da época, mesmo que, no documento em questão, algumas autoridades envolvidas nas discussões não reconheçam esse papel dialógico entre Museu e Comunidade, conforme referência

presente no documento : “a importância dos museus e as possibilidades que eles oferecerem à comunidade ainda não são plenamente reconhecidas por todas as autoridades, nem por todos os sectores do público” (Declaração de Santiago do Chile, 1972, p. 8).

Tal fato demonstra que esta proposta não foi aceita por todos de forma unânime, tendo resistência para com a ideia de aproximação entre museus e comunidades. Esta postura de algumas instituições, que se mantiveram apáticas diante da possibilidade de interagir com as comunidades, resultou, em 1983, no surgimento do movimento da Nova Museologia. Segundo Moana Soto (2014),

“[...] o ano de 1983 foi marcado pelo nascimento de um dos movimentos que mais dinamizaria a doutrina da Nova Museologia. Apesar de seu curto período de existência, o *Muséologie Nouvelle et Expérimentation Sociale* (MNES) conseguiu reunir uma série de intelectuais do meio museológico, com o intuito de produzir Boletins periódicos que pudessem divulgar as idéias da Nova Museologia pelo mundo. Durante a XII Conferência Geral do ICOM, em 1983, uma parte dos membros fez uma análise crítica da imobilidade dos órgãos tradicionais no campo da Museologia e apontaram sua falta de comprometimento com as questões das minorias. Esse grupo se reuniu com outros intelectuais ligados aos museus para organização de um colóquio no Canadá que seria o ponto de partida para a criação do MINOM. As discussões acerca da organização do colóquio possibilitaram a construção e consolidação dos referenciais e objetivos que, no I Atelier Internacional Ecomuseus / Nova Museologia, culminaram no nascimento oficial do MINOM. Assim, a partir de 1984, o movimento da Nova Museologia e dos Ecomuseus era reconhecido através de um organismo próprio. Outro aspecto fundamental deste primeiro Atelier que merece ser destacado é a produção da Declaração de Quebec, documento referencial para as estruturas do próprio MINOM”. (Soto, 2014, p. 16)

A Declaração de Quebec (1984), outro importante documento para o campo da Museologia, procurou ressaltar a importância da função social dos museus, apresentando seus princípios básicos. Estabeleceu os caminhos para a construção de uma Museologia voltada ao desenvolvimento social, instituindo a integração com as comunidades, utilizando a interdisciplinaridade enquanto um caminho para interagir com as diferentes práticas desenvolvidas pelos indivíduos nos vários meios, gerando reflexões acerca das particularidades que cada comunidade.

Diante destas mudanças significativas, a Museologia renovou seus posicionamentos, promovendo uma inovação em suas ações, trazendo o público não somente para visitar os museus, mas também para interagir nestes espaços,

ser parte do processo de discussão das narrativas a serem apresentadas, das propostas a serem construídas, identificando temáticas que contribuem para o desenvolvimento da comunidade. Desta forma, a Declaração de Quebec:

“[...] começa por estabelecer relação entre o movimento da Nova Museologia e a Mesa Redonda de Santiago do Chile, destacando a importância da afirmação social do museu. Prossegue depois com a sistematização dos princípios do movimento, afirmando a necessidade de ampliar as tradicionais atribuições do museu e de integrar as populações nas suas ações”. (Duarte, 2013, p.109).

Estas mudanças foram reafirmadas no seminário organizado pela UNESCO, que aconteceu em Caracas, na Venezuela, em 1992, resultando em outro documento importante, que teve como temática: “a missão dos Museus na América Latina hoje: novos desafios”. O evento reuniu pesquisadores de várias partes do mundo que, em conjunto, construíram um texto reafirmando os compromissos relacionados à importância dos museus para o desenvolvimento da América Latina.

Este documento também destacou as responsabilidades para com o patrimônio cultural, além de ressaltar a missão do museu dentro desse contexto:

“Constituir-se em instrumento eficaz para o fortalecimento da identidade cultural de nossos povos, e para seu conhecimento mútuo - fundamento da integração -, tem também um papel essencial no processo de desmistificação da tecnologia, para a sua assimilação no desenvolvimento integral de nossos povos. Por fim, um papel imprescindível para a tomada de consciência da preservação do meio ambiente, onde o homem, natureza e cultura formam um conjunto harmônico e indivisível”. (Declaração de Caracas, 1992, p.2).

Resultantes deste seminário foram construídas ações voltadas a atender as prioridades de algumas áreas, como patrimônio, gestão e comunicação, todas relacionadas aos museus. Nas observações reafirmadas pelos profissionais participantes está a necessidade de diálogo entre o museu e as comunidades, e como este diálogo deve ser construído de forma a ser compreensível a todos, adequando a linguagem expositiva, contribuindo para despertar o sentimento de pertencimento, o que aproxima as pessoas dos elementos culturais presentes nos espaços museais. Permitindo esta aproximação, o museu está colocando em prática a sua função social, pois permite que o público não seja apenas expectador, mas também possa se ver ali representado, construindo uma relação identitária.

Assim, este último documento além de reafirmar a função social do museu, coloca o seu papel transformador em questão, com destaque para o seu papel enquanto espaço fortalecedor de identidades. Assim como os museus repensam suas práticas, os museus locais conquistam cada vez mais espaços diante destas discussões, surgindo diferentes experiências como os ecomuseus, os museus comunitários, os museus de vizinhança, os quais representam a possibilidade de interação com as comunidades e sua autonomia na criação de espaços de memória, promovendo um desenvolvimento local necessário, com a participação de todos no processo, além de se constituírem em espaços onde o discurso crítico também está presente, colocando-se visível para toda a sociedade. Sendo assim,

“[...] o museu deixa de ser uma instituição, um espaço onde estão preservadas algumas coleções, para tornar-se, não apenas o resultado, mas um processo de representação do comportamento comunitário. O museu deve ser a instituição comprometida com os aspectos do patrimônio, da educação e da sociedade. Não se trata apenas de assimilar novas técnicas e tecnologias, mas de estruturar políticas culturais, educacionais e administrativas. Os museus não serão mais definidos por suas funções e sim por seus propósitos. Enquanto as funções vinculam-se mais às atividades operacionais, os propósitos são calcados em valores e revelam a política cultural da instituição. É preciso mudar o foco das funções para os propósitos. No entanto, não há como se discutir uma coisa sem a outra. As funções são universais e podem ser aplicadas a todos os museus. Já os propósitos ou finalidades têm que possuir um profundo vínculo com a sociedade”.

(Soto, 2014, p. 22)

Neste contexto, as iniciativas comunitárias surgem, dando origem aos museus comunitários, espaços onde as pessoas constroem diálogos com suas histórias, suas memórias, a partir de um acervo organizado pelo grupo, escolhido e selecionado para compor seus discursos, onde todas as etapas para a sua edificação envolvem a comunidade. A própria gestão do espaço tem a comunidade como protagonista no processo, o que destaca a autonomia do próprio grupo. Assim, os museus comunitários:

“[...] têm a proposta de um espaço social de encontro em torno do patrimônio como gerador de sentido da população local e circunvizinha, verificando suas múltiplas funções sociais, onde deve fomentar os processos de identificação cultural e de melhoramento da qualidade de vida dos grupos sociais” (Oliveira, 2014, p. 2).

É importante ressaltar que, em meio a estas transformações e ao surgimento do conceito de museu comunitário, Hugues de Varine e George-Henri Rivière também constroem o conceito de Ecomuseu, que está relacionado aos museus a céu aberto, parques naturais e demais experiências que levam em consideração o espaço geográfico, o meio ambiente e a sua integração com a comunidade. Estes dois conceitos – Ecomuseus e Museus Comunitários – são bastante próximos, pois estão relacionados à promoção do diálogo entre a comunidade e os museus. Entretanto existem algumas diferenciações importantes, que são analisadas pelo pesquisador José Cláudio Alves de Oliveira (2014):

“Existem diferenciações entre o ecomuseu e o museu comunitário. O primeiro tem um envolvimento extensivo com o território e procura a preservação paisagística e histórica, com ou sem a comunidade originária. Ao contrário, o museu comunitário verifica, em primeiro plano, uma história hodierna da comunidade que ocupa o território, buscando as raízes do passado e os laços e produções culturais para a preservação do patrimônio e atividades que possam perpetuar o fazer artístico, a história cultural e as produções econômicas”. (Oliveira, 2014, p.2)

É possível observar que, de acordo com o autor, é na estrutura que se percebe as diferenças, isto é, enquanto os ecomuseus se organizam sem necessariamente a comunidade do lugar estar envolvida, pois o foco é o território, os museus comunitários estão centrados na comunidade local e na sua história. Alguns destes museus apresentam a participação desta comunidade no processo de organização de seus espaços museais, visando promover uma ampla relação de pertencimento. O protagonismo da comunidade no processo de construção do museu comunitário não é fator primordial no ecomuseu.

1.2.2 AS AÇÕES MUSEOLÓGICAS EM TERREIROS À LUZ DA SOCIOMUSEOLOGIA

Pensar o museu como parte integrante da comunidade, onde alguns espaços são construídos por iniciativas comunitárias, voltados para a valorização das suas identidades, numa sociedade marcada pela diversidade cultural, é a realidade do campo museológico contemporâneo. O final do século XX e o início do século XXI é um período marcado pelo surgimento de diferentes experiências

museológicas acontecendo em várias partes, todas partindo de comunidades que decidiram construir seus espaços de memória, salvaguardando suas histórias e, assim, reafirmar suas identidades.

Estas iniciativas tornam-se representativas do movimento no campo da museologia que ficou conhecido por Museologia Social ou Sociomuseologia. De acordo com Mário Moutinho (2007):

“A Sociomuseologia constitui-se, assim, como uma área disciplinar de ensino, investigação e atuação que privilegia a articulação da museologia, em particular, com as áreas do conhecimento das Ciências Humanas, dos Estudos do Desenvolvimento, da Ciência de Serviços e do Planejamento do Território. A abordagem multidisciplinar da Sociomuseologia visa consolidar o reconhecimento da museologia com o recurso para o desenvolvimento sustentável da humanidade, assentada na igualdade de oportunidades e na inclusão social e econômica”. (Moutinho, 2007, p 1)

Pensando a Museologia Social ou Sociomuseologia enquanto um campo onde o Museu passa a exercer um papel importante junto à comunidade, as iniciativas comunitárias tornam-se visíveis, com o envolvimento dos grupos na construção dos espaços de salvaguarda de suas memórias, de suas ações locais e, principalmente, ações com que eles possam se identificar. São iniciativas organizadas em bairros, em grupos culturais e religiosos, todos buscando construir espaços onde o sentimento de pertencimento e identificação sejam reafirmados constantemente. Porém é importante ressaltar que:

“A museologia social ou sociomuseologia não é o resultado de uma construção teórica que quer, a todo custo, de cima para baixo, enquadrar os museus e as diferentes formas de pensar e praticar a museologia aos seus ditames técnicos, científicos, artísticos e filosóficos; ao contrário, trata-se de uma construção que resulta de um contexto histórico específico, que não tem e não quer ter um caráter normativo e que apresenta respostas singulares para problemas também singulares e que, sobretudo, assume explicitamente compromissos políticos e poéticos. Por esse caminho, compreende-se que a museologia social se constituiu e se constitui “in mundo”, ou seja, na relação direta com a sociedade, com as demandas e questionamentos de segmentos sociais específicos”. (Chagas *et al*, 2018, p. 4)

Com isso, entende-se que a Sociomuseologia está centrada numa relação direta com o social, visando contribuir para as mudanças necessárias para as

comunidades, assumindo responsabilidades específicas com os grupos nos quais os espaços museológicos estão inseridos. É uma museologia diretamente comprometida com o social, que assume um posicionamento político diante dos problemas sociais e culturais onde as comunidades estão envolvidas, transformando os espaços de memória que surgem em espaços também de posicionamento crítico e reflexivo. Assim, estes espaços, os novos museus:

“[...] podem ser vistos como um lugar de aprendizado, não formal, prazeroso e agradável, um lugar de contemplação e de fruição do saber, um lugar de encontro com os sentimentos mais profundos e necessários para o reconhecimento das nossas condições como cidadãos de um universo cheio de contradições e oportunidades”.
(Gabriele, 2014, p.51)

Organizados a partir de uma visão centrada nas comunidades nas quais estão inseridos, esses museus constituem-se em espaços representativos – locais onde o diálogo com a comunidade é o que prevalece ou ao menos deveria prevalecer. O acervo a ser exposto, assim como todo o discurso a ser construído, pode passar pelo olhar da própria comunidade ou do grupo que possui um determinado poder de decisão, que pode escolher o que deve ou não fazer parte da exposição. Além disso, as lideranças religiosas dos terreiros também têm um papel importante na construção das narrativas museológicas presentes nesses espaços. Estas iniciativas comunitárias fortalecem as identidades, expressam os pontos de vista de uma parcela da população que não se vê representada nos museus existentes nos centros urbanos, e que encontra nestas iniciativas o seu lugar de fala ou, pelo menos, um lugar representativo de determinado grupo que se coloca como definidor dos discursos da comunidade onde eles podem expressar suas críticas, seus questionamentos e suas visões de mundo.

A Sociomuseologia assume um papel importante na sociedade contemporânea, pois através das diferentes ações museológicas que acontecem nas comunidades, é possível observar diferentes narrativas a partir das exposições realizadas, posicionamentos diante das questões sociais e culturais existentes que, em algumas situações, são excludentes e preconceituosas. Assim, pode-se considerar que estes espaços de memória também assumem um papel político importante no combate contra as atitudes preconceituosas, intolerantes e

discriminatórias presentes na sociedade, fato este que Mário Chagas *et al* (2018) destacam em sua reflexão bastante atual:

“A museologia social, na perspectiva aqui apresentada, está comprometida com a redução das injustiças e desigualdades sociais; com o combate aos preconceitos; com a melhoria da qualidade de vida; com o fortalecimento da dignidade e da coesão social; com a utilização do poder da memória, do patrimônio e do museu a favor das comunidades populares, dos povos indígenas e quilombolas, dos movimentos sociais, incluindo aí, o movimento LGBT, o MST e outros”. (2018, p. 14-15)

É nesta perspectiva apresentada pelos autores acima que este trabalho se insere, pois conhecer como os terreiros passam a construir seus espaços de memória, organizando seus acervos, assumindo a liderança na organização destes espaços que se tornam importantes referenciais para os integrantes da comunidade afro-religiosa é uma ação importante no combate ao preconceito. São iniciativas que representam o desejo da comunidade afro-religiosa em salvaguardar suas memórias, organizar as informações relevantes para o grupo e, principalmente, mostrar a sua história a partir da perspectiva da própria comunidade, reafirmando a sua identidade e sua importância dentro da sociedade. Algumas experiências museológicas não são uma construção externa, que incide sobre a comunidade, mas uma construção coletiva do próprio grupo, que conta a sua própria história, sendo, em alguns casos, protagonista no processo. Entretanto existem aquelas que são fruto de profissionais especializados, contratados pelos terreiros para auxiliar na organização dos espaços de memória ou mesmo de um determinado grupo dentro do espaço religioso.

Estes museus, que surgem a partir da iniciativa das comunidades afro-religiosas, representam o sentimento de comunidade inserido no grupo e que é levado para a organização desses espaços, assumem um papel fundamental na preservação da memória dos terreiros, no registro e salvaguarda de todo o seu acervo e, conseqüentemente, do seu território, lugar importante e que compõe o sagrado da religião. Estes espaços apresentam ações alternativas desenvolvidas pelos grupos e que são de extrema importância na divulgação e proteção de suas memórias. Sobre a importância e o papel destes espaços de memória em terreiros, Cecília Soares (2017) afirma que:

“[...] particularmente, os memoriais edificados dentro de comunidades-terreiros, reeducam, ao transcender as limitações dos escritos acadêmicos cuja visão epistêmica, permeada pelo racismo e preconceito obscurecem, confundem, simplificam a sistematização das complexas memórias em comunidades negras. Não se trata apenas de preservar o passado reunindo peças, mobiliários, vestimentas. Busca propor uma nova linguagem visual estabelecendo a comunicação passado-presente, o sentido da existência física e ideológica do grupo. A instalação de memoriais em comunidades-terreiros, politicamente aproxima as pessoas desse passado em um ambiente não opressivo, a memória centralizada evoca o passado onírico e de resistência aos padrões culturais, mas nem por isso desatrelado dos processos de reconstruções culturais, inovações, apesar dos discursos da tradição com o forte desejo de ser imutável”.

(Soares, 2017, p.129-130)

Estes espaços de memória exaltam a identidade negra a partir da religião, mostrando uma comunidade afro-religiosa que resistiu e resiste aos preconceitos, que tem suas particularidades culturais e que reafirma suas histórias através da sua cultura. É neste sentido que esses lugares onde a memória coletiva do grupo ergue-se como um importante símbolo identitário, despertando o sentimento de pertencimento da comunidade, representando as práticas dentro da perspectiva da Sociomuseologia, pois todo o protagonismo é atribuído às comunidades afro-religiosas. É um espaço para a comunidade, produzido pelo grupo e que pretende expor à sociedade a sua história contada pela própria comunidade, a qual transforma estes espaços de memória em lugares de fala, onde expressam suas histórias, suas lutas, dificuldades e principalmente, seu papel de resistência cultural num contexto excludente e intolerante.

Alguns daqueles que fazem parte da comunidade afro-religiosa veem-se representados através da história do terreiro, de seus fundadores, dos elementos sagrados que fazem parte do acervo que identificam a sua fé, seus ancestrais. É a história do seu povo que enfrentou diversos obstáculos, resistiu e resiste à violência na sociedade, que ainda é intolerante para com as religiões afro-brasileiras. A presença destes espaços de memória tem um caráter não só cultural, mas também político, por ser um mecanismo de afirmação da identidade religiosa negra, que se estabelece no território sagrado, ocupando um lugar importante para a memória do grupo.

É importante destacar que, de acordo com a pesquisadora Judite Primo (2014):

“[...] no campo museal, a valorização do social mostra-se como forma de supressão de «traumas/recalques culturais», as memórias do social são utilizadas numa perspectiva de transformação de toda a vida presente. Não se trata mais da sistematização estritamente técnica da cultura. Pesquisas e exposições são realizadas a partir do objetivo de tornar atual a vida social, sem perder as suas referências culturais, que é aquilo que a caracteriza. O social passa então a ser priorizado em relação aos conteúdos museológicos, às formas de acessibilidade/metodologias de trabalho e destinatários e/ou participantes do processo museológico. O novo museu, nas suas diferentes formas e tipologias, ao trabalhar com o social pretende responder aos dilaceramentos da vida cultural e social. O social é então totalmente reinvestido na vida das comunidades, tornando-se o objeto das ações culturais”. (Primo, 2014, p. 5)

Assim, alguns dos espaços de memória em terreiros fazem parte destes novos museus que têm o social como a base na sua formação. Entretanto, devido à importância que a comunidade afro-religiosa tem para com o terreiro e a interação constante com o sagrado, observa-se que a tipologia Museu Comunitário é uma das que expressa os sentidos que os adeptos constroem com a religião, pois trata-se de uma relação baseada na socialização, na ideia de comunidade que é fundamental para o grupo, marcada pela presença de simbolismo sagrado em tudo o que se faz e se constrói; em tudo que compõe a religião afro-brasileira. Entretanto também podemos considerar os Memoriais de terreiros como sendo uma tipologia de museus que se desenvolve nestes espaços sagrados, a partir da iniciativa de determinados integrantes dos terreiros que, tendo autonomia dentro do espaço religioso, conseguem organizar um espaço e construir uma narrativa, que é considerada pelos que administram o terreiro, uma narrativa oficial.

É construído um local onde a memória do grupo é referenciada cotidianamente, em virtude destes espaços estarem localizados em lugares que são parte do terreiro. Ao se fazer uma reflexão acerca da organização espacial dos terreiros que possuem museus, atesta-se que estes se transformam em parte de sua estrutura, vinculados ao local dos rituais públicos e internos, ao processo de formação religiosa, possuindo um status sagrado, por ser o espaço que guarda as memórias coletivas da comunidade, de tudo que é importante para a história do terreiro.

Quando a comunidade afro-religiosa atua como protagonista na definição dos objetos e organização do espaço, esta ação deve ser entendida, segundo Hugues de Varine (2005), como um:

“[...] processo, onde seu objetivo não é a instituição nem a inauguração: ele é a co-construção na comunidade e sobre seu território pelos membros da comunidade e as pessoas mais ou menos qualificadas que os ajudam, de um instrumento de desenvolvimento a partir de um patrimônio global identificado por seus detentores” (Varine, 2005, p. 8).

Desta forma, a proposta de museu surgiu a partir de iniciativas de grupos que visavam à valorização da memória coletiva, fortalecendo a comunidade. Trata-se de uma experiência importante por contribuir significativamente para a afirmação de identidades, já que é um espaço onde as identidades ganham força e são apresentadas como elemento de referência do grupo.

Neste sentido, é importante compreender estes novos museus como representantes das transformações da museologia diante da realidade social, pois trata-se de ações centradas no desenvolvimento do exercício da cidadania, voltada à inclusão social por meio da cultura, o que possibilita a estas comunidades um caminho para a transformação social, para a conquista de espaços onde seus pensamentos e desejos de uma sociedade que esteja aberta à diversidade, às diferenças, sejam concretizados. Desta forma:

“[...] o museu como vetor desse processo propõe-se a trabalhar as diferenças para, assim, poder reduzir as desigualdades, usando o patrimônio que tem sob sua guarda um instrumento de inclusão de um público que até bem pouco tempo esteve distante de seus propósitos”. (Cunha, Gomes, 2013, p. 69)

Sendo assim, os espaços de memória em terreiros são representativos, voltados não somente para apresentar à sociedade um olhar diferenciado sobre a presença negra no Brasil e sua herança cultural, mas também por permitir a inclusão de uma parcela da população, não apenas como o público visitante dos espaços museais, mas também como participante na sua construção, como parte do processo. Desta forma, estas ações possibilitam a inclusão cultural, tornando esta parcela da população sujeitos ativos e transformadores, dialogando com os

seus patrimônios, seja em centros urbanos ou em comunidades distantes, promovendo a interação com a diversidade de seus bens culturais.

Estes novos museus se transformaram em lugares onde a história das comunidades afro-religiosas é contada a partir de outra perspectiva, seguindo uma estrutura diferenciada em relação ao patrimônio afro-brasileiro, com estratégias e ações interdisciplinares construídas no cotidiano vivenciado nas próprias comunidades. São as memórias que estão representadas nestes espaços, a memória do negro e sua herança cultural que, por décadas, está presente em alguns museus dos centros urbanos, a partir de um outro olhar, apresentando uma narrativa histórica muito voltada ao sistema escravista, à violência imposta a estes povos, ao trabalho por eles desenvolvidos nas grandes propriedades ou mesmo nas áreas urbanas e, principalmente, a uma representação da sua religião sem ressaltar a sua história e seu papel de resistência. Porém é importante ressaltar que ainda assim há experiências positivas. Este fato foi observado pelo museólogo Marcelo Cunha (2006):

“A maioria das exposições apresenta culturas afro-brasileiras sem estabelecer vínculos com a África, sem esclarecimento sobre origens de traços culturais nacionais, sobre contribuições históricas de africanos para o Brasil. Não há, também, ideia de culturas afro-brasileiras como permeadas de transgressões, continuidades, transformações, adaptações e reinvenções a partir de referências milenares e com fortes tradições e historicidade. O discurso destas instituições, na maioria das vezes, é baseado na apresentação isolada de encontros, em cenas ‘congeladas’ no tempo e no espaço, como recortes das realidades sem articulação com o processo histórico, sem que sejam estabelecidos nexos que permitam melhor compreensão de artefatos e/ou comemorações apresentados”. (Cunha, 2006, p.78)

São as ausências e os silêncios presentes nestes museus que também influenciam na organização das comunidades, possibilitando uma outra narrativa a ser contada, a partir das pessoas que vivenciam esta cultura religiosa e as suas histórias, porém destacando que é possível que, na construção de suas narrativas, outros silenciamentos e ausências possam ser percebidos. Portanto, torna-se importante compreender como o patrimônio afro-brasileiro está inserido na sociedade a partir da presença/ausência de políticas públicas voltadas à sua proteção, além de entender como as narrativas foram e ainda estão apresentadas nos museus. Outro aspecto a ser considerado está relacionado à forma como os espaços voltados à valorização da herança africana foram construídos e como, ao

longo dos anos, as transformações sociais que resultaram nas mudanças no campo da museologia também interferiram na construção de políticas culturais inclusivas, direcionadas às comunidades e, principalmente, à valorização e incentivo por parte do poder público às iniciativas comunitárias centradas na valorização de suas memórias e na construção de espaços representativos da sua identidade cultural. Trata-se de um olhar do poder público para a diversidade cultural, que é parte importante no desenvolvimento da cidadania.

CAPÍTULO 2 - AS POLÍTICAS PATRIMONIAIS NO BRASIL E AS INICIATIVAS VOLTADAS À PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO

O Brasil inicia a construção da sua política cultural voltada ao Patrimônio a partir da década de 1930, quando a referência ao Patrimônio começa a se fazer presente na Constituição⁸ (primeiro a de 1934 e depois a de 1937), ressaltando a importância da proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico e a responsabilidade do poder público, seja Federal, Estadual ou Municipal. É necessário ressaltar qual Patrimônio estaria sujeito a ser preservado naquele período, sendo importante compreender que houve uma seleção de referências do patrimônio histórico e artístico que deveriam ser preservados enquanto elementos importantes para a construção da identidade cultural brasileira.

“Nesse momento, o patrimônio, visto como um conjunto de símbolos históricos e artísticos, vai se articular ao processo de construção da identidade brasileira e passa a contribuir para a escolha de objetos que além de representar a nacionalidade, também seriam entendidos como testemunhos históricos. A criação de um órgão de patrimônio esteve relacionada à necessidade de dar forma à nação a partir de uma unidade coerente representada pelas narrativas produzidas inicialmente no contexto de institucionalização do patrimônio”.
(Lima, 2012, p.40)

No início da década de 1930, o Governo Federal toma a primeira medida de proteção ao Patrimônio ao elevar a cidade histórica de Ouro Preto à categoria de monumento nacional, pelo Decreto nº 22.928, de 12 de julho de 1933. Antes, de acordo com a socióloga Maria Cecília Londres Correia (2009), intelectuais já alertavam sobre a importância de se preservar o patrimônio, destacando a sua fragilidade diante do desenvolvimento das cidades. Ainda segundo a autora, os estados de Minas Gerais, Bahia e Pernambuco, já no final da década de 1920, criaram as Inspetorias Estaduais voltadas à proteção de seus patrimônios

⁸ A Constituição de 1934, em seu artigo 10, faz referência ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; e o Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937, que cria o SPHAN - Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

históricos e artísticos, demonstrando a preocupação com a situação destes bens culturais⁹.

A criação do Sistema de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – o SPHAN, em 1937, marcou o processo de institucionalização da proteção ao patrimônio, representando não apenas a preocupação com a proteção dos monumentos e obras de arte nacionais, mas também uma preocupação centrada na proteção de toda uma herança cultural representada nestes monumentos. Foi um olhar elitista que selecionou elementos culturais de herança europeia em detrimento de toda a herança cultural indígena e africana presente no país.

Na história do projeto de criação do SPHAN é importante ressaltar o anteprojeto construído por Mário de Andrade, que não foi aceito, mas que apresentou uma proposta inovadora, com proposições bastante avançadas para a época, como a concepção de arte, que se aproximava do conceito antropológico de cultura, sendo uma noção que não está centrada na visão estética. Outro aspecto importante presente no anteprojeto está relacionado aos Museus Municipais, fato este destacado por Maria Cecília Londres Fonseca (2009):

“[...] Se os Museus Nacionais deveriam ser organizados a partir de ordenamentos disciplinares, como apoio e ilustração dos Livros de Tombo, Mário preconizava e incentivava a criação de museus locais, em nível municipal, com base em critérios distintos. Enquanto os museus nacionais e os das grandes cidades tenderiam à especialização, os museus municipais seriam ecléticos, seus acervos heterogêneos, e os critérios de seleção das peças ditados pelo valor que apresentam para a comunidade local, que participaria ativamente da coleta de bens. O referente seria a identidade local tal como os habitantes a concebem”. (Fonseca, 2009, p. 101)

O posicionamento de Mário de Andrade representou o seu olhar sobre a valorização da cultura popular, de uma herança cultural que não foi objeto de observação, muito menos de seleção, pelo grupo que estava à frente das discussões no SPHAN sobre o que poderia fazer parte do patrimônio a ser protegido. E dentro desta perspectiva, o seu anteprojeto, que apresentou uma visão ampla sobre o patrimônio, que trazia o povo e suas expressões culturais para dentro da discussão,

⁹ Minas Gerais, com o Decreto 22.928, de 1927; a Bahia, através da Lei 2.031 e 2.032, de 08 de agosto de 1927; Pernambuco com a Lei 1.918, de 24 de agosto de 1928.

não foi aceito. Foi produzido por Rodrigo Melo Franco de Andrade o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, criando o SPHAN, e todo o arcabouço legal foi centrado no patrimônio “de pedra e cal”, ou seja, aos bens móveis e imóveis, criando o instrumento do Tombamento enquanto caminho para a proteção do patrimônio histórico e artístico brasileiro.

Neste sentido, é importante perceber que, a partir da criação deste órgão federal, o olhar de técnicos responsáveis pela seleção do que devia ser preservado ficou restrito aos templos católicos, cidades históricas, arte barroca e demais construções de referência da elite brasileira. A herança cultural de negros e indígenas, elementos culturais que são referência de uma parcela significativa da população ficou fora deste processo. Os critérios técnicos utilizados foram bastante excludentes, pois retiraram qualquer possibilidade de proteção ao patrimônio afro-brasileiro e indígena.

“Assim, a escassez de referências das matrizes africanas e indígenas nesse momento inicial no campo da preservação poderia ser explicada pela suposta ausência de testemunhos materiais das populações e pela tendência em valorizar as edificações representativas das formas estéticas e arquitetônicas europeias. A existência de apenas um instrumento jurídico e o foco na materialidade do patrimônio também contribuíram para que vestígios materiais vinculados ao universo cultural negro e indígena não fossem valorizados a ponto de fazerem parte do conjunto de bens culturais. A maior parte da trajetória da política de preservação no Brasil esteve relacionada à manutenção de bens culturais representativos de uma elite cultural e social que construíram por meio dos discursos intelectual e técnico um retrato da nação a partir de um conjunto específico de bens culturais”. (Lima, 2012, p. 42-43)

Sendo assim, com a ausência dos referenciais culturais indígenas e negros como patrimônio a ser protegido, dentro da legislação que resultou na criação do SPHAN e, conseqüentemente, nas ações de tombamento, é importante ressaltar que, entre os quatro livros criados para esta ação de salvaguarda do patrimônio – Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Livro do Tombo Histórico, Livro do Tombo das Belas Artes e o Livro do Tombo das Artes Aplicadas –, houve o primeiro tombamento no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, de uma coleção reconhecida como de caráter Etnográfico, que está relacionada às religiões afro-brasileiras: a Coleção Museu da Magia Negra, que pertence ao acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro.

As imagens abaixo são parte do acervo apreendido pela polícia, composto por elementos que estão presentes nos rituais dos terreiros, que foram levados durante as batidas policiais¹⁰. São objetos que representam a diversidade de crenças, ritos e aspectos da natureza que fazem parte destes rituais e que foram classificados a partir de um olhar etnocêntrico e preconceituoso. As particularidades destas religiões afro-brasileiras resultaram na sua qualificação enquanto práticas de magia negra, refletindo nesta terminologia toda a carga do preconceito que a sociedade brasileira ainda traz quando se refere a estas religiões. Estes objetos destacam um período na história do Brasil em que a repressão às religiões afro-brasileiras era marcada por forte violência da polícia, não só no Rio de Janeiro, mas também em várias partes do país, resultando na apreensão de objetos religiosos. É importante ressaltar que esta repressão ainda está presente na sociedade brasileira, seja pelo Estado, seja por grupos religiosos que expressam sua intolerância a partir da violência. Este acervo tombado, que nesta cidade ficou sob a responsabilidade da Polícia Civil, de acordo com Maggie (*apud* Lima 2012), foi colocado no setor da Polícia Civil com a seguinte referência:

“[...] ‘coleção afro-brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificação de notas e moedas e mistificação’, eram acondicionados na ‘Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificação da Primeira Delegacia Auxiliar no “Museu de Magia Negra’. Resultantes da repressão policial às práticas de ‘magia, bruxaria e feitiçaria’ no início do século XX, os objetos foram recolhidos das casas de santo, terreiros e demais espaços, onde se supunha a existência de tais práticas. Segundo Yvonne Maggie, a coleção era formada por objetos pertencentes a pais e mães de santo, como vestimentas, imagens e estatuetas representando orixás, atabaques e ‘até despachos com velas e pebas’”. (Lima, 2012, p. 46)

¹⁰ Em algumas regiões do Brasil, ocorreram várias incursões da polícia aos terreiros de candomblé e umbanda, com o objetivo de acabar com os rituais, que não eram aceitos pela sociedade da época (em cada região este fato ocorreu em períodos diferentes, nas primeiras décadas do século XX). As ações resultaram na apreensão de vários objetos usados nos rituais, e muitos deles foram levados para as delegacias e depois direcionados para outros locais, como os Institutos Históricos e Geográficos. O período de repressão aos terreiros foi tema de estudo de alguns autores, que destacaram a violência dessa prática, assim como também a apreensão de objetos rituais e exposição pública das pessoas que eram levadas para as chefaturas de polícia da época. Ver Reis (1986), Soares (1992), Rafael (2004), Braga (1995), Luhning (1995; 1996) e Aguiar (2012).



Imagem 1 - Pembas das cores dos orixás e bonecos usados para mascote ou sortilégios.
Foto: Luiz Alphonsus. Fonte: <http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/08/12/objetos-da-feiticaria/>



Imagem 2 - Estatueta de exu Marabô. Assentamento. Foto: Luiz Alphonsus
Fonte: <http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/08/12/objetos-da-feiticaria/>

Este registro realizado pelo SPHAN em 1938 despertou a atenção de alguns pesquisadores que buscaram compreender como um acervo referente à religião afro-brasileira foi selecionado para compor um dos livros de Tombo. Foi o primeiro registro dentro de um órgão federal que apresentou uma proposta inicial de proteção a bens culturais totalmente diferenciados destes que foram tombados na categoria de bem etnográfico. O Cientista Social Alexandre Fernandes Corrêa (2005) ressalta, em sua análise, que esta coleção considerada como *sui generis* foi

reconhecida como patrimônio etnográfico, em função da influência do pensamento de Mário de Andrade presente no anteprojeto e que, apesar de não ser aceito, influenciou algumas ações de Tombamento, entre elas, a Coleção Museu Magia Negra, um acervo totalmente relacionado à cultura negra. Segundo este pesquisador,

“[...] a construção do ‘olhar patrimonial’ sobre a Coleção Museu de Magia Negra começa a esboçar-se formalmente no final da década de 1930. Para compreendê-la, é preciso ter em mente a referência direta ao Anteprojeto de Mário de Andrade, elaborado em 1936, a pedido do Ministro Gustavo Capanema. Esse documento inovador e precursor proposto, depois modificado no Congresso Nacional, contém o conceito de patrimônio etnográfico. É no contexto das idéias pioneiras de Mário de Andrade que sobressai essa coleção inusitada e *sui generis*. As razões e os detalhes institucionais desse processo de tombamento revelam aspectos interessantes dos primeiros anos de constituição do olhar patrimonial sobre os bens culturais brasileiros.”
(Corrêa, 2005, p. 4)

Neste sentido, apesar de ser reconhecida como patrimônio etnográfico, esta coleção representa uma visão sobre estas religiões que levam ao exotismo, sendo consideradas objetos carregados de mistérios e tabus. Este olhar alimentou um discurso preconceituoso para com o acervo, não sendo considerado o seu significado simbólico para a comunidade afro-religiosa, já que o mais importante para o SPHAN era o Tombamento das grandes construções e obras de arte representativas para o país. É importante destacar que coleções similares foram formadas e depositadas em instituições museológicas do país desde a primeira metade do século XX.

Esta visão preconceituosa para com os elementos das religiões afro-brasileiras é fruto de uma sociedade marcada por um discurso racista e intolerante a tudo que diz respeito ao negro e a sua cultura, fato este considerado uma herança do regime escravista que, durante séculos, prevaleceu no país, e que, mesmo após a abolição, continuou forte na sociedade, que não abriu espaço para a inserção dos negros. Desta forma, em meio a uma sociedade em processo de modernização, que buscava acompanhar a modernidade europeia, para esta parcela da população que agora ocupava as áreas periféricas das cidades, foi difícil conquistar seu espaço, onde o olhar de reprovação e discriminação era constante, o que marcou

o início de um novo grande desafio, ou seja, conquistar seu espaço dentro de uma sociedade extremamente racista e preconceituosa, em pleno século XX.

Com isso, pensar o patrimônio afro-brasileiro nas primeiras décadas do século XX e sua valorização no contexto da sociedade brasileira é perceber que não houve interesse em preservar estes elementos culturais. Outro aspecto importante a ser destacado e que também influenciou a desvalorização desta herança cultural está relacionado à presença das teorias raciais que dominaram a segunda metade do século XIX e adentraram no século XX e que, no Brasil, influenciaram na construção do discurso do branqueamento da sociedade brasileira. Este aspecto foi observado pela pesquisadora Alessandra Rodrigues Lima (2012):

“[...] Ausência dos afro-brasileiros e de aspectos de seu universo cultural nas representações da nação criadas nesse período pode ser explicada também pelos elementos fundamentados nos postulados raciais que serviram para legitimar a dominação das populações negras na África e na diáspora. No caso do Brasil, a complexidade ainda é maior por conta da especificidade do processo de elaboração da identidade nacional com vistas ao branqueamento. Ainda que o estudo do pensamento social possa indicar a superação do determinismo racial, os intelectuais que atuavam como porta-vozes dos valores culturais da nação possuíam uma perspectiva dos afro-brasileiros marcada por conotações pejorativas e inferiorizantes. Nesse sentido, as percepções sobre a negritude se articulavam perfeitamente às justificativas para as poucas referências feitas à matriz civilizatória africana nas representações criadas sobre o patrimônio cultural brasileiro. Os negros ainda eram vistos a partir das lentes das teorias raciais do século XIX, agora reajustadas a abordagens supostamente modernas, mas que mantinham em termos práticos as hierarquias raciais. Diante do exposto, a abordagem em relação aos negros no momento inicial de atuação do SPHAN demonstra que os mesmos não eram percebidos como representantes de uma matriz cultural, que por sua vez não era valorizada positivamente”. (Lima, 2012, p. 44)

As religiões afro-brasileiras tornam-se elementos de observação e de pesquisa a partir do momento em que têm início os estudos relacionados à cultura popular, com os trabalhos sobre o folclore, que começam a ser desenvolvidos por estudiosos de várias partes do país. Estes elementos sagrados passam a fazer parte de um acervo constitutivo de diferentes elementos referenciais do folclore, visando expor ao país os aspectos relativos à pluralidade cultural brasileira. Entretanto é importante ressaltar que, neste primeiro momento, a cultura popular

ficou fora da construção de uma política pública de estado voltada à salvaguarda do patrimônio.

Somente em 1947 é criada a Comissão Nacional do Folclore, que buscou desenvolver estudos e pesquisas voltadas à valorização da cultura popular na construção da identidade nacional. Estas pesquisas, associadas a uma seleção de vários elementos representativos desta cultura, serviram para compor um acervo, que foi utilizado como base para a formação de alguns museus do folclore em várias regiões do país. É a partir desta iniciativa que as religiões afro-brasileiras passam a ter visibilidade, enquanto parte da construção de uma cultura popular nacional, de acordo com a pesquisadora Elizabeth Castelano Gama (2018):

“Foi no campo da pesquisa e proteção relacionado ao Folclore que a cultura popular teve lugar privilegiado e as religiões afro-brasileiras tiveram visibilidade enquanto elemento constituinte da cultura nacional, seus objetos foram expostos em exposições no país, mas fora do âmbito de uma política nacional de Estado” (Gama, 2018, p. 83)

Neste sentido, a visibilidade direcionada às religiões afro-brasileiras a partir do momento em que a Comissão do Folclore é criada, populariza seus elementos sagrados, porém com uma leitura a partir da cultura, considerando estes elementos enquanto uma expressão da cultura brasileira, e não enquanto uma religião. Sendo assim, trata-se de um processo de visibilidade que interferiu no sentido religioso de toda uma herança ancestral africana, que teve no espaço dos terreiros o campo de crescimento e disseminação, resultando na construção das comunidades afro-religiosas.

É importante ressaltar os trabalhos de Nina Rodrigues (1934), Edson Carneiro (1948), Arthur Ramos (1934), Roger Bastide (1958) e Ruth Landes (1947) que foram pioneiros nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. São estudos que trouxeram discussões sobre estas religiões, suas características e particularidades, ressaltando a contribuição africana na formação da identidade cultural brasileira. Nos estudos do historiador Raul Amaro de Oliveira Lanari (2017), ele destaca o papel substancial dos estudos desenvolvidos por Arthur Ramos e Gilberto Freyre, além de estudiosos estrangeiros que contribuíram para apresentar as religiões afro-brasileiras a partir de um outro olhar:

“A partir da década de 1920, a consolidação de uma interpretação ‘cultural’ sobre a mestiçagem brasileira trouxe à tona a influência africana sobre a identidade nacional. Iniciada pelo médico baiano Artur Ramos, esta visão abandonou a ideia de que a cultura e a religiosidade afro-brasileira seriam indícios de inferioridade racial. Sob influência de Gilberto Freyre, sociólogo pernambucano que dedicou seus estudos à identificação de uma cultura comum criada pelo contato entre os portugueses, os índios e, especialmente, os negros no Brasil. [...] A consolidação destes estudos também ganhou impulso com a chegada de pesquisadores estrangeiros ao Brasil no período. Dentre aqueles que se dedicaram à fundação de cursos universitários e a trabalhos de campo no Brasil podemos destacar Pierre Verger, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Donald Pierson e Ruth Landes, responsáveis pela formação de gerações de pesquisadores brasileiros. A influência da ‘escola francesa’ e dos ‘brasilianistas’ foi decisiva para a crítica definitiva aos pressupostos de Nina Rodrigues e para a afirmação de uma escola ‘acadêmica’ de estudos sobre a influência africana no Brasil”. (Lanari, 2017, p. 2-3)

Entretanto, mesmo diante de estudos e pesquisas desenvolvidas por diferentes profissionais, apresentando variadas leituras sobre as religiões afro-brasileiras, ainda assim não foi possível ver qualquer movimentação do poder público federal, através do órgão responsável pelo Patrimônio, direcionada à segmento social, a valorizar seus elementos culturais e religiosos enquanto referências importantes para a formação da cultura brasileira. Estes intelectuais, principalmente aqueles que desenvolveram estudos sobre as religiões afro-brasileiras, passaram a contribuir para a cobrança de uma postura de proteção por parte do governo federal, ressaltando o caráter religioso do candomblé.

