



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DIOGO LINHARES FERNANDES

**ILÈ MÍMÓ: UM ESTUDO DO PROCESSO DE  
TOMBAMENTO DO TERREIRO DA CASA BRANCA E  
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE  
TERRITORIALIDADE SAGRADA**

Salvador  
2022

DIOGO LINHARES FERNANDES

**ILÈ MÍMÓ: UM ESTUDO DO PROCESSO DE  
TOMBAMENTO DO TERREIRO DA CASA BRANCA E  
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE  
TERRITORIALIDADE SAGRADA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cíntia Beatriz Müller

**Salvador  
2022**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

—  
F363 Fernandes, Diogo Linhares  
Ilê Mímô: um estudo do processo de tombamento do terreiro da Casa Branca e análise antropológica sobre territorialidade sagrada / Diogo Linhares Fernandes. – 2022.  
112 f.: il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cíntia Beatriz Müller  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2022.

1. Candomblé. 2. Grupos étnicos. 3. Espaço sagrado. 4. Patrimônio cultural – Proteção.  
I. Müller, Cíntia Beatriz. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 299.67

---

—



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 11/03/2022 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 2, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) DIOGO LINHARES FERNANDES, de matrícula 2020114405, intitulada ILÊ MOMÓ: UM ESTUDO DO PROCESSO DE TOMBAMENTO DO TERREIRO DA CASA BRANCA E ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE TERRITORIALIDADE SAGRADA. Às 15:00 do citado dia, por videoconferência, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Profª. Dra. CINTIA BEATRIZ MULLER que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. JULIO CESAR DE SA DA ROCHA e Profª. Dra. MARIANA BALEN FERNANDES. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dra. MARIANA BALEN FERNANDES**

Examinadora Externa à Instituição

**Dr. JULIO CESAR DE SA DA ROCHA, UFBA**

Examinador Externo ao Programa

**Dra. CINTIA BEATRIZ MULLER, UFBA**

Presidente

**DIOGO LINHARES FERNANDES**

Mestrando(a)

Dedico esta dissertação a todos os Povos Tradicionais e suas etnias, ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká e ao meu Terreiro, o Ilê Axé Oxaguian.

## RESUMO

Esta pesquisa trata de um estudo documental do processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, na qual busquei compreender quais foram os modos de proteção e defesa da territorialidade histórica e culturalmente produzidas do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, diante da ameaça de perder seu território sagrado. Identifiquei o uso de categorias mobilizadas pela comunidade do Terreiro para reivindicar a salvaguarda do seu território. Objetivei nesta pesquisa apresentar, no âmbito antropológico, os modos de vida construídos pelo Terreiro da Casa Branca, revelados durante o movimento de defesa do seu território e registrados no Processo de Tombamento do Terreiro. Compreendi a ecologia do Axé Engenho Velho, o seu meio ambiente como modos de demarcar a sacralidade da territorialidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. A metodologia é etnográfica, com uso da historiografia, o trabalho de campo foi o estudo de caso do Tombamento do Terreiro da Casa Branca registrado no Processo 1.067-T-82/ IPHAN. A técnica utilizada foi a análise das documentações com o uso de bibliografias do campo da antropologia da territorialidade para discutir terreiro de candomblé, grupos étnicos, território e tombamento. Interpretei a política pública do Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como instrumento de salvaguarda para proteger as terras sagradas da territorialidade construída pelo sentido do axé. O paisagismo sagrado, as árvores seculares e vegetação preservadas pelo terreiro, revelaram-se como parte dos modos de vida vivenciados pelas famílias deste axé.

**Palavras chaves:** terreiro de candomblé, grupos étnicos e territorialidade sagrada, tombamento.

## ABSTRACT

This research expatiates about the documental study of the Terreiro da Casa Branca's recognition as national patrimony, in which I attempt to explore the methods of protection and preservation of the historical territoriality of the Ilê Axé Nassô Oká, in face of threat of losing its sacred territory and identity. I identify the use of mobilized categories by the Terreiro community to revindicate the protection of their territory. The goal in this research is to present, inside the anthropological scope, the lifestyles built by the Terreiro da Casa Branca, revealed during its territory's defense movement and registered in its Recognition Process. The ecology of the Engenho Velho Axé, is understood a way to delimit the sacredness of its territoriality. The methodology is ethnographic, and utilizes historiography, with fieldwork conducted in the Terreiro da Casa Branca's Recognition Case, register(e)d in the 1.067-T-82/ IPHAN process. The research was conducted using documentation analysis using bibliographies from the territoriality anthropology field to discuss the candomblé terreiro, ethnic groups, territory and government recognition. I interpreted the public policy of the Ilê Axé Iyá Nassô Oká, as an instrument of protection, to safeguard the sacred lands built by the axé's territoriality. The sacred landscaping, the century-old trees and the vegetation preserved by the terreiro, revelead themselves as part of the many lifestyles lived by the terreiro's families.

**Keywords:** ethnic groups and sacred territoriality; candomblé terreiros; recognition as national patrimony.

## LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CRD	Coordenador de Registro e Documentação
DCR	Divisão de Conservação e Restauração
DR	Diretoria Regional
DTC	Diretoria de Tombamento e Conservação
FNPM	Fundação Nacional Pró-Memória
ILM°	Ilustríssimo
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MAMNBA	Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros na Bahia
OCEPLAN	Órgão Central de Planejamento
Of.	Ofício
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PMS	Prefeitura Municipal de Salvador
Prof	Professor
SBRSJEV	Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho
SPHAN	Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro



## LISTA DE CARGOS E FUNÇÕES

Arquiteta da DTC/ SPHAN	Dora M. S. De Alcântara
Chefe do Departamento de Antropologia Museu Nacional	Gilberto Velho
Coordenadora do Setor de Tombamento da DTC/ SPHAN	Dora M.S. de Alcântara
Coordenador Projeto MAMNBA	Professor Ordep Serra
Conselheiro do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	Gilberto Cardoso Alves Velho
Diretoria de Tombamento do SPHAN - Pró Memória	Dr. Silva Teles
Diretor da Conservação e Restauração da SPHAN	Dr. Augusto da Silva Telles
Diretor OCEPLAN	Diretor Manoel Raymundo
Diretor da 5ª. Dr. da SPHAN - FNPM	Professor Ary Guimarães
Diretor da D.T.C da SPHAN	Dr. Augusto Carlos da Silva
Telles	
Diretor Executivo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultura da Bahia	Benito Sarno
Membro do Conselho Científico ABA	Pedro Agostinho da Silva
Museu Nacional UFRJ	Professor Peter Fry
Prefeito (1981 - 1983)	Renan Baleeiro
Prefeito Municipal de Salvador (1983 - 1986)	Manuel de Castro
Prefeito Municipal de Salvador (1986 - 1988)	Mário Kertész
Presidente da Associação Brasileira de Antropologia	Gilberto Velho
Presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho	
Antônio Agnelo Pereira	
Presidente da Câmara Municipal de Jundiá	Vereador Pedro Osvaldo
Beagim	
Presidente do CNPq	Professor Lynaldo Cavalcanti de
Albuquerque	
Presidente da Fundação Nacional Pró-Memória	Dr. Marcos Vinícios Vilaça
1º Secretário Câmara Municipal de Salvador	Virgílio Pacheco
Secretário de Cultura	Marcos Vilaça
Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	Angelo Oswaldo de Araújo
Santos	
Secretário do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	Celso Monteiro Furtado

Secretário de Administração

Secretário Municipal de Educação e Cultura

Subsecretário da SPHAN

Universidade Federal da Bahia / Centro de Estudos Baianos

Eduardo Fausto Barreto

Antonio Fabio Dantas

Dr. Irapoan Cavalcanti de Lyra

Consuelo Pondé de Sena

## Lista de Figuras

<b>Figura 1</b> Cadeira de Oyó (Coluna central salão de festas) .....	25
<b>Figura 2</b> Espaço do Terreiro da Casa Branca .....	27
<b>Figura 3</b> Cumeeira do barracão do Terreiro da Casa Branca .....	28
<b>Figura 4</b> Coroa de Sàngó .....	37
<b>Figura 5</b> Colina do Terreiro da Casa Branca .....	38
<b>Figura 6</b> Residência no Terreiro da Casa Branca .....	46
<b>Figura 7</b> Posto de gasolina e área do Terreiro da Casa Branca .....	54
<b>Figura 8</b> Execução do projeto MAMNBA .....	57
<b>Figura 9</b> Área do Terreiro da Casa Branca .....	62
<b>Figura 10</b> Okoiluaiê (navio de Oxum) .....	66
<b>Figura 11</b> Espaço dedicado à Praça de Oxum .....	68
<b>Figura 12</b> Árvore Sagrada .....	88
<b>Figura 13</b> Área do Terreiro da Casa Branca .....	90

## SUMÁRIO

<b>ÌTÁN DE ÒŞÒÓSÍ, APÁOKÀ E A INTERDIÇÃO DO MEL .....</b>	<b>12</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1 – “O TRONCO IMPLANTADO NA CASA BRANCA RAMIFICOU”</b>	<b>24</b>
1.1 - “AQUI ESTÁ A MEMÓRIA DE UM POVO” .....	30
1.2 - “AQUI MORAM OS ORIXÁS QUE VIERAM DA ÁFRICA EM NOSSO AMPARO” .....	38
1.3 - “NÓS NOS ORGULHAMOS DE SER A DESCENDÊNCIA DE IYÁ NASSÔ” .....	47
<b>CAPÍTULO 2 - “NESTE TERRENO FOI PLANTADA UMA SEMENTE VINDA DA ÁFRICA” .....</b>	<b>56</b>
2.1 - “SEM A CASA BRANCA, A BAHIA NÃO SERIA A BAHIA, O BRASIL NÃO SERIA O BRASIL” .....	57
2.2 - “REIVINDICAMOS APENAS O QUE É NOSSO POR JUSTIÇA” .....	68
<b>CAPÍTULO 3 - “OS NEGROS PASSAM A TER A SUA CASA DEFINITIVAMENTE LONGE DE QUALQUER BARULHO E DE MAIS CONSUMIÇÃO” .....</b>	<b>89</b>
3.1 - “QUEM PODE SER DONO DA MORADA DE NOSSOS DEUSES E ANTEPASSADOS ONDE ELES PLANTARAM SEU SAGRADO AXÉ?” .....	90
3.2 - “NÃO QUEREMOS UMA TERRA QUALQUER PARA OBTER LUCRO EXPLORANDO GENTE POBRE” .....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>1</b>

## ÌTÁN DE ÒŞÒÓŚÍ, APÁÒKÀ E A INTERDIÇÃO DO MEL

“O oráculo foi consultado para Òşòòsí no dia em que ele estava indo caçar. Òrúnmilà disse para Òşòòsí que ele deveria fazer ebó para que ele não se perdesse no bosque. Òşòòsí não ouviu, ele não realizou o ebó. Ele disse que conhecia o bosque muito bem e nunca se perderia dentro dele. Òşòòsí foi para o bosque, ele estava procurando uma caça. Ele viu um rastro no chão. Ele começou a segui-lo. Quando Òşòòsí parou para olhar o rastro, ele colocou seu ofá no chão, ele olhou o rastro novamente. Òşòòsí se levantou. Ele iria continuar a seguir o rastro. Quando Òşòòsí foi pegar seu ofá ele não o encontrou mais. Ele começou a procurar. Ele procurou na frente. Ele procurou atrás. Ele procurou à direita. Ele procurou à esquerda. Ele procurou em cima. Ele procurou embaixo. Òşòòsí não encontrou seu ofá. Ele estava cansado. Ele estava com fome. Ele não tinha mais armas para caçar. Ele continuou andando sem rumo. Ele não sabia mais onde estava. Òşòòsí viu uma árvore. Igi Apáòkà<sup>1</sup>, foi a árvore que ele viu. Ele estava exausto. Awon ewé jagba eram as folhas que estavam forrando o chão. Òşòòsí se deitou em cima destas folhas. Ele adormeceu. Um ilé oyin é o que estava na Apáòkà. Oyin começou a pingar sobre a boca de Òşòòsí. Quando ele acordou sua boca estava doce. Seu corpo estava todo coberto de mel. Òşòòsí estava com fome. Ele aparou o mel com as mãos e começou a comê-lo. Enquanto estava comendo, uma fruta do Apáòkà caiu ao seu lado. Quando ela caiu, ela se abriu. Quando ela abriu um cheiro delicioso começou a exalar. Òşòòsí começou a comê-la. As abelhas também sentiram o cheiro. Elas começaram a rodear Òşòòsí. Elas também desejavam o doce das frutas. Elas começaram a juntar. Elas juntaram, ajuntaram. Òşòòsí as espantava. Ele não pôde mais comê-la. Ele viu que era da árvore dessa fruta que as abelhas fazem o mel. Òşòòsí compreendeu. Ele ficou ali quatro dias. O mel foi o alimento de Òşòòsí nestes dias. Ewé jagba foi a folha em que ele dormiu. Òşòòsí se recuperou. Ele estava bom. Ele já sabia como voltar. Ele apanhou dezesseis ewé jagba. Ele começou a fazer o caminho de volta. Quando ele chegou no lugar onde tinha visto o rastro ele encontrou seu ofá. Ele o guardou junto com as ewé jagba. Òşòòsí voltou. Ele foi ver Òrúnmilà. Ele foi fazer ebó que ele tinha recusado fazer. Ele disse: “A partir de agora nenhum caçador deverá entrar na floresta sem antes realizar o ebó prescrito por ifá. Eu e todos os meus descendentes não comeremos mais mel.

---

<sup>1</sup> A Jaqueira que conhecemos no Brasil é uma adaptação da Apaoká. A tradição fomentou a Jaqueira substituindo o então mogno africano “verdadeiro”. Atualmente a tradição reconhece que as divindades já se adaptaram a Jaqueira como a Apaoká que o Itan preserva.

Somente se alguém não tiver nada para comer, casos de extrema necessidade. Somente nesses casos alguém poderia comer e oferecer mel a mim. Eu e todos os meus descendentes nunca mais mataremos nenhuma abelha. Eu e todos os meus descendentes nunca mais devemos comer o fruto do Apáøkà. Òṣòó sí estava alegre, Ele estava contente, Ele estava cantando: *Olowo bi ewe ode Aro bi ewe jagba Olowo bi, ewe jagba* - Sábio nasce da folha, caçador da família Aro nasce da folha jagba. O sábio nasce da folha. O sábio nasce da folha jagbá (Itan retirado do curso Eko Awon Itan, 2021).

## INTRODUÇÃO

A escolha da temática da pesquisa é resultado de um caminho percorrido até a minha chegada no estudo de caso sobre o Processo Nº 1.067-T-82, referente ao Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca de nação ketu<sup>2</sup>, localizado na Avenida Vasco da Gama, Bairro Engenho Velho, número 463, Salvador, Bahia. A organização deste candomblé pela categoria nação, demarca a identidade étnica do grupo referente a origem dos fundadores deste espaço sagrado (SERRA, 2008).

Meus trajetos iniciais partiram da reflexão sobre casos de terreiros de candomblé, na Bahia, ameaçados de perderem suas edificações, espaço do terreno e serem vítimas de efeitos sociais causados por obras governamentais. Os casos estavam em notícias de jornais, em mídias digitais como Facebook e Instagram. Eu decidi então caminhar em busca de diálogos com o presidente da Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-ameríndia (AFA). Este caminho foi percorrido com a intencionalidade de acessar casos na cidade de Salvador para pensar a pesquisa sobre essa temática. Eu identifiquei os diálogos com a AFA, necessários nesses primeiros percursos, porque pude compreender modos de mobilização e intermediação de uma representação coletiva, reunir terreiros para agir na resolução de conflitos. Através do presidente da AFA, Leonel Monteiro, compreendi questões sobre o que ele definiu como “insegurança jurídica” para explicar a fragilidade vivenciada pelos terreiros. Identifiquei, como principal ameaça, as cobranças indevidas do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU), nestes casos os terreiros reafirmam o lugar de templos religiosos e o direito constitucional de isenção do imposto. Outro problema que me foi apresentado está na ausência de um programa político pensado, a partir dos interesses dos próprios terreiros de candomblé, para regularizar a situação jurídica dos terrenos. Quando o conflito se estabelece, a AFA procura mobilizar instituições como o Ministério Público, a Ordem dos Advogados do Brasil e a Defensoria Pública como agentes para encaminhar soluções. Além da defesa aos espaços físicos do terreiro, a associação também está envolvida na salvaguarda dos espaços ambientais, sagrados aos povos de terreiro, como foi no tombamento da Pedra de Xangô e está inserida no processo, ainda em curso na

---

<sup>2</sup>[https://www.academia.edu/28370277/IL%C3%8A\\_AX%C3%89\\_IY%C3%81\\_NASS%C3%94\\_OK%C3%81\\_TERREIRO\\_DA\\_CASA\\_BRANCA\\_DO\\_ENGENHO\\_VELHO\\_LAUDO\\_ANTROPOL%C3%93GICO\\_DE\\_AUTORIA\\_DO\\_PROFESOR\\_DOUTOR\\_ORDEP\\_JOS%C3%89\\_TRINDADE\\_SERRA\\_DA\\_UNIVERSIDADE\\_FEDERAL\\_DA\\_BAHIA](https://www.academia.edu/28370277/IL%C3%8A_AX%C3%89_IY%C3%81_NASS%C3%94_OK%C3%81_TERREIRO_DA_CASA_BRANCA_DO_ENGENHO_VELHO_LAUDO_ANTROPOL%C3%93GICO_DE_AUTORIA_DO_PROFESOR_DOUTOR_ORDEP_JOS%C3%89_TRINDADE_SERRA_DA_UNIVERSIDADE_FEDERAL_DA_BAHIA)

Fundação Gregório de Mattos, a respeito do tombamento do Okuta - Pedra de Ogum. Nesse meu caminho, consegui visualizar a dimensão da atuação prática de redes e povos de terreiros articulados em salvaguardar patrimônios apropriados pela sua dimensão sagrada nos espaços da cidade. No mesmo caminho, conheci a Sr<sup>a</sup>. Ekede Noelia Pires de Nãná, uma forte defensora do meio ambiente e dos recursos naturais para os povos de terreiro. Eu pude compreender com a Ekede Noelia a importância de espaços ambientais adequados para as práticas dos terreiros no espaço da cidade. A sua defesa está também na Gruta de Ọbalùwáiyè, ou conhecida, por alguns, como Gruta de São Lázaro, localizada na praia de Ondina. Além disso, foi uma importante responsável pelo presente ecológico, no dia da festa de Yemojá, na comunidade Solar do Unhão, em Salvador.

Eu continuei a seguir meu caminho e fui dialogar com a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) da Bahia. Nesse diálogo, a discussão apresentada por Fabya Reis foi sobre a seção I, do acesso à terra, no capítulo IV do Estatuto Nacional da Igualdade Racial comparado com o Estatuto Estadual da Igualdade Racial da Bahia. Nacionalmente, para referir-se às comunidades negras o Artigo 31, 32, 33 e 34 indicam políticas públicas voltadas apenas para a categoria remanescente das comunidades dos quilombos (BRASIL, 2010). No estado da Bahia, a secretaria ampliou ao lado de comunidades remanescentes de quilombos outros povos, no capítulo III do acesso à terra: comunidades que têm preservado tradições africanas, povos de terreiros de religiões afro-brasileiras, espaços de preservação das tradições africanas e afro-brasileiras, templos e espaços de culto das religiões afro-brasileiras, comunidade de religião afro-brasileira e povos e comunidades tradicionais (BAHIA, 2014).