Sendo assim, o papel dos intelectuais foi importante também para promover articulação entre representantes das religiões afro-brasileiras, assim como também para reunir diversos estudiosos e pessoas que também contribuíram para destacar a importância dessas religiões, mostrando que estas práticas ultrapassam o aspecto cultural, sendo reconhecidas enquanto religiões no espaço das cidades.

A pesquisadora Mariana Ramos de Moraes (2012) ressaltou estas relações em sua pesquisa, destacando que:

“Essa reivindicação repercutiu nos Congressos Afro-Brasileiros realizados em 1934 e 1937, em Recife e Salvador, respectivamente. Esse viés culturalista não ficou restrito aos posicionamentos dos referidos intelectuais, tão pouco à época em que concentraram sua produção intelectual. Mesmo antes desses congressos, observavam-se forças que visavam reprimir as religiões de origem negra, mas também outras que buscavam enaltecê-la, valorizando o caráter sincrético típico da sociedade brasileira, interpretada pelos pensadores

sociais nas primeiras décadas do século XX como mestiça”. (Morais, 2012, p. 4-5)

Desta forma, percebe-se que estes dois Congressos, que foram realizados na mesma década da criação do SPHAN, já refletem a discussão sobre estas religiões a partir do olhar cultural. Porém, também destacando o seu caráter religioso, exigindo do poder público a terminalidade das repressões aos terreiros e a garantia para seus adeptos das realizações de seus rituais. Entretanto as discussões realizadas nos dois eventos não chegaram a refletir nas decisões que resultaram na criação do SPHAN, e o patrimônio religioso afro-brasileiro não fez parte de qualquer ação de salvaguarda.

É importante ressaltar que, ao longo dos anos, após a criação do SPHAN, o órgão recebeu críticas por priorizar a herança patrimonial luso-brasileira, gerando posicionamentos que exigiam uma mudança. A década de 1970 foi bastante crítica neste sentido, exigindo uma visão mais ampla de patrimônio, revendo seus conceitos e repensando suas práticas com relação aos bens culturais, que foram por muito tempo relegados ao esquecimento, principalmente os que representam as culturas populares e a herança africana e indígena.

2.1 - AS MUDANÇAS NAS POLÍTICAS PATRIMONIAIS E O RECONHECIMENTO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO – AS DÉCADAS DE 1970 E 1980

As décadas de 1970 e 1980 foram bastante significativas no campo das políticas culturais, principalmente as relacionadas ao patrimônio, devido à ampliação dos questionamentos com relação aos limites impostos pelo instrumento do tombamento, o que resultou na seleção de uma parte dos bens culturais brasileiros, não abarcando a diversidade, elemento importante da identidade cultural brasileira. Sendo assim, diversos intelectuais, estudiosos, movimentos sociais, bem como o processo de modernização do país, o momento político da época – o Regime Militar e o seu discurso desenvolvimentista –, resultaram numa conscientização da necessidade de mudanças com relação às políticas culturais de até então. Assim, além destes fatores, todos aqueles que não se viram representados dentro do que o governo federal construiu enquanto

política cultural, também começam a exigir do poder público providências voltadas à valorização de suas heranças culturais.

Críticas foram dirigidas ao SPHAN e sua visão limitada de Patrimônio que, segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2009), estava centrada numa visão a partir de um olhar sobre a herança cultural apenas numa vertente: a luso-brasileira. Esta exclusão de outras importantes manifestações culturais e também da cultura popular – a cultura afro-brasileira estava inserida dentro deste grupo – foi o que contribuiu, juntamente com o contexto histórico da época, para a criação do Centro Nacional de Referência Cultural, o CNRC.

Ao analisar o papel do Centro de Referência Cultural, a autora destaca que:

“[...] o CNRC não se propunha a coletar bens, e sim a produzir referências – com o recurso às Ciências Sociais, à documentação e à informática – que pudessem ser utilizadas no planejamento econômico e social. A intenção clara era de revitalizar a cultura brasileira, inserindo-a no circuito do tema que, no discurso governamental, tomava o lugar da ‘segurança nacional’, embora estivesse articulado com essa preocupação: o desenvolvimento”. (Fonseca, 2009, p. 150)

Desta forma, o CNRC estava direcionando a atribuição de valor ao produto brasileiro, ou seja, à produção cultural brasileira, com sua atenção aos bens culturais que estavam excluídos das representações construídas pelo Estado brasileiro, consideradas representantes da identidade nacional. Sendo assim, suas ações estavam centradas nas manifestações populares, onde este setor desenvolveu diversas ações de registros e mapeamentos, que foram importantes instrumentos para a compreensão da diversidade cultural brasileira. Segundo a pesquisadora Lúcia Lippi Oliveira (2008):

“[...] as referências da dinâmica cultural brasileira seriam então incorporadas e articuladas em banco de dados – realidades virtuais – e devolvidas às comunidades. O CNRC reunia-se com funcionários de diversos órgãos, assim como com a população dos centros históricos, a fim de devolver às comunidades o seu patrimônio cultural elaborado e enriquecido. (...) As experiências variadas e pioneiras de referenciar o saber popular promovidas pelo CNRC podem ser vistas como precursoras do Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial e do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, implementados pelo Decreto nº 3.551, de 2000”. (Oliveira, 2008, p.171).

Este trabalho desenvolvido pelo CNRC teve como personalidade importante na gestão Aloísio Magalhães, que inovou com sua noção de bens culturais, ampliando seu sentido, o que permitiu a inserção da pluralidade cultural presente no país. Sobre esta questão:

“A noção de bens culturais é um conceito central no pensamento de Aloísio Magalhães. E, comparativamente, ela extrapola em muito a definição de patrimônio histórico e artístico nacional utilizada até então na política de preservação. Esta noção possui um sentido amplo, incorporando desde os costumes, os hábitos, as maneiras de ser até as atividades pré-industriais. Por isto mesmo, ela é marcada pelo caráter da diversidade, da heterogeneidade das manifestações culturais da estrutura social brasileira”. (Freitas, 1999, p.14)

Mesmo com esta visão de bens culturais ampla e bastante inclusiva, os projetos desenvolvidos pelo CNRC não contemplaram a cultura negra. O interesse imediato estava centrado na relação entre cultura e desenvolvimento e de que maneira os bens culturais, considerados elementos fundamentais da identidade nacional poderiam contribuir para o desenvolvimento do país. Sendo assim, as ações desenvolvidas ficaram muito direcionadas ao artesanato, estando a cultura negra ausente dos projetos deste Centro.

Somente em 1979, com a criação da Fundação Pró-Memória, é que ocorre uma iniciativa importante e bastante representativa para a comunidade afro-religiosa, que resultou no Tombamento do Terreiro da Casa Branca, na Bahia, pelo Conselho Consultivo do IPHAN, em 1986. É importante ressaltar que, através das iniciativas desta Fundação, é possível perceber a ampliação da ideia de patrimônio, a partir do momento em que diversas ações voltadas a diferentes bens culturais e suas particularidades foram desenvolvidas, desde o tombamento do terreiro a projetos voltados à oralidade, como destaca a pesquisadora Lúcia Luppi Oliveira (2008), o caso do projeto desenvolvido em Cataguazes, de registro da história oral da cidade.

A autora enfatiza a importância deste projeto como uma ação inovadora para a política de patrimônio no Brasil. Sobre o processo que resultou do tombamento do Terreiro destaca que:

“A maior inovação na política de patrimônio no espaço do SPHAN/Pró-Memória foi mesmo o tombamento, em 1986, do Terreiro da Casa Branca, em Salvador, já que não se tratava de um

bem artístico ou arquitetural de matriz católica luso-brasileira (como na primeira fase do SPHAN), e sim um espaço de culto de matriz afro-brasileira” (Oliveira, 2008, p.173)

Sendo assim, torna-se importante analisar como ocorreu o processo de tombamento deste terreiro, já que se trata de uma importante referência para as comunidades afro-religiosas do país, pois é um dos terreiros mais antigos, símbolo da ancestralidade africana no país.

2.2 - A DÉCADA DE 1980 E O PROCESSO DE TOMBAMENTO DA CASA BRANCA

Os anos de 1980 são bastante significativos para o Brasil, pois representam um momento de abertura política, já que o país estava vivendo sob o regime militar desde 1964. Este período também foi marcado pelo ressurgimento dos movimentos sociais, que lutavam pelo fim do regime militar e pelo retorno da democracia. Neste contexto, a política cultural também sofreu importantes mudanças, com a política voltada ao patrimônio necessitando incorporar todo este sentimento de democratização e luta pela cidadania. Isto resultou numa ampliação de suas ações, de movimentos que aconteceram fora da instância responsável pela política patrimonial, ou seja, da cobrança de grupos sociais, movimentos culturais que se organizaram e que, por não terem seus bens culturais inseridos enquanto patrimônio protegido pelo Estado, passaram a exigir este reconhecimento.

De acordo com o historiador Francisco Phelipe Cunha Paz (2017), houve uma exclusão dos bens culturais dentro da construção das políticas patrimoniais, relacionados ao que o autor denomina de matriz não-hegemônica:

“[...] é importante perceber qual o lugar nessa narrativa destinado aos bens culturais negros, da cultura afro-brasileira, do candomblé e de outros povos tradicionais de matriz não-hegemônica. Até o efetivo reconhecimento patrimonial por parte do Iphan dos bens dessas referidas matrizes culturais, a instituição passou por grandes mudanças teóricas, conceituais e políticas, mas que não necessariamente foram acompanhadas de uma renovação de seu marco legal, e de seus instrumentos de proteção, o que acabou por não gerar, até bem recentemente, uma política específica para a patrimonialização de bens não-hegemônicos” (Paz, 2017, p. 5)

Sendo assim, é necessário compreender que esta mudança de posicionamento para reconhecer os bens culturais de herança indígena e africana foi fruto de toda uma pressão externa. Não partiu do Governo, mas dos movimentos sociais, que cobraram um posicionamento diante das ausências destes bens na política patrimonial do país. É importante ressaltar que o fato de ter sido tombada uma coleção relacionada à cultura negra – a Coleção Museu Magia Negra – foi uma decisão institucional, e não fruto de mobilização da comunidade afro-religiosa, pois trata-se de um acervo que destaca um momento¹¹ de violência para com as religiões afro-brasileiras, um espólio que mais representa o posicionamento intolerante, violento e preconceituoso da sociedade da época, que considerava estas práticas enquanto exóticas, frutos de feitiçaria, e que não deveria estar presente nos espaços públicos da cidade.

Antes do Tombamento do Terreiro da Casa Branca, houve uma iniciativa importante, desenvolvida pela Fundação Nacional Pró-Memória o projeto MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia, que incluía os estados de Pernambuco e do Maranhão. Esta ação de mapeamento, segundo PAZ (2017), foi importante para o registro destas expressões religiosas, porém não resultou numa ação com fins à proteção dos bens culturais de matriz africana.

Somente em 18 de maio de 1986, através da Portaria nº 188, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca, foi tombado pelo IPHAN (antigo SPHAN), sendo fruto de um processo conflituoso, pois colocou em questão alguns posicionamentos técnicos relacionados ao enquadramento definido para as edificações dentro da política cultural estabelecida pelo órgão. O processo foi iniciado oficialmente em 1984, quando foi aprovado o pedido pelo Conselho Consultivo do IPHAN, sendo considerado um marco importante e representativo das mudanças no campo das políticas patrimoniais no Brasil.

Sobre a polêmica em torno desse tombamento, o pesquisador Antônio Augusto Arantes (2010) aponta o seguinte:

“[...] o tombamento de terreiros de candomblé suscitou duas outras questões políticas, então apresentadas em roupagens técnicas. Uma delas referia-se ao tema da excepcionalidade estética. Uma vez que

¹¹ O projeto MAMNBA - Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia - foi uma ação desenvolvida em parceria entre a Fundação Nacional Pró-Memória e as Prefeituras, realizada entre os anos de 1982 e 1987, que resultou num levantamento de espaços de cultos afro-brasileiros nestas cidades.

essas edificações não se enquadravam nos parâmetros estabelecidos pela história da arte e da arquitetura, que critérios poderiam justificar a escolha do que preservar? A outra dizia respeito à dinâmica cultural. Após serem tombadas como monumentos nacionais, essas edificações não poderiam ser modificadas, exceto para trabalhos de conservação e restauração, conduzidos segundo parâmetros estabelecidos internacionalmente”. (Arantes, 2010, p. 58)

Neste sentido, as particularidades dos bens culturais, como os terreiros de candomblé, exigiram uma postura diferenciada dos órgãos responsáveis pelo patrimônio, no sentido de que os posicionamentos utilizados nos processos anteriores não davam conta destas particularidades. Desta forma, o fato de os terreiros serem espaços dinâmicos, que estão continuamente em transformação, gerou diversas discussões entre os técnicos responsáveis. É importante perceber que a dinâmica presente nos terreiros de candomblé é parte da sua essência e, conseqüentemente, fundamental para a sua sobrevivência enquanto uma religião de resistência cultural.

“[...] os terreiros de candomblé são espaços cheios de vida e, diferente de outros sítios religiosos, sua configuração muda continuamente, de acordo com as práticas desenvolvidas e as demandas de seus praticantes. Aos olhos do poder público, o registro dessas estruturas, plenas de dinamismo, colocaria em xeque visões mais conservadoras e bem estabelecidas acerca da preservação de monumentos e sítios”. (Arantes, 2010, p. 58).

Deste modo, a questão relativa à excepcionalidade estética, ponto este que gerou bastante discussão no processo inicial do tombamento do terreiro, não foi utilizada como parâmetro, pois para estes espaços religiosos, devido às suas peculiaridades, a questão da identificação dos sítios possíveis de serem tombados estava relacionada à sua singularidade histórica e cultural. É importante perceber que estas mudanças de posicionamento, resultado deste processo de tombamento, contribuíram para as transformações nas normas de conservação e que, de certa forma, também resultaram na mudança do olhar do IPHAN para com esta herança cultural africana e também com relação a outras referências culturais.

Outro aspecto relevante neste processo de tombamento está relacionado à questão da ocupação do território, ou seja, houve um conflito ligado à posse do espaço onde está localizado o terreiro, envolvendo a comunidade afro-religiosa e o proprietário do terreno onde seria construído um posto de gasolina. Este conflito, juntamente com aqueles que ocorreram dentro do IPHAN com relação aos

critérios de tombamento, também se estendeu aos debates e demais ações organizadas, tanto pela Instituição quanto pelos grupos que estavam envolvidos em auxiliar o terreiro neste processo – movimento negro, grupos religiosos, intelectuais –, todos unidos em torno do reconhecimento de um bem cultural importante para a identidade negra e, principalmente, para a comunidade afro-religiosa.

“[...] o tombamento de Casa Branca já adiantava a necessidade de uma reformulação nos conceitos que sustentam as práticas de preservação. Era preciso entender que o patrimônio cultural já deveria ser apreendido a partir da relação entre elementos materiais e imateriais e da sua constituição enquanto referência cultural para uma comunidade. A Casa Branca já nos mostrava que não poderíamos continuar pensando que o patrimônio fosse algo inerente às coisas. Nada, sejam monumentos ou práticas culturais imateriais, possui intrinsecamente uma natureza patrimonial. É preciso pensar o patrimônio a partir de uma ótica fora do discurso que o naturaliza, como um processo sócio-histórico e não apenas como signo”. (Paz, 2017, p.13)

Assim, em 1986, depois de polêmicas, embates e discussões, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca, passou a fazer parte dos bens culturais tombados pelo Governo Federal, integrando o patrimônio cultural brasileiro, sendo protegido por lei. Torna-se de referência no país, incentivando as comunidades afro-religiosas a lutarem pelo reconhecimento dos seus espaços religiosos, tanto na esfera Federal quanto Estadual e Municipal, o que levou ao surgimento de diversos processos de solicitação de tombamento em estados e municípios.

É importante ressaltar o envolvimento do Movimento Negro¹² neste processo, pois a luta para o tombamento da Casa Branca foi um importante momento de mobilização deste movimento e da sociedade civil, assim como também, no mesmo período, o tombamento da Serra da Barriga, em Alagoas, onde esteve localizado o Quilombo dos Palmares, tombado em 1986. Este último bem cultural envolveu de forma mais significativa o movimento negro, pois trata-se de um importante símbolo político de resistência para as populações afro-brasileiras.

¹² O Movimento Negro, segundo a pesquisadora Regina Pahim Ponti *apud* Petrônio Domingues (2007), é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural.

Percebe-se que, após o tombamento da Casa Branca, outros terreiros solicitaram o tombamento nas instâncias estaduais, surgindo diversas ações culturais voltadas ao tombamento de terreiros na Bahia, Pernambuco, Maranhão, entre outros estados que, a partir de legislações próprias, foram, ao longo dos anos, reconhecendo estes bens culturais, ao menos no papel, garantindo a sua preservação e proteção através de um instrumento legal. Algumas iniciativas chegaram ao IPHAN, porém não houve continuidade sobre a questão. A pesquisadora Alessandra Rodrigues Lima (2012) afirma que:

“Mesmo possibilitando um novo entendimento sobre o papel do patrimônio e sua função na afirmação de identidades, os instrumentos de caráter técnico continuaram orientados por paradigmas vinculados às características dos bens culturais tradicionalmente atendidos pelas políticas patrimoniais. Desse modo, no período que se seguiu ao tombamento do Terreiro de Casa Branca e da Serra da Barriga, a atuação do Iphan em relação aos bens afro-brasileiros foi limitada e descontínua. Desde então, as iniciativas voltadas para bens culturais afro-brasileiros são caracterizadas pelas problemáticas de caráter conceitual que surgiram nos debates iniciados nos anos 80 no âmbito do CNRC. Embora a experiência de tombamento de terreiros tenha se iniciado com a Casa Branca, poucos casos foram finalizados ao longo dos anos 90 e algumas solicitações permanecem anos ‘em estudo’”.

(Lima, 2012, p. 58)

Em estados como a Bahia, por exemplo, o processo de tombamento de terreiros começou no início da década de 1980, mais precisamente em 1982, com o tombamento, pelo município de Salvador, do próprio Terreiro da Casa Branca, através do Decreto nº 6.634, de 4 de agosto de 1982. A partir do tombamento federal, em 1986, houve uma articulação em outros terreiros para que esse tombamento se estendesse, porém, com o passar dos anos, é possível perceber que não houve muitos avanços neste sentido na instância federal.

Até o presente momento, de acordo com os dados divulgados na página oficial do IPHAN, existem 9 terreiros tombados:

TERREIROS	ANO	CIDADE
Casa Branca do Engenho Velho	1986	Salvador- BA
Ilê Axé Opô Afonjá	2000	Salvador- BA
Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois)	2002	Salvador- BA
Ilê Maroiá Láji (Alaketo)	2005	Salvador- BA
Casa das Minas Jeje	2005	São Luís- MA

Bate-Folha	2015	Salvador- BA
Ilê Axé Oxumaré	2014	Salvador- BA
Omo Ilê Agboulá	2015	Salvador- BA
Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura)	2015	Salvador- BA
Terreiro Tumba Junsara	2018	Salvador-BA

Tabela 01 - Terreiros tombados pelo IPHAN

Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312/>

Entre as propostas enviadas para o IPHAN que não obtiveram sucessos no andamento do processo está o caso do Terreiro Filhos de Obá, localizado no município de Laranjeiras, em Sergipe. Este terreiro, casa tradicional de candomblé do estado, é um dos espaços religiosos de referência para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras na região. É o único terreiro tombado pelo Governo do Estado, em 1988, tendo o seu pedido de tombamento federal solicitado um ano antes, em 1987. Entretanto o processo não teve andamento. A historiadora Elizabeth Castelano Gama (2018) faz referência a este fato em sua pesquisa, destacando que o processo foi aberto sete anos depois, em 1994, e há 20 anos está em andamento, com diversas solicitações de documentos.

Ao estudar os processos de tombamentos de templos religiosos em Laranjeiras, o sociólogo Lucas Passos (2015) aborda o caso do Terreiro Filhos de Obá, analisando o processo estadual e federal. Neste último, o autor destaca a morosidade no processo, as várias questões burocráticas que se estenderam por vinte anos de idas e vindas de documentação, extravios, retornos de documentos e a interferência de algumas autoridades para que este processo fosse analisado e feito um parecer. Além destas questões, a forma como os pareceres estaduais foram conduzidos também é destacada, além das questões políticas da época, que possivelmente interferiram no processo.

“Contra a concretização de tal procedimento, inicialmente, pesaram a já existência de um reconhecimento em nível estadual em 1988 e, depois a abertura em 1989 do processo federal número 188-T-89, referente ao acautelamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico da cidade de Laranjeiras. Finalizado em 1996, esse tombamento também engloba o Terreiro Filhos de Obá, na zona de proteção”. (Passos, 2015, p.76)

É importante perceber que os argumentos sobre a falta de interesse do IPHAN para com o processo de tombamento do Terreiro Filhos de Obá, segundo o autor, têm uma forte influência das mudanças políticas da época – anos 1990 –, com a desarticulação ocorrida no campo da política de patrimônio e a extinção da Fundação Pró-Memória e desorganização do IPHAN. Porém, um aspecto não mencionado, mas que, tem um papel importante também neste processo, está relacionado à ausência do envolvimento da comunidade afro-religiosa.

Não existe relato de mobilização dos terreiros no estado, solicitando junto à representação do IPHAN este reconhecimento, como foi possível observar no processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca, em Salvador. Além dos religiosos, os intelectuais e o movimento negro, movimentos sociais que lutam contra o racismo e a intolerância, estavam envolvidos no processo em Salvador, o que não aconteceu em Sergipe. Assim, este seria mais um dos pontos a serem observados associado à falta de interesse do IPHAN.

É importante observar que esses processos de tombamento de terreiros representaram não apenas uma mudança nas políticas culturais do país, mas também um momento importante para as comunidades afro-religiosas, que viram a possibilidade de seus bens culturais transformarem-se em referência nacional, sendo parte de um processo no qual a ideia de preservar o espaço religioso se expandiu, incentivando outros terreiros a buscarem esse reconhecimento. Assim, um bem cultural importante, que compõe o patrimônio afro-brasileiro, ganha visibilidade, sendo bastante representativo para as comunidades que sofreram – e ainda sofrem – com diversas ações preconceituosas e intolerantes presentes na sociedade brasileira.

Considerar como as religiões afro-brasileiras estão presentes nos espaços dos museus também é uma reflexão necessária, que contribui significativamente para compreender como as narrativas foram construídas e de que maneira contribuíram para alimentar a visão distorcida que a sociedade brasileira tem sobre estas religiões.

2.3 – OS MUSEUS E AS REPRESENTAÇÕES DAS COMUNIDADES AFRO-RELIGIOSAS

Os museus trazem diferentes acervos relacionados à presença do negro no Brasil. São objetos que levam, sobretudo, a uma leitura do período escravocrata do trabalho nas lavouras, dos trabalhos domésticos desenvolvidos pelos africanos escravizados nas grandes propriedades, que destacam algumas manifestações culturais e religiosas, entre tantas outras referências que formaram coleções públicas ou particulares, contribuindo para a construção de diferentes leituras e significados. Entretanto é importante ressaltar que uma grande parte destas coleções foram formadas a partir de doações de intelectuais, da própria comunidade ou mesmo compradas pelas instituições, mas que apresentam narrativas construídas a partir dos profissionais que atuam nos museus.

No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, é possível perceber que estes acervos apresentam vestimentas das divindades, objetos ritualísticos relacionados aos rituais públicos e alguns dos objetos utilizados em ritos individuais. Porém a grande maioria do acervo busca mostrar a estética, principalmente do candomblé, a partir dos diferentes objetos relacionados às divindades (orixás, voduns ou inkices) e, em alguns espaços, um pouco da história destas religiões com dados sobre seus sacerdotes e o surgimento de um determinado terreiro por sua importância na cidade/estado. Entretanto todas estas informações dentro de um contexto maior, vinculado a um acervo que trata sobre a história da presença africana no país, na região, ocupam espaços, muitas vezes, divididos com objetos que destacam o trabalho escravo.

Estas narrativas, construídas por profissionais em algumas instituições, não dialogam com as comunidades afro-religiosas ou mesmo, se dialogam, é com um grupo pequeno de pessoas que trabalham na construção das narrativas a partir de um olhar, de uma seleção de objetos, que irão construir um texto expográfico onde o que está ali é o que elas desejam que seja apresentado aos demais. O antropólogo Raul Lody (2005), em seus estudos sobre o negro no museu brasileiro, resalta que:

“Cada entrada (de objetos) traduz um momento, um estilo, congregando objetos que, reagrupados por tipo, função, por procedência, formaram coleções, e essas, reunidas, constituem os

acervos museológicos. São objetos para apreciar, para estudar, para estabelecer relações, para identificar e se auto-identificar, para definir territórios e ideologias. Tudo isso fundamenta as profundas relações entre a África e o Brasil. [...] As comunidades afrodescendentes reclamam e exigem suas representações nos museus e também querem retomar testemunhos materiais de suas histórias, sociedades, para retomar assim os objetos e suas funções, desempenhando seus papéis, assumindo os verdadeiros significados”. (Lody, 2005, p. 17-18)

É nesta perspectiva que se deve pensar nos objetos que estão nos museus e que tratam das religiões afro-brasileiras: a de que eles refletem uma rede de sentidos e significados sagrados que estão relacionados à memória de uma religião marcada por forte simbolismo. Entretanto, a forma como os museus no Brasil apresenta o acervo afro-religioso, reflete a visão etnocêntrica que, infelizmente, em alguns espaços, ainda está presente.

Pensar o surgimento dos museus no Brasil é lembrar que houve a necessidade da criação de espaços onde a afirmação do discurso de nacionalidade estivesse presente, já que, o fim do século XIX e o início do século XX foram marcados por este pensamento. Assim, os primeiros museus surgiram dentro desse contexto, com um acervo que refletia a visão da época do que deve ser exaltado enquanto símbolo da nacionalidade brasileira, onde a herança cultural de negros e indígenas eram inexistentes ou estavam presentes enquanto elementos desprovidos de valor, apenas representando o exótico e o primitivo na composição cultural do país.

De acordo com o museólogo Marcelo Cunha (2005), que desenvolveu um estudo no qual abordou as representações de culturas africanas e afro-brasileiras nos museus:

“[...] o negro passou a ser apresentado como apêndice, como complemento, pois excluída sua possibilidade de mobilidade social, a literatura e a bibliografia optaram por torná-lo “invisível”, pois se não há lugar para o negro bem sucedido na sociedade brasileira, também lhe é negado espaços nas exposições. Ou melhor, há um lugar, já definido e conhecido: aquele do “negro capoeira”, do “negro maculelê”, do “negro macumbeiro”, do “negro malandro”, que responde ao permanente desejo de encontro do exótico por parte do “não-negro”. O negro é personagem oficial de formas folclorizadas, sendo muitas vezes representado com a imagem das margens, desfocada”. (Cunha, 2005, p. 31-32)

Ao tratar das representações relativas às religiões afro-brasileiras, o autor afirma que:

“[...] outro enfoque acentuado em exposições constitui o da religião, não na perspectiva da abordagem da sua importância como centro de produção renovada de saberes e atualização de tradições, mas como práticas religiosas animistas, classificadas em geral como seitas, preceito, fetiche, exótico, folclore. Desconsiderando abordagens da religião como um amplo sistema simbólico, que ultrapassa os limites míticos e avança na vida como um todo em suas dinâmicas, florescem abordagens que se aproximam de uma concessão, com limites para determinadas crenças, saberes e práticas. Enfim, imperam concepções de religiões africanas e afro-brasileiras como variantes da religiosidade popular, como práticas à margem da religião católica e saturadas de preconceitos e estranhamentos desmoralizadores”. (Cunha, 2005, p. 32)

A partir desta reflexão, é possível perceber que o lugar destinado para as representações das religiões afro-brasileiras proporcionou a construção de narrativas que alimentaram, durante décadas, as posturas preconceituosas e intolerantes da sociedade, contribuindo para a invisibilidade da herança religiosa africana, que é parte importante na construção da cultura brasileira. Mesmo com o passar dos anos, alguns museus ainda mantêm em suas expografias estas narrativas, nas quais as religiões são apresentadas através de uma leitura equivocada, levando a um discurso que incentiva muito mais a curiosidade do visitante, seja sobre qual tema for, do que a uma reflexão acerca da importância destas religiões enquanto expressão de resistência cultural.

“Os museus, na sua forma clássica, ao atuarem propondo quadros da memória oficial e distanciada dos processos históricos, inclinam-se para a negação dos novos contextos sociais onde os sujeitos não correspondem com exclusividade aos estereótipos socialmente edificadas. Postos dessa maneira, perdem a oportunidade de estabelecer empatia com o público, provavelmente ávido em se verem naquela modalidade de narrativa histórica. As experiências na dinamicidade e atualização das linguagens cênicas e textuais demoram a dialogar com os novos contextos sociais”. (Soares, 2017, p. 8)

Desta forma, considerando os museus como espaços fundamentais de valorização dos elementos constitutivos da identidade cultural e da memória, observa-se que algumas narrativas ainda presentes nestes espaços não refletem a importância das religiões afro-brasileiras enquanto resistência cultural. São expografias que apresentam uma leitura muito mais centrada no aspecto histórico da chegada dos africanos escravizados ao país, algumas referências à África,

muitas vezes de uma forma generalizada, sem abordar a diversidade dos povos africanos; os aspectos relativos a alguns movimentos em busca de liberdade, como o surgimento dos quilombos (o Quilombo dos Palmares particularmente), o movimento político da abolição. Porém, quando encontramos referências às religiões afro-brasileiras, surgem narrativas centradas em trabalhos etnográficos, registros fotográficos, objetos relativos às práticas religiosas, algumas informações sobre sacerdotes, mas pouco se referindo a sua história.

Todas estas informações são apresentadas sem uma contextualização para que se possa situar a referência destas religiões. Um contexto que marca a importância da presença africana na formação da cultura brasileira, ficando ausentes dos primeiros museus do país, a partir de um olhar muito mais voltado a uma leitura etnográfica, levando a uma visão mais direcionada ao exótico destas religiões, do que para o simbolismo que é característico, visão esta que prevaleceu em alguns destes espaços.

2.4 - OS MUSEUS AFRO-BRASILEIROS E SUAS NARRATIVAS SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Um fato importante e que pode ser considerado um divisor nesta construção de narrativas sobre a herança africana no Brasil foi o surgimento dos Museus Afro-Brasileiros. São espaços museais que, devido à amplitude da temática proposta na própria nomenclatura da instituição, propõem-se a reunir os acervos relacionados à diversidade afro-brasileira.

Sobre as instituições museais voltadas a esta temática, a pesquisadora Débora Santos (2021) desenvolveu um estudo sobre as experiências museológicas de mulheres negras em museus afro-brasileiros, onde ela faz, em um dos capítulos da sua tese de Doutorado¹³, uma análise minuciosa sobre o surgimento dos museus afro-brasileiros, inserindo nesta categoria diferentes espaços onde suas propostas expográficas fazem referência à herança cultural e histórica da presença africana no Brasil. Sendo assim, a partir de um mapeamento detalhado, ela fez

¹³ Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Museologia da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias-ULHT, intitulada: Museologia e Africanidades: Experiências museológicas de mulheres negras em museus afro-brasileiros (2021)

um levantamento do surgimento em vários estados do país de espaços museais voltados a esta temática, destacando suas particularidades, seja na criação, ou na organização dos acervos.

É possível perceber que ela construiu um importante levantamento que inclui não apenas os museus que trazem a denominação “Afro-Brasileiro” em sua identificação, mas também espaços museais onde houve a iniciativa de salvaguardar acervos de referência afro-brasileira, desde aqueles que está relacionado ao período escravocrata, com objetos relativos a torturas, violência, trabalho, aos que trazem referências às documentações, e diferentes formas de representação afro-brasileira. Um exemplo é o Museu da Abolição, quem segundo a pesquisadora, é citado como o primeiro Museu Afro-Brasileiro, criado em 1938, a partir de uma iniciativa da Imperial Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, e que, nas décadas de 1940/1950 teve sua identificação alterada para Museu da Abolição.

Entretanto, para esta pesquisa, nos propomos a analisar três Museus Afro-Brasileiros, a partir das propostas expográficas e da representação das religiões afro-brasileiras em seus espaços: Museu Afro-Brasileiro de Sergipe (fundado em 1976), localizado em Laranjeiras-SE; o Museu Afro-Brasileiro da Bahia (criado em 1974 e inaugurado em 1982), localizado em Salvador-Ba; e o Museu Afro Brasil (fundado em 2004), localizado em São Paulo-SP.

O Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, criado em janeiro de 1976, está localizado na cidade histórica de Laranjeiras, cidade que, no século XIX, foi muito importante para a economia do estado, por ser uma região canavieira, com a presença de vários engenhos, recebendo um número considerável de mão de obra africana escravizada. É uma cidade com uma herança cultural africana importante, pois reúne diversos grupos culturais, terreiros e uma região reconhecida como remanescente de quilombo. Ao analisar o acervo deste Museu, o antropólogo Raul Lody (2005) destaca o seguinte:

“O Museu expõe peças que retratam aspectos de povos africanos na região e sua influência no sincretismo religioso. Ainda o açúcar e o tabaco têm forte e decisiva presença na formação do patrimônio cultural de Laranjeiras, semelhante ao que ocorre no Recôncavo da Bahia. Traços da história e da vida econômica do Sergipe colonial são aqui registrados com objetos provenientes dos tradicionais terreiros de xangô, mostrando estilo religioso e estética sagrada. Assim, o

museu concentra seu acervo nas questões religiosas do xangô em Sergipe e também do candomblé baiano migrado e incorporado às características religiosas do Estado. Destaco a vocação de instalações museográficas, como é o caso do peji, buscando criar um contexto votivo e hierarquizado conforme concepções regionais que unem o tradicional nagô à emergência de outras fontes religiosas, como a umbanda, e mesmo às festas marcantes da cidade, com as taieiras, por exemplo, bem como outras populares e tradicionais, profundamente religiosas. O sentido regional do Museu Afro-Brasileiro de Laranjeiras integra-se à própria cidade, um reduto de costumes e de manifestações africanas, destacando-se os terreiros nagô que seguem e vivem os modelos do xangô de Sergipe”. (Lody, 2005, p. 196)

Percebe-se que, a partir da visita do autor a este Museu (o livro foi publicado em 2005), o que não significa que a visita tenha sido realizada nesse ano, a referência ao acervo religioso ganha destaque em sua análise onde, em sua descrição, é possível observar a presença de diferentes objetos religiosos que fazem referência aos terreiros, seus ritos e peculiaridades que são próprias destes espaços religiosos na região. A evidência deste acervo no Museu se deve ao fato de que, na sua formação, houve a “compra de um terreiro fechado”, frase esta utilizada pelo pesquisador Luiz Antônio Barreto ao se referir à compra de objetos religiosos pertencentes a um único terreiro, que deu origem ao acervo religioso presente no Museu. Quando este foi criado, em 1976, o Babalorixá Gilberto da Silva, conhecido como Lê, possuía um terreiro de candomblé em Aracaju e mantinha uma relação de cordialidade e troca de favores com o Governo, o que, em negociação, resultou na compra de vários objetos religiosos do seu terreiro. Estes objetos foram levados ao Museu, que estava em fase de construção de sua expografia, e foram inseridos dentro da proposta expográfica para a concepção do Museu. Entretanto é importante ressaltar que é possível que a expografia de alguns dos museus visitados pelo autor na época do seu estudo possa ter sido alterada e atualmente apresente uma outra estrutura nestes museus.

Desta forma, no início da sua formação, o Museu Afro-Brasileiro de Sergipe apresentava um acervo afro-religioso que foi formado a partir da compra de um acervo que pertenceu a um terreiro da capital sergipana. Com o passar do tempo, elementos dos terreiros locais foram sendo inseridos no seu acervo e, atualmente, é possível perceber a referência religiosa a alguns terreiros locais e suas particularidades como parte integrante do atual acervo afro-religioso do Museu.



Imagem 3 - Inauguração do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, onde estão expostos os objetos do candomblé adquiridos para compor a exposição permanente.
fonte: acervo do Museu Afro -Brasileiro de Sergipe

É importante ressaltar que este acervo comprado pertencia a um terreiro de candomblé de Aracaju, que não possuía vínculo religioso com nenhum terreiro de Laranjeiras. Entretanto no mesmo espaço de referência das religiões afro-brasileiras estavam objetos pertencentes aos terreiros locais, que foram doados pelos responsáveis.

Ao longo dos anos, o Museu foi diversificando seu acervo, recebendo doações, mas sem construir uma relação mais consistente com a comunidade afro-religiosa local. É um espaço importante para a comunidade afro-religiosa do estado, por ser referência da herança africana em Sergipe. Porém não é possível perceber uma relação identitária entre este espaço e as comunidades afro-religiosas do estado.

A narrativa apresentada neste Museu sobre as religiões afro-brasileiras está muito centrada na estética das indumentárias do candomblé, referências aos terreiros mais antigos da cidade e seus fundadores. Percebe-se a ausência de uma referência a estas religiões enquanto representações de uma resistência cultural, assim como também a de uma contextualização histórica sobre estas religiões no estado, situando os terreiros locais.



Imagem 4 - Sala dos Orixás do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe
Fonte: Janaina Couvo

Assim, a partir do momento em que um Museu foi criado para abordar uma temática tão complexa e importante, como a herança africana no Brasil e em Sergipe, é necessário que a sua proposta expográfica dialogue com a comunidade afro-brasileira local, visando desempenhar a sua função social, que está relacionada à apresentação de uma leitura crítica e reflexiva sobre a herança cultural que foi negligenciada por décadas em alguns Museus. Ao dialogar com a comunidade, o Museu desempenha um papel fundamental, pois pode contribuir para a reafirmação de identidades, a valorização de culturas que foram invisibilizadas nestes espaços e na sociedade como um todo.

Outra referência importante é o Museu Afro-Brasileiro da Bahia, inaugurado em 1982, vinculado à Universidade Federal da Bahia, localizado na cidade de Salvador. Tem o seu projeto de criação datado de 1974, mas que, por diversos problemas, só pôde ser inaugurado em 1982. Sobre este Museu, Marcelo Cunha (2005) destaca o seguinte:

“Foi instalado no prédio da antiga Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia, tendo como atribuições tratar a contribuição africana na formação cultural brasileira, explicando processos aculturativos no Brasil, produzindo descrições etnográficas dos povos africanos, propiciando a coleta, restauração e preservação de bens culturais brasileiros, visando também incentivar o artesanato e outras manifestações culturais de origem ou de inspiração africana.

Seu acervo foi composto de peças africanas, basicamente da costa ocidental africana, e peças afro-brasileiras, relativas às práticas religiosas e culturais da cidade de Salvador”. (Cunha, 2006, p.102)

Em sua análise sobre a expografia do Museu, o autor ressalta o acervo religioso que está presente no espaço, trazendo referências não apenas a história do candomblé baiano como também às religiões africanas. Outro aspecto observado foi a importância do Museu Afro-brasileiro da Bahia na construção de relações envolvendo a África e o Brasil, já que sua proposta de criação foi parte de um acordo de cooperação cultural com países africanos. Assim, com a diversidade de elementos sobre a história da África e dos afro-brasileiros presentes nesta instituição, é perceptível a presença da cultura africana na construção da cultura afro-brasileira, e isto é uma afirmação que se confirma a partir da narrativa presente neste Museu. Segundo Raul Lody (2005):

“O caminho pelo qual a museografia da exposição de longa duração optou foi o das religiões africanas, destacando-se materiais e tecnologias e, assim, aproximando matrizes étnicas com os terreiros de candomblé da Bahia, por exemplo. As manifestações religiosas africanas situadas no museu, na quase totalidade, são de grupos da Nigéria e do Benin. Essa ênfase reforça algo comum e muito evidente na cultura baiana, que é a celebração do nagô. Certamente um modelo predominante, ainda que não exclusivo, dos diversos acervos culturais da Bahia e do Brasil. Contudo, a visão nagô orienta a expografia que elege os orixás mais populares como o eixo de todo o museu”. (Lody, 2005, p. 210)

A reflexão do autor realizada em visitas anteriores a 2005, quando seu trabalho foi publicado, destaca o olhar sobre as religiões afro-brasileiras presente na instituição, que tem suas representações centradas nas divindades e demais elementos simbólicos que compõem o acervo apresentado na expografia. A relação com as divindades africanas, os ritos e cerimônias aos quais o acervo se refere são parte de destaque do museu que contém, entre outros objetos, um grande painel em madeira produzido pelo artista Caribé, retratando os orixás e suas características identitárias.



Imagem 5 - Pannel feito pelo artista baiano Caribé, retratando os Orixás.

Fonte: <https://www.agendartecultura.com.br/museu-afro-brasileiro/>

Esta coleção presente no Museu Afro da Bahia foi tema de estudo desenvolvido pelo pesquisador Juipurema A. Sarraf Sandes (2010), que propôs uma forma de organização deste acervo. Em suas análises sobre a presença de objetos doados pelos integrantes dos terreiros, ele percebeu que:

“[...] é possível observar, a partir dos artefatos doados, que os terreiros e suas lideranças procuraram explorar os mecanismos fomentadores e mantenedores da memória coletiva e legitimadores dos discursos de origem, status, poder e representatividade no cenário político religioso do candomblé, através da inclusão de objetos na coleção do museu”. (Sandes, 2010, p.187)

Desta forma, a instituição abriu espaço para construir um diálogo com os terreiros, a partir do momento em que recebeu objetos sagrados para compor sua expografia, e também possibilitou a construção de relações com estas comunidades.

Receber os objetos dos terreiros, incorporar à exposição e deixar apenas para a contemplação do visitante não pode ser considerada uma ação que promova uma aproximação com a comunidade afro-religiosa, pois é necessário que haja a interação, o diálogo e a participação dos indivíduos nas discussões e definições, pois o que está sendo apresentado é parte do seu patrimônio. Isto reflete a relação de pertencimento entre o Museu e a comunidade afro-religiosa, construída a partir da troca de conhecimentos entre profissionais dos museus e adeptos das religiões afro-brasileiras

Este diálogo entre o Museu Afro da Bahia e a comunidade afro foi observado por Juipurema A. Sarraf Sandes (2010):

“Após a inauguração, o Museu Afro-Brasileiro deu continuidade às ações iniciadas em 1981 privilegiando a ampla participação da comunidade no seu espaço. São realizadas exposições temporárias, lançamento de livros, desfiles de moda, apresentação de grupos de teatro, afoxés, blocos e grupo de dança afro. Muitas destas atividades renderam doações de peças para o museu, principalmente dos artistas plásticos, capoeiristas e blocos afros”. (Sandes, 2010, p. 157)

Um aspecto presente em alguns museus quando se refere às religiões afro-brasileiras, é destacar a relação sincrética com o catolicismo, construindo uma narrativa que compromete a autonomia da religião negra, como se a relação com as devoções populares católicas fosse a garantia de valor para as suas crenças nas divindades africanas. Sobre esta relação no Museu Afro da Bahia, o pesquisador Marcelo Cunha (2006) destaca o seguinte:

“Na atual exposição do Museu Afro-Brasileiro, houve a tentativa de fugir da abordagem do sincretismo, ou ao menos atenuá-la, apesar de que para algumas divindades como Oxalá e Iansã, isto não seja possível. O fugir de uma abordagem, recorrendo ao sincretismo catolicismo X candomblé, não está ligado a uma vontade de negá-lo e desconhecê-lo enquanto prática secular do encontro de culturas, crenças e valores europeus e africanos, mas ao desejo em refletir sobre os movimentos atuais nas comunidades afro-brasileiras pela afirmação de suas culturas sem a necessidade de recorrer à utilização de elementos estranhos para a sua legitimação ou para a construção de discursos necessários no passado e inteiramente prescindíveis na atualidade. O projeto tentou falar sobre a religião afro sem, necessariamente, falar do sincretismo, ficando claro, no entanto, que, para além de desejos conceituais e mesmo da vontade e orientação de correntes políticas da organização civil e religiosa afro, as dinâmicas culturais são complexas e o processo do sincretismo matém-se com novas perspectivas e utilizações, fazendo sentido, ainda, para um grande número de pessoas do culto religioso de matriz afro, bem como ao chamado catolicismo popular, indicando um caminho de mão dupla, nas relações e permanências culturais locais, onde estão envolvidos católicos e ‘povo do santo’”. (Cunha, 2006, p. 109-110)

Desta forma, percebe-se que este museu, a partir do processo de renovação de sua exposição de longa duração, ocorrido em finais da década de 90 e em atualizações posteriores, procurou manter um distanciamento da leitura sincrética sobre as religiões afro-brasileiras, apresentando em sua expografia uma narrativa que levasse o visitante a compreender o universo simbólico característico destas religiões. Esta iniciativa contribui significativamente para aproximar a

comunidade afro, possibilitando que se veja representada neste espaço, por contribuir com uma narrativa que apresenta seus valores, reafirmando sua importância dentro do contexto de formação da cultura e da própria sociedade em que o museu está inserido.

Outro exemplo de Museu voltado à cultura negra é o Museu Afro Brasil, criado em 2004, fruto de uma iniciativa do artista plástico e ativista baiano Emanuel Araújo. Artista formado pela UFBA, com vasta experiência com exposições, trabalhos artísticos e gestão, contribuiu com seu apreço pelo colecionismo, constituindo um acervo com objetos diversificados, associados a elementos da cultura africana e afro-brasileira.

A partir das suas coleções, o Museu Afro Brasil foi criado, com o propósito de apresentar à sociedade brasileira um novo olhar sobre a presença negra no Brasil que enfatiza muito mais a relação com o trabalho e o sofrimento, destacando os elementos culturais a partir de uma ótica folclorizada e exótica, quando não silencia estas heranças africanas. A sua proposta foi apresentar o protagonismo do negro e toda a sua herança cultural, atribuindo valor aos seus aspectos religiosos fora do contexto do sincretismo e da influência do catolicismo, que diminuía importância de suas crenças. Este seu costume de colecionar foi analisado pelo pesquisador Nelson Fernando Inocêncio da Silva (2013), que fez uma relação com o surgimento da ideia de criação do Museu Afro Brasil:

“Quanto ao processo de colecionar objetos que compunham uma espécie de narrativa sobre o percurso das populações afro-brasileiras, vale ressaltar o seguinte: a desvalorização da contribuição negra à formação da cultura nacional era tamanha que justamente por causa dela Emanuel Araújo pode adquirir a preços módicos uma série de objetos que de certa forma permitem-nos fazer uma arqueologia da presença negra no país. O Afro Brasil já existia na cabeça de seu idealizador, ou passou a existir no momento em que ele se deu conta de que aquele conjunto que se encontrava em suas mãos era significativo demais para ficar confinado a um acervo particular. A iniciativa de projetar um museu especificamente voltado para o legado afro não foi a primeira na história de nossa cultura. Décadas atrás, por volta dos anos cinquenta, Abdias do Nascimento era responsável por um acervo de artes plásticas representativo que constituiria o Museu de Arte Negra sem jamais ter conseguido uma sede para abrigar a coleção e consolidar a existência da entidade. Certamente a ação de Araújo, se não é inédita, sem dúvida, foi a primeira desta monta a lograr êxito”. (Silva, 2013, p. 83)

A realização do Museu pode ser considerada uma grande vitória para o artista, que conseguiu ver sua ideia ter êxito, com a construção de um espaço onde os objetos de sua coleção foram organizados em exposições, contribuindo para destacar a importância da população negra na construção da identidade cultural brasileira. Em sua exposição, o Museu apresenta uma proposta expográfica diferenciada, envolvendo diferentes representações das religiões afro-brasileiras e africanas. O objetivo apresentado desta forma de abordar a temática é destacado pela pesquisadora Isla Andrade Pereira de Matos (2012):

“Cada um dos núcleos do acervo do museu discute questões específicas ligadas à cultura africana e afro-brasileira, como a diversidade das culturas africanas; o papel dos africanos escravizados e seus descendentes na construção da sociedade brasileira, revelando a violência por eles sofrida e suscitando o debate sobre as diferentes estratégias de resistência; a religiosidade afro-brasileira, composta pela sobreposição de religiões de diferentes povos africanos, com suas especificidades e cosmologia diversa daquela cristã ocidental; o sincretismo religioso estabelecido na América Portuguesa, não de forma voluntária, mas impositiva; a história e memória das personagens negras que se destacaram ou tiveram participação em diversas áreas da história do Brasil, como na música, no esporte, no teatro, na literatura e nas artes”. (Matos, 2012, p.3).

Percebe-se que este Museu buscou estabelecer diferentes diálogos com as culturas africanas e afro-brasileiras, sempre com o objetivo de despertar a reflexão acerca da herança de luta e resistência, a partir de um olhar envolvendo a arte e seu diálogo com a história. O resultado deste diálogo é uma exposição que traz não apenas as referências às indumentárias dos orixás, como também representações estéticas afro-religiosas produzidas por vários artistas. Uma leitura interessante, pois expressa a sensibilidade e o olhar criativo dos diferentes artistas sobre uma herança cultural que foi negligenciada durante décadas, ficando à margem dos espaços dedicados à arte.



Imagem 6 - Indumentárias dos Orixás na exposição do Museu Afro Brasil
Fonte: <http://www.museuafrobrasil.org.br/>

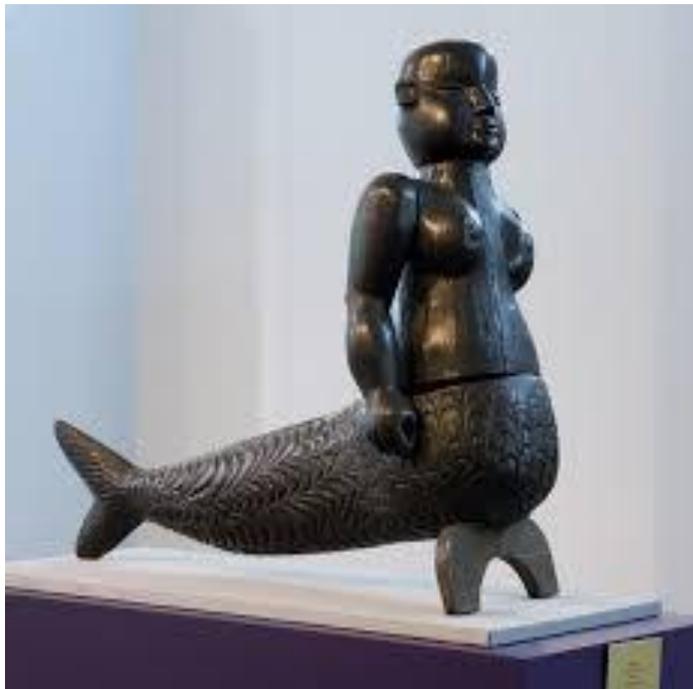


Imagem 7 - Escultura de Sereia/Iemanjá
Fonte: <http://www.museuafrobrasil.org.br/>

Essa diversidade resultou numa ampla apresentação a partir de um acervo bastante diversificado, com leituras diferenciadas sobre as divindades, rituais e festividades afro-brasileiras, desenvolvidas por diferentes artistas, desde esculturas, pinturas e instalações, que dividem o espaço com os objetos ritualísticos representativos das religiões afro-brasileiras. Sobre esta parte da exposição do Museu, Nelson Fernando Inocêncio da Silva (2013) destaca o seguinte:

“O Afro Brasil trata especificamente das religiões que se constituíram em espaço privilegiado de manutenção de valores relacionados à ancestralidade africana. Vale destacar as visualidades que identificam tal legado, considerando o fato de que ainda não superamos como sociedade as alusões jocosas acerca desse universo e que, justamente em função disso, a cultura visual hegemônica se utiliza de seus artifícios de modo a garantir o lugar de demérito atribuído às religiões com esse caráter. Na contramão do referido processo destacamos os referenciais imagéticos que dão forma e conteúdo a arte sacra presente nos terreiros de candomblé, xangô, tambor de mina, egungun, terecô, jurema, umbanda, xambá, batuque, catimbó, entre outros, que formam este complexo universo de tradições religiosas vinculadas a diferentes grupos étnicos africanos. Orixás, voduns, inkices, caboclos, encantados, bombogiras também são representados por imagens, símbolos mágicos, indumentárias, assentamentos, pontos traçados que revelam preocupações estéticas e identitárias. Inegavelmente existe uma arte inspirada no sagrado que remete aos planos espirituais aqui elencados”. (Silva, 2013, p.167-168)

Desta forma, a maneira como o acervo afro-religioso está exposto, juntamente com as diferentes leituras sobre o sagrado produzida pelos artistas, possibilita a construção de narrativas baseadas num diálogo entre as representações históricas e artísticas, contribuindo para a construção de um olhar que valoriza a herança afro-religiosa existente no país, sua diversidade e particularidades rituais, dentro de um contexto onde é possível identificar o negro e sua cultura como partícipe importante na construção da identidade cultural brasileira.

2.5 O MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL E A LUTA POR POLÍTICAS PÚBLICAS PARA A POPULAÇÃO NEGRA

A década de 1980 foi um período de muitas transformações na sociedade brasileira, marcada pelos anos finais do regime militar, com a presença dos

movimentos sociais lutando pela redemocratização do país. Em meio a estes movimentos, está o Movimento Negro, considerado o mais antigo do país, tendo o seu surgimento datado do período colonial, segundo o pesquisador Henrique Cunha Júnior (2003). Este movimento esteve pautado na luta por políticas voltadas à população negra, e no final da década de 1980 também atuou na luta pela redemocratização.

Ao longo da história do movimento negro no Brasil, é importante ressaltar que este movimento teve suas particularidades em diferentes regiões, resultando em Movimentos Negros. De acordo com Henrique Cunha Júnior (2003):

“[...] ao longo do tempo, estas organizações passaram por crises, modificações e renovações, umas desapareceram, outras foram criadas, mas o fato é que nunca deixou de existir movimento negro no Brasil. Essas organizações são muito diversas e englobam muitas finalidades, sendo poucas as que se concentram apenas na luta política do combate ao racismo. Aquelas que fazem apenas o discurso político de combate ao racismo é mais fáceis de ser identificadas pelo grande público como parte do movimento negro, por meio de um conjunto complexo e amplo”. (Cunha Júnior, 2003, p.48)

As várias ações desenvolvidas pelos movimentos negros repercutiram em diferentes áreas, seja na política, nas questões sociais, combatendo o racismo, assim como também na busca pela valorização da herança cultural negra. Surgiu a Frente Negra Brasileira, em 1930, voltada às questões políticas, o Teatro Experimental Negro, em 1944, que vem oportunizar os atores negros, além de diversos jornais, que começam a expor as produções negras, assim como também divulgar suas lutas e esclarecer à população sobre os abusos das práticas racistas vigentes no país.

Entretanto o final da década de 1960, com o advento do Golpe Militar de 1964, os militantes negros, assim como outras pessoas que lutavam contra os abusos e a repressão política, foram perseguidos, o que tornou muitas das ações desenvolvidas como subversivas.

“O período de 1978 a 2000 compreende a terceira fase do Movimento Negro organizado na República. Nesta fase, o Movimento Negro mais uma vez entra em refluxo, devido ao golpe militar de 1964. Os militares acusavam os participantes do movimento de criarem um problema que não existia no Brasil: o racismo. O ressurgimento do movimento é dado no final da década de 1970, a partir da ascensão dos movimentos sociais sindicais e estudantis, pela criação do Movimento Negro Unificado em 1978. O Programa de Ação (1982)

defendia a desmistificação da democracia racial brasileira, organização política da população negra, transformação do Movimento Negro em movimento de massas, luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, luta contra a violência policial, etc. O MNU foi um marco histórico, pois desenvolveu a proposta de unificar a luta de todos os grupos que representavam o Movimento. A estratégia era igualmente de combinar a luta do negro com a de todos os oprimidos da sociedade, questionando a ordem social vigente”. (Jorge; Beserra; Moura, 2016, p. 5)

O momento que os autores descrevem acima é muito importante para o fortalecimento das lutas sociais, a reorganização dos movimentos e todas estas mudanças significativas que, para o Movimento Negro, só contribuíram para reunir os diferentes pontos de luta e trazer para a formação de um grupo forte e centralizado. O Movimento Negro Unificado - MNU, fundado em 1978, representou um momento importante, pois marcou o processo de reorganização dos movimentos negros no Brasil, partindo para um momento de reflexão, visando construir propostas de luta fortalecidas a partir da união de grupos, com suas pautas e seus questionamentos.

É neste momento que o Movimento negro revê seus posicionamentos no que diz respeito ao discurso religioso, partindo, a partir destas mudanças centradas na valorização dos elementos africanos, para a busca de sua herança religiosa africana.

Este aspecto foi destacado por Henrique Cunha Júnior (2003), quando ele ressalta que este foi um momento importante para o movimento negro brasileiro, pois foi quando houve uma busca pela construção de uma “consciência negra”, ou seja, houve uma busca pela valorização da herança africana na formação da cultura brasileira, principalmente no campo filosófico e religioso; este último considerado um elemento de articulação. Outro estudioso que reafirma esta análise é Petrônio Domingues (2007), ao refletir sobre a terceira fase do Movimento Negro, onde ressalta a busca pela herança religiosa de matriz africana, proposta nesta nova fase:

“[...] até no terreno religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral”. (Domingues, 2007, p.116)

Sendo assim, neste momento, ser do candomblé contribuiu para a construção da “consciência negra”, ou seja, de todo o processo de organização de um movimento negro atrelado a uma identidade negra, centrada na valorização dos elementos africanos que estão na formação da cultura brasileira. Desta forma, fazer parte do candomblé é importante na estruturação do movimento negro nesta terceira fase.

Com isso, percebe-se que a religião afro-brasileira passa a fazer parte dos elementos utilizados pelos militantes para a afirmação de uma identidade africana, porém não é perceptível o envolvimento da comunidade afro-religiosa neste processo. Ou seja, neste momento, a religião afro-brasileira é utilizada como parte de um discurso “africanizado”, como sugere Petrônio Domingues (2007). Os militantes do movimento negro utilizaram diversos elementos estéticos para afirmar uma identidade africana, e entre estes elementos está a religião. Entretanto é possível que, em alguns casos, não tenha havido um olhar direcionado para as comunidades afro-religiosas enquanto parte da construção de uma militância negra e sim, uma apropriação destes elementos religiosos para compor uma estética negra.

“O candomblé era então articulado ao discurso político como suporte histórico de resistência cultural da Diáspora Africana e de sobrevivência das tradições africanas, mas não como estratégia de ação ou sujeito político autônomo. As religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta”. (Sales, 2007, p.120)

Com isso, as propostas de luta do movimento negro neste momento não incluíram as comunidades afro-religiosas, pois a preocupação estava centrada em outras questões políticas, como o combate ao racismo, a conquista de espaços de representatividade negra, e não nas questões relacionadas às religiões afro-brasileiras. Nem mesmo a intolerância religiosa, que sempre foi um fato presente na vida cotidiana dos iniciados destas religiões, esteve presente nas pautas de discussões do movimento negro neste momento.

A questão relacionada à intolerância religiosa está presente na sociedade brasileira desde o período escravista, percorrendo todo o caminho pós-abolição, sendo parte de todo o processo de inserção do negro na sociedade. O exercício de

sua fé nas divindades africanas levou diversos homens e mulheres a sofrerem com as perseguições policiais e da Igreja Católica, com a violência e a discriminação religiosa, sendo alvos de diferentes expressões de intolerância.

Com as posturas violentas da polícia, que invadia os terreiros, quebrava os objetos religiosos e levavam as pessoas para a chefatura de polícia da época, alguns objetos que não foram destruídos, foram apreendidos pela própria polícia que, em alguns lugares, direcionaram estes objetos para os Institutos Históricos e Geográficos. Isto aconteceu em vários estados, que atualmente possuem entre seus acervos expostos ou mesmo guardados em suas reservas técnicas, objetos afro-religiosos que são a prova da intolerância de uma época. Mesmo diante desta realidade, os movimentos negros priorizaram, entre outras questões, a luta antirracista, que assume um papel principal de luta política.

Entretanto nos primeiros anos da década de 1980, ainda sob o regime militar, mas também sob um movimento de contestação e luta pela redemocratização do país acontecendo, houve um movimento importante no que diz respeito às religiões afro-brasileiras: o processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oka, Terreiro da Casa Branca (1986) em Salvador, e também o tombamento da Serra da Barriga (1982), onde esteve localizado o Quilombo dos Palmares, símbolo de luta utilizado pelo movimento negro na época. Porém, no que diz respeito ao tombamento de terreiro, é importante destacar que este movimento está relacionado a toda uma discussão dentro das questões relativas ao patrimônio e às lutas do movimento negro na Bahia. De acordo com os pesquisadores Maria Inês Caetano Ferreira e Walkyria Chagas da Silva Santos (2018):

“As mudanças efetuadas no fim do Regime Militar foram profundas. Esse momento aconteceu em tempos de crise do governo militar, quando o humor político favoreceu a abertura para a consideração das demandas das religiões afro-brasileiras. De qualquer modo, deve-se salientar a forma autoritária como a agenda institucional acolheu a demanda da proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras, instrumentalizada na política de tombamento de terreiros”. (Ferreira, Santos, 2018 p.74)

Entre 1982 e 1987 foi desenvolvido o projeto MAMNBA (Mapeamento De Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia), em parceria com a Fundação Nacional Pró-Memória e a Secretaria de Habitação da Prefeitura Municipal de Salvador. Uma ação importante voltada ao mapeamento de terreiros, que contribui

para identificar os espaços mantenedores de toda uma herança religiosa ancestral africana. Neste levantamento está o Ilê Axé Iyá Nassô Oka que, em 1982, entrou com o processo de tombamento do terreiro no IPHAN, o qual só foi finalizado e efetivado em 1986.

Este processo de tombamento foi resultado de um movimento que envolveu a comunidade afro-religiosa, os movimentos sociais da Bahia e os intelectuais, sendo considerada uma ação que desencadeou o tombamento Municipal e Estadual do terreiro, além de ser fruto de uma forte pressão social. Outro aspecto relacionado a este processo, e que foi uma das principais questões que levaram a solicitação do tombamento, está relacionado a uma questão fundiária que resultou na desapropriação do terreno pela Prefeitura Municipal de Salvador, já que, de acordo com o pesquisador Marcos Fábio Correia Rezende (2017), o avanço da especulação imobiliária colocava em risco a permanência da comunidade. Esta ação de tombamento na Bahia foi considerada um importante conquista para o povo do axé e de todos os movimentos envolvidos.

Neste mesmo período em que a Bahia está envolvida no processo que resultou no tombamento do Terreiro da Casa Branca, na região sudeste do país, os movimentos negros estão articulados, construindo uma pauta de discussão voltada ao combate à discriminação racial, destacando duas ações importantes:

“A primeira, a mudança da data comemorativa do Dia Nacional da Consciência Negra, de 13 de maio – abolição da escravatura – para 20 de novembro, morte de Zumbi. A segunda, reconhecer a figura de Zumbi dos Palmares como símbolo da liderança negra no Brasil.”
(Xavier, 2017, p. 2)

A partir destas pautas de luta, os movimentos negros iniciam a construção de documentos, apresentando propostas e demandas para serem colocadas em articulação com líderes políticos, visando a possibilidade de criação de um órgão que pudesse tratar das questões relativas à população negra. Esta ideia de criação do que se tornou a Fundação Palmares¹⁴, de acordo com Moura (2008):

¹⁴ A Fundação Palmares, que teve na base da sua criação o combate ao racismo e a construção de políticas públicas voltas à promoção da igualdade racial, desde o ano de 2018, desconstrói e expressa posicionamentos racistas, indo de encontro a todas as conquistas voltadas a valorização da cultura e da história do negro no Brasil.

“[...] poder-se-ia dizer que essa Fundação Cultural Palmares foi gestada nos idos de 1979 quando em Uberaba/MG, um grupo de negras e negros reuniu-se para promover debates e formas de valorização da cultura afro-brasileira e, conseqüentemente, elevar a autoestima da comunidade negra. Duas conseqüências advieram do mencionado encontro: a Carta de Uberaba e a criação do Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB), em Brasília. Com efeito, os militantes da Capital Federal, embalados pelas conclusões de Minas Gerais, decidiram instituir uma entidade do movimento negro no Distrito Federal e a Carta de Uberaba foi inscrita nos Anais do Senado Federal por iniciativa do então senador Itamar Franco” (Moura, 2008, p. 8).

Toda esta articulação política voltada a expor a necessidade de uma representação institucional foi colocada em discussão, juntamente com outras questões, uma delas de forte interesse nacional para a população negra, como o tombamento da Serra da Barriga, onde estava localizado o Quilombo dos Palmares, no Estado de Alagoas. Local de forte importância e representatividade para o povo negro, sendo resultado de ações de resistência do povo negro contra o sistema escravista da época, foi tombado em 1986 pelo Governo Federal, o que representou uma importante ação para o fortalecimento da luta do movimento negro.

Em agosto de 1988, é criada a Fundação Palmares, um importante marco de conquista do movimento negro, sendo o primeiro órgão federal voltado exclusivamente para a preservação do patrimônio e da cultura negra, além da construção de políticas públicas para a população negra brasileira. A partir desta instituição, que surgiu vinculada ao Ministério da Cultura, diversas ações voltadas à valorização da cultura negra foram desenvolvidas, além de se tornar a instituição responsável por certificar as comunidades remanescentes quilombolas.

A Fundação Palmares, a partir do seu estabelecimento enquanto instância para a construção de políticas públicas, desenvolveu diversas ações voltadas ao combate do racismo, à valorização da cultura negra e ao reconhecimento de comunidades quilombolas. Foram projetos, eventos, incentivo ao desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre questões étnico-raciais, tornando-se um lugar que, no campo político, era o caminho para a busca de reconhecimento das lutas e conquistas da população negra.

“O processo de criação e funcionamento de um órgão representativo como a Fundação Cultural Palmares ultrapassa o território das

políticas públicas e se apresenta de forma decisiva no modo daquele sujeito se reconhecer enquanto cidadão. O acesso à cidadania plena incide sobre a forma como o sujeito negro enxerga os lugares a eles reservados dentro dessas relações de poder e dá armas para a luta diária contra as desigualdades entre raças”. (Xavier, 2017, p.10)

Em 2003, outra instância pública para a população negra brasileira se estabeleceu no país. Trata-se da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a SEPPIR, vinculada diretamente à Presidência da República, que representou uma importante conquista dos movimentos negros na busca pela construção de políticas públicas para a população negra. A partir desta Instituição, é possível observar diferentes ações que foram construídas, direcionadas para pontos de discussão desses movimentos, desde o Estatuto da Igualdade Racial: ações centradas nas comunidades quilombolas, comunidades tradicionais de terreiros, mulheres negras, no campo da educação, entre outras questões importantes e que, até o momento, ainda não estavam com suas ações estabelecidas de forma efetiva na sociedade brasileira.

No que diz respeito às comunidades afro-religiosas, é importante ressaltar que o termo utilizado em documentos do governo, ao se referir a estas comunidades, trata de chamá-las de “comunidades tradicionais de terreiro”, definidas pelo pesquisador José Jorge de Carvalho (2011) como sendo:

“[...] comunidade pequenas, ainda que interligadas extensamente, sustentadas por laços próximos de parentesco (de sangue e de santo) e principalmente por laços mais distantes [...] independentemente das afiliações mais ritualizadas de nação e de genealogia de casas, de pais e mães de santo. Trata-se de um espaço social próprio, marcado por usos e práticas coletivas de controle e de gestão do território que perfazem uma realidade particular”. (Carvalho, 2011, p. 39)

Ainda sobre o uso dessa categoria de comunidades de terreiro, as pesquisadoras Mariana Ramos Moraes e Juliana Gonzaga Jayme (2017) desenvolveram uma análise sobre essa categoria utilizada nos processos de construção de políticas públicas, particularmente das políticas de promoção da Igualdade Racial, dentro de um contexto internacional, no qual a UNESCO propõe uma reflexão acerca da diversidade cultural. Neste sentido, sobre esta categoria conceitual as autoras afirmam que:

“[...] povos e comunidades tradicionais de matriz africana é uma categoria que surge na elaboração e na execução da Política de

Promoção da Igualdade Racial, a partir da articulação dos movimentos afro-religioso e negro. Essa articulação reverberou em outras áreas do poder público, como educação, cultura, saúde, assistência social e meio ambiente. Nosso argumento é de que tal categoria foi forjada como uma estratégia do movimento afro-religioso em sua luta contra a intolerância religiosa num espaço público marcado pelos crescentes embates com grupos evangélicos”. (Moraes, Jayme, 2017, p. 3)

Sendo assim, no processo de construção das políticas públicas voltadas à questão étnico racial, foi o momento em que as comunidades afro-religiosas buscaram conquistar seus espaços enquanto foco dessas políticas e entrar na rede de atores sociais que se tornaram alvos das ações do poder público. Com isso, foram inseridos em projetos envolvendo a questão alimentar, como na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, partindo do princípio de que o alimento para estas comunidades possui um significado complexo, ancestral, além de outros projetos onde, enquanto comunidades tradicionais de terreiros, eram parte destas políticas que, na época, eram desenvolvidas por diferentes instâncias políticas governamentais.

Dentro das ações relacionadas à diversidade cultural, aspecto este que colocou o Brasil como uma importante referência nas ações da UNESCO, houve toda uma discussão acerca da proteção à diversidade e ao Patrimônio Cultural no Brasil, com a inserção de referências patrimoniais afro-brasileiras dentro das legislações de proteção. A partir dos anos 2000 foi possível observar um número considerável de ações voltadas ao tombamento ou ao registro das expressões culturais afro-brasileiras.

A UNESCO teve um papel importante nesse processo, pois realizou, em 2003, a Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, promovendo uma discussão sobre o reconhecimento do patrimônio imaterial das comunidades, grupos e indivíduos. Desta forma, naquele momento, todas as atenções estiveram centradas na diversidade cultural e seu reconhecimento nos países, principalmente no Brasil, que era referência no que diz respeito a esta questão. Sendo assim:

“[...] desenvolver ações que visam à preservação da diversidade cultural, não deve ser vista como uma política atrelada a um ou outro governo, mas, como política de estado. Ainda mais no caso brasileiro, que tem um comprometimento com essas questões, reconhecido, inclusive, por diferentes organismos internacionais. Esse

reconhecimento pode ser percebido na própria história da Unesco que, desde o seu início, no pós-guerra, tem o Brasil como referência. Nos anos 1950, por exemplo, o país serviu de parâmetro para a discussão racial proposta pela Organização, a partir da reflexão iniciada por Gilberto Freyre sobre a chamada democracia racial. Nessa ocasião, foi desenvolvido o Projeto Unesco, que financiou pesquisas sobre a temática no Brasil. Se nos anos 1950, a preocupação da Unesco era com a integração entre as raças, no final do século 20, o interesse se voltava para a pluralidade das culturas. E, mais uma vez, o país figurava como referência. Nesse caso, a valorização das iniciativas brasileiras voltadas para a preservação do patrimônio cultural imaterial é que ganham relevo, já que elas seriam a efetivação da diversidade. Os diferentes casos de bens imateriais registrados como patrimônio cultural da humanidade pela Unesco, revelam essa valorização”. (Moraes, Jayme, 2017, p. 14)

Assim, as comunidades afro-religiosas começaram a conquistar seus espaços dentro das políticas públicas no Brasil a partir dos anos 2000, inseridas além do campo cultural, reconhecidas enquanto comunidades tradicionais de terreiro e tendo acesso a diferentes políticas. Estas comunidades tornaram-se foco também dos setores relacionados ao patrimônio e às políticas culturais que estavam sendo construídas no período, conquistando uma atenção diferenciada no processo de estabelecer as metas e ações para esse público em particular. Desta forma, quando o Governo Federal criou, em 2009, o IBRAM (Instituto Brasileiro de Museus), este setor se transforma em uma outra instância política que inseriu algumas das comunidades afro-religiosas e seus espaços sagrados em suas ações voltadas aos museus e o patrimônio e sua preservação.

2.6 - O IBRAM E AS AÇÕES VOLTADAS AO PATRIMÔNIO DAS COMUNIDADES AFRO-RELIGIOSAS

Criado em 2009, o Instituto Brasileiro de Museus, IBRAM, teve seus primeiros passos a partir do processo de desenvolvimento do Plano Nacional de Museus, em 2003, e da construção da Política Nacional de Museus. Durante o processo de elaboração deste importante documento para o campo da museologia brasileira, diversas questões foram destacadas, dentre elas a importância da valorização da diversidade cultural no Brasil, a partir de políticas de proteção e salvaguarda mais amplas, que englobam o patrimônio das comunidades, dos grupos e dos indivíduos que até então possuíam pouca ou nenhuma representatividade dentro das ações desenvolvidas pelo IPHAN.

Sendo assim, de acordo com a pesquisadora Maristela Simão (2017):

“[...] a Política Nacional de Museus de 2003, já na sua introdução, ressalta o papel dos museus no reconhecimento de um patrimônio cultural que valorize a diversidade e abarque as diferentes identidades das populações ali representadas. São eles o local de representação do tangível e do intangível, onde a dimensão cultural de processos diversos, e sua relação com outros elementos, é ponto principal. Desse modo, o reconhecimento do pertencimento de diferentes populações a um mesmo nível dentro de suas representações é sinal de respeito aos indivíduos de diferentes origens”. (Simão, 2017, p. 70-71)

É nesta perspectiva de um olhar para diferentes grupos e comunidades, visando uma valorização da diversidade cultural brasileira, que, durante a elaboração da Política Nacional de Museus, foram gerados debates, discussões e construção de ações e metas a serem alcançadas ao longo do processo de efetivação do documento, ou seja, do Plano Nacional De Museus. Desta forma, ao longo do processo de construção desta política, percebe-se que, durante a elaboração dos princípios adotados enquanto orientação, alguns pontos são importantes para compreender a amplitude deste documento:

Princípios adotados na orientação da Política Nacional de Museus	
1	Estabelecimento e consolidação de políticas públicas para os campos do patrimônio cultural, da memória social e dos museus, visando à democratização das instituições e do acesso aos bens culturais.
2	Valorização do patrimônio cultural sob a guarda dos museus, compreendendo-os como unidades de valor estratégico nos diferentes processos identitários, sejam eles de caráter nacional, regional ou local.
3	Desenvolvimento de práticas e políticas educacionais orientadas para o respeito à diferença e à diversidade cultural do povo brasileiro.
4	Reconhecimento e garantia dos direitos das comunidades organizadas de participar, com técnicos e gestores culturais, dos processos de registro e proteção legal e dos procedimentos técnicos e políticos de definição do patrimônio a ser musealizado.
5	Estímulo e apoio à participação de museus comunitários, ecomuseus, museus locais, museus escolares e outros na Política Nacional de Museus e nas ações de preservação e gerenciamento do patrimônio cultural.
6	Incentivo a programas e ações que viabilizem a conservação, a preservação e a sustentabilidade do patrimônio cultural submetido a processo de musealização.
7	Respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas e afrodescendentes, de acordo com as suas especificidades e diversidades

Tabela 02- **Princípios adotados na orientação da Política Nacional de Museus**

Fonte: Princípios adotados na orientação da Política Nacional de Museus (Ministério da Cultura, 2003)

A partir da análise desses princípios, é perceptível que a inserção das questões relacionadas à diversidade de povos e comunidades existentes no país, que muitas vezes são minorias/maiorias desconhecidas de boa parte dos brasileiros, dentro de suas particularidades identitárias, tornem-se visíveis, assim como a ênfase nas comunidades indígenas e afro-brasileiras (no documento

definidas enquanto afrodescendentes). Aspectos estes que ressaltam a preocupação em abarcar o máximo dessa diversidade tão representativa no país. Outro elemento importante está relacionado ao respeito, não só à diversidade, mas também, e principalmente, às diferenças. Isto é algo que, de certa forma, contribuiu para construção de um discurso onde, ao desenvolver ações de valorização desse patrimônio, também contribuiu para o combate ao preconceito e à intolerância contra as comunidades indígenas e afro-brasileiras.

O destaque para as diversas tipologias de museus, muitas delas representativas de um grupo ou uma comunidade, também é outro aspecto importante presente nestes princípios. Isso reflete a necessidade de dar visibilidade para estas experiências museológicas, que são fruto de uma construção coletiva que parte dos próprios grupos, algo que permite dar voz a eles. Sendo assim, as ações construídas pelo IBRAM demonstram como os Museus tornaram-se um ponto importante para o Governo Federal, o que levou a uma reflexão sobre esta instituição e seu papel na sociedade brasileira. De acordo com Nilson Alves de Moraes (2009):

“[...] mudar a museologia, ou os museus, significava modificar simultaneamente relações estruturantes, relações gerenciais, políticas, econômicas, sociais, relacionais e simbólicas. Significava repactuar, enfatizar, suavizar e aprofundar situações e interesses que não pretendem ser contrariados, abandonados ou modificados. Era mover-se com consciência social e objetividade, era saber que conflitos e tensões cotidianos ganharão e promoverão outras feições e possibilidades. A passividade ou docilidade ingênua e desinteressada não cabiam neste momento. Em maio de 2003, o Ministério da Cultura anunciava que o museu ocuparia um lugar central em suas ações. Não havia ingenuidade do MinC, estava em andamento uma posição diferente daquela que perdurou por uma década. O MinC não produziu apenas um discurso, transformou o museu em prioridade e formulou políticas, liderou um processo de mudanças. Deste ponto de vista, o museu deveria produzir um novo lugar social, simbólico e institucional. O lugar de onde ele iria negociar e pautar suas ações e estratégias”. (Moraes, 2009, p. 61)

A partir desta reflexão, o autor ressalta que os Museus se tornaram uma das prioridades do Ministério da Cultura – MINC –, o que reafirma a importância do IBRAM nesse processo. A construção de ações voltadas à valorização e reconhecimento de novos espaços museais, de iniciativas comunitárias, assim como também a reformulação dos Museus, levando-os a repensar sua função na e para a sociedade onde ele está inserido, são questões que estiveram na pauta deste

momento significativo de construção de políticas culturais no Brasil. Os Museus, dentro da expectativa do MINC, precisaram construir uma ponte com a sociedade, resultando em diálogos, interpretações e negociações. Trata-se de pensar o Museu enquanto um agente de mudança e desenvolvimento social.

Neste sentido, o IBRAM assume um papel importante neste processo, sendo a instância pública responsável por construir as ações para efetivar estas transformações necessárias no campo dos Museus. Uma destas ações foi a implementação do projeto Pontos de Memória, ação esta que, segundo o pesquisador Robson de Santana (2009), foi:

“[...] resultado da parceria entre os Programas Mais Cultura, do Ministério da Cultura e do Programa Nacional de Segurança Pública e Cidadania – PRONASCI, do Ministério da Justiça, com o objetivo de contribuir para o desenvolvimento de uma política pública de direito à memória, com base no Plano Nacional Setorial de Museus e Plano Nacional de Cultura, como um programa que pretende atender os diferentes grupos sociais do Brasil que não tiveram a oportunidade de narrar e expor suas próprias histórias, memórias e patrimônios nos museus. O Programa Pontos de Memória atuava em três eixos articulados: Mapeamento das iniciativas, Intercâmbio e capacitação em rede e Fomento”. (Santana, 2019, p. 8)

Este programa foi importante para o campo museológico brasileiro, por dar visibilidade a experiências museológicas que estavam acontecendo em espaços periféricos, comunidades e grupos onde as políticas de valorização de suas atividades culturais e de preservação das suas memórias não chegaram. Desta forma, a partir deste projeto dos pontos de memória, o protagonismo das comunidades e demais indivíduos tornou-se visível, dando voz a determinados grupos que até então eram visualizados a partir do olhar de quem veio de fora, estudou e foi embora, construindo narrativas externas, o que, em algumas situações, resultou em olhares totalmente diferentes do que a realidade apresentava. A partir deste projeto, os protagonistas das experiências museológicas com a preservação da memória assumiram a construção de suas próprias narrativas, tornaram-se porta-vozes de suas histórias, assumindo a gestão de seus espaços e suas iniciativas culturais.

Ao estudar os Pontos de Memória e toda a sua construção, a pesquisadora Marcele Pereira (2018) fez uma análise sobre o processo de elaboração desta política pública no campo dos museus, destacando todo o contexto histórico que resultou na sua criação. Abordou as particularidades, ressaltando que é uma

política pública que dialoga com as experiências museológicas que são representativas da Museologia Social, pois trata-se de experiências onde o protagonismo das comunidades é o aspecto principal. Assim sendo:

“[...] os Pontos de Memória são experiências que destacam memórias subalternizadas, contribuindo para a retomada dos lugares de fala silenciados, narrativas esquecidas e memórias negligenciadas. (...) Os Pontos de Memória são ferramentas de resistência que articulados a partir do contexto de suas localidades significam rompimento, denuncia e estratégias de enfrentamento com o objetivo de construir novos sentidos e (re) apropriações das memórias dos povos e comunidades vilipendiados por descasos e construções fruto do projeto capitalista e eurocêntrico, próprios à manutenção do processo de sustentação da colonialidade do poder, do saber e do ser”. (Pereira, 2018, p. 234-235)

Desta forma, o projeto Pontos de Memória foi uma importante política pública no campo da cultura e dos museus, por dar espaços para que as comunidades pudessem compartilhar suas experiências no campo da preservação e salvaguarda das suas memórias, apresentando suas próprias narrativas. Esta autonomia das comunidades é algo fundamental neste processo, e muitas das experiências de preservação da memória que fizeram parte desse projeto inicialmente, já estavam em andamento, sendo desenvolvidas nas próprias comunidades.

PONTOS DE MEMÓRIA	LOCAL
Ponto de Memória do Museu Comunitário da Grande São Pedro	Grande São Pedro- Vitória/ES
Ponto de Memória do Museu do Taquaril	Taquaril - Belo Horizonte/MG
Museu Social da Brasilândia	Brasilândia - São Paulo/SP
Museu Cultura Periférica	Jacintinho - Maceió/AL
Ponto de Memória do Beiru	Beiru - Salvador/BA
Museu Mangue do Coque	Coque - Recife/PE
Ponto de Memória da Lomba do Pinheiro	Lomba do Pinheiro - Porto Alegre/RS
Ponto de Memória de Terra Firme	Terra Firme - Belém/PA
Ponto de Memória do Grande Bom Jardim	Grande Bom Jardim - Fortaleza/CE
Ponto de Memória da Estrutural	Estrutural - Brasília/DF
Museu de Favela (MUF)	Pavão, Pavãozinho e Cantagalo - Rio de Janeiro/RJ
Museu de Periferia (MUPE)	Sítio Cercado - Curitiba/PR

Tabela 03 – Primeiros Pontos de Memória

Fonte: Organização dos Estados Ibero-americanos. Pontos de memória: metodologia e práticas em museologia social / Instituto Brasileiro de Museus, Organização dos Estados Ibero-americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura. Brasília (DF): Phábrica, 2016.

Estas primeiras iniciativas foram fortalecidas a partir deste projeto comandado pelo IBRAM, que deu suporte técnico e teórico, orientando as

comunidades, trabalhando em conjunto, sempre respeitando os protagonismos, a gestão dos próprios grupos e fortalecendo as ações comunitárias e participativas. A publicação sobre estas primeiras experiências, divulgada em 2016, foi um importante referencial para que fosse possível conhecer o processo de desenvolvimento desse projeto com as primeiras experiências, suas metodologias, sempre respeitando a autonomia das comunidades, conforme afirmação presente no texto:

“Desde o início, o respeito aos princípios da autonomia e do protagonismo foi fundamental: não coube ao Ibram – por meio de consultores e técnicos – realizar as ações. Elas foram resultado do trabalho de cada um dos Pontos, de acordo com suas peculiaridades locais, estruturais e de momento. Mas o reconhecimento das diferenças não se confundia com o distanciar uns dos outros, sendo uma etapa constitutiva da metodologia a realização de Teias da Memória – as quais buscavam articular os Pontos em rede”. (2016, p. 9)

Assim, o projeto Pontos de Memória foi uma importante ação museológica centrada nas comunidades e em suas experiências voltadas à preservação de suas memórias, que são expressões de práticas da Museologia Social. Os museus, dentro dessa perspectiva do social, tornam-se referências importantes de patrimônios locais, difundindo seus saberes, suas expressões culturais que são parte da sua identidade, além de contribuir para o desenvolvimento da ideia de pertencimento, aspecto importante dentro de uma ação comunitária.