Do dia 14 de setembro de 2021 até o dia 27 de setembro de 2021, meus caminhos passaram a ser mais estreitos com um foco mais direcionado aos processos de tombamento dos terreiros de candomblé e seus laudos antropológicos.<sup>3</sup> Eu busquei visualizar em dois processos questões ligadas a perda de espaço físico e ameaça a continuidade do terreiro. Ou seja, se no conjunto de interesses para o tombamento, a permanência do espaço físico também era um objetivo dos terreiros em busca do tombamento. Eu segui este caminho, e fui para a Fundação Gregório de Mattos (FMG) estudar os dois processos reunidos nesta instituição. Foi necessário seguir os protocolos de segurança para não contribuir na

---

<sup>3</sup> O projeto foi readequado após o dia 18 de junho de 2021, depois que apresentei, por vídeo conferência, o meu trabalho de qualificação sob o título: “ILÈ MÍMÓ: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DOS CONFLITOS FUNDIÁRIOS ENVOLVENDO TERRAS SAGRADAS DE CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR”. A professora Cíntia Beatriz Müller como orientadora, o professor Jocélio Teles dos Santos e Júlio César Sá Rocha como integrantes.



transmissão da COVID-19, foi necessário o uso de máscara e álcool para manusear a documentação. Nesse momento, compreendi como importante iniciar a leitura do processo pela instituição de nível municipal. Eu acessei a leitura dos dois processos: referente ao Terreiro do Vodun Zo, o laudo foi escrito pelo professor Ordep Serra e referente ao Terreiro Kale Bokun, o laudo foi escrito pelo professor Vilson Caetano Sousa Jr. Visitei a instituição alguns dias para fazer a leitura do processo de Tombamento do Terreiro do Vodun Zo Kwe, documento Nº PR-FGM-87/2015. No processo consta que o ofício nº 004/ 14 foi enviado pela AFA e que apresentou problemas vivenciados pelo terreiro, com a especulação imobiliária, invasão do terreno com derrubada de árvores sagradas, dificuldades de manutenção das instalações físicas e depredação da fonte sagrada de Aziri Tobosi. A solicitação ao tombamento do Terreiro foi com base na lei nº 8.550/ 2014, que institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do município de Salvador. No Laudo Antropológico, consta o testemunho do Sr. Doté Amilton Sacramento Costa sobre a perda do espaço físico do seu terreiro e com o processo de tombamento, buscava-se preservar seu espaço. Com a ocupação desordenada do bairro, segundo o processo habitações, passaram a ocupar a área pertencente ao terreiro. Houve perda de espaço por parte da própria PMS com a erradicação de quatro árvores do terreiro e o laudo antropológico destaca a presença do conjunto etnobotânico, com valor litúrgico e presença de árvores sagradas no ambiente do terreiro. No processo, é reafirmado sobre o Vodun Zo cumprir os requisitos legais para obter a titulação da propriedade por usucapião, mas a comunidade ainda não possui o reconhecimento do direito pleno da sua propriedade. O processo de Tombamento do Ilê Axé Kale Bokun também foi solicitado pela AFA pela lei 8.550/2014. O processo apresenta uma pesquisa sobre um núcleo de africanos de etnia Ijexá, localizados na região central da cidade de Salvador e que teriam migrado para Itapagipe. Um personagem central foi Severiano Santana, com a manutenção de cultos vindo de canudos, teria dado continuidade e preservado o culto dos orixás, da terra dos seus pais, já em Plataforma no subúrbio de Salvador. É destacada, no laudo antropológico, a manutenção de uma biodiversidade de plantas utilizadas para fins terapêuticos no quintal do terreiro. Quando concluí estas leituras na FGM, observei e fiz anotações em meu caderno de campo. Em relação a estes dois Terreiros e a solicitação de Tombamento, a partir de uma lei de 2014, trouxe na documentação para solicitar o tomo, questões referentes à permanência e continuidade dos modos de vida vivenciados no terreiro, na sua localidade e, com isso, buscou-se esta segurança pela via institucional da política de preservação através do

tombamento. É mobilizado, nos dois processos, a relação com o modo de interação com os recursos naturais e preservação de acervos botânicos e os conhecimentos sobre as vegetações cultivadas no ambiente do terreiro.

Eu me vi, então, inserido na pesquisa documental. Como já havia sido orientado pela prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cíntia Beatriz Müller e banca de qualificação, em orientações durante este caminho, concluímos sobre estudar o Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Muitos terreiros têm buscado o tombamento, outros enfrentaram anos de espera até a conclusão da solicitação. Ir até um caso paradigmático, no qual muitas outras casas de candomblé também fizeram o mesmo percurso de preservação dos seus espaços pela política do patrimônio, foi o caminho delimitado para o estudo de caso dessa dissertação. O Processo nº 1.067-T-82, no início da década de 1980, mobilizou diferentes agentes no movimento de defesa do terreiro ameaçado de perder suas terras. A redemocratização do país e a constituição de 1988 foram construídos no contexto de discussão sobre valorização de monumentos negros tombados como patrimônios a nível nacional pelo atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (SANTOS, 2005), como foi com o Terreiro da Casa Branca (SERRA, 2008; 2005). Busquei, diante disso, dialogar sobre o estudo de caso do Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká com a antropologia da territorialidade, para refletir a dimensão sagrada deste território, o terreiro de candomblé, como demarcador da mobilização para proteger o Axé Engenho Velho.

Os terreiros de candomblé possibilitam para a pesquisa antropológica experimentar sensações voltadas para o aprendizado. O modo de tratamento dado às pessoas de fora das comunidades, indivíduos não preparados pelos processos ritualísticos de inserção na comunidade, produzem, para os interessados em pesquisar candomblés, métodos próprios para ensinar as pessoas interessadas em estudar com os terreiros. Deixar-se educar pela cadência dos terreiros de candomblé, como foi abordado por Vagner da Silva (2015). Há um ritmo e tempo próprio para aprender composto por uma metodologia própria dos terreiros de candomblé. A pessoa iniciada, nova no processo de aprendizagem dos modos de viver do terreiro, tem a sua relação com a visão completamente reelaborada por novos aprendizados, ver nos terreiros faz parte dos modos de acessar o conhecimento (RABELO, 2005).

A não visão, aprender a ver e sentir para além dos olhos curiosos, envolve uma relação ética no interior dos candomblés (RABELO, 2005). Esses saberes são reunidos ao longo do tempo, com o passar dos anos de convivência, diante de um universo de conhecimentos preservados ao longo de séculos em contexto de diáspora nas Américas.

Logo, a ansiedade e curiosidade atrapalham, o que Goldman (2005) definiu como catar folhas:

O que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima. Aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina 'catar folhas', e essa concepção se articula com o fato de saber e o aprendizado serem colocados sob o signo dos orixás Ossâim e Oxóssi, o ser das ervas e o caçador, pois aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura que envolvem, claro, um risco (GOLDMAN, 2005, p. 7).

Busquei reconhecer a compreensão dos significados do espaço sagrado do terreiro de candomblé da Casa Branca, através do estudo do seu Processo de Tombamento, como um ambiente de aprendizado contínuo e lento, feito pela correspondência através das experiências de convívio com os diferentes povos no processo educativo do trabalho antropológico proposto por Ingold (2020). Sobre o conhecimento antropológico, me aproximo nesta dissertação da visão estabelecida por Ingold (2019) sobre a contribuição da antropologia em transformar vidas, sobre a diferença entre apenas revelar dados sobre outros povos e a experiência de conhecimento resultante das relações estabelecidas com os outros povos: "É valer-se do que aprendemos de nossa experiência com outros povos e especular sobre quais poderiam ser as condições e as possibilidades da vida" (INGOLD, 2019, p.63).

O volume I do Processo nº 1.067-T-82 reúne 244 páginas de documentações sobre a notícia histórica do Terreiro da Casa Branca; recortes de jornais; depoimentos de entidades para afirmar o valor histórico do Terreiro; documentações fotográficas; plantas de localização específicas do prédio e terreno da Casa Branca. A primeira folha do conjunto de documentações foi na data de 25 de agosto de 1982 através do Ofício de nº 518/82. O documento foi enviado pelo Diretor Ary Guimarães da SPHAN. Foi destinado ao Diretor de Tombamento e Conservação, Augusto Carlos da Silva Telles, para enviar a documentação de proposta para o Tombamento da área do Terreiro. Na última página está um ofício nº 193/86 enviado no dia 10 de novembro de 1986. Foi encaminhado pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) para a prefeitura municipal de Salvador. O assunto tratou sobre o tombamento definitivo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Na composição do processo são documentações encaminhadas entre instituições como: Fundação Nacional Pró-Memória, Associação Brasileira de Antropologia, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Prefeitura Municipal de Salvador, Sociedade São Jorge do Engenho Velho,

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Câmara Municipal de Salvador, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Câmara de deputados federais e Ministério da Cultura (IPHAN, 1982).

Constituiu-se um movimento de defesa ao Terreiro da Casa Branca com a conformação da Diretoria de Patrimônio, com o conjunto de agentes envolvidos. Este movimento de defesa ao território da Casa Branca demonstrou o protagonismo da comunidade e revelou a organização de lideranças hierarquicamente definidas por papéis não só religiosos, mas com expressão política no âmbito da sociedade civil. A atuação em diálogos civis, das lideranças religiosas sacerdotisas do Terreiro, expressou a dimensão política da instituição candomblé. A existência do conflito e seus efeitos sociais vivenciados pelo território formaram como ação contrária, sujeitos políticos. De acordo com Serra (2005, p. 177-178), o movimento de agentes importantes para a defesa do Terreiro foi protagonizado por lideranças dos terreiros de candomblé, por organizações não governamentais, por movimentos negros e por intelectuais. Formou-se uma frente em defesa da Casa Branca com o Elemaxó Antônio Agnelo Pereira, Juliana Baraúna dos Santos (A Mãe pequena do Terreiro – Mãe Teté) e a equipe do Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros na Bahia (MAMNBA). A citação a seguir, de Serra (2005), descreve a composição de atores no processo de luta pela preservação do Terreiro:

Em sessão realizada no dia 20 de fevereiro de 1983, a São Jorge do Engenho Velho criou uma Diretoria de Patrimônio, ao encargo de uma Comissão assim composta: iyá Marieta Vitória Cardoso (ialorixá), iyá Caetana Américo Sowser (ialaô), iyá Juliana da Silva Baraúna (iyá kekerê), elemaxó Antonio Agnelo Pereira, Arquiteta Regina Martinelli Serra, antropólogo Ordep Serra. Formou-se depois uma Comissão de Defesa da Casa Branca, composta pelos seguintes membros: os antropólogos Olympio Serra e Pedro Agostinho da Silva, o jurista Edvaldo Brito, a historiadora Maria Bernadete Capinan e o abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio, do Mosteiro de São Bento (SERRA, 2005, p. 178).

Eu precisei imprimir as folhas do conjunto de documentações do processo, li, reli, fiz anotações e escrevi no meu caderno de campo elementos que se repetiram nas comunicações feitas entre instituições e os agentes do processo. Estive atento para as categorias mobilizadas no processo. Eu transcrevi e interpretei toda a documentação como artefatos etnográficos (GEERTZ, 1978), mas, tratando-se da pesquisa documental, eu compreendi os processos de Tombamento como documentos para dialogar com as instituições governamentais. É atribuída legitimidade a documentos de registros oficiais e são coletivamente reconhecidas para interagir e possuir vínculos como cidadãos, por possuir significados no contexto de Estado nação e são bens fundamentais para garantir os trâmites

legais da administração pública como demonstrou a tese de Ferreira (2011). São artefatos etnográficos para nos instigar a investigar sobre como estes documentos se relacionam com as pessoas e registram suas memórias (LOWENKRON; FERREIRA, 2014).

Para Roberto DaMatta (2002), a discussão do significado cultural dos documentos está no seu controle político-burocrático por configurar-se como uma exigência da cidadania moderna, diferentemente das antigas sociedades onde as marcas, sinais e pinturas, por exemplo, configuram a identidade de uma pessoa ou grupo. De acordo com Peirano (2006), na modernidade, os documentos no âmbito das relações civis, estão inseridos no contexto de relação com o Estado com a burocracia estatal pela identificação simbólica da cidadania atribuída pela carteira de identidade, cadastro de pessoa física, títulos de eleitor, carteira de trabalho, por representarem um certificado legal preenchido de significados. Outras frentes no campo da pesquisa documental, por mim identificado ao realizar o trabalho de campo, são os registros, produzidos pelas pesquisas antropológicas preservadas em arquivos pessoais ou governamentais. O trabalho de Cunha (2005) discute a experiência dos registros realizados com as pessoas de terreiros de candomblé com materiais documentados capazes de produzir novas reflexões, revelar outros significados, caso sejam apresentados a gerações futuras da mesma comunidade de terreiro onde foram realizados esses registros.

Na experiência vivenciada por Cunha (2005), quando foi surpreendida pela reação das pessoas do Terreiro da Casa Branca ao estarem diante de fotografias datada em 1938, material da pesquisa realizada por Ruth Landes (2002), o que veio a saltar os olhos da descendência dessa família de axé, foram as transformações ocasionadas pelo tempo, as modificações nas construções e mobílias, os utensílios e o paisagismo sagrado do terreiro. Foram estes os motivos para despertar a curiosidade do povo de terreiro frente aos arquivos resultados de etnografias e, quando estes registros foram reinterpretados, o que despertou o interesse das pessoas da comunidade do terreiro foi a permanência ou mudança dos utensílios ritualísticos, a continuidade das árvores e plantas sagradas, a fonte necessária para buscar água para abastecer toda a comunidade e as interações das crianças de terreiro fotografadas na Casa Branca, ao brincarem sob o pé de Iroko (CUNHA, 2005).

O processo do tombamento deste antigo terreiro de candomblé na cidade de Salvador me coloca inserido na complexidade de documentos e das expressões construídas pelas narrativas elaboradas por diálogos entre a comunidade de terreiro e Estado. Os registros de diferentes perfis de atores sociais envolvem os significados simbólicos do uso de documentos por sujeitos, agentes políticos na modernidade, mas, neste caso, a comunicação

representa uma comunidade coletiva. Dentro desse contexto, esta pesquisa documental propôs analisar o processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca, ameaçado de perder sua territorialidade sagrada pelo avanço do interesse imobiliário na localidade. A análise etnográfica, com destaque para as categorias mobilizadas no processo, se propôs a responder a seguinte questão: quais foram os modos de proteção e defesa da territorialidade histórica e culturalmente produzidas do Ilê Axé Iyá Nassô Oká diante da ameaça de perder seu território?

De acordo com Ordep Serra (2005), o significado do “axé” é como força mística movimentada através dos orixás e na cosmovisão religiosa dos terreiros nagô, a tradição oral afirma que o “axé é plantado” no local onde o terreiro se estabelece e de forma simbólica o axé do terreiro é também identificado como a raiz dos que fazem parte do sistema de parentesco das famílias do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Para além do Terreiro da Casa Branca, outras casas sofreram alteração no seu terreno, segundo a pesquisa de Santos (2006-2007, p. 11), em pelo menos 130 terreiros pesquisados, as causas mais frequentes são os conflitos com familiares, vizinhanças, empresas públicas, privadas e invasões. Outros dados, da mesma pesquisa, fazem referência à situação legal dos terreiros na cidade de Salvador, são 43,2% com escritura registrada, são 70% de comunidades de candomblé com a presença de pelo menos uma família residindo no local. Tais dados são de profunda importância para pensar políticas públicas para os terreiros. Afinal, o terreiro tem essa característica de reunir templo religioso, famílias residentes, pessoas vinculadas a este espaço e a morada de divindades. Segundo Jocélio Santos (2006-2007), o aumento do número de terreiros em bairros populares de Salvador está relacionado com:

O crescimento do número de terreiros, a partir da segunda metade dos anos de 1970, nos permite observar o que significou a liberdade religiosa para o povo-de-santo. No ano de liberação da licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do decreto-lei n. 25.095, de 15 de janeiro de 1976, houve uma expressiva fundação de terreiros de candomblé (SANTOS, 2006-2007, p. 8).

Entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-39 até PT-BA-1067.1.0.0-41, a Sociedade São Jorge do Engenho Velho, pessoa jurídica do Terreiro da Casa Branca, através do presidente Elemaxó Antônio Agnelo, dirigiu-se ao prefeito de Salvador para reivindicar a promessa de desapropriação do terreno da Casa Branca necessária para a conclusão do processo de Tombamento (IPHAN, 1982). Nessa dimensão social dos conflitos e como eles são mediados por técnicas de administração e burocracias do Estado, foi observado como os agentes sociais acionam categorias jurídicas, as suas redes de conexão entre as pessoas e

entidades envolvidas nos processos, assim como a relação destes diferentes agentes com o Estado diante do processo de conflitos (KANT DE LIMA; EILBAUM, 2010). Houve uma rotina de três anos na configuração de redes políticas, para então reforçar os enfrentamentos jurídicos através de documentos e processos mobilizados, ou seja, foram construídas coalizões por atores sociais, sujeitas à administração institucional, às rotinas burocráticas e às análises de processos técnicos (KANT DE LIMA, 2010; EILBAUM, 2010).

A comunidade do terreiro fez uso da mobilização da categoria povo, povo negro, “aqui está a memória de um povo” (IPHAN,1982), para reivindicar a salvaguarda do terreiro. Eu identifiquei significados atribuídos não só nessa documentação, mas em outras páginas do processo, em defesa do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, como uma luta para conquistar políticas públicas ao povo do terreiro. Com a mobilização de categorias como tradição e nação para identificar a formação e identidade do grupo mobilizado em defesa do território, a interpretação do processo compreende o povo de terreiro pelo discurso político, para conquistar direitos, através do uso da categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (GUIMARÃES, 2014); (MORAIS; JAYME, 2017).

De acordo com O’Dwyer (2018), a reflexão dos povos tradicionais compartilharem em comum formas de existir, em contraste com o projeto político-econômico hegemônico, é defendida durante a construção social da ideia de Estado nação “modernizante”. Esses povos se encontram à margem das representações de desenvolvimento e progresso. Nesse sentido, os territórios dos terreiros de candomblé também estão inseridos nesse cotidiano de ameaças e de vulnerabilidade ao modo de viver e agir na sua territorialidade sagrada. Na relação entre povos tradicionais, Estado e grandes empreendimentos capitalistas, há fronteiras étnicas, sociais e espaciais construídas nas formas de pertencimento das comunidades que preservam e lutam pela autonomia dos seus modos próprios de viver e atribuir significados ao seu ambiente. Esses povos, atores sociais envolvidos, organizam, apropriam e fazem uso do espaço na produção de seus territórios tradicionais (O’DWYER, 2018).

Nesses exemplos, o conceito jurídico de reconhecimento fundiário estabelecido pelo Estado tende a se confundir com os conceitos político e etnográfico, os três formando parte de um mesmo processo de constituição e resistência dessas comunidades. Se as categorias territoriais utilizadas pelo Estado tiveram e têm finalidades de controle social dessas populações, a luta em torno das categorias jurídicas territoriais tornou-se uma luta de mão dupla, já que as categorias utilizadas para a dominação política também podem servir para a reafirmação social e territorial, processo em que passam a agir como fonte de novas identidades socioculturais (LITTLE, 2004, p. 271).

Neste sentido, o objetivo geral desta pesquisa foi apresentar, no âmbito antropológico, os modos de vida construídos pelo Terreiro da Casa Branca, revelados durante o movimento de defesa do seu território. A ecologia do Axé Engenho Velho, o meio ambiente do Terreiro foram modos, como também a sacralidade demarcou a territorialidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. O terreno inserido no conflito pelo avanço do interesse comercial imobiliário já havia se preenchido de significados simbólicos através do axé mantido pelas relações de parentesco conhecidas como a família de axé. Possibilitou fazer a discussão antropológica com outras comunidades negras de ocupação tradicional (ALMEIDA, 2004).

Para Paul E. Little (2004, p.283), o conceito de povos tradicionais transita de forma quase inseparável entre o empírico e o sentido político:

Em razão dessa situação, os povos tradicionais esforçaram-se por mostrar que seus territórios, à diferença de territórios étnicos em outras partes do mundo, não representam uma ameaça ao Estado brasileiro. Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se cidadãos brasileiros. O que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que construíram ali (LITTLE, 2004, p.279).

A descrição das páginas do Processo percorre todos os capítulos, estão descritas pela identificação PT-BA-1067.1.0.0 e número da página. A maioria das indicações dos capítulos foram nomeados com fragmentos de frases da documentação enviadas pela representação da comunidade da Casa Branca para reivindicar ao prefeito a desapropriação do terreno e concluir o processo de tombo, esta documentação reúne muitos significados sobre a autoidentificação e consciência da ocupação do Terreiro no seu território. Utilizei, também, como texto os registros fotográficos reunidos no Arquivo Histórico Municipal de Salvador, fotos antigas do Terreiro da Casa Branca dialogam com todos os capítulos. No capítulo II foi apresentado e analisado os primeiros elementos do Processo 1.067-T-82/SPHAN. Eu contextualizei tais elementos com a formação histórica da ancestralidade responsável pela fundação do Terreiro da Casa Branca, a notícia histórica é o primeiro elemento na composição do processo entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-3 até PT-BA-1067.1.0.0-18. A análise está no diálogo com a categoria atualizada de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana para dialogar com o Estado como recurso para conquistar direitos e políticas públicas. Nesses conjuntos de elementos, as documentações já afirmam a ideia de nação e a origem étnica dos responsáveis pela fundação do Terreiro. Logo, o capítulo abordou pela perspectiva teórica de Barth (2000) esta comunidade que se autoafirmou negra, povo negro, como uma construção, afirmação e distinção enquanto grupo étnico.



O capítulo III identificou a valorização da cultura, por parte da SPHAN, a cultura negra e a pluralidade étnica como recursos nos discursos para defender a proteção do Terreiro da Casa Branca. A discussão teórica elaborada por Munanga (1999; 2005-2006; 2012) e sua discussão sobre miscigenação, democracia racial e valorização da pluralidade étnica neste contexto, contribuem para refletir a construção da categoria Monumentos Negros (SERRA, 2005) como forma de afirmação e distinção diante do paradigma de valorização de uma cultura hegemônica na política de preservação patrimonial. A categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas se atualiza nesse capítulo pela mobilização da categoria nação e tradição para atribuir identidade e sentidos ao Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

O capítulo IV finaliza a descrição do processo com enfoque mais na discussão sobre os modos de vida do Ilê Axé Iyá Nassô Oká nas formas de interagir com os recursos naturais, a terra, paisagismo sagrado, árvores seculares, são a composição da ecologia do Terreiro e apareceram no movimento em defesa da Casa Branca, esteve presente em muitas páginas do processo e os três capítulos articulam essa discussão. Buscou neste capítulo compreender a territorialidade sagrada do Axé Engenho Velho defendida no processo de tombamento para proteger o território do terreiro. Interpretei o significado da territorialidade sagrada a partir do Axé. O Axé está entre muitas dimensões do terreiro, está distribuído nos recursos naturais protegidos por este grupo étnico. Toda uma cosmovisão, modos de vida, interações com os recursos naturais baseado no compartilhamento do Axé, demonstrado pela própria Brandão (2015), Equede Sinha da Casa Branca.

## CAPÍTULO 1 – “O TRONCO IMPLANTADO NA CASA BRANCA RAMIFICOU”

“O Terreiro é uma Casa acolhedora de irmãos. Onde aqui a gente perde os títulos lá fora. São todos aqui meu pai, minha mãe, meu irmão. É uma família unida. Essa Casa, esse Terreiro, como queira nominar, é um grande útero, onde cabem todos os seus filhos. E todos encontram aconchego, respeito, o carinho. E, quando necessário, o apoio” (MÃE CARMEM, 2019).<sup>4</sup>

O presente capítulo buscou analisar e discutir elementos do Processo número 1.067-T-82/SPHAN. O conteúdo das documentações do processo de Tombamento da Casa Branca está distribuído nos três capítulos da dissertação, mas, neste, inicia-se com uma apresentação histórica sobre a ancestralidade responsável pela fundação do Terreiro da Casa Branca através da historiografia apresentada. Busquei contextualizar o Terreiro e a localidade espacial onde está enraizado para reconhecer a irradiação de influência dos terreiros no bairro negro, do Engenho Velho da Federação, para abordar a interação entre moradores e suas práticas ambientais através do conceito de afro-consciência espacial trabalhado na dissertação de Ramos (2013).

Compreendi a construção da categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana como uma categoria discursiva para dialogar com o Estado, como recurso para conquistar direitos e políticas públicas para os grupos étnicos organizados nas comunidades de Terreiros.

Em termos teóricos, a base da interpretação do Terreiro da Casa Branca como grupo étnico está na perspectiva de Fredrik Barth (2000). A análise buscou interpretar a interação do terreiro com o Estado, durante o processo de tombamento, pelo atual IPHAN. Para identificar o reconhecimento da unidade étnica como patrimônio nacional, foi construído o modo de persistir e de reafirmar a distinção da identidade étnica do grupo durante o processo via instituição governamental.

Nesta interação, durante o processo de tombamento, foi utilizado, pelo discurso, a afirmação da tradição, as relações de parentesco, a manutenção dos vínculos com as raízes africanas e o uso da categoria nação para categorizar-se e exercer formas de distinção entre as outras organizações sociais de terreiros de candomblé, o processo contribuiu para demarcar as fronteiras étnicas do grupo (BARTH, 2000).

---

<sup>4</sup> Grupo Ofá – Oluwa Mi / Orixá Oxagyan. Faixa 6 do álbum “Obatalá – Uma Homenagem a Mãe Carmen” (04/09/2019).

**Figura 1** Cadeira de Oyó (Coluna central salão de festas)



Fonte: Projeto MAMNBA – Casa Branca – Data, 2-7-81. Pasta – 1.278 – Foto 14.500.

Quando eu tive oportunidade de estar presente em festas de candomblé da Casa Branca, meus olhos puderam observar o início das cerimônias pelo repetido movimento de outras festas de candomblé. Refiro-me à entrada das sacerdotisas para iniciar a dança do Xirê. A dança é circular, em volta da cumeeira do barracão (Figura 3). A sequência de danças popularmente chamada de roda, embaixo da coroa de Şàngó, enquanto escuta-se a

orquestra dos *ogàn*, nos três atabaques e um agogô, iniciar a festa de *candomblé* pelo toque da “*avamunha*”. As filhas de santo, antes de pincelar o sagrado chão do barracão com seus pés em movimento de dança, todas simbólicas, em representação aos *òriṣà*, fazem reverência a pontos específicos do barracão. São atos de saudação ao adentrarem no salão de festas, o barracão, para dançarem o *xirê* com a sequência de músicas cantadas em *yorùbá*. Esse ato simbólico de cumprimentar elementos do espaço regido por *Ṣàngó* e fiscalizado por *Èṣù* já nos informa sobre a dimensão sagrada do lugar. Dos conjuntos de elementos simbólicos, atabaques e cadeiras tem forte representação sagrada para este universo do *candomblé*. A Figura 1 foi registrada como “Cadeira de *Oyó* (Coluna central salão de festas)”. O registro faz parte do acervo do Arquivo Histórico Municipal de Salvador<sup>5</sup> como as demais fotos apresentadas como texto nesta dissertação. Elas pertencem ao registro do Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia.

A primeira vez que eu pude conhecer o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* foi em junho de 2012, no feriado de *Corpus Christi*, numa quinta feira, dia movimentado dedicado a *Òṣòṣí*. Fui acompanhado pela mãe de santo do meu terreiro, uma das muitas e muitos filhos da nossa Mãe Nitinha de *Òṣun*. Nesse mesmo ano *Iyá Alabá Jussara*, às vezes mãe *Alaba*, ou só *Alabá* como a chamam pelos *candomblés*, tinha assumido a responsabilidade pelos meus caminhos no *candomblé* quando nossa mãe se tornou lembranças de convívios e de cotidianos, os quais não pude vivenciar como tantas outras pessoas do Rio de Janeiro e da Bahia: “Mãe Nitinha tinha filho de santo até na Argentina” dizem nos *candomblés*. Convivi muito pouco com “*Iyá Nitinha de Oxum, Iyá Kekerê Ossi da Casa Branca*”. Nos três dias da festa de *Òṣòṣí*, estive muito bem hospedado na comunidade do terreiro, na casa de Ana Célia de *Yemojá*. Quando Pai *Gininho*, filho carnal de Mãe Nitinha, me viu, exatamente onde a Figura 2 registrou, me deu um abraço, tomei a benção, e ele disse: “Aqui é sua casa, fique à vontade”. Claro, existiam limites para mim, seja pela mistura de timidez e pelo respeito que me é comum nos espaços do *candomblé*, ou pelos limites impostos no próprio território do terreiro. Sabemos que nem todo mundo pode adentrar todos os lugares sagrados da casa de *candomblé*. Limites e fronteiras são o tempo todo demarcados e reafirmados. Além disso, há um jeitinho bem característico de quem é de *candomblé* de fazer ser

---

<sup>5</sup> Este registro fotográfico assim como outras imagens organizadas nesta dissertação, foram digitalizadas e escaneadas. Primeiro foi gerado um contrato de uso de imagens assinado por mim, depois escaneado e enviado para o E-mail do Arquivo Histórico Municipal de Salvador Secretaria Municipal de Cultura e Turismo (SECULT). Foi feito um apanhado das imagens disponíveis no acervo. E foi enviado para o meu E-mail a documentação fotográfica do Terreiro da Casa Branca, através de um *link* temporário para download imediato. Mas não tive acesso a quem pertence a todas as autorias das fotos. Mas na foto 8.443 da pasta 1.131 o fotógrafo identificado é Flávio Ribeiro.

entendido com um: “não ultrapasse”. Seja por ser homem, ou mulher, de qual Òrìṣà você foi consagrado, seu tempo de iniciado ou confirmado e muitos outros marcadores. Porém, entendi o que Ogàn Gininho quis dizer: “Você está em família”. E isso foi sincero. É o que nós, na antropologia, compreendemos como relações de parentesco.

**Figura 2** Espaço do Terreiro da Casa Branca



**Fonte:** PMS – Pasta 1.278 – Foto – 14.486.

Ainda nesse primeiro momento de contato com a Casa Branca, ao longo do dia, depois de já ter assistido à missa de São Jorge e subido os numerosos degraus da escadaria ao lado de muitas pessoas ao som do “agueré”, entre os preparativos para a festa que iria acontecer à noite e enquanto o cheiro do feijão saía da cozinha sagrada e dominava quem passasse próximo, algumas pessoas indagavam que eu era, no sentido de realmente me conhecer. Quem eu era? Eu era do Rio de Janeiro, Diogo da Taquara, um estudante de Agronomia. No entanto, naquele contexto, eu era filho de santo de Mãe Nitinha e, sem saber muito como me apresentar em um espaço fisicamente novo para mim, fui acometido pelo acolhimento entre uma das filhas que, em seguida, me apresentou à outra que brevemente respondeu: “Ele é filho de Mãe Nitinha, e eu também sou”. Nesse contexto, as relações de parentesco já saíam do sentido de “pedir licença” para dar lugar a algo comum, assim como

as muitas outras pessoas a circularem o espaço do terreiro até a segunda-feira. O fato de ser comum entre os vários filhos e filhas da importante sacerdotisa, também dava um sentido de família. Novamente, dado aos limites necessários, às comunidades de candomblé estão vinculadas pelas relações de parentesco.

**Figura 3** Cumeeira do barracão do Terreiro da Casa Branca



Fonte: Prefeitura Municipal de Salvador – Serviço Geral de Divulgação – 27/06/82 – Pasta 1.131 – Foto 8.443  
– Fotógrafo: Fábio Ribeiro.

Eu tive a oportunidade de visitar o Terreiro da Casa Branca outras vezes quando já morava na Bahia, no Recôncavo e depois já vivendo em Salvador, relativamente próximo no Bairro do Fim de Linha do Garcia. Quando estava cursando e, também, no período de conclusão da graduação em Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Participei de festas de candomblé, algumas vezes fui muito bem recebido pelo Ogàn Valmir, que logo quis que eu tocasse na orquestra de atabaques e eu como um péssimo músico para a orquestra, logo neguei. E ele me disse: “Mas aqui está todo mundo aprendendo”. Outras vezes, apenas fui e voltei para ficar na assistência sem ser reconhecido. Já teve dia de festa no qual fui acompanhado de amigo e amiga, fomos muito bem recebidos por Ogàn Tonho. Eu sabia quem ele era, mas ele não sabia quem nós éramos. Essa amiga assistiu o candomblé sozinha no espaço esquerdo de quem entra no barracão, dedicado só para as mulheres. Ou seja, em alguns momentos eu só fui assistência.

Em 2019, foram dedicados rituais e cerimônias em homenagem a Òṣun de nossa Mãe Nitinha. Nesse contexto, a minha “liberdade” de ser só assistência ou um “mais novo conhecedor da Casa” se alterou completamente. Nessa cerimônia, estavam presentes, além de muitas outras pessoas, sacerdotisas do meu terreiro, meu pai e minha mãe pequena, a sacerdotisa Iyá Débora de Òṣun, sucessora de Mãe Nitinha no Terreiro de Miguel Couto em Nova Iguaçu (RJ), com um grande número de pessoas a acompanhando. Ali estavam pessoas que fizeram parte de toda minha vida nas comunidades de candomblé no Rio de Janeiro. Novamente estabeleceu-se uma prática das relações de parentesco entre casas familiares. Nesse contexto, eu tive obrigações a cumprir não nos rituais internos, obviamente, mas no comportamento diante da minha unidade familiar do meu Terreiro. Estar devidamente pronto na hora da alvorada com o sol nascendo, estar ao lado dos meus irmãos Ogàn durante o dia e na hora da festa de candomblé. Não identifico o território do terreiro de candomblé como fixo. Há momentos de encontros da numerosa e ampla família de axé no quais esse território se movimenta para o lugar que precisa estar sustentado pelos mesmos vínculos e relações estabelecidas na localidade de origem.

Eu retornei outras vezes ao Terreiro da Casa Branca para visitar Iyá Alabá Jussara na casa de ègbón mi Ana Célia. Outras vezes foi para praticar alguns toques com Ogàn Totó do Pilão de Prata já no final da pandemia da COVID-19 e, logo em seguida, precisei concluir a escrita da dissertação no Rio de Janeiro. Com a pandemia da COVID-19, tornou-se difícil a tentativa de construir diálogos para concluir esta pesquisa, com a respeitável Ekede Sinha. Conversas referentes às questões civis do Terreiro da Casa Branca como foi orientado na

banca de qualificação. Não por resistência desta importante senhora ou por pessoas próximas como Paula, com quem já tive a oportunidade de planejar e prospectar alguns projetos a serem executados na Casa Vovó Conceição, aprovados por Ekede Sinha na seguinte condição: “Que seja organizado, viu, filho”. A imposição foi o distanciamento necessário devido à pandemia. Embora eu saiba das numerosas realizações de atividades, por recursos digitais, com a atuação política de Ekede Sinha, em plataformas e em mídias digitais como seminários e encontros, mas decidi durante a pesquisa concentrar os estudos apenas na documentação do processo de Tombamento.

### 1.1 - “AQUI ESTÁ A MEMÓRIA DE UM POVO”

O Terreiro da Casa Branca está localizado na Avenida Vasco da Gama, Bairro Engenho Velho, município de Salvador, Bahia. Como é informado na capa deste conjunto de documentos aqui estudados. São 243 páginas reunidas no Processo de Tombamento, número 1.067-T-82, sob a responsabilidade da Coordenação Geral de Pesquisa e Documentação – Arquivo Central do IPHAN. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico é uma instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura. Na primeira página deste processo identificada como PT-BA-1067.1.0.0-1, a instituição responsável pelo Tombamento foi a SPHAN, vinculada à Secretaria da Cultura e Ministério da Educação e Cultura. Nessa folha, consta apenas a informação da localização da casa, bairro, cidade, estado e sobre trata-se do “Terreiro da Casa Branca”.

Na segunda página, PT-BA-1067.1.0.0-2, de protocolo número 240, realizado pelo MEC, datada em 27/08/1982, o ofício nº 518/82 foi enviado pelo Diretor da 5ª. DR SPHAN-FNPM e encaminhado para Diretor da D.T.C da SPHAN. O trânsito de documentos foi feito através da Fundação Nacional Pró Memória para tratar do assunto sobre o envio da documentação de proposta para o Tombamento da área do “Terreiro da Casa Branca”. O diretor Ary Guimarães informou sobre os seguintes elementos parte da composição do processo e estavam em anexo no documento:

- Notícia histórica sobre o Terreiro da Casa Branca;
- Matérias de jornais para fundamentar a importância do Terreiro;
- Depoimentos de entidades referentes ao valor histórico do Terreiro;
- Documentações fotográficas do conjunto monumental do Terreiro;



- Plantas de localização e da edificação do prédio da Casa Branca.

A notícia histórica sobre o Terreiro, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká discorre entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-3 até a PT-BA-1067.1.0.0-18. Trata-se sobre como a comunidade de candomblé do Engenho Velho se reconhece na sua modalidade ritualística de nação ketu e origem nagô. No laudo elaborado pelo antropólogo Ordep Serra (2008, p. 4) foram registradas outras influências de grupos étnicos inseridos no contexto da Casa Branca. Consta no laudo a inserção das etnias Tapa, Egbá, Efan e Ijexá e uma relação próxima com o culto Jeje.

No processo de Tombamento, a sua fundação refere-se ao ano de 1830, baseado no testemunho de “Edson Carneiro (1979 (1948: 63,4,5)”, apresentado como uma fonte clássica para compor esta documentação.

Os candomblés situavam-se a bem dizer, no meio do mato, nos arrabaldes e subúrbios mais afastados da cidade [...] como o Engenho Velho e Gantois, ficam à beira da linha do bonde, mas, ainda assim, dentro do mato (CARNEIRO, 2008, p. 35).

A documentação do processo faz referência a observação feita por “Vivaldo da Costa Lima (op.cit:24-25)”, sobre “Iá Nassô” não se referir a um nome próprio, mas se tratar de um título “altamente honorífico ligado ao reino de Oyó”, como também reconheceu Bastide (2001, p. 62). Nas páginas seguintes, alguns nomes aparecem como personagens que protagonizaram ao lado de Iyá Nassô e outros seguidores na continuidade do legado do importante sacerdotisa cuja memória está preservada no nome do Terreiro da Casa Branca. Entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-7 e 1067.1.0.0-9 aparecem relações de filiações sanguíneas e religiosas, os vínculos construídos entre sacerdotisa e sacerdotes que auxiliaram uns aos outros, na fundação do Axé Engenho Velho.

Este forte agrupamento, segundo Parés (2007; 2019), era construído em unidades familiares envolvidas no entrelaçamento da dimensão religiosa, econômica e política. Trata-se de agrupamentos de pessoas africanas, libertas ou não, vinculadas pelas relações de parentesco pelo compadrio, cossenhórios e pela iniciação religiosa. As atividades comerciais foram relacionadas às condições materiais, basilar de manutenção destas redes sociais, também transatlânticas, para então conseguirem estruturar a formação deste candomblé (CASTILLO; PARÉS, 2007). Essa ideia é demonstrada nos estudos documentais. Marcelina Obatossi, a sucessora de Iyá Nassô, foi identificada no seu registro de óbito como Ganhadeira (CASTILLO; PARÉS, 2015).

Muitas mulheres fundadoras deste Axé estiveram vinculadas às atividades comerciais de ganho nas ruas de Salvador. Foram grandes empreendedoras, ganharam destaque civil e religioso e legitimaram a inserção no grupo de mulheres reconhecidas e respeitadas como as mulheres do partido alto como trouxe Serra (2008, p.7). As mulheres ganhadeiras já são bastante conhecidas pelas suas práticas de comercializarem peixes, verduras, doces, tecidos da costa, açaçá, carnes entre muitos outros produtos, quase sempre em movimento pelas ruas da cidade na Bahia oitocentista. Em Reis (2019) identifica-se a produção destes alimentos nas cozinhas dos próprios senhores escravistas, com quem iriam repartir os lucros obtidos nos comércios de rua da cidade.