Este projeto foi desenvolvido ao longo dos anos, buscando aperfeiçoar sua metodologia, inserindo outras comunidades no processo, construindo instrumentos de organização compartilhada e comunitária, auxiliando na organização e aperfeiçoamento desses espaços culturais. Com isso, a partir da crise política vivida no Brasil após 2012, que vai refletir nas políticas públicas em andamento, percebe-se que, ao longo desse período, aos poucos estas políticas públicas começaram a sofrer o impacto da crise política no país, e aconteceu o que a pesquisadora Camila Alcântara (2019) considerou enquanto um processo de desmonte das políticas públicas:

“Mais uma vez o cenário político no Brasil mudou e houve desmobilização de políticas públicas de cultura e educação, tendo como agravante o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, no ano de 2016. Assumiu no país um governo sem diálogo, propício à privatização das instituições e desmontes dos serviços públicos, com

descaso e abandono do patrimônio cultural brasileiro. Isso favoreceu que o IBRAM tomasse outro direcionamento, não mais priorizando a gestão compartilhada e participativa de suas políticas. Dessa maneira, as iniciativas comunitárias perderam força dentro do instituto e não conseguiram, no período de 2015 e 2016, avançar nas discussões sobre a institucionalização do Programa Pontos de Memória”. (Alcântara, 2019, p.18)

Torna-se importante ressaltar que, entre as primeiras experiências comunitárias a fazer parte deste projeto, está o Ponto de Memória do Beiru, localizado em Salvador - Bahia, no bairro Cabula, região de remanescente quilombola.

A cidade de Salvador é composta por diversas áreas reconhecidas como remanescente de quilombo, dada a sua história durante todo o processo de desenvolvimento da sociedade brasileira no século XIX e o número de africanos escravizados que foram direcionados para esta região. Sendo assim, as áreas da cidade onde os africanos escravizados construíram seus quilombos tornaram-se referência não só da história de luta e conquista de liberdade, como também identitária para os povos que ali permaneceram, mantendo sua memória ancestral.

Esta memória está presente não só no espaço geográfico, mas também nas representações afro-religiosas existentes no lugar, que refletem a construção de referências comunitárias, pela própria organização religiosa dos terreiros. Mesmo diante do processo de urbanização da cidade, com a expansão imobiliária, percebe-se que estes espaços urbanos onde a população negra construiu seus referenciais de identidade, com a presença de toda uma memória coletiva, destacam-se enquanto espaços de forte representatividade.

Assim surge o Ponto de Memória do Beiru:

“O Ponto de Memória do Beiru traz no nome a memória do líder negro Gbeiru (Beiru, em Yorubá), nigeriano da cidade de Oió, que chegou ao Brasil em 1820 e se destacou na organização do quilombo na região que atualmente é o bairro do Beiru. Esse espaço de identidade e memória começou a ser pensado por representantes da comunidade desde o processo de construção do *Livro do Beiru*, obra que conta a história do herói negro e do bairro, o qual foi lançado em 2007 pela Fundação Pedro Calmon (Salvador/BA), pela Secretaria de Cultura e pela Secretaria de Promoção da Igualdade”. (Organização dos Estados Ibero-americanos, 2016, p. 34)

Foram desenvolvidas diferentes ações dentro da comunidade, com o objetivo de tornar conhecida a história desse herói negro, principalmente

utilizando o caminho da educação, com ações educativas nas escolas. Este fato é importante, por colocar em prática a Lei 10.639/03, que tornou obrigatória a presença da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana em sala de aula, como também trabalhar questões relacionadas à valorização da identidade negra do lugar, utilizando a sala de aula como espaço de diálogo para as atividades do projeto.

Esta experiência de protagonismo da comunidade está entre as primeiras a participarem do projeto Pontos de Memória e, entre elas, a que tem referência a uma comunidade afrodescendente. Centrada nos elementos identitários negros, foram desenvolvidas ações onde estas questões relativas à história local e à importância de todos os aspectos relacionados a figura de Beiru e a presença africana foram trabalhadas entre os que fazem parte do grupo, além da sala de aula, buscando desenvolver na própria comunidade o sentimento de pertencimento ao lugar e a sua história, a valorização da cultura negra, além de tornar conhecida uma figura histórica importante para a comunidade.

Ao longo dos anos em que o projeto Pontos de Memória foi desenvolvido, através dos editais de Premiação Pontos de Memória, em 2011, 2012 e 2014, diversas iniciativas foram contempladas em vários lugares do Brasil. De acordo com a publicação do IBRAM, “Museu, Memória e Cultura Afro-brasileira” (2018), foram 300 iniciativas propostas e, dentre estas, 37 estavam voltadas à Memória e à Cultura Afro-brasileira. É importante observar a distribuição destes projetos por estado, no gráfico que se segue:



Imagem 8 - Pontos de Memória- Cultura Afro-Brasileira

Fonte: Pontos de Memória – Cultura Afro-Brasileira por estado (Couto, 2015).

A partir desta distribuição do número de pontos de memória que abordam a temática afro-brasileira, percebe-se que, dos doze estados contemplados, quatro

são da região nordeste e que, somando, têm a maioria dos projetos aprovados, o que reflete a herança cultural negra presente na região, com a diversidade de elementos culturais afro-brasileiros. Outro aspecto importante está relacionado aos estados com maior número de projetos aprovados, o Maranhão e a Bahia, importantes regiões de concentração de mão de obra africana escravizada, com uma herança cultural afro-brasileira bastante representativa. Isto reflete a articulação entre os representantes das comunidades afro-brasileiras e suas ações culturais nestes estados, que conseguiram construir suas propostas dentro do que os editais solicitaram, conquistando a participação neste projeto importante no que diz respeito à visibilidade e à presença nesta ação governamental, que possibilitou a execução de suas atividades propostas.

Entretanto é importante ressaltar que estes dados não podem ser considerados como o único referencial de ações comunitárias voltadas à valorização da identidade negra presente na região nordeste, pois diversas comunidades desenvolveram e ainda desenvolvem atividades centradas nas questões culturais, sociais e religiosas e estão dispersas nesta região. Muitas destas ações participam de projetos locais. Algumas têm visibilidade em estados onde existe uma política pública de cultura que busca direcionar estas políticas para os grupos e comunidades que trabalham temáticas afro-brasileira, desenvolvendo ações de preservação das memórias e valorização da cultura negra.

Analisando os resultados dos projetos aprovados nos editais dos Pontos de Memória do IBRAM, buscando identificar aqueles que foram desenvolvidos em comunidades afro-religiosas, foram encontrados os seguintes:

PROJETOS PONTOS DE MEMÓRIA EM COMUNIDADES AFRO-RELIGIOSAS

EDITAL – 2012

COLOCAÇÃO	PROPONENTE	TÍTULO	MUNICÍPIO
29º	Associação Afro-brasileira Casa do Tesouro Terreiro Ilê Axé Issurá	Batuques	São João del Rei - MG
57º	Instituto Social Brasil África Ilê Obá AganjúIsba	Ponto de Memória - Negras Raízes, Mangues e Aratus	Recife - PE

Tabela 04 – Projetos Pontos de Memória em Comunidades Afro-Religiosas

EDITAL - 2014

COLOCAÇÃO	PROPONENTE	TÍTULO	MUNICÍPIO
11°	Casa das Minas Gegi	Casa das Minas: Divina Festa no Querebetã de Zomadonu	São Luís - MA
28°	Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Oxalá Talabi	Programa Tradição, Cultura e Saúde.	Paulista - PE
63°	Associação Cultural Tenda de Oxalá do Povoado Mata Boi	Museu Comunitário do Ilê Ashé Olúfón Oxalufan - preservação da memória e saberes ancestrais de matriz africana do Sítio Tenda de Oxalá no Quilombo Mata Boi	Monção - MA

Tabela 05 – Projetos Pontos de Memória em Comunidades Afro-Religiosas

Percebe-se o número pequeno de projetos desenvolvidos por comunidades afro-religiosas que foram selecionados através dos editais. Porém é importante destacar que este dado não representa a ausência de atividades comunitárias desenvolvidas nestes espaços, pois muitas vezes a comunidade afro-religiosa desenvolve trabalhos centrados na valorização da sua história, de seus elementos culturais e religiosos, assim como também de preservação da sua memória, e não estão enquadrados em nenhuma política pública. Alguns estados construíram suas próprias políticas públicas de cultura, direcionando a atenção para este público, desenvolvendo oficinas de formação e capacitação para a construção de projetos culturais, proporcionando capacitação para que as comunidades pudessem construir suas propostas e concorrer aos editais culturais.

Um exemplo ocorreu em Pernambuco (no gráfico acima apresenta um único projeto contemplado), quando da realização de um mapeamento das experiências de Museologia Social que estava acontecendo na região. Segundo o documento do Grupo de Trabalho Mapeamento das Ações de Museologia Social em Pernambuco (2012):

“[...] importantes ações foram identificadas entre grupos religiosos afro-brasileiros, como o tombamento do quilombo urbano da Nação Xambá e criação do seu Memorial; e a atuação da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco, na organização do movimento religioso afro-brasileiro feminino, com marcante salvaguarda da memória de sacerdotisas/Iyalorixás. Em 2008, foi reformado o Terreiro Obá Ogunté - Sítio do Pai Adão, em Água Fria, zona Norte do Recife, um dos mais antigos terreiros de Xangô do Brasil. O Memorial Mãe Betinha, Elizabeth de França Ferreira, homenageia esta Yalorixá, que representou a resistência à intolerância no período do Estado Novo e a preservação de um culto de origem iorubana, o xangô recifense ou nagô”. (2012, p. 1)

A partir destas informações, percebe-se que, mesmo com a presença do projeto Pontos de Memória, muitas iniciativas comunitárias afro-brasileiras não foram inseridas e nem identificadas pelo IBRAM, porém elas aconteceram e ainda acontecem. São iniciativas que surgem dentro do próprio grupo, que assumem a liderança na construção de ações, espaços de memória, que refletem a preocupação que a comunidade possui com relação à preservação e salvaguarda da sua história, de tudo aquilo que é parte importante da identidade do grupo. Assim, da mesma forma que em Pernambuco, em outros estados também vamos encontrar a presença destas ações comunitárias, mas que não foram contempladas nos editais do IBRAM.

No estado da Bahia, uma experiência importante para ser ressaltada foi a organização de uma rede de memoriais de terreiro de candomblé, algo único na região nordeste, pois reuniu os terreiros que possuem espaços de memória no estado. Esta iniciativa, realizada em 2013 pelo Terreiro Mokambo, tendo à frente o Tata Anselmo, teve o apoio da Diretoria de Museus, órgão ligado ao Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) e Centro de Culturas Populares Identitárias (CCPI), Ipac, Dimus e CCPI ligado à Secretaria Estadual de Cultura (Secult). Neste evento, participaram representantes do Memorial Kisimbê (Terreiro Mokambo), do Museu Ilê Ohum Lailai (Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá), do Memorial Lajoumim (Terreiro Pilão de Prata), Museu Comunitário Mãe Mirinha de Portão (Terreiro São Jorge Filho da Goméia) e Centro de Caboclo Sultão das Matas.

Esta reunião que resultou no surgimento desta rede foi uma importante ação voltada à preservação da memória das comunidades afro-religiosas do estado, contribuindo para levar a estas comunidades orientação sobre as políticas culturais

existentes, preparando-os para a participação nos editais culturais. Isto revela que, muitas vezes, as comunidades afro-religiosas não conseguem participar por desconhecer os trâmites dos projetos e a estrutura exigida da documentação para a participação. Quando os estados possuem suas legislações culturais e valorizam a diversidade local, desenvolvem oficinas de formação e capacitação para preparar estas comunidades a participar dos editais, e serem contemplados com o conhecimento necessário para a elaboração dos projetos culturais.

Desta forma, a partir de todo o processo onde as políticas culturais estavam direcionadas ao registro das expressões culturais afro-brasileiras, assim como também preocupadas com as experiências museológicas comunitárias, onde as temáticas afro-brasileiras eram norteadoras, respeitando os protagonismos dentro das comunidades, é importante destacar que:

“Esse processo de reconhecimento e valorização da diversidade dentro das políticas de preservação do patrimônio é um importante indicador da maneira com a qual as questões de identidade são tratadas no país, passo fundamental e inescapável no caminho de construção de uma democracia cada vez mais robusta e abrangente [...]. Compreendemos que o cenário de reconhecimento e construção de políticas sobre o patrimônio sofre um processo de transformação, que deve ser incentivado e aprofundado se quisermos colocar em posição de igualdade as diversas origens da população brasileira. As políticas públicas de ação afirmativa, participação das comunidades e alargamento da visão nacional de patrimônio cultural são passos de grande importância nesse caminho de um Brasil capaz de se reconhecer em suas manifestações, e que contemple e incentive a valorização da diversidade que foi, e continua sendo, marca principal de sua formação cultural, social e política”. (Simão, 2018, p. 24-25)

Neste sentido, é importante destacar que, mesmo diante de todas as políticas públicas no campo do patrimônio e da cultura, voltadas às comunidades e suas experiências com a preservação da memória e de suas expressões culturais, percebe-se que poucas foram as comunidades afro-religiosas contempladas nestas políticas no âmbito do Governo Federal. Nos estados, no caso da região nordeste, que é o campo de desenvolvimento desta pesquisa, é possível perceber a presença de algumas regiões onde as políticas públicas contemplaram e ainda contemplam estas comunidades em seus editais culturais, assim como também em suas políticas de preservação patrimonial.

Porém, independente de políticas públicas, as comunidades afro-religiosas criaram e ainda criam seus espaços de memória, constroem suas narrativas,

assumindo o protagonismo nas suas histórias. Estes lugares dividem o mesmo espaço religioso e são parte do processo de aprendizado nos terreiros, já que são locais onde a história da ancestralidade do terreiro está ali representada, a partir do acervo que compõe a organização do lugar.

Partindo do princípio de que o processo de aprendizagem dentro dos terreiros de candomblé tem por base a oralidade, estes espaços de memória se transformam em espaços onde é possível ter o contato com a materialidade desta memória afro-religiosa, a partir de todos os objetos que fazem parte do acervo. Sendo assim, estas experiências museológicas, que são denominadas de memoriais, museus comunitários, museus-casa, são resultantes de ações da comunidade afro-religiosa que, tendo ou não o apoio do Governo local, são estabelecidas enquanto espaços importantes de salvaguarda da memória afro-religiosa destes grupos.

A partir de 2020, com a pandemia da Covid-19, a vida das pessoas foi severamente modificada, o que afetou o desenvolvimento das sociedades, exigindo isolamentos e ações políticas rígidas para controlar o avanço da doença. Os estados brasileiros também adotaram medidas restritivas e os espaços de convivência social e cultural foram fechados. No campo cultural, esta situação teve, e ainda tem, um impacto muito grande, pois interferiu na manutenção dos artistas de diferentes áreas.

Tendo em vista esta situação, o Governo Federal aprovou, em 17 de agosto de 2020, através do Decreto nº 10.464, a Lei nº 14.017 (Lei Aldir Blanc), de 29 de junho de 2020, que destinou recursos financeiros para a área cultural. A partir daí, estados e municípios receberam recursos que foram direcionados para as mais diversas áreas da cultura, mediante editais. Neste processo, alguns terreiros de candomblé em alguns estados apresentaram propostas, e algumas estiveram voltadas a ações de salvaguarda, de discussão e debates, envolvendo seus espaços de memória e sua importância para as comunidades afro-religiosas.

CAPÍTULO 03 – LUGARES DE MEMÓRIA ENQUANTO LUGARES DE RESISTÊNCIA

Os terreiros de candomblé são espaços dominados pelo sagrado. Dos lugares onde são realizados os rituais públicos e privados, as representações das

divindades, aos objetos coletivos e individuais, são lugares onde existe todo um cuidado, uma reverência apropriada, um respeito para com tudo aquilo que é parte dos rituais e das celebrações. Assim, pensar os lugares de memória no candomblé, é pensar em lugares constituídos de um significado para a comunidade afro-religiosa.

Neste sentido, quando partimos para analisar as memórias que compõem esses espaços, é possível perceber que os espaços de memória são parte do universo sagrado do terreiro, sendo um lugar importante, principalmente porque reúne a sua história, dos fundadores e fundadoras da casa, das celebrações, divindades importantes do terreiro, entre outros elementos do sagrado. São lugares da memória, tornando o espaço um lugar que tem o papel de guardar as vivências, as lembranças, transformando-se em referência para a comunidade afro-religiosa, sendo incorporado no processo de aprendizagem do terreiro. É um espaço onde estão tudo aquilo que é parte do pertencimento, da identidade religiosa do grupo, daquilo que faz com que cada pessoa do terreiro, da comunidade, sintam-se representada.

“[...] São lugares que estendem uma história regada de cumplicidade, significações, afetividade, pertencimento, ou simplesmente de alma. A memória está estratificada no lugar. As histórias contadas, tempo a tempo, estão impregnadas no meio, sedimentadas na saudade e a procura de registros e sinais da ausência que descrevem a memória do lugar. (Andrade, 2008, P.02)

Estes espaços de memória, construídos para a exaltação da história do terreiro ou de pessoas importantes para a sua criação, foram incorporados enquanto parte do espaço sagrado nos terreiros que buscam preservar a sua memória, expondo objetos rituais, vestimentas, imagens, documentos, histórias, tudo aquilo que é parte importante da identidade afro-religiosa, do universo sagrado que compõe o candomblé. Todo o acervo guardado nos espaços de memória representa as singularidades locais assim como tem o papel de reafirmar as identidades.

Partindo da concepção de Pierre Nora (1993) sobre os lugares de memória, é possível compreender estes espaços a partir da sua relevância enquanto lugares de representações do patrimônio cultural de uma comunidade.

A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem do objeto, surgindo os lugares de memória que são verdadeiros

patrimônios culturais, projetados simbolicamente e podem estar atrelados a um passado vivido que ainda marca presença e reforça os traços identitários do lugar (Nora, 1993, p. 09).

Desta forma, os espaços de memória presentes nos terreiros de candomblé compõe o espaço sagrado e são importantes espaços de reafirmação de identidades de uma religião de resistência, o que torna estes lugares de memória em lugares onde as narrativas fortalecem as histórias de homens e mulheres que, a partir da sua atuação na comunidade afro-religiosa, enfrentaram desafios junto a sociedade que, ao longo da história, usou da violência para proibir a realização de rituais, oferendas, celebrações. Esta expressão de intolerância diante do candomblé, transformou estes espaços de memória em lugares onde o discurso da comunidade está presente, possibilitando um outro olhar sobre as representações identitárias, um olhar protagonista, a partir do momento em que a própria comunidade constrói suas narrativas.

“Com recorrência a memória, com os pés fincados no presente e voltados para frente, as lembranças de lugares, pessoas, costumes, culturas e objetos são artigos de valor e devem ser guardados com cuidado, para que esse patrimônio valioso e invisível esteja sempre a se enraizar no concreto, no espaço, no lugar. (Duque, 2019, p. 5)

Sendo assim, é importante compreender que os espaços de memória presentes nos terreiros de candomblé refletem o discurso da comunidade afro-religiosa, e com isso apresenta uma narrativa voltada a destacar a história de resistência de cada lugar, contribuindo para a reafirmação de que o terreiro de candomblé é além de um espaço de rituais voltados às divindades africanas. Também representa um espaço de resistência cultural diante de uma sociedade racista e intolerante.

Neste sentido, quando Munanga (2019), ao discutir sobre Negritude¹⁵, analisa a memória enquanto fundamental na elaboração de uma identidade cultural, considera a memória coletiva das comunidades afro-brasileiras enquanto um fator importante na construção do sentimento de pertencimento. Trata-se de um elemento fortalecedor da identidade cultural, que ele considera enquanto parte

¹⁵ O conceito de Branquitude é trabalhado por Kabengele Munanga, no livro *Negritude, Usos e Sentidos* (2019)

da “tomada de consciência histórica”, necessária na construção desta identidade que é parte da resistência cultural afro-brasileira.

“O fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados”. (Munanga, 2019, p.14-15)

Desta forma, os espaços de memória, lugares onde as narrativas presentes contribuem para mostrar para essa mesma sociedade que exclui e silencia, a história de homens e mulheres que com sua fé construíram espaços onde, em torno do universo sagrado que compõe a religião, estabeleceram-se grupos que deram origem a uma comunidade a partir da construção de laços entre indivíduos e suas divindades.

3.1- DE LUGARES CLANDESTINOS À LUGARES DE RESISTÊNCIA

Compreender que os espaços dos terreiros, que durante determinado período foi considerado enquanto um lugar proibido, tendo que ficar na clandestinidade e que podem ser considerados espaços de resistência, nos leva a uma análise sobre o período em que as religiões afro-brasileiras e seus espaços de culto viviam sob a ameaça policial, realizando seus rituais na clandestinidade, ou mesmo sob o risco de ser invadido e ter seus objetos sagrados apreendidos, assim como os participantes. Trata-se do período onde a repressão às religiões afro-brasileiras prevaleceu em todo o país, fazendo com que estes espaços religiosos fossem silenciados diante da intolerância¹⁶.

¹⁶ Esta intolerância ainda é presente na atualidade, onde em diversas cidades do Brasil, os terreiros sofrem com ações violentas de religiosos intolerantes, da polícia, e em alguns lugares,

As memórias sobre este período afloram nas narrativas entre os que vivenciaram esse momento sombrio da história das religiões afro-brasileiras. São recordações que expressam a violência para com esta religião, assim como também o descaso e a humilhação com tudo aquilo que é parte dos rituais, e que, em muitas situações, foram arrancados e levados para as antigas chefaturas de polícia. A cada investida agressiva da polícia, os terreiros procuravam se distanciar dos centros urbanos, buscando lugares isolados, de difícil acesso, onde fosse possível realizar seus rituais sem despertar a atenção de uma grande parte da sociedade que se sentia incomodada, e denunciava aos órgãos policiais. É importante ressaltar que a prática violenta contra os terreiros data do final do século XIX, adentrando ao século XX em várias regiões do Brasil.

Os terreiros que permaneciam nas proximidades dos centros urbanos, mantendo-se visíveis para a sociedade da época, colocavam-se em risco, sofrendo abusos, invasões, extorsões, e perdendo parte dos objetos ritualísticos, que foram levados pela polícia e logo depois, enviados para instituições como os Institutos Históricos e Geográficos locais ou associações culturais, enquanto objetos de valor exótico, carregados de um olhar discriminatório, que expressam o preconceito da época. Estes objetos foram e ainda estão expostos, como parte do acervo de alguns destes espaços, apresentando aos visitantes os espólios de toda uma ação violenta para com as religiões afro-brasileiras.

Como exemplo, podemos citar todo o acervo que fez parte da coleção Museu da Magia Negra, apreendido pela polícia durante as incursões aos terreiros do Rio de Janeiro e já analisado no capítulo anterior, assim como também o que ocorreu na cidade de Maceió, no estado de Alagoas, durante o que ficou conhecido como o “quebra do Xangô”. Nesta cidade, em fevereiro de 1912, os terreiros locais sofreram com uma ação violenta, que marcou profundamente a história das religiões afro-brasileiras. De acordo com a pesquisadora Irinéia Maria Franco dos Santos (2014):

Entre os dias 01 e 02 de fevereiro de 1912 a milícia particular conhecida como Liga dos Republicanos Combatentes, tumultuou a cidade. Prepararam-se, invadiram e quebraram os principais terreiros de Xangô em Maceió. Além de várias outras ações violentas, Tia Marcelina, africana, conhecida Ialorixá da época, foi morta com um

da ameaça do tráfico. Sendo assim, é importante ressaltar que infelizmente, a violência a partir da intolerância ainda é vivenciada pelos espaços religiosos afro-brasileiros.

golpe de sabre na cabeça. Muitos outros pais e mães de santo e membros do culto sofreram violência e humilhações. Tiveram suas casas invadidas, os assentamentos de orixás e objetos rituais quebrados ou queimados. (Santos, 2014, p.224-225)

O pesquisador Ulisses Rafael (2012) destaca em seus estudos, a diversidade de objetos rituais apreendidos:

Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública, entre rosários e colares de ofás, foi colocada, ainda, a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram se tratar de “Ali Babá”, a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam (Rafael, 2012, p. 32).

Todos os objetos que não foram destruídos nas várias fogueiras realizadas nos dois dias onde a violência imperou na cidade, foram direcionados a uma instituição que possuía um espaço expositivo, chamada Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió, permanecendo neste local até os anos de 1950, quando todas as peças foram direcionadas ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, recebendo o nome de Coleção Perseverança. É importante ressaltar que em outros estados, os Institutos Históricos e Geográficos também receberam os objetos rituais apreendidos pela polícia, como ocorreu em Sergipe.



Imagem 9 - Imagens da Coleção Perseverança, exposta no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas

Fonte: <https://blogdealagoas.files.wordpress.com/2013/04/swd.jpg>

A década de 1940 corresponde auge da repressão nesta região, particularmente em Aracaju, quando o Esquadrão de Cavalaria da Polícia, criado em 1942, exerceu o papel de manter a ordem pública, invadindo os terreiros, furando os atabaques, e promovendo o desfile dos praticantes das religiões afro-brasileiras em direção à Chefatura de polícia, com os objetos ritualísticos em suas cabeças, como um verdadeiro desfile do constrangimento e da humilhação para os adeptos destas religiões na cidade. Estes objetos ficavam na chefatura, sendo, tempos depois, doados para o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.



Imagem 10 - Atabaques apreendidos pela polícia – 1946 – acervo do IHGS
Foto Janaina Couvo



Imagem 11 - Objetos rituais apreendidos pela polícia – 1946 – acervo do IHGS
Foto: Janaina Couvo

Durante a invasão da polícia aos terreiros, alguns objetos de culto apreendidos foram doados ao Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Em 1946, Dr. Armando Leite Rollemberg, chefe de polícia do Estado, oferece ao Museu do Instituto numerosas peças usadas pelos “que se dão às práticas de Xangô, macumba, candomblé, etc”. Como forma de agradecimento, o Sr. José Calazans Brandão da Silva, Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, informa o recebimento do material de macumba que a polícia fez doação ao Museu. Ressalta que, ao recolher este material a polícia reconhece prejudicial ao meio social estas práticas consideradas “ritos exóticos”. (Aguiar, 2012, p.9)

É importante ressaltar que por anos estes objetos ficaram nesta instituição, sem a devida identificação, expostos enquanto parte do acervo do Museu Galdino Bicho. Somente depois de mais de 50 anos, que os objetos receberam as referências que os identificam enquanto parte do espólio da violência contra os terreiros de Aracaju. Outra observação necessária está relacionada ao conhecimento sobre este acervo por parte da comunidade afro-religiosa local, onde poucos tem a informação sobre a sua existência, que é parte importante da

história destas religiões e principalmente, sobre um período onde homens e mulheres precisaram realizar seus rituais e celebrações clandestinamente, onde o terreiro para funcionar precisava ser discreto ou estar localizado em áreas afastadas. Tornou-se um lugar clandestino, referência negativa para a sociedade que desprezava toda manifestação afro-religiosa, considerada feitiçaria, baixo espiritismo, bruxaria.

Na Bahia, a repressão também foi um momento de forte violência para com os terreiros de candomblé. Invasões, perseguição, prisões, foram momentos vividos que estão nas memórias que foram contadas ao longo do tempo pelos mais velhos que vivenciaram toda a opressão agressiva e intolerante que fora imposta pela sociedade da época. Os objetos apreendidos eram levados para a sede da polícia, de acordo com o antropólogo Júlio Braga (1995), para servirem como provas de suas práticas de feitiçaria:

Na apreensão, a polícia sabia os objetos que deveriam levar como prova do “crime”. Tal fato mostra como os policiais sabiam dessas religiões e de seus elementos característicos. Grande parte dos policiais pertencia às camadas sociais mais pobres e moravam em locais onde se concentravam os candomblés. Este fato facilita os processos de prisão, busca e apreensão dos objetos ritualísticos e dos próprios praticantes dos cultos (Braga, 1995, p.127).

Estas ações de intolerância e violência para com as religiões afro-brasileiras tinha como base o Código Penal de 1890, que colocava como crime a prática da feitiçaria, do curandeirismo e da falsa medicina, o que levou aos órgãos repressores a considerar estas religiões como espaços onde eram realizadas as práticas de curandeirismo e feitiçaria, servindo os objetos apreendidos como prova, criminalizando o candomblé. Desta forma, as pessoas e seus objetos ritualísticos eram levadas para as delegacias, sendo enquadradas como feitiçarias.

Alguns destes objetos apreendidos durante as perseguições policiais aos terreiros fazem parte de uma coleção denominada Coleção Estácio de Lima, que atualmente se encontra no Museu Afro- Brasileiro da Bahia- MAFRO desde 2010, sendo parte de estudos e pesquisas desenvolvidas por profissionais da Universidade Federal da Bahia e de outras instituições. É importante ressaltar que as peças apreendidas pela polícia, na maioria dos lugares onde houve essa ação violenta, não foi possível identificar seu lugar de origem. Este fato foi observado

pelo Museólogo Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha (2019) quando da análise do acervo presente na Coleção Estácio de Lima:

No processo de identificação do acervo afro-religioso da Coleção Estácio de Lima a primeira dificuldade encontrada foi a exiguidade de informações sobre o mesmo, já que a única documentação que acompanhou a referida coleção, no momento do seu depósito no MAFRO, foi um arrolamento, contendo apenas número de origem e nome de cada objeto. Isto exigiu interpretação de cada uma das peças, com atribuição inicial de informações que ainda carecem de confirmação e ampliação de informações. Durante este processo foi realizado o preenchimento das fichas de registro geral da Coleção Estácio de Lima, resultando um total de 251 peças/fichas. (Cunha, 2019, p.7)

A ausência de identificação, assim como também as características dos objetos, comuns aos diferentes terreiros, situação presente também em outras regiões, impossibilitou que, anos depois, alguns terreiros pudessem exigir o retorno dos objetos sagrados às suas casas de origem. Também expressa o total descaso para com objetos sagrados, que foram tratados como coisas sem valor pelos órgãos repressores nas diferentes cidades onde esta prática abusiva foi exercida pela polícia.

Outro local onde estão os espólios da repressão aos terreiros baianos é o Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. Esta instituição, assim como foi observado em outros estados, reúne um acervo formado a partir de objetos ritualísticos do candomblé, que foram fruto de apreensão policial. Estes objetos fazem parte da coleção de Peças do Candomblé, do IHGB, reunindo objetos religiosos variados, e que, devido à ausência de informações mais específicas sobre sua origem, não é possível identificar a procedência. Porém, sabe-se que foram doados por funcionários da polícia local, de acordo com a documentação analisada pela pesquisadora Renata da Silva Cardoso (2021):

Identifiquei nas listas de ofertas, publicadas na RIGHB, apenas sete registros de “peças do candomblé” para o período de 1919 a 1934. No arquivo institucional, encontramos seis cartas de doação, sendo duas emitidas pelo subdelegado Theodoro Coelho, datadas em 1921, todas registradas apenas no livro de ofertas, assim como a doação de duas máscaras, em 1924. Por meio dos jornais, encontramos a referência de uma doação em 1926 que não consta nos registros internos. Em 1943, a diretoria do Instituto adquiriu, por compra, um balangandã usado por “negras baianas”, mas a aquisição só foi registrada na lista de ofertas em 1976 (RIGHB, 1976, p.432). Além disso, a

quantificação total dos objetos que entraram foi dificultada por conta de muitos registros utilizarem categorias ambíguas como “vários”, “diversos”, “etc.” (Cardoso, 2021, p. 20)

É importante perceber que as referências a estes objetos não só no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, mas também em outras instituições, não teve o cuidado devido, seja relacionado à sua identificação, armazenamento, exposição. Em todos estes espaços, a forma como estes objetos ritualísticos foram tratados expressa a intolerância e o preconceito da sociedade para com as religiões afro-brasileiras.



Imagem 12 - Acervo do período da repressão aos terreiros – IGHB
Fonte: acervo pessoal de Renata da Silva Cardoso



Imagem 13 - Acervo do período da repressão aos terreiros – IGHB
Fonte: acervo pessoal de Renata da Silva Cardoso

Termos pejorativos e discriminatórios, referências à bruxaria, feitiçaria, baixo espiritismo, considerados exóticos, todas estas terminologias representam o olhar intolerante da sociedade para com as pessoas que tiveram seus terreiros invadidos, seus objetos sagrados destruídos, queimados, expostos à execração pública. Foram humilhados e tiveram seus nomes, seus rostos estampados nos jornais da época, que foram importantes instrumentos de denúncia por parte da sociedade que se sentia ameaçada com estes espaços religiosos.

Estes momentos estão gravados nas memórias daqueles que vivenciaram essa violência e ainda estão entre nós, como também aqueles que já partiram, mas passaram adiante suas histórias de resistência e luta contra esse momento em que foram obrigados a silenciarem seus tambores, seus ritos, suas celebrações, e

viverem sob a constante ameaça da polícia, sem ter o direito de realizar seus rituais para as divindades africanas. Estas memórias estão nos terreiros, entre os iniciados, seus familiares, fazem parte das memórias dos lugares. São ditas, contadas como histórias que engrandecem aqueles que viveram esse momento, que foram silenciados, mas não perderam a fé no sagrado, o que tornam os seus terreiros enquanto espaços de resistência.

É nestes lugares, que antes espaços clandestinos, excluídos e isolados, se transformam em espaços de resistência. Lugares onde uma comunidade se reúne em torno do sagrado, dos rituais e celebrações para as divindades afro-brasileiras, exaltam as suas histórias de luta e sobrevivência diante da intolerância religiosa. Os objetos ritualísticos relacionados a este período sombrio que estão presentes em Museus e instituições culturais, são as referências materiais destes momentos, o patrimônio material das religiões afro-brasileiras. E se antes eram considerados provas criminais e do exótico, hoje são símbolos da intolerância religiosa, expondo para a sociedade os resultados da violência imposta aos terreiros. Porém, estes lugares sobreviveram a esta violência, transformando-se em lugares de resistência.

3.2- OS LUGARES DE MEMÓRIA E A RESTITUIÇÃO DO SAGRADO

Os terreiros de candomblé, a partir dos anos de 1970, conseguiram realizar seus rituais sem a ameaça constante da polícia. Cada região viveu sua época de repressão, em períodos diferentes, mas, com o passar do tempo, estes espaços religiosos foram conquistando uma aparente tranquilidade para realizar suas celebrações, ainda que necessitasse de uma autorização da polícia para ter essa garantia.

Observa-se também um crescimento de espaços religiosos pelas cidades, onde muitos saíram de lugares distantes, ocupando espaços nos centros urbanos, ainda sendo vistos com desconfiança e preconceito por parte da sociedade. A autorização da polícia garantia a realização dos rituais, mas com determinação de hora para acabar que, além de representar um controle, também foi uma expressão do preconceito para com as religiões afro-brasileiras, já que era a única onde era exigido este documento.

Assim, é importante perceber que os terreiros se tornam espaços de resistência, já que sobreviveram e ainda sobrevivem a uma sociedade que silencia, com o uso abusivo da violência, do preconceito, que são um reflexo da intolerância religiosa. São espaços que guardam a história das comunidades afro-religiosas, dos elementos que compõem a religião, suas divindades, objetos ritualísticos, a história dos seus ancestrais, ou seja, a sua ancestralidade. Sendo assim, todo o espaço do terreiro reúne a memória ancestral da comunidade afro-religiosa, o que os tornam guardiões desta memória e de tudo o que é representativo, inclusive daquilo que foi retirado de forma violenta e que é parte do sagrado e da identidade da comunidade.

Com o passar dos anos, sem a identificação dos objetos ritualísticos que foram apreendidos pela polícia e fazem parte dos acervos de diferentes instituições culturais (Institutos Históricos locais, Museus, entre outros), tornou-se quase impossível a devolução para seus lugares de origem. Porém, três movimentos importantes surgiram nos anos 2000 que refletem a articulação da comunidade afro-religiosa e a luta por reparação e restituição dos objetos apreendidos: o retorno da cadeira de Jubiabá, na cidade de Salvador- BA, a transferência dos objetos afro religiosos que estavam no Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima para o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia-MAFRO, em Salvador, ocorrido em 2010, e o movimento “Liberte o Nosso Sagrado”, relativo ao acervo apreendido pela polícia do Rio de Janeiro e que faz parte do Museu da Polícia Civil.

Durante a repressão aos terreiros em Salvador, as ações policiais ganharam as páginas da imprensa, que era o espaço onde as denúncias contra os terreiros e seus líderes religiosos eram publicadas. Um deles, Severiano Manuel de Abreu, ficou muito conhecido, não somente por ser um nome constante em denúncias nos jornais por realizar seus rituais considerados feitiçaria, baixo espiritismo, falsa medicina, como também através da referência a uma das suas entidades que ele incorporava em seus ritos: Jubiabá, que foi personagem da obra do escritor baiano Jorge Amado. Em 1921, depois de muitas denúncias, o terreiro de Severiano foi invadido pela polícia durante o momento em que estava realizando as celebrações, conforme relata a pesquisadora Renata da Silva Cardoso (2021):

A polícia apreendeu a “cadeira do explorador e as missangas e ídolos de pau que formavam os deuses do culto” (A TARDE, 07/10/1921, 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 e que José Pataira, Pedro Ribeiro e Antônio Monteiro foram intimados como testemunhas a depor, mas não informa se de fato compareceram à delegacia 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 daquela casa religiosa deveriam ser interrompidas por incomodar a vizinhança. (Cardoso, 2021, p.124)

A autora também ressalta que todos os objetos apreendidos durante esta batida policial, de acordo com a sua pesquisa, foram doados ao Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, sem identificação, e apenas a “cadeira de Jubiabá” estava identificada. Outro ponto destacado em sua análise, foi que estes objetos em nenhum momento foram devolvidos aos proprietários dos terreiros que foram invadidos, pois as doações aconteceram no mesmo ano, o que poderia ter sido feito. Porém, trata-se de um período onde havia a necessidade de provas para o processo de criminalização do candomblé.

A cadeira de Jubiabá corresponde a um importante objeto ritualístico, pois é destinado aos sacerdotes ou sacerdotisas do terreiro, sendo chamado de trono e que ocupa um local de honra dos terreiros, sendo destaque durante as celebrações. É um objeto que representa o poder da pessoa que ocupa o maior cargo no terreiro, aquela responsável pela vida religiosa, pela manutenção da ancestralidade a partir dos rituais e, por isso, é bastante representativo para a religião. Ao apreender esta cadeira, a polícia baiana retirou do espaço sagrado um elemento de grande representatividade para a comunidade afro-religiosa, mostrando com esta ação, a intolerância e o preconceito com as religiões afro-brasileiras.

Durante 95 anos a cadeira de Jubiabá esteve sob a guarda do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, sendo parte do acervo que compõe esta instituição, juntamente com demais objetos apreendidos durante o período da repressão aos candomblés. Somente em 2011, quando o Terreiro Mokambo, sob a liderança religiosa do Tata Anselmo, fez a solicitação do retorno da cadeira ao seu lugar de origem, devido a criação, no mesmo ano, do Memorial Kissimbiê¹⁷.

¹⁷ A história sobre este Memorial será tratada no próximo capítulo.

De acordo como o pesquisador Luiz Gustavo Guimarães Aguiar Alves (2021):

Em 2011, com a finalidade de construir um memorial dentro do Terreiro Mokambo, que inclusive é tombado provisoriamente pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), as lideranças da casa iniciaram um levantamento do que poderia compor seu acervo. Quando da descoberta da cadeira através de pesquisas em arquivos e demais órgãos públicos, solicitou-se a sua transferência para o terreiro junto ao Ipac, este encaminhou um parecer técnico ao Governo do Estado da Bahia e ao IGHB que sugeria a devolução da cadeira. Três anos mais tarde, a cadeira foi transferida ao terreiro através de um termo de comodato, contando com uma solenidade que teve a presença da Sepromi, da Secretaria de Segurança Pública, do Governo estadual, do Ipac, do IGHB, de setores do movimento negro e da sociedade civil, além de afro-religiosos (Alves, 2021, p.152-153).

Esta solicitação por parte do Tata Anselmo teve como fundamentação a relação de descendência religiosa com a casa de Jubiabá, e o fato de o seu terreiro está criando um espaço de memória, onde este objeto sagrado é parte desta memória a ser salvaguardada neste espaço em criação. Assim, para compreender essa descendência religiosa que destaca o retorno desta cadeira/trono para o terreiro Mokambo e o que motivou a liderança religiosa buscar pela restituição desse objeto ao seu local de origem, a pesquisadora Renata da Silva Cardoso (2021) ressalta que:

Em resumo, a família de santo proeminente de tata Anselmo é constituída por sua mãe de santo, Mirinha; por seu avô de santo, João da Goméia, responsável pela iniciação de Mirinha; e por seu bisavô de santo, Severiano de Abreu ou Jubiabá, responsável pela iniciação de João. Em entrevista, concedida em maio de 2019, tata Anselmo disse que durante as pesquisas de constituição do Memorial Kimsibiê tomou conhecimento sobre a existência e a localização da cadeira de Jubiabá, despertando o seu interesse para o resgate e, assim, torná-la o grande destaque da inauguração. Em paralelo, ele se sentiu revestido de uma “responsabilidade ancestral” para buscar reparação da violência sofrida por seu bisavô de santo. (Cardoso, 2021, p.135)

Esse é um dos raros objetos afro-religiosos apreendidos pela polícia que retorna à sua comunidade. É uma herança ancestral que, ao voltar ao seu lugar de origem, passa a representar um movimento de restituição e reparação diante de toda a violência que representou a sua apreensão e permanência por 95 anos dentro de uma instituição cultural. Agora que adentra à sua comunidade, torna-se um

símbolo de resistência e luta contra a intolerância e a violência que marcou as primeiras décadas do século XX, sendo, para os que não viveram esse momento sombrio para as religiões afro-brasileiras, um símbolo da memória ancestral do terreiro, da sua história, de seus ancestrais, despertando o sentimento de pertencimento, fortalecendo a identidade do grupo.



Imagem 14 - A entrega da cadeira de Jubiabá (2015)

Fonte: <https://todabahia.com.br/ighb-devolve-cadeira-de-jubiaba-ao-terreiro-mokambo/>

Assim, a cadeira de Jubiabá foi entregue ao Terreiro Mokambo em 2015, através de um contrato de comodato', sendo inserida na sua comunidade de origem, passando por rituais dentro do terreiro e ocupando um espaço de destaque num lugar importante para a memória da comunidade afro-religiosa: o Memoria Kissimbiê. Entretanto, trata-se de uma situação rara, onde o objeto foi identificado e pode retornar a sua comunidade, porém, nem todos os objetos frutos da violência tiveram como serem identificados e retornarem aos seus terreiros.

É o caso de outra ação importante, que também ocorreu em Salvador, envolvendo a transferência dos objetos afro religiosos que faziam parte do acervo do Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, para o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia-MAFRO, fato este acontecido em 2010. A chegada desse acervo foi resultado da reivindicação do movimento negro da Bahia, juntamente com representantes dos terreiros de candomblé, e a representação governamental a partir da Secretaria de Promoção da Igualdade-SEPROMI, e a Universidade Federal da Bahia.