Já os homens ganhadores estavam localizados nos pontos comerciais promovidos pelo ajuntamento nos chamados cantos, com características organizativas, articuladas pela prestação de serviços fixos ou ambulantes, pelas ruas da cidade de Salvador. “O canto era a representação mais acabada da solidariedade e do espírito comunitário do trabalhador africano de rua na Bahia oitocentista” (REIS, 2019, p. 87). Esta ocupação do espaço urbano na cidade possibilitou os ajuntamentos de mulheres e de homens no comércio de rua instituído em pontos comerciais etnicamente organizados e delimitados. No caso do setor de transporte na cidade, a logística estava nas cadeiras de arruar. Trabalho realizado pelos ganhadores, homens pretos, quase sempre libertos, responsáveis por este setor. A existência destes cantos, característica específica dos espaços urbanos na cidade de Salvador, estava também organizada pelo reconhecimento da identidade étnica de origem africana (REIS, 2019).

Os nomes de Marcelina Obatossi, das suas filhas Magdalena e Claudiana, ao lado de Rodolfo Martins de Andrade, identificado pela referência yorùbá “Bangboxé”, estão presentes no relato histórico do processo de Tombamento. A importância de “Bangboxé” para o Terreiro está na afirmação sobre as saudações mantidas a este ancestral em rituais da Casa Branca. Na historiografia trabalhada por Castillo (2012), a rede social formada por essas pessoas influentes na formação do Candomblé da Casa Branca tem em Eliseu do Bonfim grande destaque. A historiografia reconheceu o vínculo estabelecido com Marcelina Obatossí por ser madrinha do seu filho. Esta relação de compadrio demonstra a construção da relação de parentesco na fundação do Terreiro. Na documentação aqui estudada, afirma-se a origem do Terreiro ter sido na Barroquinha, região central da cidade de Salvador. O candomblé, após sair das proximidades da Barroquinha, precisou mudar de localidades até enraizar-se no Engenho Velho.

O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de ‘Ilê Iyanossô’ na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina Obatossí tornou-se a mãe de Santo após a morte de ‘Iyanassô’[...] (IPHAN, 1982).

O nome de Marcelina Obatossí tem destaque em páginas do relato histórico. Sobre esta sucessão, a petição de Francisca da Silva, Iyá Nassô, na sua condição de africana liberta, foi enviada à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, no dia 13 de março de 1826 como demonstrou Reis (2012, p.466). A petição atualiza detalhes sobre esta viagem à cidade de “Kêto” como está informada nos elementos históricos do processo. A página PT-BA-1067.1.0.0-8 traz a relação entre as perseguições policiais praticadas ao islamismo, devido a uma série de revoltas provocadas por pessoas na condição de escravizadas, em revolta ao sistema vigente de escravização. O processo relaciona as forças policiais direcionarem perseguições às práticas do candomblé como alvo para dirigir violências. Consta sobre a ação da polícia da Bahia que realizou buscas para prevenir os possíveis levantes na cidade e retiraram um conjunto de objetos utilizados por africanos para as suas práticas de cultos. Essas perseguições étnicas na cidade de Salvador repercutiram na vida de Francisca da Silva como nos demonstrou Reis (2012). A petição transcrita aqui contribui para ilustrar o contexto político que a fundadora da Casa Branca estava inserida no Brasil:

Ilmos. Senhores,  
Francisca da Silva, Africana liberta, vendo-se na dura precisão de abandonar o território Brasileiro, não porque seja a isso coagida por alguma Ordem Superior, mas por não querer sujeitar-se a ver-se comprometida em qualquer ocasião por pessoas que lhe sejam desafetas, pretende efetuar a sua viagem numa Embarcação, que está próxima a seguir para seu país natal; porém de forma alguma pode a Suplicante pôr em prática tal viagem sem seus filhos, também Africanos e libertos Thomé José Alves, e Domingos da Silva, os quais por falsas delações de seus inimigos se acham presos e condenados a 8 anos de prisão, os quais, posto que esperem (pelo protesto por novo julgamento em outro júri) ser absolvidos, todavia a eles e à Suplicante convém admitir desde já para todo o sempre sob quaisquer penas, às mais graves que lhe fossem cominadas, no caso de voltarem a este Império.

A Suplicante, a quem a qualidade de Africana não tira os sentimentos da maternidade, recorre a V. S.as para que se sirvam mandar que seus dois filhos [sejam] embarcados da prisão em que estão para bordo do navio que primeiro seguir para a África, onde, com a Suplicante se verá compelida a permanecer até o fim dos males de seus dois filhos, quando de necessidade se terão consumido os meios, que ora tem, de se transportarem. Espera Receber Mercê (REIS, 2012, p. 466).

Este retorno para a África, em consequência da prisão dos filhos de Iyá Nassô, foi atualizado por Reis (2012), através da historiografia e insere a líder religiosa no contexto

político do Levante dos Malês. Em alguma medida, a memória coletiva sobre esta viagem foi preservada pelas famílias do Engenho Velho. Iyá Nassô embarcou ao lado do seu companheiro José Pedro Autran e, também, acompanhada de Marcelina Obatossí, com sua filha Magdalena. Estas retornaram para o Brasil anos depois, em tempos diferentes, para dar continuidade às relações estabelecidas na Bahia (CASTILLO; PARÉS, 2007).

Na Bahia, a Comissão de Constituição da Assembleia indeferiu seu pedido em março de 1836, mas Francisca teve melhor sorte com a justiça do imperador. O decreto de deportação de sua família foi assinado em 29 de maio de 1836 (REIS, 2012, p.467).

Na continuidade do contexto histórico do processo de tombamento da Casa Branca, é apresentado um relato de perseguições, através de um antigo jornal da Bahia, noticiada no dia 3 de maio de 1855, uma reunião na “casa Ilê Iyanasô”, na qual consta o nome pessoas presas colocadas à disposição da polícia. O motivo foi participarem de uma reunião chamada candomblé, no local do Engenho Velho. Através desse grupo é feita uma relação com um dos nomes envolvidos no documento referenciado nesta página: o de Escolástica Maria da Conceição como forma de indicar uma possível ligação entre os pais da famosa Mãe Menininha do Gantois, por apresentar na relação de pessoas detidas alguém com o mesmo nome, a relação estaria por ser filha de um casal pertencente à Casa Branca. Novamente, a relação de parentesco é mobilizada já no início das documentações do Processo nº 1.067-T-82/SPHAN.

Esse vínculo de origem das casas descendentes foi mobilizado com frequência. Na perspectiva de Costa Lima (1997 apud SERRA, 2008), o terreiro de candomblé vem a ser um espaço religioso, construído por relações de parentesco de ordem simbólica. Os laços consolidados são capazes de ultrapassar os muros do terreiro pela força do vínculo formado pelo modelo da família de santo (LIMA, 2003). Há um destaque, nas folhas do processo, para as relações de parentesco mantidas pelos terreiros descendentes. A sequência da criação de mais dois novos Terreiros a partir da Casa Branca, originários do axé Engenho Velho: O Iyá Omi Áse Iyámase, no Gantois e Opó Afonjá, localizado em São Gonçalo do Retiro, são destacados com frequência. Aparecem também outros terreiros criados acompanhados dos nomes de seus fundadores. São casas localizadas fora da cidade de Salvador, reconhecida como uma geração da família de candomblé nascida na Barroquinha. Este vínculo familiar de origem comum foi mobilizado como um elemento importante, não só pela antiguidade, mas sobre a continuidade deste axé, para reafirmar os laços deste “tronco que se ramificou”, expressão utilizada no próprio processo do Tombamento da Casa Branca (IPHAN, 1982).

Aparecem os nomes de lideranças das casas familiares originadas da Casa Branca, como demonstração de vínculos ainda mantidos. São destacadas, também, as relações estabelecidas com o continente africano, utilizado nesses termos por parte destas lideranças de terreiros, através de viagens, do conhecimento sobre as práticas, da língua yorubá, mas também por possuírem um reconhecimento vindo da própria região Yorubá em atribuir títulos para estas lideranças. Tais vínculos aparecem no processo como elementos simbólicos de prestígio. Em Castillo (2016), as antigas redes sociais fortalecidas, pelas figuras ancestrais da Casa Branca, por meio de viagens transatlânticas, revelam a manutenção da aproximação, ainda em contexto de diáspora, como para a cidade de Lagos, Nigéria, as viagens feitas por Bamboxê Obitikô e Joaquim Vieira da Silva, por exemplo.

Nos estudos apresentados por Castillo (2016), estes atores vinculados à fundação do Candomblé da Casa Branca não estavam apenas voltados para as atividades religiosas e suas práticas de cultos estabelecidas na Bahia, mas esta rede social esteve atuante nas atividades comerciais de produtos como azeite de dendê e nós de cola, produtos extraídos de recursos naturais para serem vendidos na Bahia. Sobre a estruturação do Candomblé da Casa Branca já instalada na roça do Engenho Velho, a pesquisa apresentada por Castillo (2012, p.88) indica sobre o retorno de Marcelina Obatossí à Bahia, aproximadamente em 1839 e os primeiros indícios do Terreiro já no atual local, onde está enraizado até os dias atuais, foi em 1892.

Os elementos históricos do processo indicam Maria Júlia Figueiredo<sup>6</sup> como sucessora de Marcelina Obatossí. Com a nova dirigente religiosa ocorreu cisões entre membros da casa, motivo da fundação de mais dois novos terreiros, independentes, fundados em tempos diferentes, mas originários da Casa Branca. Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundou o “Iyá Omi Áse Iyámase” no Gantois. Com o passar dos anos, Eugênia Ana dos Santos, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, fundou Opó Afonjá. Para utilizar aqui novamente a expressão do próprio processo: “O tronco implantado na Casa Branca ramificou” (IPHAN, 1982).

---

<sup>6</sup> Genealogia transcrita do Laudo Antropológico Serra (S/D, p.5): “Segundo os registros da tradição vigente no Egbé Iyá Nassô: A primeira Ialorixá (Sacerdotisa Principal) do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Iyá Nassô, foi sucedida por Iyá Marcelina da Silva, Obá Tossi; depois desta, pontificou a Iyá Maria Julia Figueiredo, Omoniquê, sucedida por Iyá Ursulina Maria de Figueiredo, a famosa Tia Sussu. A esta sucedeu, por sua vez, Iyá Maximiana Maria da Conceição (Oin funquê), a também muito célebre Tia Massi. Seguiu-se lhe Iyá Maria Deolinda Gomes dos Santos (Okê), sucedida pela Iyá Marieta Vitória Cardoso (Oxum Niquê), cuja sucessora é a atual Ialorixá da Casa, a Venerável Altamira Cecília dos Santos, Oxum Tominwá (COSTA LIMA, 1977; OLIVEIRA, 2004; SERRA, 1995 e 2005; SILVEIRA, 2006)”.

As páginas PT-BA-1067.1.0.0-17 e PT-BA-1067.1.0.0-18 finalizam a história de fundação da Casa Branca com as informações cronológicas para testemunhar sobre a valorização do significado da Casa Branca na história do culto e dos demais candomblés da Bahia. A representação coletiva, pessoa jurídica do candomblé do Engenho Velho, foi fundada em 25 de Julho de 1943, é a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, com registro no Cartório de Títulos e Documentos, número 518, a 2 de maio de 1945 e registrada no Departamento das Municipalidades, nº 428, folha 155 do livro de registro, na forma do disposto artigo 7º do Decreto nº 16.521 de 28 de Junho de 1956, preenchendo as formalidades previstas no artigo 4º, inciso III, do referido decreto, em 21 de Agosto de 1958. Essas informações estão inseridas na documentação do processo (IPHAN, 1982).

O depoimento do presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho foi recolhido no ano de 1981 pela equipe de pesquisadores envolvidos no MAMNBA. No depoimento, Antônio Agnelo Pereira afirma a Casa Branca já ter 350 anos de fundada. Segundo ele, o candomblé precisou sair da Barroquinha por imposição dos senhores donatários” (IPHAN, 1982). Neste depoimento, Antonio Agnelo trouxe os nomes de todas as Mães de Santo do Terreiro da Casa Branca, mas o nome de Marcelina Obatossí não foi citado. Apenas a intenção de Iyá Nassô mandar buscar uma sobrinha da África para lhe suceder. Justifica, neste depoimento, a fundação do Terreiro do Gantois e Opó Afonjá e finaliza com a “Iyalorixá Marieta Vitória Cardoso” como a mãe de santo daquele período vigente e conclui com a afirmação sobre Menininha do Gantois, entre as Mães de Santo na época, ser a única com parentesco “com uma das tias” (IPHAN, 1982). A Figura 4 representa o salão de festas da instituição Casa Branca sob a égide do domínio do Òrìṣà Ṣàngó.

**Figura 4** Coroa de Sàngó

Fonte: PMS. Pasta 1.277. Foto – 14.468 – Candomblé.

Até aqui caminhamos pelo contexto histórico sobre a fundação do Terreiro da Casa Branca, pois o destaque dado às sacerdotisas e aos sacerdotes responsáveis por esse momento é apresentado nas primeiras folhas do Processo nº 1.067-T-82/SPHAN como importantes de serem informados para as instituições responsáveis pelo trânsito documental. Percebe-se, nas leituras do Processo para o Tombamento do Terreiro, o sentido de informar a antiguidade da Casa Branca, as relações de vínculos com o continente africano. Eu entendo, nesse caso a generalização com o continente africano pela diversidade de origens étnicas e outras influências religiosas presente nesse processo de fundação. As relações de parentesco construídas pelos dois Terreiros antigos, o Gantois e Opó Afonjá também expressam sentido de coletividade, ou seja, o Terreiro tem potencial de ramificar-se e, também, de manter relações familiares em torno do mesmo axé. A coroa de Sàngó parece ter tido ao longo da história ambições de expansão do seu território na Bahia e em outros estados, com a formação de outras comunidades sob a égide de Sàngó.

## 1.2 - “AQUI MORAM OS ORIXÁS QUE VIERAM DA ÁFRICA EM NOSSO AMPARO”

Quando as sacerdotisas e divindades expressam saudações com movimentos de reverência com o próprio corpo para o ambiente externo do barracão, na porta, o sentido de sacralidade do espaço parece movimentar-se com o corpo das filhas de santo. Quando completei a subida da escadaria de acesso ao barracão em outras festas de Òṣòṣí em anos seguintes, inserido no meio a tantas pessoas para adentrarem ao barracão e ver a família de caçadores dançarem ao som do ritmo de toque agueré, havia duas filhas de santo, no limite entre o ambiente interno e externo, depositando um pouco de omi, de água, no chão para cada pessoa ao entrar no salão de festa. Este ato fazia formar uma longa fila, mas, em meio ao ato simples, objetivo e ligeiro, parecia reunir muitos sentidos e significados para todas as pessoas vindas da rua ansiosas para contemplar o início da festa ainda naquela manhã. Sobre os sentidos e significados dos atos em fronteiras entre o espaço interno e externo do barracão, pertencem aos segredos de quem os mantém e preserva com cuidado, não nos interessa aqui, mas apenas para caminharmos em direção à compreensão do sentido de sacralidade do solo, da terra, do terreno e a amplitude da vista alcançada pelo alto da colina da Casa Branca (Figura 5).

**Figura 5** Colina do Terreiro da Casa Branca





Fonte: PMS. Pasta 1.278 – Foto 14.485.

Como foi indicado no ofício nº 518/82, na primeira folha do processo, há, na composição do conjunto da documentação, os “recortes de jornais alusivos à importância da Casa Branca”. Entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-19 até a PT-BA-1067.1.0.0-30, há 12 páginas de notícias jornalísticas de diferentes veículos de comunicação impressa. A preservação da área do Terreiro é a pauta mobilizada por estas mídias. O jornal *A Tarde*, no dia 21 de julho de 1982, publicou uma matéria sobre a área na qual funciona o Terreiro da Casa Branca e sua preservação para o culto afro. O assunto estava sendo estudado pela prefeitura Municipal de Salvador, na gestão do prefeito Renan Baleeiro, e a Cia. De Desenvolvimento da Região Metropolitana do Salvador (Conder). O problema habitacional no Engenho Velho é informado havendo a necessidade de “preservação do **tradicional** terreiro baiano”. A preocupação com a preservação da Casa Branca também foi apresentada ao governador do estado Antônio Carlos Magalhães. A mobilização envolveu escritores como Jorge Amado e telegramas de apoio à preservação dos “seis mil metros quadrados do terreno da Casa Branca em terreno de área particular” (A TARDE, 1982).

Maria Ines Ferreria; Walkyria Santos (2018, p. 79-80)<sup>7</sup> compreenderam a defesa patrimonial do Terreiro como um monumento negro pela via de disputa da agenda governamental, ainda em contexto de regime autoritário. Os atores responsáveis por construir oportunidades de mudança política, “empreendedores da política” para então alcançar a preservação da Casa Branca são: o ex-secretário de cultura do MEC, Aloísio Magalhães, Marcos Vinícios Vilaça, Prefeito de Salvador Manoel Castro, Presidente da Bahiatursa e o antropólogo Ordep Serra. De acordo com as pesquisadoras, a mídia cumpriu o papel político de construir a ideia de convencimento para conseguir mobilizar defensores sobre Tombamento do Terreiro:

O mecanismo da disseminação das ideias e convencimento do público foi feita pela mídia baiana, que difundiu essas informações, descortinando a insegurança social da comunidade do Terreiro Casa Branca e suas implicações diretas na vida de todo povo de santo (FERREIRA; SANTOS, 2018, p. 76).

No dia 04 de agosto de 1982, a revista *Veja* também publicou uma matéria intitulada: “Orixás em risco – Candomblé pode perder sua meca nacional”. Segundo essa matéria, os Orixás estavam ameaçados por uma operação imobiliária devido à reivindicação por parte de

---

<sup>7</sup> Deixa a Gira Girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras; Maria Inês Caetano Ferreira; Walkyria Chagas da Silva Santos; 06/04/2018. Revista de Políticas Públicas.

Hermógenes Príncipe ao alegar direito de herança da sua propriedade privada. “A questão irá para a Justiça e, a seu favor, os responsáveis pelo Terreiro invocam seus dois séculos de funcionamento no mesmo local”, informou a revista *Veja* sobre o caso. No dia seguinte, o *Estado de São Paulo* divulgou sobre terreiro na Bahia, um dos mais procurados do país, está ameaçado e com isso recebe seus defensores. Noticiou sobre as reivindicações envolver um abaixo assinado com assinaturas de autoridades, intelectuais e artistas, entre eles Jorge Amado, Caribé, Dorival “Caynni”, Mario Cravo, José Carlos Capinã e Zezé Mota. Foi anunciado o apoio da “famosa mãe Menininha do Gantois” – “O Gantois é tão velho quanto a Casa Branca”, comentou a matéria. (ESTADO DE SÃO PAULO, 1982). A imprensa afirmou a existência de inúmeros monumentos sagrados, casas de santo e árvores sagradas seculares com mais de 130 anos, mas a área seria de propriedade de Hermógenes Príncipe de Oliveira, um proprietário de terras em Salvador. O problema a ser enfrentado, segundo o movimento de defesa da Casa Branca, era a especulação imobiliária atrelada à perda do espaço físico do Terreiro. Havia, também, o risco de insegurança pela existência de um posto de gasolina e ameaça de despejo da comunidade formada por mais de cem pessoas. Não é novidade a insegurança dos Terreiros de Candomblé na cidade de Salvador em relação às ameaças de perda dos seus espaços físicos. A dissertação de Mabel Zambuzzi (2010, p. 27) reconhece a frequência das comunidades de terreiros como vítimas da especulação imobiliária, ainda que as atividades dos terreiros continuem mesmo em meio ao conflito. Nessa discussão, a pesquisa trouxe um registro fotográfico<sup>8</sup> da vista do Terreiro do Alaketo onde a imagem capturou a interação entre as árvores sagradas para o candomblé e as casas construídas pela vizinhança dos moradores. A dissertação apresentou na legenda da imagem como “área invadida pela população”.

Sobre a localidade do Engenho Velho, houve o tempo no qual a ausência de limites entre os Terreiros influenciou fortemente a rotina de alguns Candomblés construídos nesses antigos arrabaldes. Com os projetos desenvolvimentistas do espaço urbano na cidade de Salvador, as construções e fronteiras de cimento e tijolo vieram para se fazer presente com a urbanização da cidade. Neste caso, Ramos (2013) reconhece esta relação entre terreiros e bairro como um modo de ser através da interação: “A interação [inter-ação] envolve tudo: seres humanos, plantas, animais, minerais, fenômenos naturais, já que encerram vida e energia” (RAMOS, 2013, p. 204).

---

<sup>8</sup> Figura 12, p. 27, fotos de Nalva Santos.

Os demais terreiros de candomblé do Engenho Velho da Federação destacam-se no trabalho de Ramos (2013) como responsáveis pelo cuidado, preservação e manutenção da relação entre pessoas e meio ambiente através do conceito de afro-consciência do espaço: “Esta afro-consciência espacial é presente no cotidiano. As plantas fazem parte da paisagem do bairro, como ‘paisagismo sagrado’[...]” (RAMOS, 2013, p. 250). Há os conhecimentos sobre a manipulação de plantas, seus fins terapêuticos, o uso de espécies para o paisagismo sagrado referente à proteção contra influências energéticas utilizadas pelas famílias do Engenho Velho da Federação. Além de árvores, do paisagismo sagrado e da divinização de ambientes naturais, as fontes são mais um dos recursos mantidos de forma particular porque muitas já desapareceram. Porém, a dimensão sagrada dos terreiros preservou fontes ainda sobreviventes no espaço urbano. Em diálogo com Zambuzzi (2010, p. 28), também há as práticas de rituais realizadas fora dos espaços dos terreiros e cumprem o papel de estratégias de manutenção utilizadas pelas comunidades para manter seus cultos. Como exemplo, o culto às divindades das águas e os rituais realizados em ambientes naturais inseridos no espaço da cidade fora dos limites do terreiro.

Outra relação com os recursos naturais está em Braga (2000), refere-se ao conhecimento das folhas como uma magia, por exigir um saber sobre o potencial mágico dos vegetais e conhecê-las em profundidade requer uma vida inteira de descobertas para alcançar as combinações cada vez mais harmoniosas preservadas por uns nem tanto por outros de diferentes modos em cada terreiro.

É bom lembrar que do ponto de vista teórico, o segredo – como o segredo das folhas – é uma categoria axiológica que tem função especial de incorporar ao culto uma noção mais profunda de eficácia mágica, criando as condições ideais para o acontecer religioso e no caso das plantas, aumentar o seu poder de cura. Portanto, não falar do segredo faz aumentar sua eficácia mágica e, na mesma proporção, o desejo de conhecê-lo (BRAGA, 2000, p. 183-184).

As árvores como dendezeiros, gameleiras brancas, jaqueiras, cajazeiras, bananeiras e os bambuzais são exemplos de recursos sagrados naturais preservados e que, atualmente, ocupam o paisagismo tombado como patrimônio a exemplo do Terreiro do Bogum Zoogodô Bogum Malê Rundó e do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, ambos seculares e responsáveis pela irradiação de influências na formação do bairro do Engenho Velho da Federação (RAMOS, 2013). Esta dimensão da afroconsciência trabalhada por Ramos (2013) aparece em diferentes linguagens, no processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, como parte importante do conjunto do monumento negro mantidos pela preservação. Este destaque ao paisagismo, à vegetação sagrada e a árvores centenárias informa sobre a importância social

do Terreiro na preservação e manutenção de seus recursos ambientais no espaço urbano da cidade. Esta interação com o conjunto dos recursos naturais é preservada pelos significados atribuídos a partir da sacralização do espaço ambiental do Axé Engenho Velho (SERRA, 2005).

É nesta interação que a obra de Ramos (2013) trabalhou o conceito de afro-consciência espacial para abordar como o espaço do Engenho Velho vivenciou a forte irradiação das influências produzidas pelos Terreiros que ali já habitavam nestes arrabaldes. Atravessou o século desde a ocupação e produção de sentido nesta área então interrompida pela improdutiva finalização do cultivo de cana-de-açúcar e dendê para as grandes produções agrícolas da época. Portanto, o conceito de afro-consciência opera neste bairro pela lente da pesquisadora da seguinte forma:

Assim, a afro-consciência espacial é um conceito voltado para a interpretação do espaço dos bairros negros, carregado de ações implícitas de seus habitantes, de caráter material e imaterial. Interessa-nos com este conceito evidenciar, principalmente, a subjetividade das interpretações, de como o real pode ser pensado, incorporado o espaço físico nas relações e práticas sociais na produção do espaço do bairro negro (RAMOS, 2013, p. 207).

Essa realidade sobre o bairro do Engenho Velho não é estática. Embora nos ajuda na compreensão da influência dos terreiros de candomblé na formação desta localidade. O trabalho de dissertação desenvolvido por Olívia Beltrão (2021) demonstra a necessidade da organização política na comunidade do Engenho Velho da Federação, através da Associação de Moradores do bairro, para contrapor aos ataques violentos de grupos neopentecostais. A conhecida Caminhada do Engenho Velho é essa resposta organizativa frente às violências ao povo do candomblé nesta localidade com alta concentração de terreiros. A primeira caminhada, ainda com o nome de “Pelo Fim da Intolerância Religiosa e pela Paz do Engenho Velho”<sup>9</sup>, ocorreu no ano de 2004. Os conflitos religiosos no bairro estão inseridos no contexto de novas formas de perseguições atualizadas após a década de 1980. Segundo Beltrão (2021, p. 56) este cenário de conflitos exigiu novas ações políticas através de alianças com associações civis, articulações com os movimentos negros e engajamento em processos judiciais na defesa dos direitos civis com base na laicidade do Estado.

Ao retornarmos ao processo de Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, identifica-se no dia 22 de julho de 1982, pelo jornal *A Tarde*, uma matéria sobre a preservação do

---

<sup>9</sup> A Caminhada do Engenho Velho passou a ser chamada Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz. Para informar sobre as violências direcionadas às religiões afro-brasileiras e a insuficiência do termo intolerância (BRANDÃO, 2021).

Terreiro da Casa Branca intitulada: “Corrida imobiliária não teme os Orixás”. O nome de Hermógenes, Príncipe de Oliveira, aparece como proprietário da área associada à especulação imobiliária, mas a comunidade afirmou desconhecer documentações que comprovem. Segundo o jornal da época, para o ogàn Antônio Agnelo Pereira, presidente da representação civil do Terreiro da Casa Branca, o interesse da empresa faz parte da ganância imobiliária. A desapropriação do terreno, por parte da prefeitura, seria a solução para a continuidade da existência da comunidade. Foi no ano de 1925 que esta comunidade começou a ser cobrada pela ocupação do terreno. Braga (1995) discute sobre o papel político exercido pelos ogàn nos terreiros de candomblé no qual são membros. O autor compreende os ogàn, na história do candomblé, como aliados dos terreiros em momentos de conflitos. Desde a necessidade em dialogar com a polícia até nas relações políticas promovidas por estes homens, para garantir a existência física das casas de candomblé.

No dia 23 de julho de 1982, o *Jornal da Bahia* também publicou uma matéria sobre a solicitação feita pela comunidade da Casa Branca, ao prefeito Renan Baleeiro, para desapropriar o terreno. Na publicação feita pelo jornal *A Tarde*, no dia 27 de julho de 1982, o presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho comentou: “Todos estão preocupados com a ameaça da especulação imobiliária sobre o local”. Segundo a matéria, Januária Maria da Conceição, “a mais velha ekede da casa”, Tia Jilu, aos quase 90 anos, contava com uma solução para a preservação do Terreiro. As casas de santo e as árvores seculares foram destacadas como elementos importantes a serem preservados. Segundo Serra (2005), há árvores no Terreiro da Casa Branca, ritualizadas e consagradas como altares, assentamento de divindades, elas estão enraizadas e distribuídas pelas terras do terreno cujo domínio pertence à divindade Òṣòṣí.

Com as cobranças pelo arrendamento do terreno, iniciadas em 1925, houve a impossibilidade da comunidade do Terreiro em dar continuidade ao pagamento pela ocupação e, também, por não possuir condições de comprar as terras. Diante desse dilema, a solução foi lutar pela desapropriação da área dirigida na época pelas importantes sacerdotisas para a história dos candomblés: Marieta Vitoria Cardoso, Juliana da Silva Baraúna, Mãe Teté e Areonite Conceição Chagas, Mãe Nitinha. Essa luta pela preservação e permanência, diante da ameaça de extinção causada pela especulação imobiliária, mobilizaram alianças a favor da permanência da comunidade no local. Pela justificativa não só da antiguidade da ocupação, mas pela sacralidade do Terreiro da Casa Branca, da tradição e história do lugar. Essa solidariedade envolveu o Monge Beneditino, ex-abade do Mosteiro

de São Bento, o D. Timóteo Anastácio e o pastor presbiteriano Celso Dourado. A favor da permanência do terreno, através da garantia do direito de posse, disse: “Os poderes públicos têm obrigação de garantir o direito dos que vivem no terreiro mais antigo do Brasil” (JORNAL DA BAHIA, 1982). O *Jornal do Brasil* (1982), no dia 1º de agosto publicou a matéria sobre mobilização em defesa da preservação “do mais antigo centro de culto”, com a ameaça de lotear a área para construção civil e para evitar o despejo da comunidade. O movimento de preservação do terreiro envolveu estudiosos do culto afro-brasileiro, como também a mobilização de nomes influentes como de Jorge Amado e Carybé.

Na página de identificação PT-BA-1067.1.0.0-27, a notícia de jornal comunica o desejo da comunidade da Casa Branca em garantir a regularização fundiária “[...] desvinculada do processo em estudo na Prefeitura para todo o bairro do Engenho Velho da Federação, pois este é muito mais complexo e demorado”. Segundo o presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, pessoa jurídica do Terreiro da Casa Branca, foram feitas negociações sem sucesso com Hermógenes, e este teria afirmado ser proprietário também de outras terras com terreiros. “[...] a doação pública provocaria uma corrida de pedidos semelhantes ao de Agnelo [...]”. Diante deste conflito, houve a mobilização de personalidades importantes e influentes através de abaixo assinado, a participação da antropóloga Maria Bernadete Capinam, do presidente da Sociedade Brasileira de Antropologia Agostinho da Silva e outros intelectuais somados ao movimento de preservação.

Os movimentos negros de entidades e blocos afros construíram esse processo. Os afoxés Ilê Ayê, Badauê e Olorum Baba contribuíram com a divulgação do caso e recolheram recursos para ajudar o Terreiro. O *Jornal do Brasil* (1982) noticiou no dia 02 de agosto de 1982 sobre a luta iniciada em 1980 pela preservação do Terreiro da Casa Branca e teve como iniciativa do Antropólogo Olympio Serra a criação da Comissão de Defesa da Casa Branca movida pela preocupação do candomblé dar lugar aos loteamentos urbanos. Havendo, diante disso, a necessidade de preservar árvores, plantas cultivadas para rituais, o conjunto arquitetônico e objetos simbólicos que conformam o monumento negro sagrado e, assim, reunir forças para lutar institucionalmente para evitar a demolição do Terreiro da Casa Branca.

Nas páginas do processo sobre o Tombamento da Casa Branca, PT-BA-1067.1.0.0-31 até PT-BA-1067.1.0.0-46, identifica-se o trânsito de comunicações institucionais referentes ao interesse na preservação da área do Terreiro. A Associação Brasileira de

Antropologia, no dia 30 de junho de 1982, enviou para o coordenador do projeto MAMNBA, Ordep Serra, sua manifestação sobre a preocupação em preservar a história e a **tradição** do Terreiro da Casa Branca, assinado pelo presidente da Associação, Gilberto Velho. O crescimento imobiliário também intimidava os recursos naturais preservados neste espaço. Estes avanços da comercialização do solo urbano, consequência dos projetos desenvolvimentistas na cidade, exigiram articulações políticas de proteção física ao Terreiro e promoveu a demanda de preservação não só cultural, mas ambiental (VELHO 2006). Nas folhas do processo, Gilberto Velho reconheceu os direitos da comunidade, seu patrimônio cultural, a importância de não ocorrer destruição do conjunto monumental de memória e riqueza da **identidade de tradição africana**, por ter significados para uma sociedade democrática.

Pedro Agostinho da Silva, membro do Conselho Científico – Associação Brasileira de Antropologia, no dia 23 de junho de 1982, reconheceu a importância social, histórica e cultural do grupo étnico. Defendeu que “descaracterizar, destruir, ou mutilar a casa e o conjunto populacional/ habitacional da Casa Branca será um atentado à memória do nosso povo”. Nesta manifestação de apoio, a preservação do grupo etnicamente diversificado estaria ligada ao ato de preservar a Casa Branca e toda a área construída, e afirmou: “[...] não estará fazendo mais do que aquilo que a obriga a legislação, ou seja, zelar pelos interesses coletivos de todos os segmentos sociais que compõem a cidade”.

A violação da integridade física e ambiental, a Casa Branca como um bem cultural, foram preocupações levantadas no ofício número 048/82, assinado por Consuelo Rondé de Sena, no dia 22 de junho do mesmo ano. Este Terreiro como um espaço preservado pela tradição, neste caso, como uma força viva e não uma relíquia do passado: “[...] que anima e informa o presente e frutifica o futuro” (IPHAN, 1982). No ofício nº 175/82, assinado por Yêda A. Pessoa de Castro e Climério Joaquim Ferreira, a antiguidade do Terreiro aparece como mobilização para a necessidade de preservação deste patrimônio em questão, das árvores consagradas seculares e do paisagismo característico e reconhece que: “a mutilação e eventual destruição, no todo ou em parte, desse conjunto monumental acarretarão prejuízos e danos irreparáveis para a memória de nosso povo e o patrimônio cultural do país” (IPHAN, 1982).

O presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, Antônio Agnelo Pereira, solicitou ao prefeito de Salvador, Renan Baleeiro, o pedido de desapropriação do terreno no exercício de representação coletiva da comunidade do Terreiro

da Casa Branca, por serem responsáveis pelas questões civis. A documentação está na página PT-BA-1067-1.0.0-38 até PT-BA-1067-1.0.0-41. Nos documentos, enviados pela Sociedade São Jorge do Engenho Velho, é informado a sua data de fundação, 25 de julho de 1943, e seu reconhecimento de utilidade pública pela lei municipal 759, de 31 de dezembro de 1956.

No caminho percorrido até aqui, é possível identificar, sobretudo pela mídia jornalística, a mobilização em defesa do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e o reconhecimento da sacralidade do lugar. A sacralidade está no axé plantado, nas árvores, na vegetação e em todo o paisagismo sagrado, assim como nos outros elementos parte da composição do conjunto monumental negro tombado como patrimônio. Entretanto, esse patrimônio só faz sentido porque é preenchido por pessoas, com as relações sociais e humanas, Pelo *Ara*, o corpo quem empreende e deposita sentidos simbólicos no espaço sacralizado, quem pratica a ação de sacralizar e são as outras pessoas as protagonistas na interpretação dos sentidos e significados. Portanto, a comunidade de Terreiro da Casa Branca é formada por grupos, por famílias, por um conjunto de pessoas a atribuir para este espaço sentidos de moradia como pode ser interpretado na **Figura 6** a seguir.

**Figura 6** Residência no Terreiro da Casa Branca



Fonte: Projeto MAMNBA – Foto 22 – PMS – Pasta – 1.277 – Foto 1.4461 – Residência.



### 1.3 - “NÓS NOS ORGULHAMOS DE SER A DESCENDÊNCIA DE IYÁ NASSÔ”

Nas páginas seguintes do processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, a comunidade, mais especificamente na comunicação feita com a prefeitura, é reconhecida como **povo de santo** do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, um **povo de tradições de raízes africanas** necessárias a serem preservadas. Na dissertação sobre a Caminhada do Engenho Velho, a “Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso, pela Paz” Beltrão (2021, p. 28) atualiza, a partir da sua pesquisa, sobre a organização da caminhada, no bairro do Engenho Velho, ter dado lugar, nos últimos anos, a autodeterminação pela **expressão povo de candomblé** ao invés de **povo de santo**.

Em continuidade sobre o diálogo enviado por Antônio Agnelo a prefeitura foi argumentada:

Por certo, o senhor prefeito também concorda em que tem mais importância a preservação de um patrimônio da Bahia, com a salvaguarda dos direitos da gente humilde responsável por sua existência, do que os interesses mesquinhos da especulação imobiliária (IPHAN, 1982).

Em debate sobre o papel da perícia antropológica para fim de reconhecimento das terras de ocupação tradicional, João B. B. Pereira (1994) levantou a questão sobre as ameaças de despejo dos Candomblés em Salvador, Bahia. Em sua fala, fazia referência de aproximadamente cinco anos anteriores ao dia da realização do evento, em 1991, o “Seminário Perícia Antropológica em Processos Judiciais”. Pereira (1994) trouxe a questão vivenciada principalmente pelos candomblés mais velhos e tradicionais, acredito fazer referência também ao Axé do Engenho Velho. O despejo foi interpretado como um desenraizamento de séculos de ocupação territorial, de característica simbólica, mediada por rituais. Neste espaço estão reunidas vegetação e árvores seculares sagradas, o que possibilitou ser problematizado no debate: “A saída encontrada contra tal espoliação foi o tombamento, através do Patrimônio Histórico Nacional” (PEREIRA, 1994, p. 78).

A mesma afirmação é feita por Nailah Veleci (2017), ao iniciar sua discussão sobre patrimônio cultural:

O tombamento de terreiros se tornou uma das estratégias utilizadas para proteção dos espaços sagrados frente às diversas adversidades encontradas ao longo do tempo pelos afro-religiosos. Trata-se de uma ação institucionalizada que reconhece o valor cultural dessas religiões na história brasileira” (VELECI, 2017, p. 81).

O Estatuto da igualdade racial e de combate à intolerância religiosa do Estado da Bahia, em vigor sob a Lei nº 13.182 de 06 de junho de 2014, instituiu o estatuto na esfera

estadual, assinado pelo governador da época, Jaques Wagner. Foi uma continuidade dos avanços políticos nacionais em relação às discussões étnico raciais na Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Referente à “intolerância religiosa”, Beltrão (2021) discorre sobre o tema estar inserido em agendas públicas, discussões jurídicas e pauta política, no ano da I Caminhada pelo Fim da Intolerância Religiosa e Paz do Engenho Velho da Federação, em 2004. Na sua dissertação registrou sobre a restrição ao termo intolerância por parte da organização da caminhada e nos descreve o início do cenário de mudanças da intencionalidade política no ano de 2018 demonstrado no discurso lido pelos organizadores: “Não queremos tolerância, queremos respeito [...]” (BELTRÃO, 2021, p. 61).

É necessário pontuar a observação de Jocélio Santos (1987, p. 52 apud 2005, p. 131) sobre o abandono do uso do candomblé como seita para referir-se como religião vir a ocorrer para pais e mães de santo em momento de reconhecimento e prestígio social. Segundo o autor, as pessoas mais antigas do candomblé apropriaram-se do termo seita para assumir um lugar de religião distinta de outras, a expressão cumpria-se um sentido de oposição à religião e, como sabemos, muitos adeptos do candomblé sentem-se à vontade com seu duplo pertencimento as religiões candomblé e católica.

Ao adentrar no conteúdo do estatuto, foram organizados direitos importantes, especificamente no conteúdo do Capítulo III do estatuto, referente às discussões políticas sobre acesso à terra. Inicia-se no Artigo 42 e afirma buscar promover a regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos e ao lado inclui os povos e comunidades com a história de preservação das tradições africanas e afro-brasileiras (BAHIA, 2014).