Sobre este acervo, que possui diversas peças relacionadas às religiões afro-brasileiras, o Diretor do MAFRO, Marcelo Cunha, ressaltou as particularidades dos objetos, que possuem referência ao período da repressão aos terreiros, período entre o final do século XIX e meados do Século XX. Um aspecto importante sobre esse acervo, analisado pelo pesquisador, diz respeito às referências das origens dos objetos:

O segundo ponto dizia respeito à ausência total de documentação das peças impossibilitando atribuir origem a qualquer uma delas, ou seja, a pretensão de relacionar os objetos a determinadas casas religiosas é completamente impossível de realizar. Deste modo, um desejado repatriamento de objetos para as suas origens não é viável. Ainda assim, a transferência para o museu pode ser considerada como um ato de repatriamento, ainda que simbólico. Ainda que a ausência de documentação não permita comprovar a origem individual de cada peça, durante o processo de tratamento inicial dos objetos (documentação e limpeza) realizado pela Prof.^a Maria das Graças Teixeira, coordenadora do Museu nos anos seguintes à chegada do acervo, foi possível observar que algumas delas não apresentam nenhum sinal anterior de uso, ou seja, se não há possibilidade efetiva de afirmar a origem de cada objeto, ao menos é possível descartar, em relação à totalidade do conjunto, o uso ritual anterior, já que inexistem pátinas e vestígio de matérias orgânicas que efetivamente estariam presentes nesses casos. Na sequência da chegada do acervo ao MAFRO, em concomitância com o trabalho de limpeza, todos os objetos foram registrados em fichas individuais de identificação, com registro dos dados básicos. No entanto, esse processo limitou-se a registros formais, com realização da análise tipológica. (Cunha, 2022, p.42)

Considerar que o acervo em questão, apesar da inconsistência das fontes documentais, tendo amparado na oralidade, seja considerado enquanto uma possibilidade de repatriamento simbólico, termo usado pelo pesquisador, é algo relevante, tendo em vista que se trata de objetos que remetem a todo um período de grande violência imposta aos espaços religiosos dos terreiros, expressão da intolerância presente na sociedade brasileira até os dias atuais. Sendo assim, a ação de direcionar estes objetos a uma instituição voltada a salvaguardar e proteger os acervos afro-brasileiros, foi uma forma de proporcionar a preservação dos objetos e também contribuir para os estudos e pesquisas sobre o tema, possibilitando a ampliação de olhares e as reflexões acerca desses objetos.

Outra situação de reparação envolvendo os objetos apreendidos pela polícia durante a perseguição aos terreiros, foi o movimento intitulado “Liberte o Nosso Sagrado”, que surgiu no ano de 2017, reunindo lideranças das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, com o objetivo de retirar o acervo apreendido pela polícia e que estava sob sua responsabilidade. Este acervo fez parte da Coleção Magia Negra¹⁸, que estava no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, e que, para a comunidade afro-religiosa, havia a necessidade de retirar estas peças sagradas do domínio da polícia, uma instituição símbolo da repressão e da violência contra os terreiros e seus ancestrais.

Os representantes deste movimento, em seus primeiros contatos com o Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, encontraram resistência ao solicitar a retirada dos objetos sagrados deste espaço opressor. Como afirma os pesquisadores Flávia da Silva Pinto e William Berger (2018):

O movimento Liberte Nosso Sagrado reativou essa discussão como uma tentativa de fazer o resgate dessas peças e uma audiência pública foi realizada, com a presença do poder público e de representantes da Polícia Civil do Rio de Janeiro e religiosos. O posicionamento da polícia foi de manter as peças em seu poder, uma vez que entendem que devem mostrar que não pensam mais dessa forma, embora, como já mencionado, as peças não estejam em exposição pública. O movimento religioso, por sua vez, tem o entendimento que essas peças devem ser devolvidas para nossas mãos, para que possamos consultar os oráculos e sabermos o que devemos fazer. Algumas, depois de receberem o tratamento ritualístico correto, serão devolvidas para algum templo, outras serão despachadas. (Pinto, Berger, 2018, p.228)

Estes objetos sagrados apreendidos, de acordo com os estudiosos, não estavam expostos no museu da polícia, e alguns ainda ressaltam que não estavam guardados em boas condições, o que poderia ser prejudicial à preservação e conservação do objeto. Os representantes do movimento Libertem Nosso Sagrado não aceitaram a justificativa e continuaram a sua luta para conquistar a liberdade dos objetos sagrados, por ser de fundamental importância para as comunidades afro-religiosas. A permanência sob o poder da polícia representava a prisão de símbolos de uma religião que resistiu e ainda resiste a uma sociedade preconceituosa, racista e intolerante. A liberdade desses objetos significa a

¹⁸ Este acervo foi analisado no capítulo anterior.

liberdade de toda uma religião que luta cotidianamente contra a intolerância religiosa.

Assim, a articulação das lideranças afro-religiosas, com o apoio de movimentos sociais, artistas, intelectuais e instituições, unindo forças conseguiu, em 21 de setembro de 2020, a saída do acervo do Museu da Polícia para o Museu da República. Sobre esta importante ação a pesquisadora Maria Helena Versiani (2021) fez a seguinte análise:

Assim, o acervo sagrado chega ao Museu da República com 519 itens, que incluem representações de orixás, guias, cachimbos, roupas, instrumentos musicais, entre outros objetos a serem preservados, pesquisados e abertos à ampla consulta pública. Um desafio central é potencializar esse acervo no campo da memória, como instrumento de afirmação de uma prática religiosa, de uma prática cultural e também como afirmação de seus praticantes. Esse acervo tem referência cultural, remetendo a uma comunidade de sentidos partilhados. Sua preservação não deve ser percebida nos limites do tratamento técnico de objetos simplesmente. Trata-se de pessoas que partilham modos culturais de produção e de uso desses objetos. Esse acervo conecta populações, no caso, populações que partilham religiosidades. Conecta maneiras de viver a religiosidade. Preservar esse acervo é também preservar o direito à vida. (Versiani, 2021, p.08)

Com isso, a chegada desse acervo ao Museu da República teve uma importância significativa para a comunidade afro-religiosa, pois representa a libertação de objetos que marcam as memórias de um período sombrio da história das religiões afro-brasileiras, e que, ao retirar do poder da polícia estes objetos, as comunidades afro-religiosas conquistam a posse de algo importante para a sua história. Estes objetos são importantes referências culturais, e como não foi possível identificar a origem, sendo direcionado a uma instituição museal – o Museu da República, onde está sendo feito todo um processo de preservação deste acervo. Outro aspecto importante é que foi mudado o nome da coleção, ou seja, de Coleção Magia Negra para Coleção Nosso Sagrado. Sobre o trabalho desenvolvido pelo museu com esse acervo, Maria Helena Versiani (2021) ainda ressalta que as atividades relacionadas a estes objetos vêm sendo realizadas em conjunto, com a criação de um grupo de trabalho e gestão do acervo, envolvendo profissionais do museu e pais e mães de santo, numa ação compartilhada.



Imagem 15 - Exu Ijelú

Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/objetos-sagrados-transferidos-para-museu-da-republica-ganham-exposicao-virtual-25306665>



Imagem 16 - Abebé de Oxum

Fonte: <https://oglobo.globo.com/rio/objetos-sagrados-transferidos-para-museu-da-republica-ganham-exposicao-virtual-25306665>



Imagem 17 - Objetos apreendidos pela polícia e que atualmente no Museu da República
Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2020/09/museu-da-republica-recebe-pecas-sagradas-da-umbanda-e-candomble-apreendidas-pela-policia-ha-mais-de-100-anos/>

A partir do momento em que o museu constrói ações de salvaguarda de um acervo que carrega memórias de sofrimento e luta de uma religião, levando

em consideração a necessidade da participação de seus representantes no processo, alterando o nome da coleção e procurando usar as terminologias e demais informações corretamente, esta instituição coloca em prática uma relação de respeito à diversidade. Trata-se de uma ação museológica que leva em consideração o outro, o pensar e a cultura do outro, promovendo um diálogo e respeitando as narrativas que, até então eram construídas apenas pelo olhar da instituição de poder que, ao usá-lo, com o aval da própria sociedade, silenciou os tambores, as vozes, os ritos para as divindades africanas, mas não conseguiu destruir a fé e a força da religião.

É importante ressaltar que desde os anos de 1980 existe um movimento de alguns países em busca de seus bens culturais, que foram apreendidos durante vários períodos históricos, como durante o período imperialista, estando atualmente em museus europeus. Este movimento de restituição ou repatriação destes bens culturais é tema de diferentes discussões envolvendo especialistas de vários países, governantes e demais profissionais, que procuram de diferentes formas, promover o retorno das peças aos seus lugares de origem. Trata-se de uma temática complexa, pois envolve questões políticas, além de aspectos relacionados a preservação dos bens culturais reivindicados. No que diz respeito ao que aconteceu com os objetos sagrados dos terreiros que foram apreendidos pela polícia, trata-se de um processo que além da restituição de bens culturais de caráter religioso, também é uma ação de reparação histórica diante do acontecimento que resultou na apreensão destas peças.

Quando é possível identificar a origem dos objetos sagrados apreendidos, eles podem retornar a este lugar, a comunidade a qual ele pertence. Entretanto, quando não existe essa identificação, os objetos podem ser levados a museus onde são submetidos a todo um processo de cuidados, levando em consideração as particularidades culturais do acervo e dialogando com a comunidade afro-religiosa.

Desta forma, é importante compreender que os terreiros também podem ser guardiões destes acervos. Seus espaços são importantes lugares de memória, onde estão a história do lugar, seus ancestrais, as simbologias sagradas presentes em toda a cultura material que é parte do espaço. Além disso, alguns terreiros, a partir dos anos de 1980, começaram a construir lugares voltados a organizar os objetos que são parte da sua história, criando memoriais, museus comunitários,

entre outras terminologias que representam a preocupação com a proteção e salvaguarda da sua memória.

3.3- OS ESPAÇOS DE MEMÓRIA NOS TERREIROS E A SALVAGUARDA DA MEMÓRIA ANCESTRAL

As religiões afro-brasileiras têm na sua base a ancestralidade, que está presente enquanto parte da sua formação, dos seus rituais, do sagrado como um todo. A partir da oralidade o conhecimento sobre seus ancestrais é repassado aos que começam a vida religiosa nos terreiros. Vivenciar o dia a dia é como se obtém o saber no candomblé, um saber ancestral, que traz as histórias dos que formaram o terreiro, das suas lutas e conquistas, fortalecendo a identidade do grupo e reafirmando o sentimento de pertencimento a comunidade afro-religiosa.

A memória ancestral é reverenciada diariamente por aqueles que fazem parte da comunidade afro-religiosa que se transforma numa grande família, com laços sagrados e que, em torno do terreiro e de todos os lugares que compõe este espaço, trocam conhecimentos, informações, saberes e fazeres relacionados às divindades africanas. Sendo assim, é importante compreender que

A memória ancestral é presentificada, no momento do rito, em que o passado é trazido ao presente e os antepassados são invocados para compartilhar com os seres humanos a comida preparada para a ocasião e reviver suas gestas através da dança. Acredita-se que, no momento em que o òrìsà se faz presente no terreiro (através da incorporação nos elégùn ou da sua energia) cria-se também uma ligação com a África-mãe, com a cidade de origem daquele òrìsà. O terreiro é centro de irradiação do àse e ponto de partida de uma série de caminhos percorridos por pessoas, animais, materiais, objetos, conhecimentos, valores, ideias, sentimentos, ações, “forças”. Outros espaços se tornam temporaneamente sagrados: o rio onde se realiza o ritual que abre a iniciação, os lugares onde são depositadas as oferendas (tais como encruzilhadas, rios, cachoeiras, mato, praia, lixeira, dependendo das determinações do oráculo), e outros locais escolhidos por procissões, festas e rituais, como a praia na festa de Iyemanjá. (Calvo, 2019, p.02)

Toda esta sacralidade em torno de lugares que ultrapassam o espaço do terreiro expressam as relações entre as divindades e as forças da natureza, o que leva os que fazem parte do candomblé a construir uma relação de respeito com estes espaços, que são moradas das divindades africanas. Assim, compreender as

representações da ancestralidade que são parte do terreiro é um elemento importante para a construção das relações religiosas com a comunidade. Trata-se de um processo onde estas relações são construídas e o fortalecimento dos laços entre os indivíduos e o sagrado são reafirmados cotidianamente, sempre tendo como parte importante o sentimento de pertencimento através da memória ancestral do grupo.

Assim, a partir da década de 1980, alguns terreiros começam a construir espaços voltados a reunir objetos que são parte da sua história, desenvolvendo uma narrativa elaborada pela própria comunidade afro-religiosa. É a sua história contada a partir da sua própria voz. Desta forma, surgem os espaços de memória em terreiros de candomblé, em algumas regiões do nordeste, onde ao construir estes espaços enquanto parte do terreiro, procuram trazer para a comunidade afro-religiosa elementos que possam contribuir para seus aprendizados, assim como desenvolver o sentimento de pertencimento ao terreiro, à ancestralidade, fortalecendo a sua identidade.

Estes espaços de memória começam a surgir no Nordeste¹⁹, a partir da iniciativa da Ialorixá Mãe Stella e Oni Kowé Vera Felicidade Campos, do Ilê Axé Opô Afonjá, que está localizado no bairro Cabula, na cidade de Salvador. Este terreiro foi fundado em 1910, por Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, sendo um dos mais antigos da cidade. Quando, após uma viagem à África, a Ialorixá Mãe Stella entrou em contato com experiências africanas voltadas a espaço onde a história do lugar era reverenciada pelas comunidades, trouxe consigo a ideia de construir um espaço voltado a organizar os elementos afro-religiosos do terreiro, assim como também aqueles que fazem referência a ancestralidade africana, seus laços sagrados com a tradição Iorubá. De acordo com o pesquisador Cláudio Jesus Santos (2019):

Foi assim que em 1982, a Iyalorixá, oficializou dentro do terreiro o Museu Ohun Lailai (casa das coisas antigas), responsável por documentar a história do Axé Afonjá, guardando as referências dos rituais religiosos iorubanos por meio dos vestígios de memória materializados em seus bens culturais. A diversidade museológica é compreendida em um pequeno acervo, entre eles, animais, símbolos, instrumentos musicais, além de objetos africanos ligados ao culto dos

¹⁹ Em outras regiões do país, existem referências ao surgimento de Memoriais em terreiros. Podemos citar o Museu Memorial Iyá Davina, criado pelo Ilê Omolu Oxum em 1997, no Rio De Janeiro, e o Memorial Ilê Axé Oyá Bagan, criado em 2022 pelo Ilê Axé Oyá Bagan.

orixás, além de porcelanas inglesas e holandesas que se misturam entre os alguidás expostos. Assim o Axé Opô Afonjá – através do museu – cumpre sua finalidade não só de informar membros da comunidade religiosa como também da sociedade. (Santos, 2019, p.88)

Este espaço de memória recebeu o nome de *Ilê Ohun Lailai*, que significa “a casa das coisas antigas”, sendo um lugar que é parte importante do terreiro, compondo o espaço sagrado. Tornou-se um local importante, onde a ancestralidade é revisitada em momentos de aprendizado, seja da comunidade afro-religiosa, ou do local onde o terreiro está inserido. Desta forma, é necessário compreender que esta iniciativa, pioneira no Nordeste, contribuiu significativamente para apresentar a sociedade a história do terreiro a partir de narrativas construídas pelo próprio grupo, seja na sua totalidade ou composto por determinadas pessoas que, juntas, organizaram, selecionaram e definiram quais as histórias que deveriam ser contadas.

Em pesquisa desenvolvida sobre os lugares de memória, a pesquisadora Elizabeth Castelano Gama (2018) apresenta uma análise sobre este memorial, destacando o seu histórico de fundação, a importância ancestral do terreiro e a preservação de sua memória a partir deste espaço. Nas suas reflexões, intercaladas com depoimentos das pessoas envolvidas na sua criação, a pesquisadora ressalta que as narrativas construídas no espaço de memória enfatizam os elementos importantes do candomblé, sua relação com os elementos da natureza e principalmente, a linha considerada por ela como histórico-biográfica das mães de santo.



Imagem 18 - Imagem de parte do acervo

Fonte: <https://www.guiadasartes.com.br/bahia/salvador/museu-ile-ohun-lailai>

Todo esse conjunto de objetos sagrados e referências identitárias da comunidade afro-religiosa é apresentada enquanto uma narrativa que contribui para fortalecer ao laço entre os iniciados e sua ancestralidade.

A história passada de geração a geração define uma narrativa própria para a “comunidade de sentido”. Para essa comunidade o museu do Opô Afonjá torna-se o espaço privilegiado na produção do conhecimento afroepistemológico necessário para compreender povo de santo e o seu atual esforço de dar visibilidade à sua história traves da exposição de seus objetos de devoção. (Gama, 2018, p. 228)

Com isso, torna-se importante compreender que a presença destes espaços de memória em terreiros de candomblé, que tem início a partir da iniciativa do Ilê Axé Opô Afonjá, são lugares construídos voltados à apresentar a comunidade afro-religiosa e a sociedade, a história das religiões afro-brasileiras a partir de narrativas construídas pela própria comunidade, que se torna protagonista nos discursos apresentados por meio dos acervos, que foram selecionados pela própria comunidade ou por um determinado grupo, mas que traz um olhar elaborado por falas e discursos do próprio grupo.

É uma narrativa museológica comunitária, onde da seleção do acervo ao próprio funcionamento quem decide é o próprio grupo, que tem na liderança religiosa a última palavra. É a sua história, de seus ou suas ancestrais que será exaltada nestes espaços. Suas raízes africanas, com ênfase nas memórias que estão presentes neste espaço, que começa, a partir do final os anos 1980, a surgir em outros terreiros, dando início a uma série de lugares de memória em terreiros, onde a ancestralidade será reverenciada e reafirmada por aqueles que são parte da comunidade.

CAPÍTULO 04 – OS ESPAÇOS DE MEMÓRIA EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ - UMA ANÁLISE

Após a iniciativa pioneira do Ilê Axé Opô Afonjá em criar um espaço voltado a salvaguarda da sua história e da memória ancestral do terreiro, é possível observar que o fim dos anos 1980 marcam o surgimento de outras experiências em algumas regiões do Brasil. Assim, trata-se de ações voltadas a construir espaços onde as narrativas museológicas serão construídas a partir da comunidade ou de grupos pertencentes ao terreiro.

A presença destes espaços de memória nos terreiros reflete a importância das narrativas comunitárias para o grupo, que se vê diante da possibilidade de apresentar a sua história contada a partir da sua voz, das suas vivências e experiências. Assim, estes lugares proporcionam a estas comunidades afro-religiosas a autonomia e o protagonismo na construção pelo próprio grupo da narrativa museológica apresentada a partir dos objetos selecionados. É importante ressaltar que existem particularidades locais em cada espaço de memória, o que revela a autonomia destes lugares no que diz respeito a sua estrutura e organização, assim como também a própria gestão.

Como estes lugares são incorporados dentro do espaço sagrado do terreiro, sendo parte do processo de aprendizagem ritual, pois nele se encontram os elementos materiais relacionados à memória ancestral, torna-se um local de referência para todos que chegam em busca de cuidar da sua vida espiritual, estabelecendo laços com o terreiro e sua ancestralidade. Assim, estes espaços de memória são fundamentais no processo de aproximar o indivíduo da história do terreiro.

O crescimento destas experiências que apresentam na sua base as narrativas comunitárias, ganham força no final dos anos 1980, possibilitando que espaços diferenciados sejam criados, usando como definição os termos memoriais ou museus comunitários.

Desta forma, para o desenvolvimento desta pesquisa foi realizado inicialmente um levantamento sobre a presença dos espaços de memória em terreiros na região nordeste. Estes foram identificados a partir dos dados coletados usando as referências encontradas a estes lugares na internet, em sites das instituições (terreiros), além de contatos locais. Com estas informações,

foram encontrados espaços de memória em terreiros em quatro estados nordestinos: Sergipe, Bahia, Pernambuco e Maranhão.

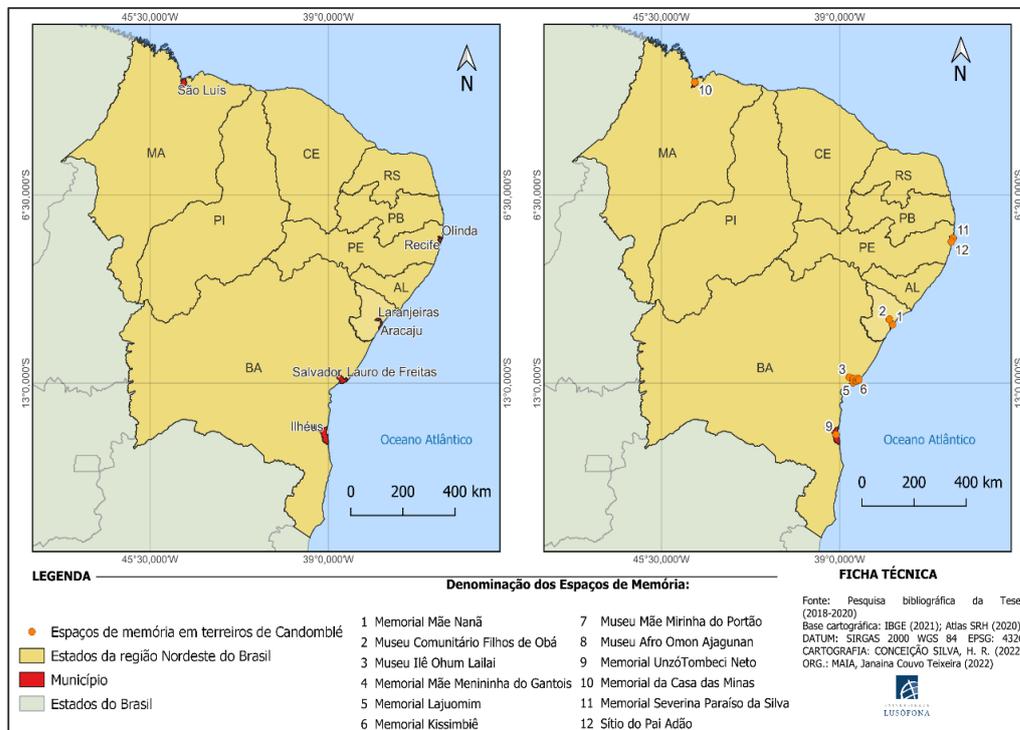


Imagem 19 - Mapeamento dos espaços de memória em regiões do Nordeste do Brasil

A partir deste levantamento, a proposta inicial seria fazer o trabalho de campo a partir da visitação e estes espaços nos quatro estados. Entretanto, devido ao período mais crítico da pandemia (2020-2021), houve a necessidade de rever as definições dos lugares a serem visitados, o que resultou na definição apenas de alguns espaços de memória presentes nos estados da Bahia e Sergipe, conforme o mapa abaixo.

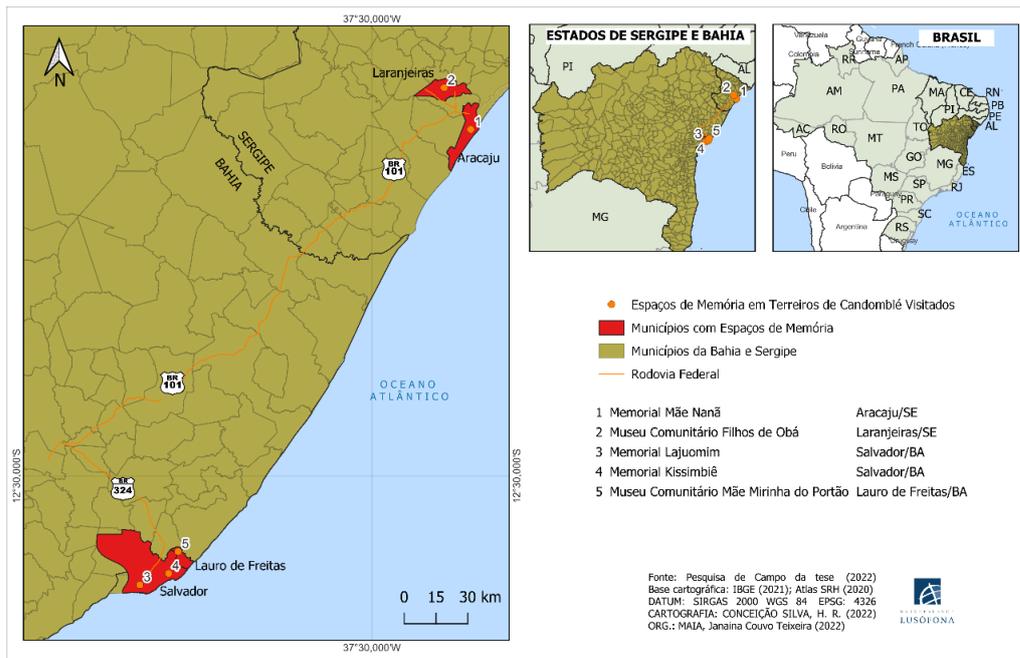
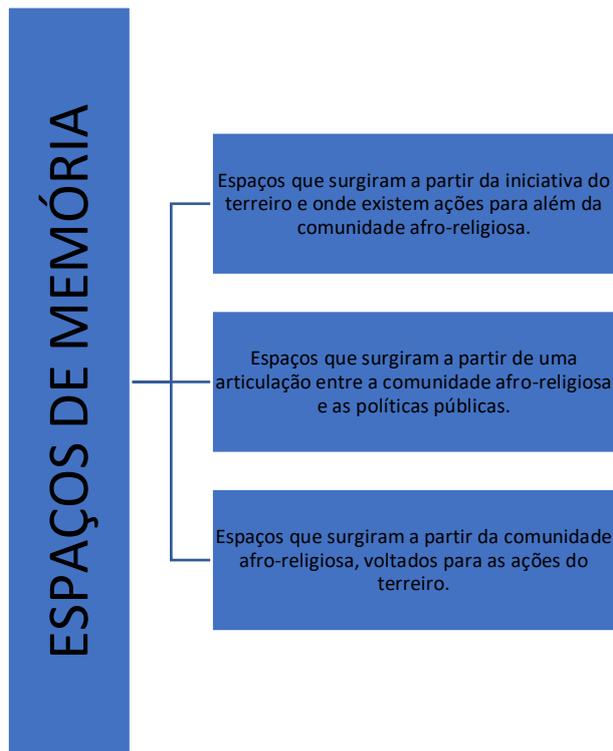


Imagem 20 - Espaços selecionados para o trabalho de campo

Ainda dentro desta seleção nos dois estados, no caso da Bahia particularmente, que é o estado com o maior número de espaços de memória em terreiros de candomblé do Nordeste, houve a necessidade de fazer uma seleção. Assim, levando em consideração as possibilidades de visitação, pois ainda estamos vivendo uma pandemia, assim como também o fato de alguns destes espaços serem pouco estudados no campo museológico, foi realizada uma sele o, seguindo também três categorias desenvolvidas para a análise destes espaços. É importante ressaltar que estas categorias foram construídas a partir de informa es de atividades desenvolvidas por alguns destes espaços e que foram divulgadas nas redes sociais, juntamente com algumas leituras de trabalhos e artigos acadêmicos sobre estes lugares. Desta forma, foi possível organizá-los a partir de três grupos, seguindo a seguinte estrutura:



As suas histórias e o contexto de formação, assim como as suas particularidades, irão contribuir para compreender as relações existentes envolvendo estes espaços e a própria dinâmica do terreiro e da comunidade afro-religiosa, procurando compreender o sentido de comunidade presente nestes espaços de memória.

4.1- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DA INICIATIVA DO TERREIRO E ONDE EXISTEM AÇÕES PARA ALÉM DA COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA

Nesta categoria de análise estão inseridos os espaços onde é possível observar que estes possuem ações voltadas não apenas para as comunidades afro-religiosas, como também interagem com a comunidade onde o terreiro está inserido. Estas ações vão além da assistência social, muito comum nestes espaços afro-religiosos, ou seja, são ações que dialogam no campo cultural e educativo, promovendo um diálogo muito mais amplo com o lugar.

Sendo assim, estes terreiros desenvolvem atividades que levam a comunidade para o seu espaço, socializando o conhecimento sobre a sua história e mostrando como esta história está arraigada dentro da história do próprio lugar, construindo laços de pertencimento. Com isso, estabelecem relações onde as

narrativas são construídas pela própria comunidade afro-religiosa, que apresenta a sua história e, ao promover esse diálogo, torna-se um ponto de referência para a comunidade do entorno do terreiro.

Com isso, inserido nesta categoria de análise, está o Museu Comunitário Mãe Mirinha do Portão, localizado no Terreiro São Jorge Filho da Goméia, no município de Lauro de Freitas- Ba.

4.1.1- MUSEU COMUNITÁRIO MÃE MIRINHA DO PORTÃO

O terreiro São Jorge Filho da Goméia, de tradição angola, foi fundado por Altamira Conceição Souza, conhecida por Mãe Mirinha, em 1948, no bairro do Portão, em Lauro de Freitas- Ba. Este espaço religioso desenvolveu e ainda desenvolve um papel importante para a comunidade onde ele está inserido, começando por Mãe Mirinha, que foi uma Mameto²⁰ bastante reconhecida na cidade, desenvolvendo diversas ações na comunidade do Portão, lutando por melhorias para o lugar, o que resultou em transformá-la numa mulher religiosa de atuação política importante, sendo referência em Lauro de Freitas.



Imagem 21 - Mãe Mirinha do Portão.

Fonte:

<https://www.facebook.com/religiao.r.humildade/photos/pcb.5264617360239821/5264617290239828/>

²⁰ Mameto – título religioso que na tradição angola é relativo à sacerdotisa.

Ao longo da sua liderança religiosa à frente do terreiro, Mãe Mirinha do Portão também lutou contra o preconceito e a intolerância, elementos que alimentavam a perseguição sofrida pelos terreiros da época. Sobre as contribuições desta Mameto para a comunidade, a pesquisadora Mariana de Araújo Aguiar (2018) ressalta que,

Ao retornar para Lauro de Freitas, Mirinha fundou, em 1948, o terreiro São Jorge Filho de Goméia, no bairro de Portão, região carente do município. Sendo incorporada a localidade em seu nome, como ocorreu com seu pai de santo. Mãe Mirinha do Portão foi uma grande liderança local, lutou pela implantação do hospital público na região, pelo transporte público, entre outras lutas sociais. Além disso, desenvolveu muitos trabalhos sociais. Mãe Mirinha promovia ações beneficentes e sociais como Campanha de Alimentação, promovia cursos etc. Além disso, o terreiro sempre foi um espaço de resistência da cultura negra. (Aguiar, 2018, p.103).

Mãe Mirinha era filha de Santo de Joãosinho da Goméia²¹, conhecido como “Rei do Candomblé”, sendo iniciada em 1937. Ao longo de mais de 40 anos em que esta Mameto atuou junto à comunidade tanto afro-religiosa quanto do lugar, diversas foram as lutas e conquistas atribuídas a ela, envolvendo a melhoria da região. Ela faleceu em fevereiro de 1989, deixando uma importante contribuição para a comunidade.

Pouco tempo depois do seu falecimento, foi solicitado o tombamento do terreiro (1989), já que havia a preocupação com a preservação da história do lugar e da herança cultural deixada por Mãe Mirinha. Também foi criada uma associação – Associação São Jorge Filho da Goméia (1995), que fortaleceu a luta pelo tombamento do terreiro, conquistando este reconhecimento em 2004, 15 anos depois, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), através do decreto nº 9.071/2004. Quem assumiu a liderança do terreiro foi sua neta, Maria Lúcia Santana Neves, Mameto Kamuruci, levando adiante a luta por reconhecimento do terreiro e a preservação deste espaço religioso, que se tornou

²¹ Joãosinho da Goméia (1914-1971) foi um importante babalorixá que fez sua iniciação no Candomblé na Bahia, e nos anos 1940 foi para o Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, onde estabeleceu seu terreiro. Nesta cidade ele conquistou popularidade, que lhe rendeu o título de Rei do Candomblé. Este título se deve a sua aproximação com pessoas ilustres, como políticos, artistas, entre tantas pessoas conhecidas, que contribuíram para a visibilidade deste babalorixá no país.

importante não apenas para a comunidade afro-religiosa como também para o bairro do Portão.

A luta pelo tombamento representou para a comunidade afro-religiosa do Terreiro São Jorge Filho da Goméia uma ação necessária para a valorização do espaço, enquanto parte importante da identidade do grupo, um reconhecimento da identidade negra enquanto elemento fundamental na construção da história do lugar. Outro elemento importante e que também contribuiu para salvaguarda da memória ancestral do terreiro foi a criação do Museu Comunitário Mãe Mirinha do Portão.

O terreiro já desenvolvia ações sociais, educativas e culturais na região, e a criação de um espaço onde a história da fundadora do terreiro e toda a ancestralidade que está na base desta comunidade afro-religiosa fosse reunida, era o desejo de sua neta e liderança religiosa. sendo assim, de acordo com o pesquisador Antônio Marcos Passos (2007),

Surge, então, a ideia de criação de um Memorial, que, posteriormente, dado a discussões e uma longa trajetória de amadurecimento, passou a ser reconhecido como Museu, o qual mostraria não só a alegre figura e ações da Mameto Mirinha, mas trabalharia no sentido de dialogar com as propostas para o cotidiano. Este Museu, com o transcorrer das discussões, foi assimilado pela estrutura social do povo Bantu, que reconhece a vida apenas em comunidade, ratificando, assim, esta nascente instituição como Museu Comunitário, a ser administrado através da Associação São Jorge Filho da Goméia, pertencente ao terreiro. (PASSOS, 2007, p.08)

Sendo assim, em 2005 é criado o Museu Comunitário Mãe Mirinha do Portão, que engloba não apenas o espaço onde estão as referências (objetos) a ancestralidade do terreiro, mas também todo o espaço religioso.



Imagem 22 - Fachada do Barracão do Terreiro São Jorge Filho da Goméia
Foto: Janaina Couvo



Imagem 23 - Placa referente ao tombamento do Terreiro
Foto: Janaina Couvo

A visita ao Museu Comunitário começa a partir do espaço onde está o barracão, que é apresentado não apenas como o espaço onde são realizados os rituais festivos e internos do terreiro, mas também como um espaço onde são

realizadas oficinas, seminários, entre outras atividades desenvolvidas pela comunidade afro-religiosa, e que são abertos ao público. Neste espaço, percebe-se que há uma preocupação com as referências aos ancestrais do terreiro, quando nas paredes e em determinados locais, estão fotografias de pessoas importantes para a sua história. Onde está a imagem de Mãe Mirinha, encontra-se uma cadeira coberta por um tecido branco, representando ali um lugar de destaque da fundadora da casa. Outras cadeiras estão presentes no espaço, que serão usadas nos eventos religiosos e sociais realizados no lugar.

As outras duas imagens presentes são de Joãozinho da Goméia, quem iniciou Mãe Mirinha, e da atual Mameto do terreiro, Maria Lúcia Santana Neves, Mameto Kamuruci. Estas imagens são importantes referências da ancestralidade da casa, ocupando um local de visibilidade no terreiro, tanto para os iniciados quanto para os visitantes.



Imagem 24 - Referência a Mãe Mirinha do Portão, fundadora do terreiro
Foto: Janaina Couvo



Imagem 25 - Joãosinho da Goméia
Foto: Janaina Couvo



Imagem 26 - Maria Lúcia Santana Neves, Mameto Kamuruci
Foto: Janaina Couvo



Imagem 27 - Alguns espaços religiosos dedicados às divindades africanas cultuadas no terreiro
Foto: Janaina Couvo

Como o espaço que compõe o Museu Comunitário envolve o espaço do terreiro como um todo, ou lugares sagrados onde estão as representações das divindades, suas “casas”, também são apresentados aos visitantes. Cada divindade tem seu espaço, onde são realizadas as oferendas e demais rituais, com elementos simbólicos que os representam, seja nas cores, ou nos símbolos. A relação com a natureza é presente em todos os lugares, inclusive no calçamento do terreiro, onde existem muitas áreas de chão de terra, sem cimento. De acordo com Jéssica Catarina Santana Neves Santos, kota²² do terreiro e filha carnal de Mameto Kamuruci, este fato está relacionado às orientações das energias da casa, as divindades, onde a relação com a terra é algo importante, sagrado, sendo assim, necessário manter estes espaços no terreiro.

O lugar onde está o núcleo do Museu Comunitário é composto por uma sala que abriga diferentes objetos que estão relacionados a memória ancestral do terreiro. São objetos de uso ritual, máscaras africanas, imagens das divindades, fotografias entre outros elementos que pertenceram a pessoas importantes para a história do lugar, assim como fotografias que mostram Mãe Mirinha e Mameto Kamuruci com pessoas importantes na política local e nacional, expressando a construção de laços com as representações políticas, iniciadas por Mãe Mirinha e que Mameto Kamuruci deu continuidade. Laços estes fundamentais para a busca por melhorias para a comunidade do Portão, onde está o terreiro.

²² Kota, é uma das iniciadas mais velhas no terreiro, diferente de Makota, que não incorpora das divindades, a Kota, de acordo com Géssica, incorpora, é rodante.



Imagem 28 - Placa de identificação do espaço onde fica o acervo do Museu
Foto: Janaina Couvo

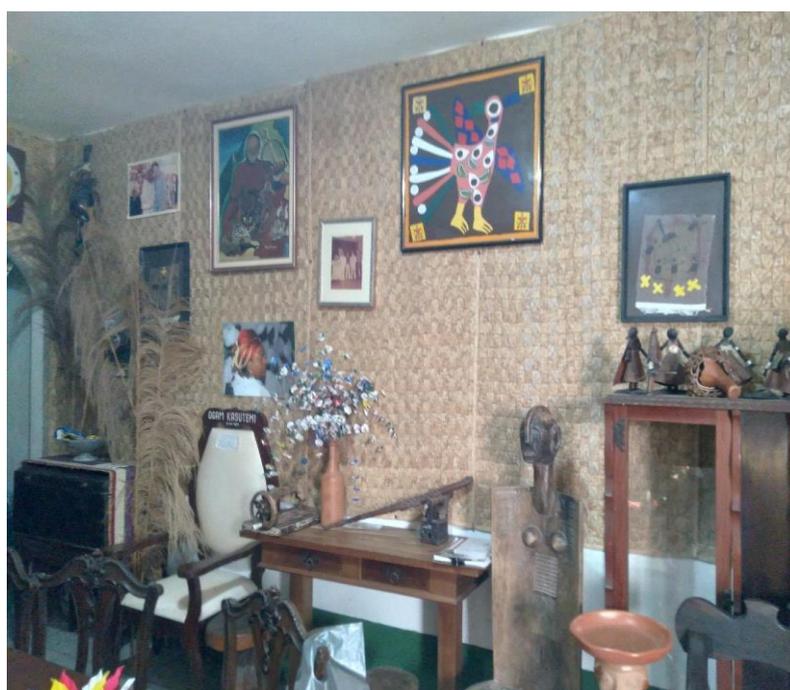


Imagem 29 - Espaço onde ficam os objetos relacionados à memória do terreiro
Foto: Janaina Couvo



Imagem 30 - Espaço onde ficam os objetos relacionados à memória do terreiro
Foto: Janaina Couvo



Imagem 31 - Acervos e fotografias de Mãe Mirinha com figuras importantes da política baiana
Foto: Janaina Couvo



Imagem 32 - Mameto Kamuruci e a Ex-Presidente Dilma Rousseff
Foto: Janaina Couvo

É importante observar como a comunidade afro-religiosa dialoga com este lugar de memória a partir do depoimento da Kota Géssica:

E esse espaço, Museu Comunitário Mãe Mirinha do Portão, pra mim e toda a comunidade é uma questão de vivência. De vivência das histórias dos feitos dela, de a gente sentir. Então, o Museu vivo, no meu entendimento que seja um Museu vivo, porque a comunidade adentra, a comunidade sai, procura saber seu legado, toda a sua história dentro desse espaço. Então, isso é de grande importância para se manter uma comunidade de ter um Museu. A questão de ter esse Museu, ter esse memorial dela e de toda a comunidade. Eu Géssica, faço parte desse Museu, por eu tô aqui, falando sobre a importância de Mãe Mirinha, falo também das minhas vivências dentro do espaço, como professora de dança, como pedagoga, então eu faço parte deste acervo. Então a importância do Museu é manter a essência viva da comunidade dentro do Museu. (depoimento da Kota Géssica Catarina – 30-06-2022)

Sendo assim, esta compreensão do Museu Comunitário enquanto lugar de diálogos com a comunidade, de pertencimento, e que leva as pessoas a se ver enquanto parte do espaço é algo que não somente a Kota Géssica expressa na sua fala, como também as pessoas que circulam no espaço, que frequentam o terreiro,

fato observado ao longo da visita. É perceptível a relação da comunidade com o espaço, nas trocas de conhecimento, nas relações cotidianas, o que faz com que esse sentimento de pertença ao lugar seja presente nas diferentes atividades e projetos desenvolvidos pelo terreiro/Museu Comunitário. Um espaço muito importante para o terreiro é a Biblioteca, que reúne centenas de obras sobre várias temáticas afro-brasileiras, servindo como espaço de estudos e pesquisas, aberto à comunidade.



Imagem 33 - Parte do acervo da Biblioteca
Foto: Janaina Couvo

Com a criação da Associação São Jorge Filho da Goméia, em 1985, diversos projetos começaram a ser desenvolvidos ao longo dos anos, construindo laços importantes entre a comunidade afro-religiosa e do entorno do terreiro. São desenvolvidas ações sociais, educativas e culturais, voltadas a preservar a cultura bantu, além de levar para toda a comunidade do Portão atividades de valorização da cultura negra, como oficinas de dança afro, capoeira, estética afro, cursos de

percussão, instrumentos musicais, cursos de corte e costura, tecelagem e adereços, entre outras atividades.



Imagem 34 - Imagens de ações voltadas à produção de adereços e do projeto de tecelagem
Fonte: <https://iberculturaviva.org/portfolio/mae-lucia-y-la-asociacion-sao-jorge-filho-da-gomeia-economia-creativa-y-saber-ancestral/?lang=es#prettyPhoto>

É importante destacar a realização do projeto Kula Tecelagem, criado em 2003, onde pessoas aprendem a confeccionar o pano de alaká (pano da costa), elemento de origem africana e que é usado nas vestimentas afro-religiosas durante os rituais nos terreiros de candomblé, sendo uma ação de preservação de aspectos da identidade afro-brasileira.



Imagem 35 - Pano de Alaká (pano da costa)
Fonte: <https://iberculturaviva.org/portfolio/mae-lucia-y-la-asociacion-sao-jorge-filho-da-gomeia-economia-creativa-y-saber-ancestral/?lang=es#prettyPhoto>

Outro projeto representativo para o terreiro é o que deu origem, no ano 2000, ao Bloco Afro Bankoma. Este bloco faz parte do carnaval de Salvador, levando para a avenida, várias referências da cultura bantu, contribuindo para a sua valorização e visibilidade.



Imagem 36 - Apresentação do bloco Afro Bankoma no carnaval de Salvador (2019)
Fonte: <https://www.facebook.com/groups/528873880511274/media>

Ao longo da história do Museu Comunitário Mãe Mirinha do Portão, percebe-se que ele não se resume apenas ao núcleo onde estão os objetos que fazem referência a memória ancestral do terreiro, mas todo o espaço é parte da visita, do que engloba o Museu. O contato com a ancestralidade é presente em todos os espaços, o que aproxima os visitantes de uma parte importante da história do lugar.

4.2- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DE UMA ARTICULAÇÃO ENTRE A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS

Esta categoria concentra espaços de memória que surgiram a partir de uma articulação entre a comunidade afro-religiosa e as políticas públicas locais, mediante a participação dos terreiros em editais culturais. Com isso, foi possível que alguns destes espaços de memória recebessem incentivos financeiros de instituições culturais para a construção dos seus espaços, ou mesmo reformas e

outras ações que contribuíssem para o trabalho da comunidade voltado a salvaguarda das suas memórias.

Alguns destes lugares já eram parte das ações pensadas pelos próprios líderes religiosos, que já despertavam a preocupação com os elementos importantes para a memória do terreiro, a história de seus ancestrais. A partir do momento em que percebem a necessidade de um espaço voltado a reunir estas memórias a partir de objetos e demais elementos representativos da sua história, começam a organizar estes espaços e, juntamente com a oportunidade de participar de editais que possam contemplar o terreiro com recursos para desenvolver tais ideias, as ações tornam-se concretas.

Desta forma, a partir do levantamento realizado para esta pesquisa, dois espaços de memória fazem parte desta categoria de análise: o Memorial Kissimbê- Águas do Saber, localizado no terreiro Mokambo, em Salvador- BA, e o Museu Comunitário Filhos de Obá, localizado no terreiro Filhos de Obá, em Laranjeiras -SE.

4.2.1- MEMORIAL KISSIMBIÊ

Este memorial está localizado em Salvador, no terreiro Mokambo, que esteve sob a liderança religiosa do Tata²³ Anselmo Gama até novembro de 2021, quando este líder religioso faleceu. Nascido no Rio de Janeiro, onde iniciou sua vida religiosa no candomblé, ele chegou à Bahia nos anos de 1980, onde seguiu construindo sua relação com as divindades africanas no terreiro São Jorge Filho da Goméia, de Mãe Mirinha do Portão, em Lauro de Freitas. Em 1996 seu terreiro foi inaugurado, quando da sua obrigação de 21 anos, recebendo o nome de Terreiro Mokambo- Nzó Nguzo za Nkisi Ndandalunda ye Ktembo, sendo um terreiro de tradição bantu, o Candomblé de Angola.

Tata Anselmo, ao longo de sua vida religiosa, dedicou-se a difundir a importância da tradição Angola na história do candomblé na Bahia. Ele também se dedicou aos estudos, desenvolvendo seu último trabalho acadêmico, sua tese de doutorado²⁴, sobre a história do seu terreiro. Esta tese foi defendida no ano de

²³ Tata ou Tateto, Palavra da tradição angola, que significa sacerdote.

²⁴ A Tese de Doutorado de Tata Anselmo foi desenvolvida no Programa de Pós – Graduação Multi- Institucional em Difusão do Conhecimento-UFBA, no ano de 2021. Link para a tese:

2021, e é a base para que possamos compreender as suas ideias sobre o candomblé, a importância da preservação da memória ancestral e a criação do Memorial Kissimbê.

Em suas reflexões sobre o candomblé, ele traz uma análise sobre as relações entre este espaço afro-religioso e seu papel na salvaguarda da memória ancestral, destacando a sua compreensão sobre o patrimônio:

Entendendo o conceito de patrimônio enquanto herança cultural, composta por um conjunto de bens históricos (materiais, intelectuais e emocionais). No Mokambo em 2011, foi implementado um espaço de manutenção e resgate de memória: o Memorial Kissimbê; nele se encontra todo o processo de fundação do terreiro Mokambo, resguardando acervo de peças sagradas importantes da história religiosa iniciática do líder religioso responsável pelo Terreiro, contada no capítulo 4; como também outros resgates de peças sagradas que foram detidas pela polícia em invasões de terreiros na década de 20 e resgatadas como parte integrante de uma memória viva ancestral preservadas no Memorial. (Santos, 2021, p.102)

É importante destacar que, ao longo do texto de sua tese, ele justificou no início ter escrito seu trabalho de Doutorado na primeira pessoa porque não teve como manter o afastamento entre ele enquanto pesquisador e o objeto de estudo, que é parte da sua vida religiosa. Na sua narrativa está presente a sua relação religiosa e também a preocupação com a necessidade da preservação do patrimônio material e imaterial que é parte do terreiro.

Neste sentido, Tata Anselmo expressou a importância da criação do Memorial e da sua função enquanto espaço importante para a salvaguarda da memória do terreiro, assim como trouxe para a sua análise as reflexões da museologia social, que ele considerou como sendo importante para a comunidade afro-religiosa, contribuindo para a valorização da memória e do desenvolvimento da identidade do grupo. Outro aspecto abordado por ele foi a questão do protagonismo das comunidades na construção das narrativas museológicas dentro dos espaços de memória localizado no terreiro, aspecto destacado pela museologia social, e que ele usou enquanto referência importante do seu texto.

A museologia na perspectiva da inclusão social, aqui interessa sobremaneira, porque estabelece a valorização da memória e tradições locais, gerando uma integração importante com a comunidade; valorizando e construindo um processo identitário. (Santos, 2021, p.107)

É importante ressaltar a necessidade de considerar que esta relação de valorização das identidades comunitárias tendo o terreiro como espaço de reafirmação destas identidades é algo que é desenvolvida em alguns espaços religiosos, porém, muitas vezes sem a presença de um lugar específico onde tudo que representa materialmente a memória e a história do terreiro seja apresentado à comunidade. Entretanto, para o Tata Anselmo, é importante a presença destes espaços, pois os mesmos contribuem para dar visibilidade ao candomblé, que por muito tempo ficou a margem da sociedade, principalmente no campo das políticas públicas.

Com uma visão onde o terreiro precisa ter acesso a estas políticas, aos editais culturais, Tata Anselmo aguardou por 14 anos para ter o terreiro Mokambo tombado como Bem Cultural pelo Governo do Estado da Bahia. Em 2011, outro acontecimento importante para ele foi concretizado: a inauguração do Memorial Kissimbê- Águas do Saber:

Dentro da parte Cultural do Terreiro Mokambo temos o memorial que tem uma história muito bonita e de muito significado para a manutenção e visibilidade da tradição Bantu. o memorial é direcionado a salvaguarda da luta de um povo que contribuiu expressivamente com a formação étnica e cultural do povo brasileiro. O Terreiro, enquanto um espaço sagrado pelos ritos e rituais que nele são desenvolvidos, se consagra em sua função intrínseca e o memorial se constitui em um recorte sagrado do terreiro, pois o objetivo do Memorial Kisimbê é manter as tradições de origem Bantu e promover sua visibilidade. O Memorial Kisimbê é o primeiro que se tem notícia, concebido com recursos públicos através de edital público da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, Processo nº. 0800080010423 com o objetivo de manter a tradição Bantu no Brasil e dar visibilidade a mesma. (Santos, 2021, p.113)

Este espaço de memória, concebido a partir das ideias do Tata do terreiro juntamente com um grupo de pessoas que contribuíram para a construção do projeto, conseguiu algo até então, inédito na região, que é o apoio de políticas culturais para a construção do espaço de memória em terreiro. Uma ação que se configurou a partir da sua iniciativa, e com isso, toda a comunidade afro-religiosa

do terreiro teve acesso a uma parte importante da sua história e ancestralidade, representada neste espaço nas peças e objetos que contam a sua história.



Imagem 37 - Pannel da entrada do Memorial
Foto: Ana Coelho

O Memorial Kissimbiê foi inaugurado em 11 de novembro de 2011, com informações sobre o povo Bantu, além da história do terreiro e de seus ancestrais. Tem a presença de um acervo muito importante para o terreiro, que é a Cadeira de Jubiabá²⁵, que pertenceu ao Babalorixá Severiano de Abreu, conhecido como Jubiabá, objeto apreendido durante a repressão aos terreiros nas primeiras décadas do século XX, e que foi restituída à comunidade afro-religiosa da qual este objeto é parte da ancestralidade.

²⁵ Tema já trabalhado no capítulo anterior.



Imagem 38- Acervo do Museu
Foto: Ana Coelho



Imagem 39- Imagem do espaço onde está a cadeira de Jubiabá
Foto: <http://aldeianago.com.br/noticias-da-cidadania/14393-aprovado-parecer-que-defende-tombamento-do-terreiro-mokambo-em-salvador>

É importante ressaltar que neste espaço também existe uma biblioteca, fato destacado por Tata Anselmo como sendo de extrema importância, pois ele ressaltou em seu texto que a pesquisa é fundamental para ampliar o conhecimento sobre o candomblé, o terreiro e toda a sua história. Por isso, uma das principais ações do Memorial estava centrada no incentivo a pesquisa, não somente entre os

iniciados do terreiro como também a comunidade, já que existem ações direcionadas e voltadas a assistência social²⁶.

foi lançado um Edital que atendia a confecção do Plano Museológico do Memorial e então, começamos a nos municiar de documentos para concorrer ao edital de número 152013 – Setorial de Museus da Secretaria Estadual de Cultura e Secretaria Estadual da Fazenda (BAHIA, 2014); e desta forma implantou-se a execução do Plano de Trabalho do Memorial. Com o plano de trabalho em ação, organizou-se de forma eficiente todas as atividades que deveriam envolver o memorial. O plano de trabalho do memorial deu a noção de organização necessária, colocando as atividades no lugar e esclarecendo melhor o papel de cada em busca de eficiência em todas as atividades existentes no memorial. Com tudo em ordem, visibilidade e reconhecimento, se estabeleceu de modo natural e consequente, como por exemplo, podemos registrar o agraciamento com o Prêmio Rodrigo de Melo Franco uma premiação importante do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2012). (Santos, 2021, p.116)

Ao longo dos anos, o Memorial Kissimbê recebeu visitas não apenas dos iniciados do terreiro, mas também de pessoas que conseguiam agendar antecipadamente, tanto do estado da Bahia como de outros estados. Este espaço de memória possui um site onde divulga agenda dos rituais, assim como disponibiliza um contato telefônico para que as pessoas possam agendar suas visitas. Também está na programação cultural da cidade de Salvador, enquanto equipamento cultural aberto à visitação. Entretanto, em virtude do falecimento do Tata Anselmo, o terreiro está fechado, assim como o Memorial.

4.2.2- MUSEU COMUNITÁRIO FILHO DE OBÁ

Na cidade histórica de Laranjeiras, em Sergipe, está localizado um dos terreiros de candomblé mais antigos do estado, o Terreiro Filhos de Obá. De acordo com as memórias dos integrantes do terreiro, este espaço data do final do século XIX. Em 1909 foi criada a Sociedade de Culto Afro Filhos de Obá, tendo Maria Joaquina da Costa, conhecida como T'a Joaquina, como parte do seu corpo administrativo, assim como também foi esta senhora a fundadora do Terreiro²⁷,

²⁶ O terreiro distribuía cestas básicas para a comunidade, assim como oficinas de trabalhos artesanais e atendimento médico.

²⁷ Mais informações sobre a história do Terreiro Filhos de Obá, ver o trabalho de SANTOS (2020)

sendo considerada uma referência na região no que diz respeito às crenças africanas estabelecidas no lugar.

Sobre a importância desta mulher negra para a comunidade afro-religiosa do Terreiro Filhos de Obá, a pesquisadora Joseanes Lima dos Santos (2020) ressalta que

Tornou-se uma figura lendária pela forma de articular a presença de várias etnias em um único terreiro. Ela inaugurou em Sergipe o modelo organizacional de culto em vigor até os dias atuais. É notável sua capacidade de relacionar religião e ação social dentro de um formato de terreiro. T'a Joaquina e outros africanos não buscaram referências de organização na igreja católica, mas reportaram-se à concepção cultural do terreiro para conceber o funcionamento de suas atividades. (Santos, p.23)

Esta líder religiosa faleceu em virtude da epidemia de varíola na primeira década do século XX, e que assolou a cidade de Laranjeiras. Assumiu a liderança religiosa o Babalorixá Alexandre José da Silva, que permaneceu à frente do terreiro até o ano de 1977. Logo depois comandou o terreiro Maria Cecília da Silva, conhecida como Cecilinha, que ficou por um período até o seu falecimento. A casa ficou um tempo com os rituais suspensos e em 1993 assume o terreiro a Ialorixá Ginalva Rocha, que logo procurou desenvolver ações voltadas as questões sociais e culturais na região.

Ao longo do tempo em que está à frente da liderança religiosa, esta Ialorixá procurou desenvolver diferentes ações junto à comunidade da cidade, além da própria comunidade afro-religiosa, com oficinas, atividades educativas envolvendo o terreiro e todo o seu entorno. É importante destacar que este é o primeiro terreiro tombado no estado de Sergipe, e que ainda aguarda o resultado do pedido para o tombamento federal²⁸ junto ao IPHAN.

Mãe Ginalva também tinha um sonho, que logo se tornou realidade:

“Eu já tinha falado para todos os meus filhos que este espaço aí (onde está o Museu comunitário) era pra isso. Eu tenho um sonho, que vem na minha cabeça, de fazer este espaço aqui, um museu. Mas será que dá? Será que é pequeno demais? Comentei com meus filhos de santo. Quando foi, de repente, me chegou Clécia aqui, falando. Isso era um sonho antigo meu. Aí, foi quando ela falou: vocês aceitam participar?”

²⁸ Esta análise sobre o processo de tombamento do terreiro Filhos de Obá foi tratado no capítulo 02 este trabalho.

eu disse, aceito sim, participar do concurso. Foi bom que nós ganhamos.” (Mãe Ginalva)

Numa visita ao Terreiro, a professora do curso de Dança da Universidade Federal de Sergipe, localizado no Campus de Laranjeiras, Clécia Queiróz, fez a proposta para que a comunidade pudesse participar de um edital voltado as questões culturais, e questionou como eles gostariam de participar, que projeto poderia ser desenvolvido no terreiro. Neste momento a Ialorixá ressaltou sobre a criação de um memorial.

No ano de 2014, Clécia submeteu o projeto²⁹ ao edital do Baobá – Fundo para Equidade Racial, intitulado “Memorial do Terreiro Filhos de Obá”. Este projeto foi selecionado e contemplado para execução, que aconteceu nos anos de 2015 e 2016, onde, de acordo com as informações presentes no documento, foi constituída uma equipe de professores relacionados ao curso de Arquitetura e Museologia da própria Universidade, além da própria instituição religiosa, representada pela Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá.



Imagem 40- Fachada da frente do espaço onde está o Museu Comunitário Filhos de Obá
Fonte: <https://www.facebook.com/filhosdeobaMuseuComunitario/photos/a.706572449467281/797495420374983>

²⁹ O projeto e demais informações estão anexos a esta tese

Estabelecida a equipe de trabalho, o projeto foi colocado em prática. No campo da museologia, sob a coordenação da professora Ana Carina Calmon, Museóloga de formação e professora do curso de Museologia da Universidade Federal de Sergipe, assumiu a construção expográfica e tratamento do acervo, onde houve o envolvimento da comunidade afro-religiosa e de estudantes da UFS no processo. A ideia de trabalho, de acordo com a Museóloga, foi apresentada à comunidade, e a partir do que eles desejavam que fosse apresentado, foi construído o planejamento. Ela ressalta que foi apresentada a proposta de incorporar no circuito expográfico de visitação não apenas a sala onde o acervo estaria exposto, mas também o espaço em torno do terreiro, que é composto de um remanescente da mata atlântica, e onde estão alguns assentamentos das divindades africanas.

A vice-Presidente da sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá, Edilma Chagas, que também é filha de santo de Mãe Ginalva, destacou a participação da comunidade afro-religiosa nas ações desenvolvidas pelo projeto:

“a gente fez as oficinas aqui, teve alguns filhos de santo que participou, em parceria também com alguns alunos da UFS. A gente também tem uma aluna que faz Museologia e que vai desenvolver o projeto aqui. E houve sim o envolvimento da comunidade inteira, porque esta questão também de pegar as peças que a gente tinha guardada, que não era mais utilizada nas ritualísticas, de pessoas que já tinham falecido, de fazer esta catalogação destas peças. Então, toda a comunidade participou, de identificar, a Ialorixá, Tia Marieta (Ekedi da casa, com mais de 90 anos), houve todo o processo de identificar. Teve a parte técnica, que é de colocar as especificações, que aí já foi com a professora, teve esse envolvimento da comunidade toda”.

(Edilma Chagas)

Estas oficinas resultaram na organização e catalogação, entre outras coisas, de coleções pertencentes a pessoas importantes da sua história: Pai Alexandre, Mãe Cecília, Paulo Gitoki, Ekedi Marieta. Estas pessoas são parte da ancestralidade da comunidade afro-religiosa do terreiro, e fundamentais para a compreensão da sua história e identidade cultural. Este trabalho com a memória ancestral promoveu um espaço onde toda a narrativa a partir dos objetos foi construída pela própria comunidade afro-religiosa, sendo os profissionais envolvidos responsáveis pela formação e orientação técnica para que o espaço de memória pudesse ser organizado.

Sendo assim, em julho de 2017 foi inaugurado o Museu Comunitário Filhos de Obá, com um circuito expográfico que ultrapassa o espaço do Museu, levando os visitantes a conhecerem os assentamentos das divindades africanas que ficam em espaços específicos na mata ao redor do terreiro. Além disso, de acordo com Edilma Chagas, Vice-Presidente da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá, fortaleceu ações já desenvolvidas pela comunidade, e outras que surgiram a partir desta relação com o Museu Comunitário, como o projeto Ancestralidade nas escolas, MUSCAFO: e a lei 10.639 e o projeto Banquete de Chão, que envolve uma experiência gustativa com a cozinha ancestral dos terreiros, a partir da culinária afro-brasileira.



Imagem 41 - Imagem da Placa que foi colocada na frente do Museu Comunitário
Foto: Flávio Couvo



Imagem 42 - Visitação ao Museu Comunitário e a trilha dos Orixás (2017-2018)
Fonte: <https://www.facebook.com/filhosdeobaMuseuComunitario/photos/821811764610015>



Imagem 43 - As comidas que fizeram parte do projeto Banquete de Chão

Fonte:

<https://www.facebook.com/filhosdeoba/photos/pcb.1248466242010204/1248465948676900>



Imagem 44 - O Banquete de Chão

Fonte:

<https://www.facebook.com/filhosdeoba/photos/pcb.1248466242010204/1248465948676900>

Nos anos seguintes, o Museu Comunitário recebeu visitantes não só da cidade de Laranjeiras, mas também de outros municípios e estados, promovendo a divulgação do lugar, assim como também contribuindo para a visibilidade das ações desenvolvidas pela comunidade. Entretanto, no início de 2020, devido a pandemia, o Museu ficou fechado para visitação, assim como para o desenvolvimento dos projetos e atividades. Neste momento (2022) o espaço está fechado, pois houve a necessidade de reorganizar o Museu, devido a infiltração por conta das fortes chuvas que caíram sobre a cidade, e prejudicaram o lugar. Entretanto, a expectativa é que ainda este ano seja aberto   visitação, e retome as atividades desenvolvidas pela e para a comunidade.

4.3- ESPAÇOS QUE SURGIRAM A PARTIR DA COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA, VOLTADOS PARA AS AÇÕES DO TERREIRO

Esta categoria reúne espaços de memória em terreiro que foram construídos pela comunidade afro-religiosa ou por um determinado grupo, voltado ou para referenciar a fundadora ou fundador do terreiro, ou para a salvaguarda das memórias e a socialização das informações com o próprio grupo. São espaços que podem ser considerados biográficos, onde o objetivo de toda a narrativa museológica comunitária está centralizado na pessoa responsável pela criação do lugar, sendo a representação da ancestralidade do terreiro, ou mesmo na própria história do lugar. Desta forma, a partir destas iniciativas, a organização destes espaços de memória foi pensada para a própria comunidade afro-religiosa, sem necessariamente haver alguma a o voltada para o público externo do terreiro. Entretanto, mediante agendamento prévio,   possível realizar uma visitação a estes espaços de memória, porém, o mesmo não foi pensado em socializar o seu acervo com a sociedade.

Algumas iniciativas podem ser analisadas a partir desta categoria, porém, para o desenvolvimento da análise desta pesquisa, foram selecionados dois espaços de memória: o Memorial Mãe Nanã, que pertence ao Aba  São Jorge, localizado em Aracaju-SE, e o Memorial Lajuomim, que pertence ao Terreiro Pilão de Prata, localizado na cidade de Salvador-BA.

4.3.1- O MEMORIAL MÃE NANÃ

O Abaçá São Jorge foi fundado por Erundina Nobre Santos, conhecida por Mãe Nanã Manadeuí, em 1988, em Aracaju, Sergipe, tornando-se um dos terreiros tradicionais mais importantes do Estado. Natural do município de Riachuelo, Mãe Nanã, que apesar do nome está relacionado a divindade Nanã, era filha de Oxum e Oxóssi, tendo construído sua vida religiosa em Aracaju, o local onde ela se estabeleceu. De acordo com a antropóloga Beatriz Góis Dantas (2002),

Aracaju foi, inegavelmente, o local onde ela mais atuou, marcando de forma muito visível o cenário dos cultos afro-sergipanos. Chegando à cidade no início do século (XX), quando sua área urbana era ainda muito reduzida, estabelece-se em sua periferia e, à medida que a cidade cresce, ela vai deslocando-se tangida pela pressão imobiliária, pela intolerância e pela busca de maior espaço onde pudesse abrigar os inciandos e os muitos filhos e apreciadores das grandes festas do terreiro. Quando Aracaju, além de centro administrativo, transforma-se no grande polo da rede urbana de Sergipe, atraindo vorazmente para si as populações interioranas, Nanã estava devidamente instalada para recebe-las e atender suas demandas espirituais. Fixou-se no bairro América, local à época carente de quaisquer serviços urbanos, onde dispunha de muito espaço para crescer. Com a urbanização e o crescimento do bairro, vai ampliando-se também seu prestígio de mãe de santo reconhecida. (Dantas, 2002, p. 112-113)

Transformando-se em uma das mais respeitáveis Ialorixás do estado de Sergipe, Mãe Nanã conquistou filhos e filhas de santo em outros estados, ampliando o seu poder religioso e contribuindo com a expansão do candomblé sergipano. Os anos 1950 e 1960 foram os períodos onde a sua fama cresceu em Sergipe, atraindo pessoas para o seu terreiro, em busca da iniciação. Assim, com o passar dos anos, esta Ialorixá conquistou seu espaço como referência do candomblé local, tornando-se também uma figura conhecida além dos espaços dos terreiros, sendo procurada por pessoas da sociedade em busca não somente de ajuda espiritual, mas também de apoio político.



Imagem 45 - Mãe Nanã Manadeuí
Fonte: acervo de Janaina Couvo

Desta aproximação, Mãe Nanã construiu relações para também auxiliar a comunidade onde estava seu terreiro, que também era o local onde ela residia com sua família, desenvolvendo uma relação além do religioso, prestando assistência social aos que procuravam por ajuda. Com isso, tornou-se cada vez mais conhecida na sociedade sergipana, estando presente em alguns eventos, construindo relações com políticos locais, além de ter um pouco da sua história contada pelos jornais de circulação na cidade.

E foram estes mesmos jornais que noticiaram, em junho de 1981, o falecimento desta grande mãe do candomblé sergipano. Seu velório e cortejo fúnebre atraiu centenas de pessoas, despertando uma grande comoção na cidade, principalmente para aqueles pertencentes as religiões afro-brasileiras.

Cabe abordar que esta senhora do axé deixou uma tradição muito representativa do candomblé de angola, sendo referência na história do candomblé sergipano. Foi uma mulher que enfrentou o preconceito e a discriminação, assim como, também, a repressão imposta a esta religião, o que a fez levar seus rituais para um local distante da cidade, mas nunca abandonando suas crenças, seus orixás. A sua história hoje

está presente nas memórias de seus filhos de santo, como também no Memorial que foi criado no Abaçá São Jorge, logo depois de seu falecimento, lugar onde estão guardados seus objetos pessoais e religiosos, que juntos contam um pouco da sua história. (Aguiar, 2015, p.43)

Após o falecimento de Mãe Nanã, assume o Abaçá São Jorge a sua sobrinha e filha de criação, Marizete Silva Lessa, que vivia no Rio de Janeiro, onde já possuía seu terreiro, e retornou para Aracaju, já que estava sendo preparada para este cargo. Depois de todos os rituais internos do terreiro, a Ialorixá Mãe Marizete assumiu a liderança do Abaçá São Jorge, retomando as atividades ritualísticas do terreiro.

Em meio às memórias e lembranças de Mãe Nanã, a família decidiu criar um espaço voltado à salvaguarda destas memórias, a partir dos objetos que pertenceram a ela. Para isto, buscou apoio na Fundação Estadual de Cultura de Sergipe – FUNDESC, para que fosse construído, ao lado do quarto de consulta da Ialorixá, um espaço onde os objetos pessoais e ritualísticos assim como a história de Mãe Nanã pudessem ser guardados e compartilhados com a comunidade afro-religiosa.



Imagem 46 - Fachada do Memorial Mãe Nanã
Fonte: acervo de Janaina Couvo

Em 22 de julho de 1988 é inaugurado o Memorial Mãe Nanã, sendo parte integrante do Abaçá São Jorge. Ocupa um espaço importante no terreiro, ao lado quarto de consulta da Ialorixá. Tem como acervo objetos pertencentes a Mãe Nanã, desde objetos pessoais a ritualísticos, além de quadros com informações publicadas sobre a sua pessoa.



Imagem 47 - Imagens do acervo do Memorial Mãe Nanã
Fonte: acervo de Janaina Couvo



Imagem 48 - Imagens do acervo do Memorial Mãe Nanã
Fonte: acervo de Janaina Couvo

É importante perceber que entre os objetos pessoais da Ialorixá estão imagens de santos de sua devoção, figuras da uma entidade muito presente em seu cotidiano no terreiro - Pai João, um preto-velho – e que está relacionado ao início de sua vida religiosa. Além disso, foi construída uma vitrine onde foram colocadas algumas de suas roupas que, juntamente com os objetos ritualísticos, compõe o acervo deste espaço de memória.



Imagem 49 - Objetos ritualísticos que foram de Mãe Nanã
Fonte: acervo de Janaina Couvo



Imagem 50 - Algumas imagens de matérias sobre ela colocadas na parede do Memorial.
Fonte: acervo de Janaina Couvo



Imagem 51 - A mesa com o jogo de búzios que pertenceu a Mãe Nanã
Fonte: acervo de Janaina Couvo

Ao longo dos anos o espaço passou por algumas reformas, porém, mantendo a mesma estrutura. É um lugar que é muito importante para a comunidade afro-religiosa do terreiro, pois ali eles conhecem a história da fundadora da casa, a sua ancestralidade. A sua criação está voltada a preocupação da família com a memória sobre Mãe Nanã, uma ação voltada à comunidade afro-religiosa.

Não houve a preocupação relacionada a criação do Memorial e tornar a história de Mãe Nanã conhecida fora dos muros do terreiro, pois a sua história já era de conhecimento público e reconhecimento de sua importância para o candomblé sergipano. Isso pode ser observado na quase ausência de conhecimento em Aracaju sobre a existência desse espaço. Apenas quando algum filho de santo do terreiro tem relações de conhecimento com a Universidade ou outros espaços da cidade e levam visitantes. Porém, isso acontece de forma agendada, para que não interfira nas ações religiosas do terreiro.

O Memorial não é conhecido na cidade como parte dos equipamentos culturais, e por isso não tem divulgação de horário de visitação ou mesmo atividades realizadas no espaço. Com isso, este espaço de memória tem um

sentido para a comunidade afro-religiosa enquanto parte do aprendizado, do momento em que os que buscam a iniciação são levados a conhecer a história do lugar e da fundadora, de seus ancestrais religiosos.

Outro aspecto importante está relacionado a mobilidade do acervo do Memorial, ou seja, em alguns rituais, vestes religiosas que foram de Mãe Nanã e estão expostas do Memorial são utilizadas, assim como também, um dos objetos religiosos importantes do terreiro – o assentamento da divindade Oxum, que pertenceu a Mãe Nanã - é parte de um ritual anual no dia 8 de dezembro, quando é celebrado o dia desta divindade pelo terreiro. Ao amanhecer do dia 08, todos e todas seguem para uma praia local, onde será colocado o presente para oxum e realizado o ritual, que não pode ser vivível para todos, apenas os mais velhos de iniciação.



Imagem 52 - O presente para Oxum na Praia de Atalaia, e Mãe Marizete liderando o ritual
Fonte: acervo de Janaina Couvo



Imagem 53 - O momento onde o ritual sob o assentamento de Oxum de Mãe Nanã foi realizado
Fonte: acervo de Janaina Couvo

O Memorial de Mãe Nanã cumpre seu papel de salvaguardar a memória e a história da fundadora do terreiro, assim como também apresenta aos iniciados parte importante da sua ancestralidade, exposta através dos objetos pertencentes a uma mulher considerada a matriarca do candomblé sergipano.

4.3.2. O MEMORIAL LAJUOMIM

O Memorial Lajuomim está localizado no Terreiro Pilão de Prata (Ilê Odô Ogê), em Salvador-Ba. Este terreiro foi fundado em 1961 pelo babalorixá Air José Souza de Jesus, que foi iniciado no candomblé pela Ialorixá Caetana Bámbósé Lajuomim, importante ialorixá da Bahia, que era neta de Rodolpho Martins Andrade, Babalawo Bámbósé Obitiko³⁰, um dos responsáveis pela formação de um dos primeiros terreiros de candomblé de Salvador, na região da Barroquinha, no final do século XIX. O terreiro mantém como importantes rituais, além

³⁰ Sobre este Babalorixá, ver os trabalhos de Castillo (2007), CARNEIRO (1978)

daqueles dedicados a Oxaguiã, divindade do babalorixá, também os rituais dedicados à Xangô – em virtude de seu ancestral Bámbósé Obítiko – e Oxum, como divindade importante de sua Ialorixá Mãe Caetana Lajuomim.



Imagem 54 - Rodolpho Martins de Andrade, o babalaô nigeriano Bámbósé Obítikó

Fonte:

<https://www.facebook.com/memorial.lajuomim/photos/a.110726731098841/114320880739426/>

Esta Ialorixá foi muito importante para a história do candomblé da Bahia. A sua simplicidade e relação sagrada com as divindades africanas, sempre foram consideradas por Pai Air um exemplo a ser seguido dentro da religião. Ela é tia consanguínea deste Babalorixá, além de sua mãe de criação, apresentando a ele, desde a infância, a vida no candomblé, suas divindades e o sagrado.

No livro em que narra sua história de vida, quando dos 50 anos do Terreiro Pilão de Prata, sob a organização de Pai Air e do pesquisador Vilson Caetano de Souza Júnior (2011), ele ressalta o seguinte:

Pai Air é assim, herdeiro da tradição da sua família, da extensa família de Xangô, entrada no Brasil com os primeiros iorubás, chegados entre final do século XVIII e meados do século XIX, vindos do reino de Oyó recém destruídos pelos povos vizinhos. Pai Air desde cedo sentiu essa responsabilidade. Iniciado ainda quando criança por três mulheres de Oxum, fato que lembra com orgulho, começou desde cedo a acompanhar à sua tia e Iyalorixá Caetana. (Jesus; Souza Júnior, 2011, p. 105).



Imagem 55 - Mãe Caetana Lajuomim

Fonte:

<https://www.facebook.com/memorial.lajuomim/photos/a.110726731098841/114320880739426/>

Mãe Caetana foi uma pessoa muito importante na vida de Pai Air. Uma mulher que de acordo com este Babalorixá, gostava de manter seu modo de vida na simplicidade e humildade. Mesmo assim, ele afirma que ela se tornou bastante conhecida em Salvador, fazendo parte do grupo das Ialorixás mais importantes do

século XX: Mãe Menininha, Mãe Senhora e Mãe Caetana. Esta Ialorixá fundou o terreiro Lajuomim, e além de se dedicar às divindades africanas, ela também era costureira e violonista. Faleceu em Salvador, em 1993.

Em homenagem a esta Ialorixá, Pai Air inaugurou em 1994, um ano após o falecimento de Mãe Caetana, o Memorial Lajuomim, espaço de memória voltado a salvaguardar os objetos e demais referências a esta que era a Mãe dos Olhos D'Água.

Sobre a criação deste espaço, Pai Air destaca o seguinte:

Eu tinha construído essa casa, que é o Memorial hoje, pra ela (Mãe Caetana), mas ela não aceitava, e pessoas com idade não se pode aperrear...queria ficar no cantinho dela, e no cantinho dela eu deixava, com tudo aqui montado. Quando ela descansou, e me achei no direito de não botar ninguém no espaço dela, porque ela realmente foi uma pessoa muito boa pra mim(...) quando ela descansou eu achei a ideia de fazer o Memorial, para recuperar o perdido. Porque pra mim eu perdi tudo naquele dia, naquela hora que eu perdi está tia-mãe. Então em criei o Memorial, a partir do mês que ela descansou para inaugurar no ano seguinte, quando completasse um ano. Aí passei o ano inteiro, se é de ficar sofrendo pela perda, recuperando as coisas, as joias, os móveis, as roupas, para poder então, dentro do espaço dela aqui que eu tinha feito, fazer esse Memorial. Foi daí que surgiu esse Memorial Lajuomim. Lajuomim porque era o nome dela de orixá. (depoimento de Pai Air, 01-07-2022).



Imagem 56 - Fachada da entrada do Memorial Lajuomim

Fonte:<http://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-de-candomble-pilao-de-prata/#!/map=38329&loc=-12.976511000000015,-38.44024900000001,17>



Imagem 57 - Placa de identificação sobre o Memorial Lajuomim
Fonte: <http://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-de-candomble-pilao-de-prata/#!/map=38329&loc=-12.976511000000015,-38.44024900000001,17>



Imagem 58 - Fonte para Oxum
Fonte: acervo de Janaina Couvo

O Memorial Lajuomim, que nos foi apresentado pelo Ogan do terreiro, Elias Oliveira da Conceição, reúne em um espaço de destaque inicial, os objetos que foram de Mãe Caetana: vestimentas, roupas de uso religioso no candomblé, objetos rituais, acessórios, além de objetos do cotidiano, como seu violino, talheres, joias pessoais entre outras coisas. Estão organizados em grandes vitrines, além de algumas peças estarem em manequins. Entretanto, a grande maioria estão organizadas de acordo com os tipos de objetos: saias, panos da costa, joias e adereços, além de peças que foram presentes, algo que, segundo Pai Air, ela costumava receber constantemente.

Além de um acervo composto por objetos pessoais da Ialorixá, estão objetos decorativos de origem africana, como máscaras e esculturas, que estão organizados em um outro espaço do Memorial. Muitas dessas peças foram presentes trazidos de diferentes regiões da África. São objetos que retratam as divindades africanas, em vários tamanhos, além de máscaras e elementos simbólicos.

Em outra parte do espaço estão elementos usados em rituais no terreiro, todos com suas respectivas identificações. Existem dois quartos organizados no espaço, um deles era destinado a Mãe Caetana, mesmo que ela não tenha residido no lugar, e outro era um quarto de hóspedes. Os móveis dos dois ambientes, retratam o espaço pensado para Mãe Caetana e para alguma visita, algo que nas palavras do Pai Air, sempre foi o seu desejo, mesmo que não tenha residido no lugar, este estava sempre aguardando por ela.

Existe uma sala do Memorial dedicada a Oxaguiã, divindade do Babalorixá do terreiro, com a presença de diferentes referências africanas, como os atabaques e máscaras. Estes objetos só saem deste espaço uma vez ao ano, segundo Elias, quando ocorre, em janeiro, a festa desta divindade no terreiro. Em outra sala estão as vestimentas desta divindade, que são usadas por Pai Air, nestes rituais, além de ferramentas e elementos simbólicos de Oxaguiã.

Ainda é parte deste Memorial a Biblioteca Lajuomim, que reúne periódicos e livros sobre a temática afro-brasileira, a história e a religião. Existe também um importante acervo fotográfico sobre o Terreiro e a família Bámgbóxé,

que, em 2021 foi digitalizado e disponibilizado na página do Memorial nas redes sociais³¹.

A preocupação com a memória ancestral não está apenas no espaço do Memorial, mas também no barracão, onde acontecem os rituais. Pai Air organizou uma galeria com imagens dos ancestrais mais importantes do terreiro, assim como também de pessoas que são parte da história da comunidade afro-religiosa. Mesmo quem não tenha acesso ao Memorial, pois durante as festas públicas o espaço se encontra fechado e a visita é apenas agendada, é possível observar como esta galeria é importante para a comunidade, que demonstra respeito para com a ancestralidade. São as referências da identidade desta comunidade afro-religiosa que faz parte do Terreiro Pilão de Prata.

³¹ Este projeto denominado FOTOGRAFIA, foi desenvolvido com o apoio da Lei Aldir Blanc (2021), pela Associação de Preservação do Axé Bángbósé e está disponibilizado numa página do Memorial criada no facebook: <https://www.facebook.com/memorial.lajuomin> . Algumas destas imagens são usadas ao longo do texto sobre o Memorial Lajuomin.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a memória ancestral dos terreiros de candomblé é entrar em contato com memórias ancestrais que são referenciadas no cotidiano de cada lugar, ao longo dos rituais, das festividades ou mesmo no dia a dia. Conhecemos a história de mulheres e homens que vivenciaram momentos importantes na história das religiões afro-brasileiras em cada lugar onde foi possível fazer o trabalho de campo. Isto porque, desde 2020 que o mundo vive um momento pandêmico, que por dois anos colocou as pessoas em isolamento social em virtude da necessidade de controle sobre a contaminação do coronavírus (COVID-19). A pandemia ainda não acabou, porém, já vivenciamos um momento de aparente tranquilidade, quando, a partir do acesso a vacinação, o mundo volta à normalidade, com moderação, já que a contaminação ainda é uma realidade, principalmente com as variantes deste vírus.

Sendo assim, depois de reflexões sobre as possibilidades de realizar o trabalho de campo durante o período mais crítico da pandemia, reajustes em todo o desenvolvimento da proposta inicial da tese, eis que foram selecionados os espaços de memória a serem visitados, construindo a análise apresentada. Neste processo, outros reajustes foram surgindo, e depois de idas e vindas, foi possível conhecer cinco espaços de memória, com suas histórias, e principalmente, suas particularidades.

É importante ressaltar que, um destes espaços, localizado em Salvador – o Memorial Kissimbiê – foi visitado no início da construção da pesquisa (2017) quando houve o contato com o Tata Anselmo (falecido em 2021) e numa conversa informal, foi apresentado tanto o terreiro quanto o espaço de memória. Outros espaços foram conhecidos ao longo da construção e desenvolvimento de pesquisa³², sendo que, com a pandemia, ficou inviável a realização de visitas e entrevistas. Na modalidade on line, conversar com as pessoas do terreiro, principalmente os sacerdotes e sacerdotisas ficou difícil, porque nem todos sabiam

³² O Memorial de Mãe Nanã, em Aracaju-Se, foi pesquisado durante a graduação em Museologia (2013) e o Museu Comunitário Filhos de Obá, em Laranjeiras- Se, participei de uma das oficinas desenvolvidas no processo de criação do espaço, quando ainda era aluna da graduação em Museologia da UFS.

ou sabem manusear as ferramentas tecnológicas necessárias, além de não desejarem conversar desta forma.

Todos os espaços de memória que foram analisados a partir das categorias aqui apresentadas possuem uma relação de reverência aos espaços onde a memória ancestral está organizada, com suas referências e demais informações. A história destas comunidades afro-religiosas está marcada nestes espaços, destacando suas conquistas e lutas, exaltando sua ancestralidade a partir das referências a homens e mulheres que construíram estes lugares sagrados, onde as divindades africanas são reverenciadas a cada ritual, a cada festa. Cada lugar de memória tem suas particularidades, porém, é possível perceber alguns elementos em comum entre eles.

Existe uma relação que ultrapassa os espaços dos terreiros, desde ações pontuais envolvendo a comunidade do entorno, como, por exemplo, distribuição de cestas básicas; até ações continuadas, como oficinas educativas e culturais, ações sociais, entre outras atividades que em sua constância, constroem laços entre a comunidade afro-religiosa e as pessoas do lugar onde o terreiro está inserido. Outro aspecto a ser destacado é que são espaços onde a visita depende de um agendamento prévio, o que não permite a sua abertura constante aos visitantes, já que os espaços de memória são parte do espaço religioso, chegando alguns a serem utilizados em rituais específicos. Para o Babalorixá do Terreiro Pilão de Prata, Pai Air, o Memorial Lajuomim, é o lugar onde ele entra em contato com Mãe Caetana, onde ele recebe as orientações espirituais, é um lugar de diálogo com a sua ancestralidade. Assim como o Memorial de Mãe Nanã, que de acordo com Mae Marizete, também é um lugar onde pessoas da comunidade do Barro América, em Aracaju, que conheceram Mãe Nanã, quando adentram ao terreiro, reverenciam a ancestral da fundadora da casa.

Assim, com cinco espaços de memória enquanto parte do trabalho de campo, foi possível compreender as relações entre estas comunidades afro-religiosas e seus lugares de memória. Entender que a ideia de comunidade é algo muito presente na construção destes espaços, seja de um determinado grupo envolvido no processo, ou mesmo com a participação da comunidade afro religiosa. O que está na base de todos estes espaços, de acordo com os depoimentos e conversas informais, é a preocupação com a salvaguarda da

memória ancestral do terreiro, que é parte da sua identidade e reverenciada a todo o momento, seja em conversas, em ritos, em festividades.

Outro aspecto importante para ser destacado sobre estes espaços e seus acervos é que, em alguns momentos ao longo do ano, objetos que estão expostos saem do Memorial para serem utilizados em rituais. São rituais internos ou públicos, mas é perceptível, a partir das palavras de Babalorixás, Ialorixás, Mameto, que ao longo das conversas sobre os espaços, destacaram esta particularidade de alguns objetos, sejam assentamentos, tronos, tambores ou demais objetos ritualísticos que ficam expostos nos espaços de memória e que, em determinados períodos do ano, assumem sua função ritual.