Parágrafo único – Fica reconhecida a propriedade definitiva das terras públicas estaduais, rurais e devolutas dos espaços de preservação das tradições africanas e afro-brasileiras (BAHIA, 2014).

O Art. 43 objetiva o incentivo da participação de comunidades remanescentes de quilombos e dos povos de terreiro de religiões afro-brasileiras nos órgãos colegiados estaduais, de formulação e participação de políticas públicas em diferentes áreas de atuação.<sup>10</sup> Na sequência, o Art. 44 compromete-se a estabelecer diretrizes, articuladas as

---

<sup>10</sup> Artigo 43 – O Estado incentivará a participação de comunidades remanescentes de quilombos e dos povos de terreiro de religiões afro-brasileiras nos órgãos colegiados estaduais de formulação, participação e controle social de políticas públicas nas áreas de educação, saúde, segurança alimentar, meio ambiente, desenvolvimento urbano, política agrícola e política agrária, no que for pertinente a cada segmento de população tradicional, assim como em áreas que lhe sejam concernentes (BAHIA, 2014).

entidades representativas do segmento em questão, para aplicação da regularização fundiária dos terrenos onde estão situados os templos e espaços de culto das religiões afro-brasileiras (BAHIA, 2014).

Parágrafo único – A regularização fundiária de que trata o caput será efetivada pela expedição de título de domínio coletivo e pró-indiviso em nome da associação legalmente constituída, que represente civilmente a comunidade de religião afro-brasileira, gravado com cláusula de inalienabilidade, impenhorabilidade e imprescritibilidade (BAHIA, 2014).

O capítulo III do estatuto, sobre o acesso à terra, finaliza com a afirmação sobre a possibilidade de consulta prévia, caso medidas administrativas venham afetar diretamente as comunidades remanescentes de quilombos e dos povos e comunidades que historicamente têm preservado as tradições africanas e afro-brasileiras no Estado. Na dissertação de Andréa Letícia Guimarães (2014), afirma-se que a concepção da categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana estão vinculadas à noção de território, estes povos e comunidades têm como elemento central de mobilização política a questão fundiária pelas relações particulares com seus territórios, por manterem modos de vida específicos de salvaguardar as suas práticas tradicionais com características próprias no seu espaço demarcado.

No âmbito das políticas públicas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Letícia Guimarães (2014, p. 58) demonstra a participação de órgãos governamentais<sup>11</sup> na composição dos planejamentos de ações e metas. Este diálogo, e grupo de trabalho, pela via institucional, ocorreram entre os anos de 2012 e 2013. Para construir o planejamento de ações através da implantação do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana<sup>12</sup>. Conforme a dissertação apresentada, o I plano foi elaborado como instrumento de planejamento,

---

<sup>11</sup> Segundo a pesquisa de Guimarães (2014, p. 58) a participação foi composta pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Ministério do Meio Ambiente; Ministério da Cultura; Ministério do Planejamento Orçamento e Gestão; Ministério da Educação; Ministério da Saúde; Secretaria de Direitos Humanos; Fundação Cultural Palmares; Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional; Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

<sup>12</sup> Para planejamento, efetivação e monitoramento de metas para o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, segundo Guimarães (2014, p.57) foi feito estudos com documentos institucionais de planejamento do governo federal: Plano Plurianual (2012-2015); I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015); Plano Nacional de Cultura (2012); III Programa Nacional de Direitos Humanos (2010); Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2009); Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2009); Diretrizes Curriculares para Educação das Relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004); Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (2000).

implantação e monitoramento das políticas públicas, construído pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

A dissertação realizada por Nailah Veleci (2017) reafirma sobre a conquista afro-religiosa na esfera política, pelo povo de santo, desde a aplicação do Decreto 25.095 de 15 de janeiro de 1976, quando o estado da Bahia deixa de exigir a obrigatoriedade da autorização para as realizações dos cultos afro-brasileiros na delegacia de jogos e costumes, até os Art. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, com o reconhecimento da valorização das tradições negras, cultura e do patrimônio negro. Nesse contexto, o povo de santo avança nas conquistas dos direitos religiosos no âmbito jurídico. É relevante reforçar sobre o processo do Tombamento da Casa Branca, o qual inicia e conclui anteriormente ao advento da constituição federal, ou seja, a mobilização, defesa e proteção ao monumento negro do Terreiro foi parte do processo de mobilizado para alcançar ainda mais direitos a serem conquistados, garantidos ou fortalecidos a nível constitucional na redemocratização do país em 1988.

No caminho de construção política da categoria povos e comunidades tradicionais de matriz africana, Marina Morais; Juliana Jayme (2017) retomam a implantação da SEPPIR como resultado das lutas históricas dos movimentos negros, organizados anteriormente a Constituição de 1988. A secretaria instituiu-se com base nos princípios constitucionais com base na valorização da pluralidade de matrizes étnicas e culturais, e demonstra aqui, segundo a pesquisa, como uma das influências do multiculturalismo dominante, na época. No ano 2003, a agenda negra construída pela histórica luta dos movimentos negros ganhou maior força na via institucional com a política de promoção da igualdade racial. A política trabalhada na implantação da SEPPIR baseava-se nos princípios constitucionais de 1988, no que se refere à pluralidade das matrizes étnicas e culturais, influenciada pela força do multiculturalismo dominante.

A categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi analisada por Marina Morais; Juliana Jayme (2017) com base no estudo feito com documentos sobre a Política de Promoção da Igualdade Racial, entre os anos de 2003 e 2014. Nesse trabalho, fica evidente a construção histórica do discurso político da categoria povos e comunidades tradicionais de matriz africana, como também uma estratégia apropriada pelos grupos de religiosos afro-brasileiros ao demarcarem, politicamente, a religião apenas como uma das práticas inseridas na amplitude da comunidade de terreiro. O foco nos limites da defesa da religiosidade afro-brasileira, representada por entidades desde os anos de 1930 até a virada

do século no qual estamos de lugar, atualmente, ao debate de povos tradicionais frente ao Estado, para além da restrição de povos indígenas e quilombolas.

A declaração assinada na Conferência de Durban em 2001 já havia reconhecido as práticas de racismo pela origem étnica e questões religiosas. Em outros pontos, nos entendimentos acordados na Conferência de Durban, encontra-se na declaração registrada por Marina Morais; Juliana Jayme (2017, p.274), a manifestação do reconhecimento do racismo vivenciado, por séculos, pelos povos de origem africana. Apareceram questões sobre a negação dos seus direitos e necessidade de proteção aos seus conhecimentos tradicionais como o incentivo à liberdade de usufruir dos recursos naturais renováveis de onde estes povos vivem. Mais especificamente, o que nos interessa nesta pesquisa: o direito a sua terra ancestralmente habitada, como também: “[...] de manterem, preservarem e promoverem suas próprias formas de organização, seu modo de vida, cultura, tradições e expressões religiosas [...]” (CONFERÊNCIA 2001, p. 17 apud MORAIS; JAYME, 2017).

O decreto 6.040 de fevereiro de 2007 inclui a palavra povos para instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Segundo demonstrou Marina Morais; Juliana Jayme (2017), as bases foram às orientações das organizações internacionais: Unesco e Organização Internacional do Trabalho (OIT) como também parte de um ambiente de valorização da cultura. No relatório de gestão da SEPPIR entre os anos de 2003 e 2006, a expressão comunidades de terreiro aparece para definir comunidades por praticarem a religiosidade de matriz africana não apenas como uma atividade religiosa: “As religiões afro-brasileiras foram, assim, deixando de se nomear como religião para se afirmarem como povos e comunidades tradicionais” (MORAIS; JAYME, 2017, p. 278). Já em 2009, a expressão ganha maior forma como comunidades tradicionais de terreiro pela influência da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Em 2013, aparece como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: “Aqui é explícita a relação com o decreto 6.040, mencionado como um dos marcos legais para a elaboração do Plano [...]” (MORAIS; JAYME, 2017, p. 279).

No intuito de compreender melhor a análise de Guimarães (2014) sobre o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e identificar o trânsito institucional movimentado por terreiros para instrumentalizar políticas públicas para fim de preservação perante o Estado, segue transcrição a seguir:

Para tanto, o I Plano<sup>13</sup> compreende que para atingir tais objetivos deveria ampliar-se para além do conceito de religião, situação na qual o Estado seria convocado apenas para proteger a liberdade de crença e de culto. E, nessa nova perspectiva de inclusão, há o reconhecimento de que o problema enfrentado por estes povos é o racismo, que coopera decisivamente para a sua exclusão e negação.

Reconhece-se que nos espaços de vida desses povos desenvolvem-se práticas diferenciadas, fontes de manutenção das tradições africanas que aqui foram reinventadas para sobreviverem ao processo histórico da barbárie da escravidão. Assim é que a dinâmica dessas comunidades se refere a um determinado modo de vida, com concepções de tempo, espaço e até formas diferenciadas de relação com o dinheiro e com a produção econômica. Percebe-se, portanto, que para a manutenção e a não extinção dessas comunidades, faz-se necessária uma política pública em que se busque garantir, em caráter de urgência, direitos a estes povos” (GUIMARÃES, 2014, p. 37-38).

Os caminhos nos levaram para uma encruzilhada. A conquista pelo respeito às religiões afro-brasileiras como religiões foi um esforço coletivo frente às já conhecidas e históricas violências direcionadas ao povo de Santo. As agressões atingem o próprio espaço físico do terreiro, os monumentos distribuídos pelas cidades brasileiras e, principalmente, as pessoas religiosas quando estão com vestimentas próprias de uso próprio dos terreiros, mas a constitucionalidade da liberdade religiosa se revelou insuficiente. A auto-organização política dos terreiros, como povos, fez-se necessária. A organização política para dialogar com o Estado foi o caminho orientado a ser seguido pelas comunidades de terreiro frente aos conflitos. As políticas públicas foram sendo atualizadas e a categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ocuparam a cena política para a luta institucional em defesa dos terreiros materializados em Decretos e Estatutos como resultado de forte mobilização por direitos.

O Processo nº 1.067-T-82/SPHAN nos mostrou a necessidade da defesa e proteção do Terreiro da Casa Branca através da iniciativa de solicitação voluntária para o Tombamento do conjunto monumental negro do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. A defesa patrimonial através do Tombamento foi o instrumento utilizado pelo Axé Engenho Velho para solucionar os conflitos fundiários vivenciados pelo povo de santo da comunidade do Terreiro. Em diálogo com Rafael Oliveira (2005), o tombamento como um patrimônio histórico e etnográfico do Brasil representou a ressignificação do terreiro. A tese de Rafael Oliveira (2005, p. 37) registrou um testemunho do Elemaxó Antônio Agnelo Pereira. A

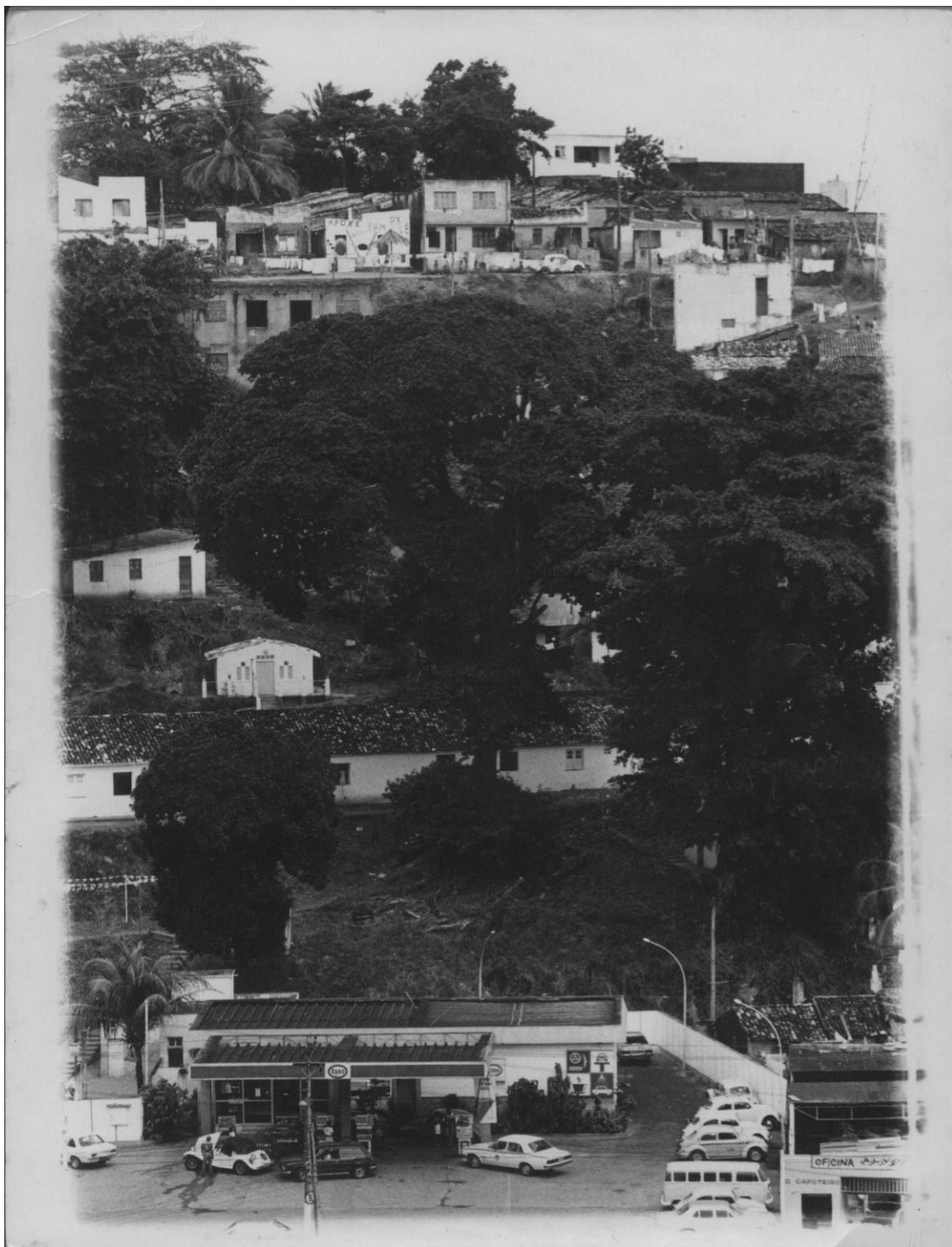
---

<sup>13</sup> Foi realizado um trabalho de identificação de demandas através da análise de documentos que registraram diálogos com o Governo Federal e representações dos povos tradicionais de matriz africana com recorte considerando os últimos dez anos de elaboração do plano como registrou Guimarães (2014, p.56): Resoluções da I e II Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, 2005 e 2009 respectivamente; Pré Conferência Nacional de Cultura Afro-Brasileira, 2009; Oficina Nacional para elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros, 2011, Ministério da Cultura; Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil – Povos Tradicionais de Terreiro, 2011, SEPPPIR.

atuação do ogàn em defesa do Candomblé nos é apresentada na sua história de luta registrada como articulações político-religiosas feitas pelo Elemaxó da Casa Branca, mas, como o pesquisador relatou, a luta do posto foi onde mais precisou da atuação de Antônio Agnelo devido à instalação de um posto de gasolina na década de 1970 na área da Praça de Oxum.

Esta invasão comercial foi mais um dos indícios da crescente perda de espaço físico sofrida pelo Terreiro da Casa Branca. O posto de gasolina disputava espaço com uma área sagrada com símbolos referente a divindade Danko, no bambuzal e a fonte de Oxum (Figura 7). A atual praça de Oxum hoje é resultado da luta de reconquista do espaço pertencente à comunidade do Terreiro. A destacável Equede Sinha da Casa Branca, na obra de sua autoria, faz menção à invasão do posto de gasolina Esso, a desapropriação do posto, em 1987, foi resultado de uma luta política articulada por ogãs do Terreiro de nomes: Areelson Chagas, Ordep Serra, José Capinan, mobá Antônio Luiz, alabê Jorge de Obaluaiê e por último, do elemaxó Antônio Agnelo Pereira com sua atuação bastante respeitada nacionalmente em defesa do Candomblé, da intolerância religiosa e principalmente do espaço físico do Terreiro, como no diz em seu livro Brandão (2015).

**Figura 7** Posto de gasolina e área do Terreiro da Casa Branca



Fonte: Projeto MAMNBA – Foto 33 – PMS – Pasta – 1.278 – Foto 14.503 .

O Processo de Tombamento Nº 1.067-T-82. Volume I. Com suas 244 páginas foi a documentação pesquisada nesta dissertação. Até a página PT-BA-1067.1.0.0-104 transcrevi, para este capítulo, os elementos de contextualização inicial do Processo de Tombamento. A



continuação do relato sobre esse trânsito institucional para proteção do Terreiro preenche também o conteúdo dos próximos dois capítulos.

Como vimos, o Processo compõe uma documentação com os seguintes elementos:

- Notícia Histórica sobre o Terreiro da Casa Branca;
- Recortes de Jornais alusivos à importância do Terreiro;
- Depoimentos de entidades sobre o valor histórico do Terreiro da Casa Branca;
- Extensa documentação fotográfica;
- Plantas de localização, situação e baixas (específicas do prédio da Casa Branca).

Identifiquei, neste capítulo, a mobilização da categoria Povo de Santo, em diálogo com o Estado, feita pela própria liderança do Terreiro atrás da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, representação civil do Terreiro da Casa Branca. Com esta mobilização, contextualizei a discussão deste capítulo com a apropriação da categoria discursiva Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana como um modo de dialogar com o Estado para a conquista de direitos e políticas públicas. O sentido de grupo e coletividade estão imprimidas em ambas as categorias mobilizadas dado ao seu contexto histórico. A documentação apresentou um modo de mobilizar a ideia de tradição e vínculos com o continente africano, no sentido geral do continente mesmo, para reafirmar a legitimidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká na luta por políticas públicas. Compreendi como demanda do Povo de Santo, no contexto do Processo de Tombamento, até a autoidentificação como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, uma defesa do território étnico como pauta que se atualiza.

## CAPÍTULO 2 - “NESTE TERRENO FOI PLANTADA UMA SEMENTE VINDA DA ÁFRICA”

Deus está em mim, a divindade guerreira que veste branco também pode lutar. E vai lutar para proteger o seu povo. Ó grande Senhor, o criador do céu e da terra, rogamos piedosamente, nos traga a paz. Deus é exatamente o meu Senhor. Ó grande guerreiro, que veste branco, nos traga a paz, axé. Axé Babá. Axé Olodumarê (MATEUS ALELUIA, 2019).<sup>14</sup>

Para culminar no tombamento, as documentações do processo precisaram mobilizar o discurso da valorização das diversidades de identidades incentivada pela ideia de cultura nacional. O pensamento sobre a cultura plural, diversa em unidade, não renunciou aos valores protagonizados pela elite branca hegemônica (MUNANGA, 1999). Segundo Munanga (1999, p. 101), o conjunto de diversidades étnicas na formação da identidade nacional agrupou os símbolos dos diferentes grupos étnicos para arquitetar esta unidade. Mas manteve a hegemonia dos ideais centrados na hierarquização da cultura europeia como modelo ideal. Para o autor, consequentemente inibiu a manifestação de outros povos étnicos, suas particularidades e visões de mundo. A identidade étnica expressa na categoria Monumento Negro pode ser vista pela lente trabalhada por Munanga (2012) como construção da consciência negra e reconhecimento do próprio grupo em relação aos outros.

Sem negar a comunidade do passado histórico de todos os negros da diáspora, acredito que a consciência que se tem desse passado é relativamente diferente entre as categorias acima referidas. Parece-me que a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem, ou de fundação conservados pela oralidade e atualizados através de ritos e outras práticas religiosas (MUNANGA, 2012, p. 7).