Esta circularidade de objetos que estão em espaços públicos como memoriais e museus, é algo analisado por alguns pesquisadores como Mario Chagas e Cláudia Storino (2014), que num estudo sobre o Museu de Arte Sacra da cidade de Paraty- RJ destacam:

Entre a trama urbana e a urdidura das festas, o acervo do museu continua imerso na vida social Paratiense. É a “prata da casa”, tesouro guardado com zelo através dos anos, propriedade de todos, bem comum que pernoita nas casas e passa de mão em mão carregado nas procissões, reconhecido nas ruas, valorizado nos cultos e na exposição do museu. Esse é um acervo que se mantém ainda ligado pelos fios de muitas relações com indivíduos, edifícios, crenças, festas, ruas, ladainhas, danças, barcos, montanha e mar. Essa coleção, nem pública nem privada, mas comunitária, mantém tradições e estabelece novas relações com a Paraty de hoje, com a televisão, o cinema, os turistas, os novos moradores, as crianças, a internet, as novas festas, os novos sons, as novas instituições. (Chagas, Storino, 2014, p. 85)

Esta relação observada pelos autores em Paraty, relacionada a presença de objetos religiosos que são parte do acervo do museu, sendo patrimônio público, e sua saída em festividades religiosas, sua circularidade na comunidade a qual são representativos da sua identidade religiosa, remete a algo que é perceptível também nos memórias de terreiros, como o Memorial Lajuomin e o Memorial Mãe Nanã. São espaços públicos, no sentido de ser acessível à comunidade afro-religiosa e aqueles que agendam as suas visitas, que reúnem objetos que tem um sentido religioso para o grupo, participando de rituais específicos, e depois sendo recolhidos novamente na expografia local. São parte representativa da

ancestralidade, que circula nos terreiros nos momentos importantes de renovação do axé do lugar.

Assim, os espaços de memória em terreiros de candomblé são lugares onde a memória ancestral está representada para a comunidade afro-religiosa, como parte da sua identidade, despertando o sentimento de pertencimento ao axé do lugar, contribuindo para que as pessoas que adentram aos terreiros conheçam a história, seus ancestrais e todas as referências ao lugar onde a sua divindade será parte de um todo, de um axé.

Outro aspecto a ser destacado é que estes lugares construíram um diálogo com a comunidade do entorno, onde esta é parte importante de suas ações, sejam aqueles pontuais que acontecem em datas específicas, ou que são desenvolvidas frequentemente nos terreiros. É possível perceber que estes lugares de memória são parte importante para a comunidade do terreiro, sem necessariamente está em constante diálogo com o lugar onde ele está inserido.

Durante o período mais crítico da pandemia, estes terreiros distribuíram cestas básicas e demais ajudas para a comunidade do entorno, algo que já era realizado por todos estes espaços, mas que, durante este período muito difícil para centenas de famílias, foi de fundamental importância. Com os rituais suspensos e demais reuniões públicas ou atividades que pudessem gerar aglomerações, também foram suspensas as visitas aos memoriais. Apenas a partir de 2022, dependendo do terreiro e com agendamento prévio, é possível fazer estas visitas.

Estes espaços de memória, a partir do momento em que são construídos dentro do espaço do terreiro, tornam-se parte do lugar, sendo inserido dentro de algumas atividades ritualísticas, já que representam o lugar onde estão as representações da ancestralidade da casa. Sendo assim, foi observado que são lugares que possuem uma dinâmica de alguns objetos, que ao mesmo tempo em que estão expostos aos visitantes, também saem do espaço dos memoriais para ser parte de ritos internos ou externos do terreiro, a cada ano. Esta circularidade dos objetos é algo que torna estes espaços de memória enquanto espaços que estão em constante movimento com a comunidade afro-religiosa.

Hugues de Varrine (2014) ao considerar o museu de comunidade enquanto um processo, ressalta que,

Como o próprio desenvolvimento, o museu de comunidade é mais bem descrito como um processo. Ele certamente não é uma instituição ou uma estrutura acabada. É um ser vivo, como a própria comunidade, em constante movimento para se adaptar às mudanças que acontecem nela e em seu ambiente, seja ele regional, nacional ou global. (Varine, 2014, p.28-29).

É possível considerar os espaços de memória em terreiros de candomblé enquanto lugares onde as mudanças acontecem constantemente, estão em processo contínuo, fazendo com que estes espaços sejam não apenas lugares de salvaguarda da memória ancestral, como também espaços para rituais particulares, lugares onde os iniciados e iniciadas podem dialogar com o sagrado ali representado, assim como também, seus objetos possam sair de uma vitrine, e serem utilizados em rituais, retornando logo que sua função ritual seja encerrada. Trata-se de um espaço em movimento, onde para a comunidade, os objetos que fazem parte da expografia do lugar, estão plenos de axé.

Com a Museologia Social, espaços construídos a partir de ações comunitárias são reconhecidos, passam a ser vistos dentro de um contexto onde espaços museais eram exclusivos da elite, sendo lugares onde nem todos se viam ali representados, estando distante de muitas realidades sociais. Sendo assim, ao reconhecer narrativas de diferentes grupos nos espaços dos museus comunitários ou demais experiências museológicas resultantes de ações comunitárias de grupos sociais, permite-se a visibilidade, de suas referências culturais e de sua história.

É o patrimônio afro-brasileiro reconhecido, principalmente identificado, enquanto parte da identidade cultural das comunidades, que constroem suas narrativas, que escolhem aqueles objetos que os representam, e estes podem ter significados os mais diversos, mas que, para aquela comunidade, é parte importante da sua identidade. Eles se veem ali representados e representadas, encontram nestes espaços suas histórias contadas pelo próprio grupo. São espaços que são reverenciados como lugares sagrados, por abrigar elementos que remontam à sua ancestralidade, que é sagrada para estas comunidades afro-religiosas.

São estes espaços os guardiões da memória ancestral de cada terreiro, que nos últimos 22 anos vem conquistando, mesmo com a morosidade do poder público, reconhecimentos de seus patrimônios culturais, através dos tombamentos dos espaços sagrados, do reconhecimento de lugares rituais comunitários,

festividades públicas relacionadas às divindades africanas, entre outras ações de inclusão destes espaços em editais públicos, tornando-se parte das ações culturais em estados e municípios. Entretanto, é unânime que o poder público precisa aprofundar estes diálogos, fato destacado por todos os representantes destes espaços de memória.

Além disso, é importante reconhecer que estes espaços também guardam as referências a luta constante das comunidades afro-religiosas contra as ações de intolerância, preconceito, a violência fruto de ataques e destruições de espaços sagrados em várias partes do Brasil. Estes espaços religiosos possuem uma história de luta desde o início, com a instalação do sistema escravista no Brasil e todo o processo desumano que foi a escravização de povos africanos, e toda a história de luta contra este sistema, além de todo o processo de intolerância sofrido ao longo do período de surgimento dos primeiros terreiros de candomblé.

Toda esta história, onde as mais recentes ainda estão presentes nas memórias dos mais idosos, daqueles que ainda guardam lembranças de histórias de invasões policiais aos terreiros no século XX, de precisar se esconder das ações truculentas da polícia, está presente em acervos de Museus e também em espaços de memória nos terreiros, que não só apresentam a história dos seus ancestrais nestes espaços, mas também a luta contra a repressão aos seus lugares sagrados.

Estes espaços de memória, são lugares de resistência, lugares onde é visível histórias de luta e resistência de pessoas que tiveram um papel importante na construção de cada axé plantado em cada terreiro. conhecer suas narrativas, contadas pela própria comunidade, é ter acesso a outros discursos, que por muito tempo foram silenciados. Esta é a memória ancestral presente em cada espaço, representada em cada objeto ali exposto, e que é parte de todo um sentimento comum em cada comunidade afro-religiosa onde estes espaços estão inseridos: o sentimento de pertencimento.

Pertencer a cada lugar é conhecer a sua história, a história de seus ancestrais, e saber sobre sua ancestralidade, fato este que é reafirmado através dos Memoriais, Museus Comunitários, lugares onde os laços são construídos e reconstruídos. Mesmo com cada particularidade apresentada nos cinco espaços analisados, é perceptível que são lugares representativos de suas histórias, responsáveis por conectar os seres humanos com seus ancestrais.

BIBLIOGRAFIA

- Aguiar, J. (2012). Objetos exóticos e do baixo espiritismo: a memória da repressão da polícia aos terreiros de Aracaju no acervo do IHGSE. **Revista Museitec**, v. 1, n. 1, dez.
- Aguiar, M. d. A. (2018) **Patrimônio cultural e a problemática dos valores: o processo de patrimonialização do Terreiro São Jorge Filho da Goméia – BA**. V. 14, n. 2, p.101-116, julho-dezembro. Disponível em <
<https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/issue/view/29> > acesso em 01-06-2022.
- Andrade, C. (2008) Lugar de memória memórias de um lugar: patrimônio imaterial de Igatu, Andaraí, BA. **Passos Revista de Turismo y Patrimônio Cultural**. V. 6, n 3, p. págs. 569-590.
- Alves, L. G. G. A. (2021) **“Liberte Nosso Sagrado”**: as disputas de uma **reparação histórica**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Arantes, A. A. (2010). A Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: Barrio, A. E.; Motta, A.; Gomes, M. (Orgs.). **Inovação Cultural, Patrimônio e Educação**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.
- Bastide, R. (1978). **O Candomblé da Bahia**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL.
- Braga, J. (1995). **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA.
- Canclini, N. G. (2008). **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4 ed. São Paulo: EDUSP.
- Cardoso, R. S. (2021) **Reminiscências de uma coleção. As peças do candomblé do IGHB: apreender, ofertar e exibir**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Carneiro, E. (1978). **Candomblés da Bahia**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castillo, L. E. (2008). **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA.

- Cecatto, A. (2017). A História Atlântica como possibilidade de abordagem metodológica para os estudos do Atlântico e o ensino de História da África. **Temporalidades - Revista de História**, Edição 23, v. 9, n. 1, jan./abril, p. 167-183.
- Chagas, M.; Primo, J.; Assunção, P.; Storino, C. (2018). A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, n. 11, v. 55, p. 73-102.
- Chagas, M.; Gouveia, I. (2014). Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). **Cadernos do CEOM**, v. 27, n. 41, p. 9-22.
- Chagas, M., ; Storino, C. (2014). Museu, patrimônio e cidade: camadas de sentido em Paraty. **Cadernos De Sociomuseologia**, 47(3). Disponível em < <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/4532/> . Acesso em 05-07-2022.
- Corrêa, A. F. (2005). A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro Patrimônio Etnográfico do Brasil. **Revista Humanidades**, v. 7. n. 18, out./nov.
- Correia, M. F. R. (2017). **Patrimônios negros, instituições brancas: uma análise sobre gestão integrada e planos de salvaguarda de terreiros tombados**. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar e Profissional em Desenvolvimento e Gestão Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Cunha, M. N. B. (2006). **Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Cunha, M. N. B. **Notícias de uma investigação: Coleção Estácio de Lima – Tratamento, Estudo e Divulgação de uma coleção testemunha da intolerância – Um projeto, várias perspectivas e resultados diversos**. Disponível em : < https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=ptBR&user=KMEpfW0AAAAJ&citation_for_view=KMEpfW0AAAAJ:YsMSGLbcyi4C > acesso em 17-02-2022
- Cunha M. N. B. **Primeiras notícias sobre a coleção afro-religiosa do Museu Antropológico Estácio de Lima**. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/43747/34968> > acesso em 20 de abril de 2023.
- Cunha Júnior, H. (2003). Movimento de Consciência Negra na década de 70. **Educação em Debate**, Ano 25, v. 2, p. 47-54.
- Calvo, D. O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral. (2019) **REVER** v. 19, n. 2.

maio/agosto Disponível em <
<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45172/29877> >
acesso em 10 de março de 2022.

- Dantas, B. G. (2002) Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. Sumus, p.89-131.
- Domingues, P. (2007). Movimento Negro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 102-122.
- Duarte, A. (2013). Nova Museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda inovadora. **Revista Museologia e Patrimônio**, v. 6, n. 1, p. 99-117.
- Duque, J. V. P, Leite, R. M., Sampaio, A. V. O. (2019) Ver E ouvir em um espaço de memória. **GEOPAUTA**, v.3, n. 1, p. 92-102, 2019. Disponível em :<
<https://www.redalyc.org/journal/5743/574362568007/movil/> > acesso em 14-02-2022.
- Ferreira, M. I. C.; Santos, W. C. S. Deixa a gira girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. **Revista de Políticas Públicas**, v. 22. n. 1.
- Fonseca, M. C. L. (2009). **O patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Freitas, M. B. (1999). Mário de Andrade e Aloísio Magalhães: dois personagens e a questão do patrimônio cultural brasileiro. **Revista do Programa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP**, São Paulo, n. 7, p. 71-93.
- Gabriele, M. C. F. L. (2014). Sociomuseologia: uma reflexão sobre a relação museus e sociedade. **Expressão Extensão**, Pelotas, v.19, n. 2, p. 43-53.
- Gama, E. C. (2018). **Lugares de Memória do Povo do Santo**: Patrimônio Cultural entre Museus e Terreiros. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Halbwachs, M. (2006). **A memória coletiva**. 2 ed. São Paulo: Centauro.
- Hampâte Bâ, A. (2010). A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (Org.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África**. 2 Ed. Brasília: UNESCO, p. 167-212.
- Jesus, A. J. S., Souza Júnior, V. C. (2011) **Minha vida é Orixá**. São Paulo: Ifá.

- Jorge, D. S.; Beserra, M. R. B.; Moura, T. F. (2016). Movimento Negro: a atuação Política do movimento como fator de conversão de suas demandas em Políticas Públicas. **Revista Caderno Virtual**, v. 1, n. 32.
- Landes, R. (2002). **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Lima, A. R. (2012). **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro**: as narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial. Dissertação (Mestrado em Preservação e Patrimônio Cultural), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília.
- Lima, V. C. (2003). **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2 ed. Salvador: Corrupio.
- Lody, R. (2005). **O negro no museu brasileiro**: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Luhning, A. (1996). “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” – mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, dezembro/fevereiro.
- Matos, I. A. P. (2019). **Arte e História**: o museu Afro Brasil e o papel da curadoria na construção da narrativa museal. Disponível em <<https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2012/Isla%20Andrade.pdf>> Acesso em 10 jan. 2019.
- Mauss, M. (2003). **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify.
- Moraes, M. R.; Jayme, J. G. (2017). Povos e comunidades tradicionais de matriz africana - Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, maio-ago.
- Moraes, N. A. (2009). Políticas públicas, políticas culturais e museu no Brasil. **Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. II, n. 5.
- Morais, M. R. (2012). Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. **Revista de Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59.
- Moura, C. (2008). 20 anos de história. **Revista Palmares**, Brasília, ano IV, n. 4.
- Moutinho, M. C. (2007). **Definição evolutiva de sociomuseologia**. Lisboa: Atelier Internacional do MINOM.
- Moutinho, M. C. (2014). Definição evolutiva de Sociomuseologia: proposta de reflexão. **Cadernos do CEOM**, Ano 27, n. 41.
- Munanga, K. (2019) **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 10.
- Oliveira, E. D. (2003). **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: IBECA.
- Oliveira, J. C. A. (2018). **O Patrimônio Total: dos museus comunitários aos ecomuseus**. Disponível em <<http://www.revistamuseu.com.br/18demaio/artigos.asp?id=12673>> Acesso em 20 nov. 2018.
- Oliveira, L. L. (2008). **Cultura é patrimônio**: um guia. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Ortiz, R. (1978). **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda, a integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes.
- Passos, L. S. (2015). **Tombamento de templos religiosos em Laranjeiras - Sergipe**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Sergipe.
- Passos, A. M. (2007) Da África à Bahia: preservar é preciso. **Mouseion**, v.1, jun , p. 6-13. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/documentos/Mouseion/Vol1/vol1jun2007/p6_13.pdf> acesso em 01 – 07 – 2022.
- Paz, F. P. C. (2017). Do “Só o Espaço” ao Lugar de Memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de “Lugar”? **Revista Calundu**, v. 1, n.1, jan-jun.
- Pereira, M. R. N. (2018). **Museologia Decolonial**: os pontos de memória e a insurgência do fazer museal. Tese (Doutorado em Museologia), Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.
- Pereira, P. d. A. (2017) **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação**. Dissertação Mestrado em Memória Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Pinto, F. S., Berger, W. (2018) Libertem Nosso Sagrado: violência e intolerância religiosa no caso das peças sagradas das religiões de matrizes africanas no Brasil (1889-2018). **Musas- Revista Brasileira de Museus e Museologia**, Rio de Janeiro, v. il, n.8, p. 225-236.
- Primo, J. (2014). O social como objecto da Museologia. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 47, p. 5-28.

- Primo, J. (1999). Pensar Contemporaneamente a Museologia. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, n 16, p. 5-34.
- Polack, M. (1992). Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10.
- Rafael, U. N. (2004). **Xangô rezado baixo**: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Ramos, A. (1988). **O negro brasileiro**: etnografia religiosa e psicanálise. Recife: FJN/Ed. Massagana.
- Reis, J. J. (1986). Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé de Accú na Bahia, 1829. **Religião e Sociedade**, São Paulo, nº 13, novembro.
- Ribeiro, A. (1993). Novas estruturas/novos museus. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, n. 1.
- Rodrigues, N. (1988). **Os Africanos no Brasil**. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/ Editora da Universidade de Brasília.
- Sales, R. L. (2009). Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. p. 119-133, setembro.
- Sandes, J. A. S. (2010). **O Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia e sua coleção de cultura material religiosa afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Santos, D. S. (2021) **Museologia e Africanidades: Experiências museológicas de mulheres negras em museus afro-brasileiros**. Tese (Doutorado em Museologia), Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.
- Santos, C. J. **NÃO CHUTA QUE É MACUMBA: A patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil**. (2019) Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- Santos, J. A. G. (2021) **Terreiro Mokambo, ndanji goméia (descendente dagoméia): nguzo malunda bantu (a força da tradição bantu)**. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Santos, J. L.S. (2020) **Registro Da Memória E Construção Da Identidade Histórica Do Terreiro Filhos De Obá**. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) Universidade de Brasília, Brasília.

- Santos, J. E. (2008). **Os Nagô e a morte:** padê, Àsèsè e o culto a Égun na Bahia. 13 ed. Petrópolis: Vozes.
- Santos, I. M. F. D. (2014) **“O axé nunca quebra”:** transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL.
- Serrano, C.; Waldman, M. (2007). **Memória D’África:** a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez.
- Silveira, R. (2009). **Do Calundu ao Candomblé.** Rio de Janeiro: Sabin.
- Simão, M. (2018). **A presença africana e afro-brasileira nos museus de Santa Catarina.** Tese (Doutorado em Museologia), Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.
- Soto, M. C. (2014). Dos Gabinetes de Curiosidade aos Museus Comunitários: a construção de uma concepção museal ao serviço da transformação social. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 48, n. 4, p. 57-81.
- Soares, C. M. (2017). Memória afro, identidade, territorialidade e espaços museais. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 53, n, 9.
- Soares, C. M. (1992). Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramerin, 1853. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 23, dezembro.
- Tavares, J. C. (2009). Uma ponte sobre o Atlântico. In: Lahni, C. R. (Org.). **Culturas e Diásporas Africanas.** Juiz de Fora: Editora UFJF.
- Teixeira, M. L. I. (1999). Candomblé e a (re)invenção das tradições. In: Caroso, C.; Bacelar, J. (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, p. 131-140.
- Vansina, J. (2010). A tradição oral e sua metodologia. In: Ki-zerbo, J. (Org.). **História Geral da África I:** Metodologia e Pré-História da África. 2 Ed Rev. Brasília: UNESCO, p.139-166.
- Varine, H. (2005). O museu comunitário é herético? **Jornal Quarteirão**, Rio de Janeiro, n. 67, maio/junho, p. 12-15.
- Varine, H. (2014) O Museu Comunitário como processo continuado. **Cadernos do CEOM** - Ano 27, n. 41. Disponível em <<https://museuscomunitarios.files.wordpress.com/2014/01/o-museu-comunitario-como-processo-continuado.pdf>> acesso em 10-07-2022.
- Verger, P. (1999). **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.

Verger, P. (1997). Mitologia dos Orixás. 4 ed. Salvador: Corrupio.

Versiani, M. H. **É nosso sagrado e é história: as lições de um acervo museológico.** Disponível em <
https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628550847_ARQUIVO_3f44a8a72f6c85f9440dae47abb39753.pdf > acesso em 26-02-2022

Xavier, F. G. (2020). **Fundação Cultural Palmares: histórico de luta e resistência do movimento negro.** Disponível em <
http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1504107379_ARQUIVO_artigoFomerco.pdf > acesso em 2 jan. 2020.

Yin, R. K. (2001). **Estudo de caso: planejamento e métodos.** 2.ed. Porto Alegre: Ookman.

DOCUMENTOS

Base de dados - Pontos de Cultura da Bahia
Dados sobre os pontos de cultura de Pernambuco
Dados sobre os pontos de cultura de Sergipe
Dados sobre os pontos de cultura do Maranhão
Informações sobre os pontos de Memória - IBRAM

GLOSSÁRIO

ABAÇÁ. Espaço religioso onde acontecem os rituais públicos do candomblé. Terreiro.

ABEBÉ. Instrumentos afro-religioso pertencente à divindade africana Oxum.

ALGUIDÁ. Panela de barro onde são colocadas as oferendas.

ANCESTRAL. São os antepassados de cada indivíduo.

ANCESTRALIDADE. Todo o conhecimento que foi deixado pelos ancestrais de cada pessoa.

ANGOLA. No candomblé, serve para designar e identificar o conjunto de cultos e ritos praticados tendo como referênciaêmica uma dada origem que remonta a África, englobando de forma específica as ideias cosmogônicas, teológicas e práticas dos conjuntos ritualísticos e linguagens empregadas.

ASSENTAMENTO. Local onde estão as representações materiais das divindades africanas.

AXÉ. Força vital, importante para as religiões afro-brasileiras

BABALORIXÁ. Sacerdote de uma casa de santo, de um terreiro. Pai de Santo.

BAIXO ESPIRITISMO. Termo usado para designar de forma pejorativa, as práticas espíritas ou das religiões afro-brasileiras.

CANDOMBLÉ. Terminologia utilizada para designar uma das religiões afro-brasileiras.

EKEDI. Em iorubá, a terminologia èkèjì, designa o numeral segundo. Tal expressão no candomblé passa a designar um dos postos mais altos na hierarquia religiosa, já que, pelo fato de não entrar em transe, tem por atribuições zelar pelos orixás quando estes encontram-se em estado de transe, orientá-los, vesti-los, dançar com eles, auxiliar na criação dos iniciados durante o período de reclusão e durante as demais obrigações ritualísticas.

EXU. Divindade africana relacionada a comunicação.

EGUN. Espíritos de ancestrais falecidos.

IALORIXÁ. Sacerdotisa de um terreiro. Mãe de Santo.

IAÔ. Termo usado para designar a pessoa que foi iniciada no candomblé.

IJEXÁ. No Brasil, designa além de um ritmo percussivo suave de cadências marcadas de origem africana tocado somente com as mãos sem o emprego de

baquetas, acompanhado pelo toque de marcação dos agogôs muito executado pelos afoxés e no candomblé

KETU. Povo de Ketu ou oriundo desta cidade erguida durante organização do antigo território iorubá, cujo soberano recebia o título de Alákétu. No candomblé, os praticantes das tradições de origens iorubanas se autodenominam ketu.

KISSIMBIÊ. Águas do saber.

MAMETO. Título religioso que na tradição angola é relativo à sacerdotisa.

MAGIA NEGRA. Termo usado de forma pejorativa para se referir às religiões afro-brasileiras.

MOKAMBO. Termo usado para se referir a espaço onde viviam africanos escravizados fugitivos das senzalas, durante o período colonial no Brasil.

NAGÔ. No candomblé, designação de determinados ritos e cultos de origem ioruba, em suas múltiplas variações e modelos a exemplo do nagô baiano, nagô pernambucano e nagô sergipano, isto é, variações de ritos e cultos atribuídos a uma origem iorubana com suas variações e especificidades.

ORIXÁ. Divindades de origem iorubana cultuadas ritualmente no candomblé.

PEMBA. Elemento sagrado usado em rituais nas religiões afro-brasileiras.

SORTILÉGIO. Termo usado para se referir às práticas afro-religiosas do candomblé, podendo ter um sentido pejorativo.

TATA (TATETO). Palavra da tradição angola, que significa sacerdote

TRONO. Cadeira destinada a pessoas que possuem cargos religiosos importantes no candomblé.

ANEXOS



Setorial de Museus 2014

Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural -Diretoria de Museus

Nome da Proposta: Plano Museológico do Memorial Kisimbiê
Proponente: ASSOCIAÇÃO BENEFICENTE PENA DOURADA

Origem Proponente:
Valor Solicitado: R\$ 89.617,74

Resumo: O projeto propõe a elaboração do Plano Museológico do Memorial Kisimbiê para dar continuidade à sua consolidação institucional. Dispor de uma política, clara e de longo prazo, de desenvolvimento da instituição é fundamental para salvaguardar nossos acervos e é inseparável do compromisso de integração de todos os aspectos inerentes ao funcionamento do Memorial, ao mesmo tempo, em que a definição das estratégias de difusão vai assegurar sua visibilidade e, por extensão, da comunidade do povo de sa

Principal segmento: Museu, Memorial

Segmentos secundários: Biblioteca / Patrimônio Material - Bem Imóvel

Principal natureza do projeto: Memória e Preservação

Naturezas secundárias:

Metas:

- | | |
|--|---|
| 1. Visitas Guiadas – Conheça o Memorial Kisimbiê Comunidade do Povo de Santo/ Comunidades do Entorno
1 Evento
Local: Memorial Kisimbiê | Estimativa de Público: 150
De 05/03/2016 a 05/06/2016
Salvador, Bahia, Brasil |
| 2. Semana da Consciência Negra
1 Evento
Local: Memorial Kisimbiê | Estimativa de Público: 80
De 16/11/2015 a 20/11/2015
Salvador, Bahia, Brasil |
| 3. Fórum Preservação da Memória das Casas de Candomblé: novas dimensões e novos atores
1 Evento
Local: Memorial Kisimbiê | Estimativa de Público: 60
De 28/05/2016 a 29/05/2016
Salvador, Bahia, Brasil |
| 4. Seminário Pela construção coletiva de uma política de preservação da Memória para o Candomblé (títul
1 Evento de Encerramen
Local: Casa de Angola/Memorial Kisimbiê | Estimativa de Público: 200
De 06/06/2016 a 06/06/2016
Salvador, Bahia, Brasil |

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA

Secretaria da Fazenda do Estado da Bahia

Secretaria de Cultura do Estado da Bahia

IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia

DIMUS – Diretoria de Museus do Estado da Bahia

1

PLANO MUSEOLÓGICO

MEMORIAL KISIMBIÊ - ÁGUAS DO SABER

EDITAL 152013 – SETORIAL DE MUSEUS 2014

JULHO/2016

Governador do Estado da Bahia
Rui Costa

Secretário da Fazenda do Estado da Bahia
Manoel Vitória

Secretário de Cultura do Estado da Bahia
Jorge Portugal

Diretor Geral do IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia
João Carlos Cruz de Oliveira

Diretora da DIMUS - Diretoria De Museus do Estado da Bahia
Ana Liberato

EQUIPE REPONSAVEL

Responsável pelo Memorial Kisimbiê - Águas do Saber
Taata Anselmo Santos (Minatojy)

Técnicos

Maeli Lima Mota

Renata Ramos dos Santos

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

GRUPO DE TRABALHO

INTRODUÇÃO

1- DEFINIÇÃO DA INSTITUIÇÃO

1.1 - Histórico do Memorial

1.2 - Missão

1.3 - Visão

1.4 – Objetivos

1.5 - Diagnóstico Global (situação atual).

1.5.1 - Diagnóstico Institucional

Dispositivos Institucionais de Organização e Gestão

Gestão de Pessoas

Quadro Funcional

Espaço físico e Instalações

Espaços existentes

Espaços utilizados pelo Memorial

Localização

Comunidade do entorno

Espaço da biblioteca

Espaço da reserva técnica

Acervo

Gestão e controle de acervo

Acervo bibliográfico

PARECER TÉCNICO (DIAGNÓSTICO)

Acervo arquivísticos:

Armazenamento e conservação

Segurança

Equipamentos e medidas de segurança

Atividade

Pontos fortes e fracos do Memorial Kisimbîê

2 - Programas

2.1 - Programa Institucional

2.2- Programa de Gestão de Pessoas

2.3 - Programa de Acervos

Subprograma de documentação

Subprograma de conservação

Subprograma de Restauração

2.4- Programa de Exposição.

Exposição de longa duração

Exposição Temporária /curta duração

Exposição Extra Muros / Itinerante

2.5 - Programa Educativo e Cultural

2.6 - Programa Pesquisa

2.7- Programa Arquitetônico

Pavimento térreo do Terreiro Mokambo

Pavimento inferior

2.8 - Programa de Segurança

2.9 - Programa de Financiamento e Fomento

2.10 - Programa de Difusão e Divulgação

3 – Projetos

ANEXO - MINUTA DO REGIMENTO INTERNO DO MEMORIAL KISIMBÎÊ

APRESENTAÇÃO

O presente Plano Museológico é produto dos debates e roda de conversas estimuladas pela equipe técnica do Memorial Kisimbîê com a participação ativa da comunidade do entorno, através dos trabalhos iniciado em 2010 a partir do Seminário “Águas do Saber”, e durante o projeto de elaboração participativa do Memorial Kisimbîê.

GRUPO DE TRABALHO

Coordenação Geral:

Anselmo José da Gama Santos (Taata Anselmo Santos Minatojy)

Apoio a Coordenação:

Rosimeire Gonçalves da Silva

Estagiários:

Barbara Verônica Souza Costa

Gabriel da Costa Pereira

Mariana da Costa Pereira

Assessoria de Imprensa:

Soraya Publio de Castro Mesquita

Membros:

Lúcia Maria Cardoso Machado

Luciana Melo dos Santos

Pedro Henrique Andrade Rocha

Juares Sousa

Taiana da Luz Santos

Raphael Mendes

Vera Lúcia Brito dos Santos

Marli Figueiredo dos Santos

INTRODUÇÃO

O presente Plano surgiu da necessidade de instrumentalizar os trabalhos técnicos, visando à consolidação institucional do Memorial Kisimbîê – Águas do Saber. Este documento é resultado de um longo processo iniciado deste o projeto de implantação do Memorial Kisimbîê pelo seu coordenador, seus colaboradores, os técnicos em museologia e a partir do Seminário “Águas do Saber” em 2010.

Durante seis meses a equipe técnica se reuniu no MMK, com a participação dos colaboradores representantes do Memorial, de onde extraímos uma parte dos elementos para a construção deste Plano Museológico: execução das metas, definição da missão, visão, objetivos e o diagnóstico global da instituição de forma participativa.

O Plano Museológico foi dividido em três fases técnicas: a fase 1- onde são apresentadas a história do Memorial, missão, visão, objetivos e sua situação atual, dando um diagnóstico global da instituição e criando os subsídios para as fases subsequentes, fase 2 - programas, em que são traçadas as principais atividades de gestão a serem trabalhadas e implementadas para que o Memorial cumpra sua missão e objetivos e por fim, na fase 3 – projetos são definidos para futuramente serem executados.

Convém salientar que este plano museológico será o primeiro documento elaborado para instituição museal pertencentes à religião de matriz africana, através de processo de Edital de Fomento a cultura, promovido pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC), da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, onde o mesmo foi contemplado no referido processo de seleção.

Em fim, acreditamos que ao finalizar esta importante ferramenta que é o Plano Museológico, o Memorial Kisimbîê – Águas do Saber perpetuarão sua missão e seus objetivos enquanto instituição de cultura a serviço de sua comunidade e da sociedade em geral, atendendo de agora em diante de forma mais clara as demandas no tocante à pesquisa, preservação e comunicação.

FASE 1
DEFINIÇÃO DA INSTITUIÇÃO

1 - DEFINIÇÃO DA INSTITUIÇÃO

1.1 - Histórico do Memorial

O Memorial Kisimbîê - Águas do Saber, assim batizado em homenagem a uma das divindades da água doce (Kisimbi) cultuada na tradição africana Bantu, que deu origem no Brasil aos Candomblés Congo/Angola. Está localizado nas dependências do Terreiro Mokambo – Onzó Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Tempo, fundado em 1996, com objetivo de dar visibilidade à tradição Bantu no Brasil através da Raiz Goméia.

O Memorial Kisimbîê foi inaugurado no dia 11 de novembro de 2011 no interior do Terreiro Mokambo – Onzó Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Tempo de tradição Angola, resultado de um projeto. É constituído por um rico acervo documental, museológico, arquivístico e bibliográfico, composto por fotografias (sendo esse seu maior acervo), objetos tridimensionais, audiovisuais e indumentárias. Também incorporado a uma pequena biblioteca que possui dois fundos setoriais: o primeiro é resultado de uma parceria com a Fundação Pedro Calmon, Secult, composto por aproximadamente 400 exemplares; o segundo com 243 títulos, pertencente ao fundador do Memorial Kisimbîê, tendo sido constituído por doações com ênfase nas temáticas das religiões afro-brasileiras e na história da cultura afro-brasileira.

O Memorial conta com uma exposição de longa duração sobre a história do Terreiro Mokambo e da cultura Bantu através de painéis, manequins e vitrines. A instituição ainda dispõe de bom suporte de equipamentos para a execução de suas atividades, entre eles, computadores, impressoras, câmara digital, scanner, DVD, TV e data show. O acesso à visitação é aberto a toda comunidade, as escola e outras instituições de ensino, mediante agendamento prévio.

O Memorial, sua história e seus acervos estão sendo disponibilizados de modo progressivo na internet, na página institucional do Terreiro Mokambo no seguinte endereço: WWW.terreiomokambo.com.br

1.2 - Missão

Prestar serviços à sociedade e a comunidade do Terreiro Mokambo, dando visibilidade a sua ancestralidade, resgatando e reconhecendo o patrimônio material e imaterial dos povos Bantu, contribuindo para o fortalecimento da identidade e cidadania do povo brasileiro.

1.3 - Visão

Consolidar a posição nacional, como Memorial e Centro de pesquisa e referencia da cultura afro-brasileira. Implementado pelas Leis 10.639/03 e 11.645/08 que visam disseminar o conhecimento afro- brasileiro e africano.

1.4 – Objetivos

Apresentar de forma contextualizada o acervo museológico representativo do Terreiro Mokambo para cada temática elencada;

Proporcionar um diálogo entre a comunidade do entorno e a instituição cultural;

Criar canais efetivos de participação das instituições públicas, privadas e afins junto aos programas do Memorial;

Promover palestras e debates temáticos sobre a cultura afro-brasileira e turismo étnico;

Desmistificar a visão preconceituosa e racista da memória coletiva sobre o acesso nas instituições Museológicas situadas nos terreiros de Candomblé;

Desenvolver programas de apoio e de incentivo aos artistas da comunidade interna e externa do Memorial.

1.5 - Diagnóstico global (situação atual).

1.5.1 - Diagnóstico Institucional

O Memorial Kisimbîê - Águas do Saber (MMK) foi inaugurado no dia 11 de novembro de 2011. Até a sua inauguração existia uma equipe multidisciplinar realizando suas atividades técnicas. Após a referida data, o memorial não mais contou com uma equipe permanente para dar continuidade as atividades técnicas básicas necessárias e fundamentais para consolidar o seu funcionamento como instituição museal.

Porém, o Memorial vem se mantendo durante esses 5 anos de portas abertas, participando de inúmeros eventos culturais promovidos por seu coordenador-diretor e colaboradores remanescentes ou não da equipe de implantação.

Dispositivos Institucionais de Organização e Gestão

Não possui regimento interno.

Não possui uma Associação de Amigos

Gestão de Pessoas

Não possui um organograma nem cargos definidos para a elaboração das suas atividades de gestão de pesquisa, preservação e divulgação dos acervos.

Quadro Funcional

Não possui cargo técnico permanente de funcionários

Existe somente um coordenador e 09 colaboradores

Espaço físico e Instalações

Na entrada do Memorial Kisimbîê há um diferencial, algo inusitado talvez para certo grupo de visitantes. O Memorial abriga-se no interior do Terreiro Mokambo, um espaço sagrado para uns e classificados como demonizado para

outros, a ponto de provocar certo receio, no que se refere a uma breve visitação ao espaço de preservação da memória de um povo. Afinal, no MMK não existe uma recepção nem uma portaria tradicional.

Nesse mesmo espaço, existe um diferencial, além de ser considerado um eco museu, a energia transmitida pela natureza que fica no entorno do Memorial, trazendo um equilíbrio entre os espaços do MMK e do Terreiro. Enfim, é um espaço acolhedor e convidativo para a visitação..

Espaços existentes

Área construída: 800 m²

Área externa: 1500 m²

Área externa da sede do MMK possui 41,36 m²

Espaços utilizados pelo Memorial

Sala de exposição de longa duração 19,2 m², Biblioteca 14,80 m² e Reserva técnica e Arquivo 7,36 m²

Localização

Geograficamente situa-se no bairro Vila Dois de Julho – Trobogy/Paralela, especificamente na Rua Heide Carneiro nº 89, esta rua não é considerada de fácil acesso. Não existe sinalização que faça referência ao Memorial.

Comunidade do entorno

O Memorial está inserido em uma comunidade, em que a diversidade cultural, social e religiosa é muito grande entre os moradores, tratando-se da periferia. São de poucos recursos financeiros, sofrem muitas vezes com a falta de oportunidade tanto relacionados ao mercado de trabalho, por falta de

conhecimento especializado, como o acesso às universidades públicas por serem oriundos de escolas públicas e de bairro periférico.

O MMK possui uma sala para exposição de longa duração, a mesma encontra-se no pavimento térreo do Terreiro Mokambo cuja área é 19.02m². As paredes da sala são revestidas em drywall, o espaço encontra-se climatizado, com utilização de persianas para melhor controle da luminosidade natural. Nele está distribuído parte do acervo sobre diferentes suportes.

Observamos que será necessária a utilização de etiquetas informativas referente ao acervo expositivo. Verificamos ainda que não haja um espaço fixo ou determinado para a realização das exposições de curta duração. Normalmente é utilizado o Barracão, cuja área é de aproximadamente 99.86m², onde acontecem também os seminários e outros eventos de cunho religioso.

Espaço da biblioteca

O espaço encontra-se climatizado, as paredes revestidas em Drywall, parte do acervo está distribuída em três estantes.

Espaço da reserva técnica

O espaço da reserva técnica é climatizado, abriga todo o acervo não exposto ao público, o mesmo dispõe de: 03 estantes em aço, 01 mapoteca e 01 arquivo. Suas paredes são revestidas de drywall. Embora haja todo esse cuidado, as paredes apresentam mofo e umidade. Será necessário um ajuste na organização do acervo, bem como a realização de um processo de higienização em todos os objetos que se encontram acondicionado na reserva técnica.

Acervo

Em 11 de novembro, foi inaugurado o MMK e os objetos que compõem o acervo museológico é oriundo de doações de seu idealizador.

Acervo Museológico	466 peças
Acervo bibliográfico	400 títulos
Acervo arquivísticos	1 metro linear

14

Gestão e controle de acervo

Acervo Museológico: Os objetos adquiridos na fase da implantação para compor o acervo museológico foram todos arrolados, registrados e tombados no Livro de Tombo do Memorial, também salvo em pen drive.

Porém, durante os últimos 5 anos foram adquiridos mais objetos para compor seu rico acervo museológico.

Nesses 5 anos de existência foram realizadas avaliações técnicas no seu acervo e observou-se a necessidade de uma revisão e atualização do registro dos objetos que foram adquiridos após sua inauguração. Será necessário criar também uma política de aquisição e de descarte de acervo, a implantação de um soft ware direcionado para o acervo museológico.

Acervo bibliográfico

É constituído por diversos tipos de coleções bibliográficas, livros, periódicos, audiovisuais, cds, vídeos, postais e cd rom. A maior parte do acervo é de livros com temática referente a cultura africana, dentre outros.

PARECER TÉCNICO (DIAGNÓSTICO)

Atualizar e revisar o acervo bibliográfico;

Não há um sistema interno informacional para controle do acervo;

Não há fichário para empréstimos dos livros;

Remanejar as estantes para melhor classificação do acervo bibliográfico;

Descartar duplicatas existentes;

Estabelecer uma política de descartes do acervo bibliográfico para doação;

Higienização do acervo exposto e não exposto.

Está sendo catalogado e transferido para a base de dados o BIBI Livre, que ainda está em análise.

Acervo arquivísticos:

Encontram-se catalogado e atualizado de acordo com as normas técnicas arquivísticas;

Armazenamento e conservação

O acervo Museológico é acondicionado na reserva técnica em estantes e arquivo de metal, com equipamentos de controle e monitoramento climáticos.

Os acervos bibliográficos e arquivísticos são armazenados em estantes de metal, com acondicionamento e tratamento técnico adequados com equipamentos de monitoramento climáticos.

Entretanto, todos os acervos necessitam de tratamentos preventivos como: higienização preventiva, pequenos reparos e restauração.

Segurança

Recursos humanos: O MMK não conta com nenhum vigia ou guarda municipal.

Equipamentos e medidas de segurança

Não existe no Memorial nenhum plano de emergência ou dispositivos de segurança eletrônicos como, alarmes, câmeras e detectores de movimento.

Os equipamentos de segurança restringem-se apenas a extintores localizados na sala expositiva conforme requer as exigências legais.

Atividade

Atualmente recebe o público local e estrangeiro para visitação. Além das visitas o Memorial desenvolve atividades de rotina, tais como manutenção dos acervos, disponibilização da sua área externa para oficinas, eventos culturais relacionados à cultura afro-brasileira, bem como a elaboração de projetos para o futuro.

Pontos fortes e fracos do Memorial Kisimbîê

Pontos Fortes	Pontos Fracos
Espaço expositivo climatizado;	Não possui regimento interno;
Possui reserva técnica climatizada;	Não possui organograma funcional;
Possui uma biblioteca dotada de bibliografia básica e específica atendendo a vocação do memorial;	Não possui sinalização externa;
Foi premiado no ano de 2015, “Premio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidade Tradicionais de Matriz Africanas” pela IPHAN como espaço de visibilidade e manutenção da	Não possui orçamento direcionado diretamente para a manutenção;

tradição Bantu no Brasil;	
Possui mapoteca;	Falta de segurança no entorno do memorial;
Único espaço museal no bairro;	Não possui uma associação de amigos;
Possui um bom material didático sobre o memorial uma “cartilha”;	Não possui acessibilidade;
É reconhecido pela população local e internacionalmente;	Não existe ainda um horário fixo de funcionamento;
Estando vinculado juridicamente à associação Pena Dourada.	Não possui textos informativos referentes ao memorial em outro idioma.
A Cadeira de Jubiabá que fora recentemente adquirida por comodato	

FASE 2
Programas

2 - Programas

Este programa prevê as ações e atividades necessárias para o funcionamento do Memorial Kisimbîê, após a efetivação do seu Projeto.