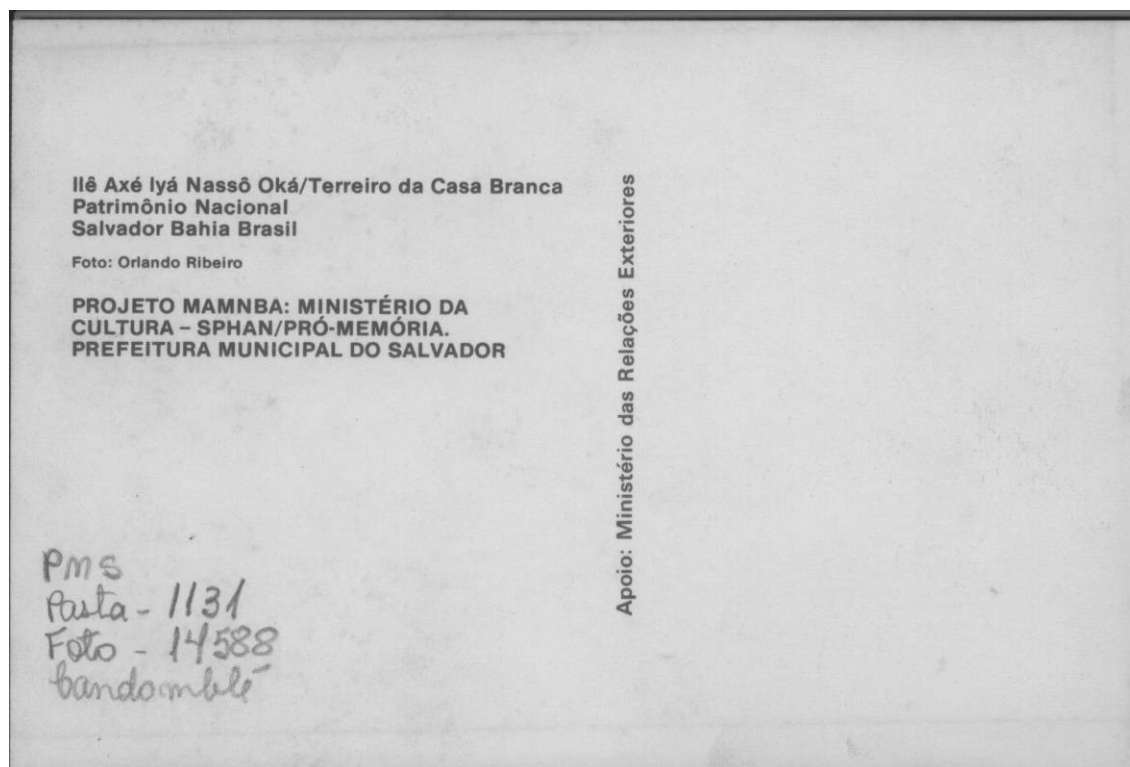
Os outros, no caso da luta pela proteção patrimonial, foram os pensamentos hegemônicos resistentes em Tombar, como patrimônio, apenas os elementos da cultura branca e ser contra a categorização do Terreiro da Casa Branca como um monumento negro (SERRA, 2005). Porém, segundo Munanga (2005-2006; 2012), do mesmo modo como a ideia da democracia racial brasileira se instala como crença e está presente como ideologia na mente das pessoas, o racismo opera independentemente do uso do conceito raça. Ou de qualquer outro conceito para explicar a manifestação das diferenças humanas pela ideia de hierarquização, desumanização como formas de poder político, “[...] pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos” (MUNANGA, 2005-2006, p. 53).

---

<sup>14</sup> Grupo Ofá – Oluwa Mi / Orixá Oxagiayan. Faixa 6 do álbum “Obatalá – Uma Homenagem a Mãe Carmen”. (04/09/2019).

## 2.1 - “SEM A CASA BRANCA, A BAHIA NÃO SERIA A BAHIA, O BRASIL NÃO SERIA O BRASIL”

**Figura 8** Execução do projeto MAMNBA



Fonte: PMS. Pasta 1278. Foto 14503. Projeto MAMNBA<sup>15</sup>. Casa Branca. Data: 03/07/81. Foto 33

A Figura 8 representa a execução do projeto MAMNBA<sup>16</sup> um dos importantes Agentes apoiadores na defesa do Terreiro da Casa Branca com o significado de monumento negro. A preservação do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká foi um argumento mobilizado por praticamente todos os envolvidos no processo. O entrave estava no instrumento político Tombamento. As ideias de proteção ao patrimônio negro no Brasil fizeram parte das mudanças inseridas nas políticas sobre cultura na Fundação Pró Memória (SERRA, 2005). No Processo para o Tombamento do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, como um monumento negro, o documento enviado por Antônio Agnelo à prefeitura de Salvador reúne vozes e expressa coletividade. Desde as importantes sacerdotisas, lideranças religiosas: Maria Estela de Azevedo Santos, Mãe Estela do Axé Opó

<sup>15</sup> O projeto MAMNBA revelou para a Bahia aproximadamente cinco mil terreiros de candomblé no estado, com uma concentração de dois mil na capital, Salvador (ZAMBUZZI, 2010).

<sup>16</sup> O projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros na Bahia foi idealizado por Olympio Serra, projetado por Ordep Serra e pelo arquiteto Orlando Oliveira (SERRA, 2005).

Afonjá, e Escolástica Maria Nazareth, Mãe Menininha do Gantois, como, também, da Igreja Católica, o Monge Beneditino D. Timóteo Amoroso Anastácio, professores universitários e profissionais do setor da cultura como apoiadores. Porém, ainda assim o ogã Antônio Agnelo afirma sobre a necessidade de urgência do envio do documento ao prefeito de Salvador para impedir a possibilidade de acrescentar milhares de assinaturas para somarem-se a reivindicação do cumprimento da promessa feita por parte do prefeito em desapropriar o terreno. As questões de conflitos de terras ficam explícitas na documentação. Na perspectiva de Serra (2005):

[...] os terreiros vêm a ser uma forma de assentamento de populações pobres, negras ou negro-mestiça, tanto em Salvador como em outras urbes brasileiras: assentamentos com um arranjo específico, com um tipo de manejo característico de seu espaço, de seu entorno (SERRA, 2005, p. 172).

Através da reivindicação do terreno, a comunidade compreende como dela por justiça, por terem cultivado, consagrado e edificado na área, ao longo dos séculos, foi plantado o seu axé. É o espaço de moradia das divindades e antepassados da Casa Branca. Reafirma-se nestas ações o papel político da categoria ogãs<sup>17</sup> (BRAGA, 1995), no enfrentamento e defesa dos Candomblés na qual são membros dos terreiros, possuem suas obrigações e deveres no espaço público e religioso. Eles cumprem, historicamente, importante papel nas relações públicas e civis em defesa dos terreiros para a preservação da sua existência física. Pela perspectiva de Braga (2000), a repressão policial aos candomblés esteve relacionada com o projeto de civilização com referenciais Europeus, em conflito com o alto número de populações negras, com potencial de poder organizativo e os terreiros de candomblé eram um destes espaços de ajuntamento das pessoas negras.

Na pesquisa documental de Souza Júnior (2018, p. 186)<sup>18</sup>, detalha-se sobre a existência de um importante e tradicional terreiro de nação ijexá na cidade de Salvador, mas seu espaço consagrado teve seu significado e sentido esvaziado. A área deu lugar à exposição de objetos apreendidos pelas perseguições policiais ao longo da história de repressão aos Candomblés na Bahia. A exposição desta coleção existiu até o ano de 1999, no Museu Antropológico Estácio de Lima. Instituição ao lado do Departamento de Polícia

<sup>17</sup> Este trecho melhor define a explicação deste cargo, como o próprio autor afirma: “Na expressão de um informante, respeitado Babalorixá na Bahia, está contida a melhor definição que se possa ter da figura do ogã: ‘Dá-se o nome de ogã a uma pessoa que se submete a grandes obrigações internas de um axé, para se confirmar a um determinado orixá. A estes, os portadores do santo tomam como Pai, tendo ele autoridade sobre o santo e muito mais ao filho do tal orixá. Têm a obrigação de zelar pelo orixá ao qual foi confirmado, especialmente nas suas obrigações.’” (BRAGA, 1995, p.64).

<sup>18</sup> *Corujebó Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)* contém um levantamento de queixas da delegacia de jogos e costumes pesquisados no Arquivo Público do Estado da Bahia.

Técnica. Ambas localizadas na região do Garcia, instalados na área onde havia o antigo Terreiro Ijexá da Língua de Vaca. Uma relação bastante contraditória de total apagamento da existência desta roça de Candomblé, mas a memória sobre a ancestralidade do lugar, ainda mantida pelas raízes do antigo pé de Irokô, cultuado pela importante e respeitável senhora, Egbon mi Cidália, que deteve o compromisso de alimentar a árvore e trocar suas vestes sagradas até o ano de 2012 (SOUZA JÚNIOR, 2018).

As árvores sagradas e vegetações que conformam o paisagismo da Casa Branca estão na composição do processo pela documentação fotográfica, conforme anunciado pela diretoria da 5ª. DR da SPHAN-FNPM já na primeira página do processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca. O registro de imagens tem reunido no processo vinte e sete fotos, realizadas pelo projeto MAMNBA, estão entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-51 até PT-BA-1067.1.0.0-77 e fazem parte do conjunto monumental as expressões religiosas através da arte, preenchida de elementos simbólicos. As árvores e as vegetações sagradas ganharam destaque no conjunto do registro fotográfico, estes recursos naturais possuem poder simbólicos e ritualísticos para a comunidade de Terreiro. A Casa Branca interage e preserva o seu espaço ecológico para a própria sobrevivência dos seus rituais. Com centralidade aos recursos naturais, o registro F.96.897 refere-se à visualização da fonte de Oxum e, acima, próximo ao Ilê de Exu, é vista uma Jaqueira. A F.96.898, detalha a vegetação de “Peregum” e informa sobre seu papel delimitador para a área sagrada do Ilê Omulú, vê-se também a gameleira da divindade Loko e Apaoká. A F.96.904 detalha a gameleira da divindade Lokô situada em frente ao barracão. A F.96.906 refere-se ao Ilê de Oxossi. A vista do Ilê de Oxossi, com o fundo da gameleira de Loko Padê e as residências externas ao Terreiro está registrada em F.96.907. Há outro registro sobre a Gameleira Loko e Apaoká na F.96.908. A F.96.914 retrata a vista frontal do assentamento de Oxossi “Ibrialama”. E, por fim, a F.96.915 registrou o telhado do barracão, Ilê de Ogum, a gameleira de Loko e Apaoka. Há uma imagem, a Figura 7 neste trabalho, que capturou “a vista geral do conjunto monumental” como consta na página PT-BA-1067.1.0.0-74. Este registro realizado pelo projeto MAMNBA possibilitou visualizar o conjunto de habitações em torno do Terreiro da Casa Branca, as suas árvores seculares e o antigo posto de gasolina instalado que ameaçava a segurança do Terreiro (IPHAN, 1982).

As outras imagens que compõem o conteúdo do processo de Tombamento do Terreiro são da arquitetura da Casa Branca. São casas e objetos sagrados, artísticos como parte do acervo simbólico, preenchidos de significados para a comunidade do Terreiro. As

páginas seguintes são dedicadas ao mapa da área de estudo do município de Salvador pelo projeto MAMNBA contém as plantas arquitetônicas da área ao redor do Terreiro e da construção da edificação da Casa Branca<sup>19</sup>. No ano de 1982, o levantamento dos monumentos negros realizado pelo projeto foi peça importante para fornecer conteúdo ao processo de tombamento da Casa Branca. Além de identificar, apresentar e anunciar sentido de preservação ao Parque São Bartolomeu e Ilê Axé Iyá Nassô Oká, por possuírem grande extensão de área verde. Na dissertação de (ZAMBUZZI, 2010, p. 31), a existência das áreas verdes no Parque São Bartolomeu aparece como alternativa para a coleta de folhas para fins ritualísticos pelo povo de santo e acrescenta:

O uso dos espaços públicos e a dependência dos espaços verdes pertencentes a cidade revela a grande importância da preservação desses espaços para o povo-de-santo como forma de garantir a manutenção dos cultos praticados por esses grupos (ZAMBUZZI, 2010, p. 33).

No dia 04 de agosto de 1982, o gabinete da prefeitura municipal “declarou tombado o conjunto de edificações, árvores e paisagem do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, para preservação da sua memória histórica e cultural e dá outras providências” (IPHAN, 1982). O documento foi assinado pelo prefeito Renan Baleeiro e pelos secretários Eduardo Fausto Barreto (Secretário de administração), Antônio Fábio Dantas (Secretário Municipal de Educação e Cultura) e Angelino Varela (Secretário de Urbanismo e Obras Públicas). O documento considera de competência municipal a proteção dos locais de valor histórico, artístico e paisagístico, cultivados pelas **tradições** populares. A existência de árvores seculares, consagradas para fins de culto religioso é reconhecida como importante para a “Cidade do Salvador”. O significado da Casa Branca é visto para além da sua localidade e alcança “todas a **tradição africana** na cultura brasileira”. Deste modo, descaracterizar este espaço atingiria a identidade de grupos sociais e a preservação da sua memória. Foi declarada a preservação simples do conjunto monumental do Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo o Art. 29<sup>20</sup> deste documento, não poderá haver modificações na paisagem da área sem consultar previamente ao Órgão Central de Planejamento (Oceplan) (IPHAN, 1982).

<sup>19</sup> Arquitetura: Os cômodos apresentados na planta são o salão de festas, sala, nicho, orquestra, quarto de” ogans”, quarto de xangô, quarto de oxalá, quarto, quarto de axé, quarto da mãe de santo, quarto da mãe pequena, quarto de se vestir, sala de jantar, cozinha, despensa, quintal, w.c, corredor (MAMNBA, 1981).

<sup>20</sup> Art. 30 – “Sem prejuízo do disposto nos artigos anteriores, será permitida a utilização normal das edificações e do terreno, assim como obras necessárias à sua conservação, pela Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, representante da comunidade que ali se dedica à preservação do culto afro-brasileiro, sociedade está declarada de utilidade pública pela Lei Municipal nº 759, de 31.12.56.

A inscrição da Casa Branca como área de preservação simples foi resultado das articulações políticas do Terreiro da Casa Branca sendo cada vez mais fortalecidas. Como uma área de proteção simples a comunidade da Casa Branca, através do Tombo municipal, teve a oportunidade para solicitar à prefeitura a desapropriação do terreno e conceber a propriedade para a representação coletiva da comunidade (SERRA, 2005). Porém, conforme foi demonstrado por Mabel Zambuzzi (2010, p.78), após o Tombamento do Terreiro do Engenho Velho, atualiza-se a convivência com os problemas sociais causados por adensamentos e ocupações, para fins de moradia, nos limites da área Tombada do Terreiro da Casa Branca.

Na Figura 9, a fotografia merece ser observada em todos os seus detalhes do registro. Aos meus olhos, revela-se o conjunto de moradias em torno da Casa Branca, a arquitetura das edificações e o domínio do paisagismo sagrado, este conjunto nos convida refletir sobre modos de habitar, de existir e de interação com os recursos naturais, a começar pela terra, responsáveis pela manutenção de rituais, mas não só, pois há um registro sobre a forma de existir de um grupo, enquanto grupo étnico, para dialogar com as políticas públicas e lutar por direitos e, além disso, como família de santo, de axé, povo de santo, povo de candomblé, povo da Casa Branca, com formas de ser e agir no espaço e atualizam-se com o tempo, mas a coesão do grupo mantido pelas relações de parentesco, vínculos mediados pelos rituais, permanecem enraizadas.

**Figura 9** Área do Terreiro da Casa Branca



**Fonte:** PMS. Pasta – 1278. Foto – 14504. Projeto MAMNBA. Casa Branca. Data: 3/7/1981. Foto 37.

A página PT-BA-1067.1.0.0-86 e PT-BA-1067.1.0.0-86 são notícias do dia 09 de setembro de 1982 sobre o convênio assinado pela prefeitura e órgãos estaduais com o projeto para o mapeamento de sítios e monumentos negros de Salvador. A notícia informa ao Presidente da Fundação Pró Memória, Marcos Vinícius Vilaça, sobre a importância do Tombamento do Terreiro da Casa Branca para não haver nenhum tipo de agressão, perturbação ou interferência externa. “Integrantes da seita” é como a comunidade foi reconhecida neste registro de jornal. A matéria finaliza com a exaltação do reconhecimento de Vilaça com a diversidade cultural. No mesmo recorte jornalístico, com destaque ao assunto sobre Patrimônio, a postura da Fundação Pró Memória é vista como necessária para atualizar a perspectiva cultural. “O folclore puro dá lugar a antropologia” (IPHAN, 1982).

As duas categorias, folclore e seita, segundo Jocélio Santos (2005, p.129-130), estavam sendo mobilizada na década de 1970 em jornais para noticiar as relações de sacerdotes religiosos com o poder público, casos de perseguições policiais e o candomblé como atração turística como pauta de discursos oficiais da época preocupados com uma mestiçagem nacional. As formas de manifestar racismo aos candomblés foram refletidas por Santos (2005, p.130) na crítica feita pela análise da redução da religiosidade afro-brasileira



ao termo “ritualistas” ou “seita africanista” para referir a sua integração a no conjunto da pluralidade religiosa na ideologização da noção de mestiçagem. O termo foi utilizado em jornais para não assumir as práticas do candomblé como religiosas.

Foram realocados recursos para execução do projeto “Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia”, como demonstra as páginas PT-BA-1067.1.0.0-88. O termo de contrato foi celebrado entre a Fundação Nacional Pró-Memória e o Oceplan, da prefeitura municipal. Na cláusula primeira sobre o objeto, outras instituições aparecem como parte do convênio: Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia, a Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia e a Fundação Cultural do Estado da Bahia. O objetivo do recurso é para a preservação e/ou restauração dos conjuntos monumentais do Ilê Axé Iya Nassô Oká. Marcos Vinícios Vilaça era a representação da Fundação Nacional Pró Memória e Itamar José de Aguiar Batista, do Órgão Central de Planejamento da Prefeitura Municipal.

No dia 06 de julho de 1983, foi protocolado, nº 380/83, a documentação enviada pela Sociedade São Jorge do Engenho Velho para solicitar “encarecidamente de V.S. um grande obséquio” informações sobre o andamento do processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca. Foi direcionado para o Diretor da DR da SPHAN-Pró-Memória e a cópia encaminhada para o Dr. Irapoan Cavalcanti de Lyra, subsecretário da SPHAN, Rio de Janeiro, RJ. No dia 09 de junho de 1983 Antônio Agnelo Pereira, enviou para o Dr. Silva Teles, da diretoria de Tombamento do SPHAN- Pró-Memória, um comunicado sobre a satisfação dos trabalhos de restauros no Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Demonstrou gratidão ao Dr. Marcos Vinícios Vilaça, ao Diretor Regional do SPHAN, Dr. Ari Guimarães, ao Dr. Olympio Serra e aos responsáveis pelo Projeto MAMNBA e a todos os demais técnicos envolvidos na recuperação do monumento. O agradecimento se estende pela visita realizada pelo Dr. Ari Guimarães e pelo comparecimento do Dr. Olympio Serra “às solenidades da festa de Oxossi neste Terreiro no último dia dois de junho” e conclui solicitando informações sobre o Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca – “do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká” e informações acerca dos resultados sobre o convênio entre a Fundação Nacional Pró Memória e a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho (IPHAN, 1982).