O ponto mais significativo deste programa está na criação do Regimento Interno, que instituirá a ampla participação da sociedade na gestão do Memorial Kisimbîê.

2.1 – Programa Institucional

O propósito deste programa é o desenvolvimento do Memorial no tocante à sua gestão política técnica-administrativa. Para alcançar esta proposta e assim instrumentalizar o Memorial para melhor gerir suas ações e atividades técnicas, foi proposta e elaborado o Regimento Interno que passará a vigorar, se aprovado, pelo órgão que responde juridicamente pelo Memorial.

- Elaboração do Regimento Interno do Memorial Kisimbîê - Águas do Saber (MMK)

O Regimento Interno compreende:

A vinculação do Memorial Kisimbîê à Associação Beneficente Pena Dourada;

A construção de um Conselho Consultivo com representantes de entidades e instituições ligadas às questões de afrodescendentes, movimentos sociais, representantes do poder público e instituições universitárias;

Criação de coordenações para desempenhar as atividades do Memorial;

Outras disposições necessárias ao funcionamento do MMK.

2.2 – Programa de Gestão de Pessoas

A elaboração do organograma funcional visando atribuições específicas para a coordenação responsável de cada atividade do MMK. Deve-se levar em conta a realidade e especificidade da instituição museal.

É necessário prever a contratação de alguns técnicos para ocupar as coordenações técnicas e estagiários a fim de auxiliarem nessas execuções.

2.3 – Programa de Acervos

Este programa visa propor ações referentes aos Acervos Museológicos, bibliográficos e arquivísticos do Memorial, no tocante à aquisição e descarte dos mesmos. Visando adotar uma política de aquisição e descarte desses acervos de forma a sistematizar, observando as normas nacionais e internacionais e, em consonância, não só com sua missão e seus objetivos, mas também atendendo ao seu regimento interno.

Ações propostas a serem realizadas pelos: direção, coordenação técnica e pelo Conselho Consultivo.

- Deverá ser criada uma Comissão de Acervo que orientará toda política relativa aos mesmos;
- A Comissão de Acervo deverá ser composta por 5 a 7 membros, dentre esses membros um representante da comunidade;
- A Comissão deverá ser instituída por 5 anos, podendo os membros serem reconduzidos;
- A Comissão de Acervo deverá, a cada 5 anos, reexaminar a política de aquisição e descarte adotada.

Subprograma de Documentação

O inventário e o controle do acervo serão realizados pela Coordenação Técnica, através de vistoria periódica dos bens e dos registros, segundo os parâmetros estabelecidos pelo Departamento de Museus e Centros Culturais.

A documentação dos objetos Museológicos, bibliográficos e arquivísticos que constituem um fator imprescindível para o desenvolvimento de todas as atividades dos programas do Memorial. O ato de documentar, cada objeto de fórum completo, necessitou de um sistema apropriado e na adoção de algumas convenções no que se refere aos objetos do acervo museológico. Uma das convenções adotadas foi no seu código de registro, que se optou por um código mais seguro e funcional (o Binário sequencial, onde, antes da sequência numérica, introduziu a sigla da Instituição – MMK). Esses códigos de registro representam o elemento básico de todo o sistema de identificação e controle dos objetos em todas as atividades do Memorial.

Sabemos que, para o Memorial continuar cumprindo uma das suas funções principais ou talvez a mais importante delas que é a de salvaguardar sua memória documental, se faz necessária a elaboração de algumas ações para dar continuidade às atividades técnicas já existentes e as que precisam ser realizadas. As ações técnicas a serem realizadas pela Coordenação Técnica são:

- realizar o registro e marcação dos objetos que estão no Acervo Museológico permanente para dar continuidade ao processo documental já iniciado;
- elaborar fichas de identificação para os objetos do Acervo Museológico que ainda não as têm;
- revisar e atualizar o Livro de Tombo do Acervo Museológico;
- revisar e reestruturar o banco de dados informatizados, centralizando as informações sobre o acervo;

- revisar e atualizar o acervo bibliográfico;
- implantar um sistema interno informacional para o controle do acervo;
- elaboração de fichários para o acervo bibliográfico para empréstimo de livros aos sócios;
- organizar tecnicamente o acervo audiovisual da biblioteca ou do acervo bibliográfico;
- reorganizar e revisar o sistema direto do arquivamento do acervo arquivístico e sua codificação;
- elaborar a tabela de temporalidade para ser aplicada ao acervo arquivístico.

Subprograma de conservação

A proposta deste subprograma refere-se à preservação dos Acervos Museológicos, bibliográficos e arquivísticos. Afinal, a preservação desses testemunhos é uma das grandes preocupações do MMK enquanto instituição de salvaguarda.

A conservação e preservação do Acervo Museológico será realizada pela Coordenação Técnica através de procedimentos bastante eficazes e apropriados, com a utilização de mão de obra qualificada e constantemente atualizada. Por isso, propomos a realização de algumas ações ou medidas preventivas de conservação técnica, atendendo as normas.

Ações a serem realizadas:

- 1º – Elaborar a ficha de diagnóstico;
- 2º – Realizar o diagnóstico do estado de conservação dos documentos, identificando as condições e os procedimentos a serem realizados;

3º– fazer a higienização a seco e com a química;

4º – fazer a restauração dos documentos se for necessário.

Subprograma de Restauração

Propomos para este subprograma uma pesquisa na busca de um profissional na área de restauração de documentos com suporte em papel. E um restaurador especializado em fotografia, objetivando realizar uma intervenção técnica para minimizar o processo de degradação do documento, recuperando a integridade física do acervo fotográfico que, infelizmente e apesar de todas as condições de guarda favoráveis à sua conservação, sofreu danos.

2.4 – Programa de Exposição

Exposição de longa duração

A exposição de longa duração é uma das atividades essenciais do Memorial. Consiste na apresentação e distribuição do seu acervo, visto que evidencia a proposta científica e ideológica da instituição, porém para não tornar esta apresentação sem vida aos olhos dos visitantes habituais do Memorial.

Propomos uma releitura constante no seu projeto expográfico, objetivando uma maior dinâmica na comunicação entre seu acervo exposto e as diversas categorias do público visitante, em especial o seu visitante habitual. Para alcançar esse objetivo, deverão ser desenvolvidas as seguintes ações pelos técnicos responsáveis por este programa:

– trocar os objetos que estão expostos sempre que possível pelos objetos que estão na reserva técnica;

- elaborar mais textos informativos sobre os objetos expostos dentro das vitrines utilizando display;

Exposição Temporária / curta duração

A proposta deste programa é atrair para o Memorial um número maior de visitantes novos e despertar nos visitantes habituais o interesse em retorno à instituição pela novidade dos recortes temáticos extraídos ou não da exposição de longa duração.

A elaboração desta exposição de curta duração deverá acontecer, anualmente, e será organizada pela equipe técnica conjuntamente em um espaço existente no Terreiro Mokambo para esta modalidade de exposição.

Exposição Extramuros / Itinerante

A proposta deste programa é desenvolver ações extramuros, levando alguns objetos que incorporam o acervo do Memorial para outros espaços (escolas, associações, instituições afins etc.) com o objetivo de divulgar, democratizar e disseminar toda informação sobre o Memorial, contidas nos objetos que serão trabalhados nessa modalidade de exposição.

A elaboração deste programa será de responsabilidade da Coordenação Técnica.

2.5 – Programa Educativo e Cultural

O Programa Educativo e Cultural será elaborado, anualmente, pela Coordenação Técnica com o auxílio de profissionais da área de Educação.

Programamos uma ação educativa e cultural participativa e norteadora de todas as atividades que foram e serão daqui por diante geradas neste e nos demais programas do (MMK). Em especial neste programa, pois entendemos que a ação educativa e cultural é toda forma de atividade que venha dinamizar e implementar a atuação do Memorial e, sobretudo, enriquecer a vivência da

comunidade que ele está inserido e, desta forma, também cumprir seu lado social.

O principal potencial do Memorial é seu acervo fixo e seus desdobramentos através das suas exposições permanentes e temporárias, bem como de suas atividades socioeducativas desenvolvidas, paralelamente, com as exposições.

As propostas e sugestões das ações e projetos para este programa e a divisão dos diferentes públicos a serem trabalhados foram elaborados, conjuntamente, pela equipe envolvida na elaboração do Plano Museológico, pela comunidade do Terreiro Mokambo e pela comunidade externa, provocados pelas rodas de conversas onde foram ouvidas e anotadas suas sugestões e as críticas da clientela.

"As ações culturais / educativas é a manifestação de uma energia direcionada para a cultura e educação que se concretiza no momento em que a participação de indivíduos trocando vivência." Essa afirmativa ilustra todo o processo que foi desenvolvido na ação de elaboração deste programa.

Objetivo do programa:

- a) Criar um boletim informativo sobre as atividades elaboradas pelo setor educativo;
- b) Trabalhar temas transversais inerentes aos direitos humanos, como acesso a políticas públicas de inserção, tolerância religiosa, racismo, preconceito e exclusão;
- c) Realizar seminários, palestras temáticas, cursos e oficinas;
- d) Implementar as visitas mediadas;
- e) Oportunizar, num futuro breve, aos portadores de necessidades especiais oficinas temáticas.

Para que esses objetivos sejam atingidos, foram e serão criados, conjuntamente, diversas ações e projetos atendendo as diferentes tipologias de público. Uma das ações já serão executadas pela equipe implantadora deste programa. As demais serão futuramente implementadas pela Coordenação Técnica de forma multidisciplinar.

PROJETOS A SEREM IMPLEMENTADOS

– Projeto Memorial/Escola

Ampliando as relações entre o Memorial e as escolas circunvizinhas, o projeto prevê ciclo de visitas da comunidade escolar aos espaços do Memorial a partir do início do ano letivo, objetivando divulgar o setor educativo e cultural do mesmo, bem como propor aos diretores e ao corpo de professores das escolas visitantes, em especial aos da área de educação artística, literatura e história, ações educativas conjuntas com o corpo de educadores do Memorial, em ambos espaços-escola e Memorial, com temas voltados para a história e cultura afro-brasileiras. Estabelecendo assim uma relação entre os objetivos das ações museológicas e a temática que será trabalhada nas escolas de forma a despertar nos alunos uma reflexão que leve ao entendimento da importância do MMK como testemunha viva da história afro-brasileira, quando se depararem com os objetos expostos durante a visita no Memorial.

– Projeto Conhecendo Meu Bairro

Este projeto foi desenhado dentro das rodas de conversas e tem como propósito recontar a história do bairro através da musealização de sua comunidade mais antiga. Será instrumentalizada pela Coordenação Técnica que desenvolverá diversas ações em prol da realização deste projeto.

– Projeto Oficinas Culturais

A proposta deste projeto é a realização de oficinas culturais com a finalidade de permitir o acesso a diversas linguagens e formas de expressões artísticas

produzirem conhecimento para a comunidade do entorno, em especial a criança e os jovens através de parcerias com Instituições Governamentais, ONGs e empresas privadas na realização de atividades, tais como cursos de dança afro, capoeira, dança de rua, *hip hop*, aulas de violão, canto coral, percussão, contação de histórias, teatro, artes plásticas, artesanato, entre outros, contribuindo para a manifestação da identidade cultural e inclusão social da comunidade local.

– “Minioficina de conservação e pequenos reparos em documentos” elaborados e realizados pela equipe envolvida no Plano Museológico.

Público-alvo: Comunidade do Terreiro Mokambo, comunidade do entorno e sociedade em geral.

– Projeto oficina de fotografia: "Comunidade em foco"

Este projeto propõe o desenvolvimento de ações, utilizando a fotografia como um construtor de qualidades indispensáveis na formação de personalidades sadias através da observação, do poder de decisão e da criatividade, além de servir como meio de retratar a percepção do indivíduo quanto ao espaço onde vive. Este projeto tem como objetivo promover a valorização da comunidade como ambiente de convívio social.

Este projeto visa, além da produção das imagens, apresentarem como se dá o processo da edição de imagem e revelação de fotografia, bem como a elaboração de uma exposição no qual será exposto o resultado desse trabalho na comunidade.

– Projeto Cineclube no Memorial

O projeto tem como objetivo levar entretenimento e cultura de forma gratuita através de sessões de cinema que serão montadas dentro do MMK e criar um vínculo entre o Memorial e os jovens locais, a partir do interesse deles em dar

continuidade ao trabalho de democratização do audiovisual em suas comunidades.

A programação será composta por filmes brasileiros e pelo acervo da ABCC-BA (União de Cineclubes da Bahia) e do *site* Kino Oikos (www.kinooikos.com), que reúne filmes produzidos por jovens realizadores provenientes de regiões carentes de outros estados do Brasil ou de projetos sociais que utilizam o vídeo como meio de inclusão social.

2.6 – Programa Pesquisa

Este programa de pesquisa será desenvolvido pela Coordenação Técnica, devendo atender à vocação do MMK, e seus resultados alcançados deverão ser disponibilizados à sociedade através de exposições, publicações e outras formas de divulgação, como, por exemplo, a cartilha já editada, desenvolvidas com a participação da Coordenação de Comunicação.

2.7 – Programa Arquitetônico

Este programa tem a finalidade de apresentar os espaços do Memorial e suas devidas funções e também propor visando atender ao Decreto-lei nº 123/97, que trata da acessibilidade um estudo das áreas externa e interna para uma possível instalação de um elevador e assim facilitar a visitação do público portador de necessidades especiais (PNE, cadeirantes e outras deficientes físicos) aos espaços da instituição museal.

- Pavimento térreo do Terreiro Mokambo

Espaço expositivo 19. 2m2, m2 e porta de entrada de vidro, tendo a sua parte externa uma plotagem com a imagem do NKISI DANDALUNDA. No interior do espaço expositivo, uso de persianas e paredes revestidas em gesso *drywall*,

ambos visando proteger a exposição de longa duração que contextualiza a história do Terreiro Mokambo e a trajetória do povo Bantu através de seus acervos distribuídos em 03 vitrines, 03 painéis e 03 manequins vestidos, representando os patronos da Instituição (NKISE Dandalunda, Kitembo e o caboclo Pena Dourada). Integrando essa exposição, encontra-se a cadeira de Jubiabá, que fora recentemente adquirida por comodato pelo Memorial, fortalecendo assim a historicidade ancestral do Terreiro Mokambo, contada nesta amostra, e por fim, como recurso didático audiovisual, o espaço conta com uma TV de 26 polegadas que é usada durante a visita com filmes e documentários.

- Espaço expositivo da biblioteca 14,80. m²

Função: atendimento aos usuários pela porta de entrada de vidro e paredes revestidas em gesso *drywall*. No interior do espaço expositivo, 03 estantes, onde abriga os diversos tipos de coleções bibliográficas (livros e periódicos). A maior parte do acervo é de livros referentes à temática das religiões afro-brasileira e em história da cultura afro-brasileira.

Mobiliário:

01 estação com 03 lugares e equipamentos de DVD.

- Espaço da Reserva Técnica 7.36 m²

Função: Acondicionamento dos Acervos do Memorial.

Espaço restrito ao público todo climatizado, tendo suas paredes revestidas em gesso *drywall*. Abriga todo o acervo não exposto do Memorial, utilizando 04 estantes em metal, onde cada uma delas acondiciona sobre suas prateleiras diversos objetos dos Acervos Museológicos e bibliográficos, também utilizado como mobiliários de guarda o arquivo, contendo as pastas suspensas com diversos documentos, entre eles as fotografias. E, por último, a mapoteca.

Equipamento: 01 desumidificador.

- Espaço do Barracão 99,86m²

Espaço utilizado não só para as atividades religiosas, mas também cedidas para exposição de curta duração, oficinas, seminários e roda de conversas e outras atividades que surgir, respeitando devidamente o espaço.

Mobiliário: mesas e cadeiras

- Pavimento inferior

Espaço criado recentemente para atividade múltipla.

Função: espaço para atividades ao ar livre como, por exemplo, realizar dinâmica de grupos escolares, oficinas de pintura, hora do conto e oficinas de Contação de histórias.

2.8 – Programa de Segurança

O Memorial enquanto entidade “depositária”, responsável pela guarda, preservação e divulgação da memória de seu povo e da comunidade em geral que lhe visita, tem como preocupação fundamental a questão da segurança do seu espaço museal. Segurança essa que se estende desde a própria estrutura física, acervo, equipamento, instalações até a definição de rotina e estratégias de emergência. Por isso, propomos um estudo futuramente em conjunto com uma equipe de especialista em segurança predial, já que no Memorial não existe um plano adequado de evacuação do espaço e treinamento para emergência, pois o Memorial só conta com rotinas básicas preventivas contra incêndio.

- Objetivo do programa:

1 – Elaborar um projeto de segurança adequada com a tipologia do Memorial;

2 – Realizar palestras e treinamentos com técnicos especializados na temática segurança para os colaboradores do Memorial.

2. 9 – Programa de Financiamento e Fomento

A capacitação de recursos e patrocínios passou a ter uma importância crescente, cada vez mais necessária, na execução das atividades técnicas básicas do Memorial. E conseqüentemente assegurar, adequadamente, o seu funcionamento. Por isso, para a obtenção de receita, propomos e criamos uma comissão multidisciplinar, cujo participante na sua grande maioria pertence à comunidade do Terreiro Mokambo. Essa comissão ficará responsável em acompanhar, anualmente, os diversos editais de fomento que estão abertos, objetivando inscrever os projetos gerados dos diversos programas Memoriais e buscando patrocínio através de empresas privadas que incentivam pequenas ações culturais.

2.10 – Programa de Difusão e Divulgação

A proposta deste programa é a divulgação das atividades elaboradas pelo Memorial, além da disseminação e consolidação da imagem institucional nos âmbitos local, regional, nacional e até mesmo internacional. Para desenvolver este programa, propomos a criação da Coordenação de Comunicação que será responsável pela divulgação de toda programação dos eventos e atividades culturais do MMK através dos seguintes meios:

Publicações de folhetos;

Veiculação na imprensa local, falada e escrita;

Atualizar a página na internet;

Consolidar *clipping*, o que a mídia cita ou produz sobre o Memorial;

Providenciar, através do órgão municipal, a sinalização sobre o Memorial.

MINUTA DO REGIMENTO INTERNO DO MEMORIAL KISIMBIÊ

TITULO – I: Da vinculação e finalidade

O Memorial Kisimbîê – Águas do Saber, também designado pela sigla (MMK). Foi criado em 11 de Novembro de 2011, no interior do Terreiro Mokambo. Vinculado juridicamente á associação Beneficente Pena Dourada.

O Memorial Kisimbîê (Águas do Saber) tem como finalidade prestar serviços á sociedade e á comunidade do Terreiro Mokambo, dando visibilidade a sua ancestralidade, resgatando e reconhecendo o Patrimônio Material e Imaterial dos povos Bantus, contribuindo para o fortalecimento da identidade cultural do povo Brasileiro.

Para atingir a sua finalidade o MMK deverá:

- I – Adquirir, documentar, conservar, ampliar seu acervo, através de aquisição, doações e permuta de objetos de acordo com sua missão;
- II – Executar programas, projetos e atividades de pesquisa no âmbito de suas finalidades;
- III – Promover patrocínios e realizar cursos, conferências, seminários, oficinas e outros eventos de caráter cultural, científica e educativos;
- IV – Realizar exposição intra ou extramuros, de longa, media ou curta duração, divulgando seu acervo;
- V – Desenvolver ações e programas educativos relacionado a sua temática;
- VI – Manter acervo bibliográfico e documental especializado;

CAPÍTULO II: DA ESTRUTURA ORGANIZACIONAL

As unidades orgânicas que constituem a estrutura básica do Memorial MMK são:

- I. Conselho Consultivo;
- II. Diretoria;
- III. Coordenação Técnica;
- IV. Coordenação Administrativa;
- V. Coordenação de Comunicação.

O Conselho Consultivo será composto por:

- I. Um Diretor do Memorial Kisimbiê;
- II. O Coordenador Técnico ;
- III. O Coordenador Administrativo;
- IV. O Coordenador de Comunicação;
- V. Um representante da Comunidade ;
- VI. Um representante dos Terreiros de Candomblé;
- VII. Um representante do Terreiro Mokambo.

Poderão ser convidados a participar, sem direito a voto, das reuniões do Conselho Consultivo especialistas, representantes de órgãos e entidades dos setores públicos e privados.

A participação nas atividades do Conselho Consultivo será considerada função relevante, não remunerada.

Compete ao Conselho Consultivo:

- I. Promover a articulação entre instituições relacionadas á cultura afro descendentes;
- II. Estimular o desenvolvimento de programa, projetos e atividades no âmbito das finalidades do MMK;
- III. Apreciar e sugerir ações para o planejamento anual do MMK;
- IV. Emitir opiniões sobre o Plano Museológico e seu desenvolvimento;

Parágrafo Primeiro – O Conselho determinará por votação, tomando-se a maioria simples dos votos dos membros que estarão presentes à reunião.

Parágrafo Segundo – O mandato dos membros do conselho será de 2 anos, admitida 1 recondução, por indicação da instituição a qual representa.

À Diretoria compete:

- I. Apresentar ao Conselho Consultivo o planejamento anual do MMK;
- II. Elaborar o Relatório Anual a ser apresentado aos membros do Conselho;
- III. Encaminhar ao Órgão responsável, o Relatório Anual das atividades e projetos desenvolvidos pelo MMK
- IV. Enviar anualmente ao órgão responsável, o inventario atualizado do acervo museológico, arquivísticos e bibliográfico do MMK.

Parágrafo Único: Para o desempenho de suas funções, o Diretor contara com um assessor.

Os recursos financeiros do MMK serão provenientes de:

- I. Fundos Orçamentários contemplados por Editais;
- II. Doações.

O MMK será dirigido pelo Diretor e as Coordenações.

CAPÍTULO III

DAS ATRIBUIÇÕES E COMPETENCIA DAS COORDENAÇÃO

- I. Coordenação Técnica;
- II. Coordenação de Comunicação;
- III. Coordenação de Administrativo.

Compete à Coordenação Técnica:

- I. Planejar, coordenar, promover e supervisionar a execução das atividades de pesquisas, organização, preservação e comunicação dos acervos Museológico, bibliográficos e arquivísticos do MMK;
- II. Promover atividades expositivas em conformidade com o planejamento anual do MMK;
- III. Promover as atividades culturais e educativas em conformidade com o planejamento anual;
- IV. Manter um controle da visitação e do atendimento ao visitante;
- V. Manter o inventário atualizado dos acervos e em instrumentos apropriado e encaminha-lo à Direção anualmente.

Compete à Coordenação de Comunicação:

- I.
- II. Promover a comunicação interna e externa do MMK;
- III. Fazer a divulgação das atividades do MMK através de dos meios de comunicação disponíveis;
- IV. Elaborar publicações impressas, digitais e em multimídia sobre temas relacionados á cultura e de interesse do MMK.

36

Compete à Coordenação Administrativa:

- I. Planejar, coordenar e supervisionar a execução das atividades relativas às áreas de recursos humanos, patrimônio, compras, documentação, arquivo, vigilância, manutenção e os demais setores administrativos, inclusive os convênios e demais instrumentos de cooperação.

Incumbe ao Diretor do MMK:

- I. Planejar, coordenar, dirigir e supervisionar as atividades do MMK;
- II. Representar o MMK nos eventos relacionado à sua finalidade;
- III. Convocar e presidir as reuniões do Conselho Consultivo do MMK;

Compete aos Coordenadores coordenar e supervisionar o cumprimento das varias atividade que cabe a seu cargo.

CAPÍTULO IV

DAS DISPOSIÇÃO GERAIS E TRASITORIAIS

O Memorial Kisimbîê – Águas do Saber apresentará anualmente aos Órgãos responsáveis o Relatório Anual.

Será da competência do Diretor do MMK, instituir Grupos de Trabalho e Comissões Especiais, tanto em caráter permanente ou transitório, para fins de estudos e execução das atividades específicas do mesmo.

Os casos não previstos neste Regimento serão resolvidos pelo Conselho e membros que compõem o Conselho Consultivo, quando for o caso.

O Regimento entra em vigor nesta data.

- Não há participantes cadastrados para esta ação de extensão.

(x) fechar mensagens

PORTAL DO DOCENTE > VISUALIZAÇÃO DA AÇÃO DE EXTENSÃO

Visualizar Arquivo Visualizar Plano de Trabalho Visualizar Ação Vinculada Exportar Planilha para o Moodle (Participantes ou Membros da Equipe)

DADOS DA AÇÃO DE EXTENSÃO

DADOS GERAIS

Código: PJ217-2015	Título: Memorial Terreiro Filhos de Obá	Tipo de Cadastro: SUBMISSÃO DE NOVA PROPOSTA
Edital		
Programa:		
Ano: 2015	Período: 30/03/2015 a 22/02/2016	Categoria: PROJETO
Unidade Proponente: DEPARTAMENTO DE DANÇA/CAMPUSLAR / UFS	Outras Unidades Envolvidas: . DEPARTAMENTO DE MUSEOLOGIA / UFS . DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO / UFS	Área temática: CULTURA
Abrangência: NACIONAL		Linha de Extensão: NÃO DEFINIDA
Área do CNPq: Ciências Humanas	Convênio: NÃO	
Utiliza Plataforma Virtual: NÃO		
Fonte de Financiamento: FINANCIAMENTO EXTERNO	Renovação: NÃO	Nº Discentes: 4
Nº Bolsas Solicitadas: 0	Nº Bolsas Concedidas: 0	
Público Alvo Interno: Comunidade de Laranjeiras e públicos de todo o país	Total Público Alvo Interno: 10000 pessoas	Público Alvo Externo:
Total Público Alvo Externo: pessoas	Público Total Estimado: 10000 pessoas	
	Situação: CONCLUÍDA	Unidade Orçamentária:

LOCAIS DE REALIZAÇÃO

Estado	Município	Bairro	Espaço Realização	Link Localizador
Sergipe	Laranjeiras	Não informado	Terreiro Filhos de Obá - Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Oba	

DETALHES DA AÇÃO

Resumo: Este projeto visa a consultoria e auxílio técnico e de pessoal para a construção do Memorial do Terreiro Filhos de Obá, um dos terreiros mais antigo do país, fundado no final do século XIX, na Rua Porto dos Oiteros, Laranjeiras/Sergipe, por Maria Joaquina da Costa, africana de origem, nascida na cidade de Obá (Benin), com o objetivo de promover os valores espirituais e culturais da sua ancestralidade. O projeto de realização do Memorial, inscrito sob consultoria da Professora Clécia Maria Aquino de Queiroz do Departamento de Dança da UFS, foi aprovado pelo Fundo Baobá. A ideia também é que além do acervo de peças documentais, o Memorial inclua vídeos de Dança Afro Derivada baseados nos arquétipos dos Orixás, assim como possibilite aos públicos assistir a trabalhos coreográficos ao vivo. Os recursos destinados ao mesmo são escassos e para a sua realização é necessário contar com a parceria de mão de obra especializada que engloba pesquisa e registro históricos, cuidados com a preservação do acervo, reforma do espaço físico e preparação artística para as atividades culturais "vivas" que serão mantidas pelo Memorial

Justificativa: Os terreiros de candomblé ambientam a vida comunitária da religião afro-brasileira que, além das atividades eminentemente religiosas, desenvolvem um importante papel na comunidade onde está inserido com atividades de cunho sócio econômico e cultural de grande valor. Normalmente os terreiros de candomblé são inseridos nas periferias das cidades cujos habitantes normalmente vivem em risco social eminente passando por toda sorte de dificuldades, sem que o poder constituído desenvolva políticas públicas que os atendam em suas necessidades básicas. O Terreiro Filhos de Obá, por exemplo, localiza-se na aérea periférica de Laranjeiras (SE), onde a comunidade local enfrenta os mesmos problemas sociais supracitados, tendo trabalhado por muitos anos com oficinas, cursos e atividades sociais para promoção da melhoria do seu entorno. Apesar de ser um dos terreiros mais importantes da cidade de Laranjeiras e de ter dado origem a muitos outros cultos afro-religiosos, muito de sua história foi perdida no tempo e pouco se pesquisou a respeito, estando ainda por ser feito um trabalho de pesquisa mais exaustivo nesse sentido. A responsável por este projeto, Edilma Cahagas é uma das filhas da casa e graduanda em Ciências Sociais, sendo o resgate da história do terreiro um dos seus objetos de pesquisa. A criação de um memorial e organização do acervo nas dependências do terreiro Filhos de Obá fará um resgate da história, preservará sua memória, disseminará o seu acervo e trará cultura e conhecimento para a população, além de atrair visitantes de outras partes da cidade e do país, movimentando assim o comércio local. Pretende-se que o Memorial seja um local onde as pessoas possam pesquisar e discutir a sua origem e cultura, trocar informações, assim como, um ponto que possa vir a ser utilizado para promover a cidadania e promover seminários, encontros e palestras; incentivar o respeito a natureza, desenvolver uma consciência crítica e melhorar a inserção dos jovens junto a sua família e comunidade. Este projeto se justifica, então, como uma tentativa de consolidação e ampliação do acesso à cultura, buscando contribuir para que os indivíduos possam retratar e refletir novos conceitos sobre a cultura afro-brasileira no que diz respeito às contribuições da cultura africana no Brasil e em especial no nordeste, desmistificando assim os preconceitos que permeiam nossa sociedade. A parceria com os Departamentos de Dança, Arquitetura e Núcleo de Museologia da UFS será fundamental para a realização do projeto, uma vez que o mesmo necessita de consultoria técnica e mão de obra especializada, assim como beneficiará com a formação de discentes dos cursos, que trabalharão como estagiários (remunerados e voluntários).

<< Voltar

A abordagem metodológica multidisciplinar e qualitativa desse projeto tem como base o Estudo de Caso. O procedimento metodológico aplicado será dividido em três etapas, que poderão ser realizadas concomitantemente. Primeira Etapa: (1) Estudo de caso – Serão realizadas pesquisas de campo sobre o samba de roda nos municípios de Santo Amaro da Purificação e Cachoeira para identificação dos sujeitos sociais que podem trazer a memória do Terreiro Filhos de Obá. (2) Análise Histórica/Oralidade – Serão realizados estudos sobre o terreiro Filhos de Obá, através da análise da literatura existente e coleta de representações por meio de história oral. (3) Observações Participantes – Observação de práticas religiosas públicas do Terreiro Filhos de Obá. (4) Registro fotográfico, videográfico e preparação do acervo – Serão feitas fotografias vídeos e cuidados com o acervo do Memorial. Para isso serão realizadas oficinas e palestras com a comunidade do terreiro. Segunda Etapa: Projeto Arquitetônico - A segunda etapa será a da preparação do espaço físico do Memorial, o que inclui a realização de um projeto arquitetônico, reforma e acondicionamento de uma sala destinada ao mesmo. Terceira Etapa: (1) Dialógico/Co-criação/Problemática – Será realizada uma oficina com a comunidade do Terreiro, tendo como base a recriação da dança e música sacra, para que um trabalho artístico seja apresentado aos visitantes do Memorial, para que a mitologia iorubá seja passada para os visitantes da memória, sem ferir os fundamentos dos cultos religiosos ali realizados. Nessas oficinas, a metodologia empregada será baseada no tripé conceitual arte-ensino-sociedade de Isabel Marques (2002), onde através do diálogo e da prática os alunos serão convidados a conhecer a história e raízes da religião iorubá, as letras, claves, padrões rítmicos, formas de tocar e dançar, os papéis, a indumentária e a dialogar com os saberes tradicionais do terreiro. Exercícios práticos individuais e em grupo serão desenvolvidos a partir do diálogo corporal, musical criativo dos alunos. (3) Exploratório – Exercícios serão propostos e desenvolvidos a partir da resposta dos alunos e investigados em busca de exemplos. (4) Aplicado – Os resultados da pesquisa e das oficinas serão aplicados num trabalho artístico que será apresentado aos visitantes do Memorial. 2a. etapa Projeto Arquitetônico - A segunda etapa será a da preparação do espaço físico do Memorial, o que inclui a realização de um projeto arquitetônico, reforma e acondicionamento de uma sala destinada ao mesmo. (1) Levantamento Arquitetônico – Desenho em escala do levantamento arquitetônico do espaço expositivo (Memorial). (2) Levantamento Fotográfico – Levantamento fotográfico para registro e reconhecimento do espaço (3) Levantamento de informações junto a comunidade do terreiro – relatório das informações (4) Estudo preliminar – Primeiro estudo de intervenção no espaço: planta baixa e cortes. (5) Projeto final – Desenhos em escala para execução do projeto arquitetônico e do mobiliário expositivo.

CASTELLS, M. O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Vol. 2 – São Paulo: Paz e Terra, 2000 FANON, Franz. Black skin, white masks. New York: Grove Press, 1967. GUERREIRO, G. A Trama dos Tambores. São Paulo: Editora 34, 2000. HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP & A, 1999. . Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2009. MACIEL, Raiana. A Política de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial e seus impactos no Samba de Roda do Recôncavo Baiano. Dissertação de Mestrado em Música, UFBA, 2009. MARQUES, Isabel A. Metodologia para o ensino de dança: luxo ou necessidade?. In: PEREIRA, R.e SOTER, S. (Orgs) Lições de dança nº 4. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003. p. 135-160 POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Revista Estudos Históricos, vol.2, nº 3, CPDOC/FGV: Rio de Janeiro, 1989. . Memória e Identidade Social. Revista Estudos Históricos, vol. 5, nº 10, CPDOC/FGV: Rio de Janeiro, 1992. QUEIROZ, Clécia M. A. A tradição africana e a contemporaneidade da performance arte: um modelo para adolescentes baianas. In: CARVALHO, Marília P. e PINTO, Regina P. (ORGs) Mulheres e Desigualdade de Gêneros. São Paulo: Contexto, 2008 THOMPSON, Paul. A voz do passado: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. THOMPSON, R. F. African art in motion: Icon and act in the collection of Katharine Coryton White. Los Angeles: University of California Press, 1974.

CONTATO

Coordenação: ANA KARINA CALMON DE OLIVEIRA ROCHA **E-mail:** anakrocha@yahoo.com.br **Telefone:**

MEMBROS DA EQUIPE

Nome	Categoria	Função	Departamento	Início	Fim
WENDEL DOS SANTOS	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
ANA KARINA CALMON DE OLIVEIRA ROCHA	DOCENTE	COORDENADOR(A)	DMS	30/03/2015	22/02/2016
JEAN COSTA SOUZA	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
RUY TORRES DÓRIA NETO	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
DEBORA REJANE VIANA SOBRAL	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
RAFAELA DOS SANTOS MELO MODESTO	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
AMANDA CRISTINA DA CONCEIÇÃO	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
VANESSA CAVALCANTI VARGAS LEAL	DISCENTE	ALUNO(A) EM ATIVIDADE CURRICULAR		23/03/2015	22/02/2016
FABIO COSTA FIGUEIROA	DOCENTE	COLABORADOR(A)	DDA	15/02/2015	12/02/2016
CLECIA MARIA AQUINO DE QUEIROZ	DOCENTE	SUPERVISÃO PEDAGÓGICA	DDA	15/02/2015	01/12/2015
MARCIO DA COSTA PEREIRA	DOCENTE	SUPERVISÃO PEDAGÓGICA	DAU	15/02/2015	01/12/2015
JUSSARA DA SILVA ROSA TAVARES	DOCENTE	ORIENTADOR (A)	DDA	15/02/2015	01/12/2015

PARTICIPANTES DA AÇÃO DE EXTENSÃO

[Clique aqui para visualizar os participantes desta ação de extensão](#)

PLANOS DE TRABALHO

Título	Período	Visualizar
ORIENTAÇÃO COREOGRÁFICA	30/03/2015 a 22/02/2016	
Website do Memorial Filhos de Obá	25/05/2015 a 18/12/2015	
Acervo Documental do Memorial Filhos de Obá	30/03/2015 a 22/02/2016	
Acervo do Memorial do Terreiro Filhos de Obá	30/03/2015 a 22/02/2016	
Adequação do Espaço Físico do Memorial	30/03/2015 a 22/02/2016	
Dança e Movimento no Memorial	23/03/2015 a 22/02/2016	
Acervo Documental do Memorial do Terreiro Filhos de Obá	30/03/2015 a 22/02/2016	
Projeto Arquitetônico do Memorial do Terreiro Filhos de Obá	30/03/2015 a 22/02/2016	
Projeto de Arquitetura para o Memorial do Terreiro Filhos de Obá	30/03/2015 a 22/02/2016	

DISCENTES COM PLANOS DE TRABALHO

<< Voltar

Nome	Vínculo	Situação	Início	Fim
Discentes não informados				
OBJETIVOS / RESULTADOS ESPERADOS				
Objetivos		Quantitativos		Qualitativos
3) Criar uma programação visual e placas de sinalização para o Memorial expositivo		50 peças identificadoras colocadas	50 sinaléticas	Visibilidade para o acervo e facilidade de locomoção dos visitantes
Promover a valorização da história afro-brasileira, atendendo à Lei 10639/03 e 11645/08 e fomentar o turismo étnico e cultural		40 visitas das Escolas públicas realizadas (2.000 alunos) e 500 pessoas da comunidade beneficiadas (total 12.500 pessoas)	10.000 visitas de turistas	Difusão de conhecimento, cultura e desmistificação de preconceitos contra as religiões afro-brasileiras
Promover e divulgar uma exposição permanente do acervo iconográfico e documental do terreiro, aberta ao público em geral		40 visitas das Escolas públicas realizadas (2.000 alunos) e 500 pessoas da comunidade beneficiadas (total 12.500 pessoas)	10.000 visitas de turistas	Conhecimento da comunidade local, nacional e internacional da história e contribuições do Terreiro Filhos de Obá
Capacitar jovens da comunidade do terreiro para cuidar e administrar o acervo do memorial		10 jovens capacitados e treinados para cuidar do memorial		Autogestão para a comunidade do Terreiro em relação ao memorial
1) Realização de uma pesquisa, levantando dados históricos através da técnica de história oral		12 entrevistas realizadas		1) 01 Pesquisa realizada
Identificar o acervo documental e organizar as fotografias e objetos, através de legendas no espaço expositivo adequado		15 fotografias catalogadas; 20 peças organizadas e distribuídas no espaço	01 catálogo de documentos restaurados	01 acervo documental preparado para ser exposto e pesquisado
Adequação do espaço físico de uma sala do terreiro para a instalação do Memorial		01 sala preparada		Um espaço preparado e equipado para a exposição e visita do Memorial
CRONOGRAMA				
Descrição das atividades desenvolvidas			Período	
Criação gráfica de peças identificadoras e sinaléticas			30/11/2015 a 23/12/2015	
Atendimento a alunos de escolas públicas e comunidades local/nacional/internacional com explicações teóricas e apresentação artística de Dança relacionadas com o terreiro			23/01/2015 a 10/03/2016	
Criação do website do Memorial			30/03/2015 a 23/11/2015	
Distribuição de panfletos, folders, cartazes			23/11/2015 a 23/12/2015	
Aulas de Dança Afro-derivada para apresentações artísticas			30/03/2015 a 15/02/2016	
Aulas práticas e teóricas sobre como cuidar e administrar o acervo			30/03/2015 a 15/02/2016	
Entrevistas com membros da comunidade do terreiro e da cidade de Laranjeiras			30/03/2015 a 23/09/2015	
Identificação do acervo documental			30/03/2015 a 23/06/2015	
Restauração/cuidados com as peças documentais			23/06/2015 a 23/07/2015	
Levantamento Arquitetônico - Desenho em escala do levantamento arquitetônico do espaço expositivo (Memorial			30/03/2015 a 30/03/2015	
Levantamento Fotográfico - Levantamento fotográfico para registro e reconhecimento do espaço			30/03/2015 a 30/03/2015	
Estudo preliminar - Primeiro estudo de intervenção no espaço: planta baixa e cortes.			31/03/2015 a 25/05/2015	
Levantamento de informações junto a comunidade do terreiro ? relatório das informações			06/04/2015 a 20/04/2015	
Projeto final - Desenhos em escala para execução do projeto arquitetônico e do mobiliário expositivo			27/05/2015 a 28/09/2015	
CONSOLIDAÇÃO DO ORÇAMENTO SOLICITADO				
Descrição	PIAEX (Interno)	Fapese	Outros (Externo)	Total Rubrica
Não há itens de despesas cadastrados				
ORÇAMENTO APROVADO				
Descrição				PIAEX (Interno)
Não há itens de despesas cadastrados				
ARQUIVOS				
Descrição Arquivo				
Não há arquivos cadastrados para esta ação				
LISTA DE FOTOS				

Foto	Descrição
	Entrada Principal da sala prevista para o Memorial
	Entrada principal da sala prevista para o Memorial com ferramentas de Exú
	Sala do memorial - parte interna
	Terreiro - Janelas
	Placa do Terreiro
	Retrato Ekedí Marieta
	Retrato da atual Yalorixá do Terreiro
	Retrato de Alexandre, babalorixá que fundou o terreiro
	Foto do telhado -
	Vista frontal do terreiro

LISTA DE DEPARTAMENTOS ENVOLVIDOS NA AUTORIZAÇÃO DA PROPOSTA

Autorização	Data/Hora Análise	Data da Reunião	Autorizado
DEPARTAMENTO DE DANÇA/CAMPUSLAR	21/03/2015 13:36:00	-	SIM
DEPARTAMENTO DE MUSEOLOGIA	21/03/2015 15:08:27	-	SIM
DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO	23/03/2015 10:53:04	-	SIM

SUB-AÇÕES

Título	Tipo	Data de Início	Data de Término	Local	Horário
--------	------	----------------	-----------------	-------	---------

HISTÓRICO DO PROJETO

Data/Hora	Situação	Pessoa que fez a alteração	Justificativa da alteração
21/01/2015 11:31:00	CADASTRO EM ANDAMENTO	CLECIA MARIA AQUINO DE QUEIROZ	
21/03/2015 09:56:33	AGUARDANDO APROVAÇÃO DOS DEPARTAMENTOS	CLECIA MARIA AQUINO DE QUEIROZ	
23/03/2015 10:53:07	SUBMETIDA	FERNANDO ANTONIO SANTOS DE SOUZA	
23/03/2015 14:55:10	APROVADO SEM RECURSOS	LUCIA MARIA DOS SANTOS LIMA	
30/03/2015 00:18:18	COORDENAÇÃO ACEITOU EXECUÇÃO		
30/03/2015 00:18:21	EM EXECUÇÃO		
10/10/2016 07:28:06	CONCLUÍDA	ALDENIR ANDRADE DOS SANTOS	

<< Voltar

Portal do Docente

SIGAA | Superintendência de Tecnologia da Informação/UFS | Telefonista/UFS (79)3194-6600 | Copyright © 2009-2022 - UFRN v3.5.16 -r17673-20aec52b5c