Outro documento protocolado, no dia 13 de julho de 1983, foi enviado com a mesma solicitação para o Dr. Augusto da Silva Teles, Diretor da Divisão de Conservação e Restauração da SPHAN, com a afirmação de expectativas de respostas sobre a preservação

do patrimônio da Casa Branca e para “solicitar mais uma vez de V.S. o obséquio e a gentileza de informar-nos sobre o andamento do processo de Tombamento do conjunto monumental de nosso Ilê Axé Iyá Nassô Oká”. Com data em 30 de julho de 1983, marcada como urgente, outra documentação foi enviada novamente por Antônio Agnelo para solicitar informações sobre o andamento do Tombamento. Desta vez foi ao Dr. Marcos Vinícios Vilaça, presidente da Fundação Nacional Pró-Memória: “Queremos dizer ainda que consideramos V.S. um amigo muito prezado de nossa comunidade e esperamos ter em breve renovada a alegria que nos deu com sua visita” (IPHAN, 1982).

O documento, ofício nº 222/83, do dia 22 de abril de 1983, protocolado no dia 29 de abril do mesmo ano foi enviado pelo Diretor da 5ª DR da SPHAN-FNPM direcionado ao Dr. Irapoan Cavalcante de Lira, subsecretário da SPHAN. O assunto tratava-se sobre o Terreiro da Casa Branca e informava sobre o envio da documentação necessária para complementar o Processo de Tombamento do Sítio e do Conjunto Monumental do Terreiro da Casa Branca:

- Requerimento do presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho solicitando o Tombamento do Terreiro;
- Documentação complementar anexada ao requerimento para melhor instruir o processo de Tombamento voluntário do Sítio e conjunto monumental;
- Informação técnica nº 52/83 do Arquiteto Eduardo Furtado de Simas.

A informação técnica consta na página PT-BA-1067.1.0.0-103, assinada pelo arquiteto Eduardo Furtado de Simas, no dia 22 de abril de 1983. Destaca-se, como informação, o requerimento solicitado pela sociedade civil que representa o Terreiro da Casa Branca, com “a farta documentação referente ao sítio e conjunto monumental complementando inclusive a proposta já anteriormente enviada pela 5ª Dr, objetivando instruir o processo de Tombamento”. São pontuados os documentos:

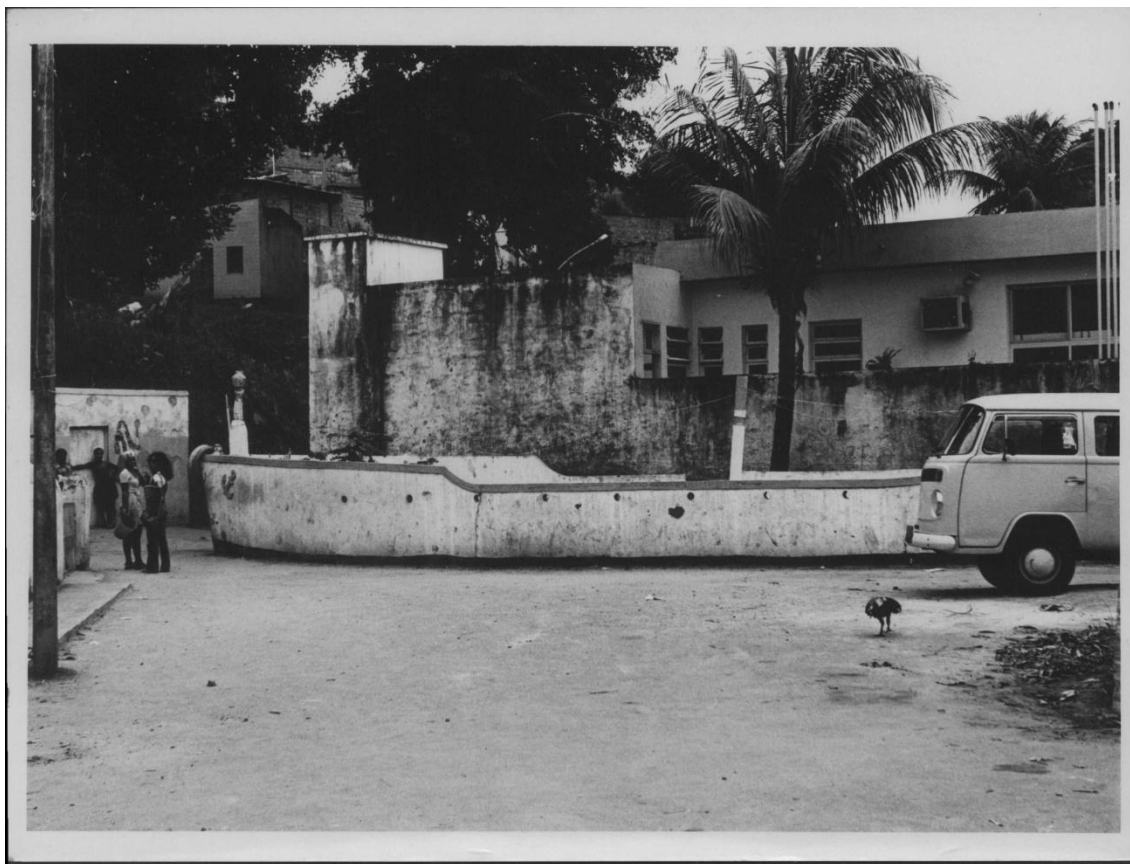
- Históricos;
- Plantas arquitetônicas;
- Fotografias;
- Exposição de motivos para o Tombamento, com a presença de fichas de cadastro das unidades principais e estado de conservação do imóvel.

Cabe a reflexão sobre a complexidade da demanda pela proteção e defesa do território sagrado do Terreiro da Casa Branca. Com esse caso paradigmático, é possível apreender caminhos traçados pelas articulações políticas, como estratégias para fim de preservação física do Terreiro. Somado a isso, convocar os conhecimentos antropológicos, para atuar profissionalmente na luta por este território se fez necessário, a luta não estava dada, precisou haver convencimentos e articulações políticas. A dissertação de Frederico Oliveira (2015, p. 51) relaciona a luta pela proteção legal do Terreiro da Casa Branca com a defesa do seu espaço sagrado. Em seu trabalho, esta luta precisou do apoio do projeto MAMNBA pela ameaça no aumento da perda de espaço físico do terreno como consequência da valorização das terras ao redor da Avenida Vasco da Gama. O Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká foi uma estratégia de proteção. Referente ao conjunto dos bens tombados, comparados aos terreiros, no período da pesquisa: “Se for considerada a totalidade dos 1.163 bens tombados, aprovados, ou homologados, pode-se verificar que os dez bens da tradição afro-brasileira constituem uma minoria de inferior a 1% [...]” (OLIVEIRA, 2015, p. 53).

Com as observações efetuadas pela equipe de técnicos: “[...] indicados que fomos pelo Dr. Marcos Vilaça para prestar assessoria ao convênio existente entre a SPHAN-FNPM e Prefeitura Municipal do Salvador, com o objetivo de mapear os sítios e monumentos religiosos negros da Bahia” (IPHAN, 1982). A informação técnica finaliza com a manifestação da opinião para ser efetivamente Tombado o sítio e conjunto monumental do Terreiro da Casa Branca.

[...] não só para preservar o mais antigo Centro de Culto Religioso Negro da Bahia e do Brasil, bem como para conservar o importante acervo paisagístico do sítio, formado por árvores centenárias e de grande significação para a memória de **grupo étnico** que desempenhou destacado papel na formação do nosso país [...] (IPHAN, 1982).

**Figura 10** Okoiluaiê (navio de Oxum)



Fonte: PMS. Pasta - 1.278. Foto – 14.488 “Okoiluaiê (navio de Oxum)” – Data: 1º/07/81.

A Figura 10 representa nossos olhos quando tocamos com nossos pés o território sagrado do Axé Engenho Velho. Foi assim quando eu realizei visitas à Casa Branca, sem a intenção sobre essa pesquisa documental. Principalmente para alguém, como eu, que não nasceu neste lugar sagrado. Então quando se entra, é de bom tom agradecer com saudações pela oportunidade de aproximar-se de um rio simbólico, fonte de nascimento de muitos outros. Durante o estudo realizado junto ao Processo nº 1.067-T-82/SPHAN compreendi este Território de Axé como uma fonte.

**Òsun ni o bí Òsogbo, Òsogbo nasce de Òsun.**

“Aláyèluwà Oba Láróoye Gbádèwolú era o rei em Ipole Omu. A vida se tornou insuportável por causa das estações secas incessantes. Oba Láróoye estava preocupado com a situação em Ipole Omu. Oba Láróoye queria soluções para as perdas incontáveis. Ele chamou o caçador-chefe de Ipole. Ele chamou Olútímílèhin. Ele ordenou que Olútímítèhin e seus caçadores procurassem pastagens mais verdes. Olútímílèhin e os outros caçadores aceitaram o desafio. Olútímílèhin e os outros caçadores partiram. Eles foram em busca de um lugar melhor para se estabelecerem. Olútímílèhin e os outros caçadores encontraram o rio Òsun. Oba Láróoye e seu povo chegaram e foram para perto do rio Òsun. No rio Òsun a água corre permanentemente. Depois de uns dias instalados. Uma das filhas de Láróoye desapareceu. Ela desapareceu nas águas do rio enquanto nadava. Depois de três dias ela apareceu saindo do rio. Estava lindamente vestida.

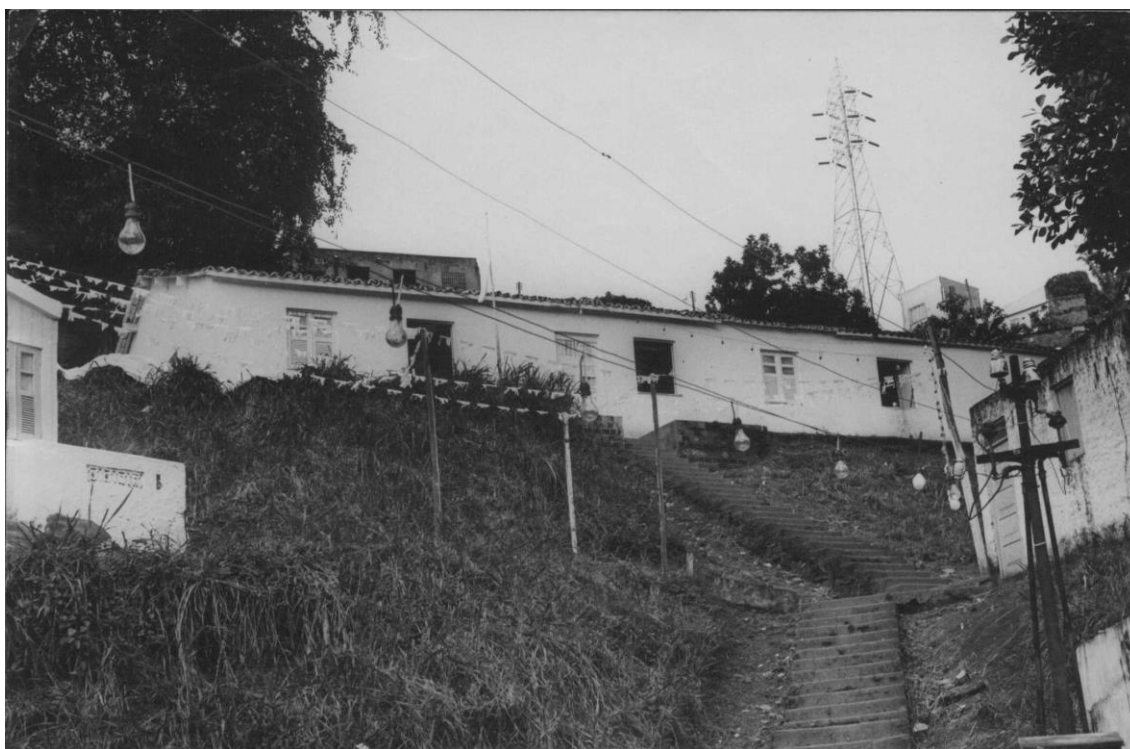
Declarou ao pai que fora bem recebida e bem tratada pela divindade que ali morava. Mas que jamais deveria nadar no rio novamente.

*'Omo ní mi kà e odò. Màyà bú e kà odò'*. 'Filho que compreende o significado do rio não nada na parte profunda do rio'.

No outro dia estavam cortando árvores para fazer casas. Uma grande árvore caiu no rio e uma voz do rio disse: *'Osó Ilè, Àjé ilè àwon ti run gbogbo ikòkò aro mi'* – 'Os bruxos e as bruxas do mundo destruíram todos os meus potes de ar'. Olùtímílèhin era muito corajoso. Olùtímílèhin vestiu seu gbérí e entrou no rio. Ele viu Òsun e contou a ela porque estavam ali. Ele pediu ajuda a ela. Òsun disse que eles não poderiam viver ali, pois eles eram humanos. Ela disse que eles deveriam seguir em frente. Ela disse que eles encontrariam três colinas. Ela disse que embaixo da terceira colina eles poderiam ficar. Eis que assim Oba Láróóye se foi embaixo da terceira colina. Eles construíram suas casas. **Ela disse que eles deveriam fazer oferendas para poder permanecer.** Oba Láróóye entendeu a mensagem. **Oba Láróóye chamou o povo e recolheu presentes para a divindade do rio. Oba Láróóye foi fazer oferenda de agradecimento ao rio.** Muitos peixes vieram comer o que o rei jogou na água. Os peixes são mensageiros de Òsun. Eles vieram em sinal de aceitação. Um peixe grande veio nadar perto do rei. O peixe grande cuspiu na água. Oba Láróóye recolheu a água com a saliva do peixe grande. Ele recolheu com uma cabaça. Ele bebeu a água. **Ele celebrou uma aliança com o rio. Ele fez a aliança com Òsun.** Oba Láróóye estendeu as mãos e o grande peixe saltou nelas. Oba Láróóye disse: *'A téwó gba ejá'*. – 'Aquele que estende as mãos e pega o peixe'. Eis porque ele se tornou Atájó. Oba Láróóye diz: *'Òsun gbó! Òsun gbó! Òsun gbó!'* 'Ósun está em estado de maturidade!' 'Ósun está em estado de maturidade!' 'Ósun está em estado de maturidade!' Eis que a cidade passa a se chamar **Òsogbó**. Oba Láróóye construiu o Ìdì Òsun Olùtímílèhin construiu o Ìdì Ògùn. Òsun disse a eles que sempre os ajudaria. Òsun disse que suas águas sempre serão abundantes. **Òsun disse que eles vão viver em harmonia com ela.** *'Ìyá odò sín màa gbè, Ìyá oró. Ìyá odò sín màa gbè, Ìyá orò.'* Mãe do rio a quem cultuo me protegerá, mãe do ritual. Mãe do rio a quem cultuo me protegerá, mãe do ritual. (OMINIRÒ, Gill Sampaio. Èkó 1 in Èkó Àwọn Ìtán - Curso de Mitologia e Mitos Yorùbá, 2020. São Paulo – **grifos do autor**).

O Ìtán acima refere-se à ocupação de um povo e fundação de uma das cidades da Iorubalândia, Òsogbo. A ocupação nasce a partir da interação do grupo com Òsun. Partes grifadas no Ìtán referem-se aos elementos simbólicos em territorializar o lugar através de rituais de vínculo com o sagrado. A divindade do rio exigiu a prática de oferendas para garantir a permanência do grupo no lugar. Em troca, eles teriam sua proteção. Conforme as práticas de oferendas fossem repetindo-se o grupo consequentemente construiria uma relação com o lugar. Raízes penetraram o solo onde as relações são construídas enquanto grupo. É um modo de habitar o lugar. De muitos significados possíveis na busca pela representação do Ìtán, comunica sobre o entrelaçamento da permanência com o território construído a partir das oferendas realizadas à divindade. Seja pelo agradecimento, pela autorização em ficar, ou pela sua constante proteção. Atualmente, a Figura 10 tem muito mais espaço dedicado à "Praça de Oxum", espaço simbólico pela sua sacralidade, mas também por se impor no mesmo nível do solo da avenida cada vez mais comercializada na disputa pela mercantilização do espaço urbano, na Vasco da Gama.

**Figura 11** Espaço dedicado à Praça de Oxum



Fonte: Jornal da Prefeitura página 7. Pasta – 1.131. Foto – 8.343.

De acordo com Jocélio Santos (2005, p. 176), o Tombamento desse conjunto monumental negro, o Terreiro da Casa Branca, parte dele registrado nas Figuras 10 e 11, provocaram mudanças no âmbito das políticas públicas pela participação da antropologia em órgãos governamentais. Segundo o autor quando observou o “Relatório da Gestão Setorial de Educação, Cultura e Desporto do Governo João Batista Figueiredo, 1979/1985” (SANTOS, 2005, p. 176), a expressão Grupos Étnicos aparece como indicativo da influência da participação de antropólogos nas decisões do processo de tombamento fora dos ambientes acadêmicos.

## 2.2 - “REIVINDICAMOS APENAS O QUE É NOSSO POR JUSTIÇA”



Figura 12: Pasta – 1.278. Foto – 14.475.

No documento referente à reunião sobre a apreciação técnica da proposta de preservação do Terreiro da Casa Branca, a discussão foi realizada na sala da Funarte, no dia 10 de agosto de 1983. Está localizada na página PT-BA-1067.1.0.0-105. Os nomes dos participantes da reunião foram Gilberto Velho, Augusto da Silva Telles, Dora Alcantara, Cyro Correira Lyra, Regina Coeli, Sonia Rabelo, Olympio Serra, Ordep Serra, Joel Ruffino, Peter Fry, Antônio Agnelo Pereira entre outros, cujos nomes não foram informados na documentação. Esta reunião se propôs a discutir questões para proteger o Terreiro da Casa Branca. Assim como em outras páginas de documentos transitados pela via institucional. Alguns termos são repetidos com frequência ao longo do estudo do processo de Tombamento do Terreiro. Foram mobilizados discursos diante da pauta da proteção e estão materializados nas folhas lidas, estudadas e transcritas.

Entre os diferentes agentes mobilizados, a proposta em pauta encontrou consensos principalmente em referência ao valor cultural do Ilê Axé Iyá Nassô Oká para a sociedade brasileira. A contribuição cultural do Terreiro da Casa Branca para a cidade, Bahia e país fez parte dos discursos, diálogos realizados via documentação, entre uma instituição e outra. A contribuição do Axé Engenho Velho para a formação da sociedade brasileira foi destacada

muitas vezes como um ponto de encontro na encruzilhada da proteção política, diante da ameaça vivenciada por esta casa de candomblé, mas com manifestações de questionamentos sobre o uso, a aplicabilidade da política de Tombamento como um instrumento, para encaminhar soluções diante da ameaça da perda do território<sup>21</sup> deste Terreiro. A questão foi se o instrumento seria o mais adequado para o caso da Casa Branca.

A preservação foi um termo constantemente utilizado desde as primeiras folhas do processo. A demanda em garantir a permanência física da comunidade do Engenho Velho na sua localidade foi a principal causa para seguir a proposta de proteção deste espaço. Nesta reunião sobre a apreciação técnica da proposta de preservação do Terreiro da Casa Branca, atentou-se para três questões:

- Especificação dos bens a serem objetos de preservação;
- A forma de intervenção do Estado diante da mutabilidade das manifestações culturais dinâmicas do terreiro de candomblé;
- O conteúdo da espécie a ser preservada.

Não só nesta reunião, mas em muitas outras folhas é dito sobre a clareza do significativo valor cultural do Terreiro da Casa Branca. Este valor cultural é o termo mobilizado para justificar a “garantia de posse para o grupo religioso no local”, como consta na documentação desta reunião específica. A intervenção do Estado pelo seu papel “restrito” – palavra utilizada para atribuir a função de “facilitador da **permanência do grupo no local**”. Neutralizaria as principais ameaças de expulsão do grupo pelo proprietário da área; o perigo de desabamento da edificação do Terreiro da Casa Branca e a necessária desapropriação do terreno para conseguir efetuar o Tombamento. A finalização dos debates construídos pelo grupo presente nesta reunião do dia 10 de agosto de 1983 conclui não propor de imediato o Tombamento, pois não havia chegado à conclusão se este instrumento de preservação seria o mais adequado para o caso (IPHAN, 1982). Proteger o terreiro seria exercer ações voltadas à política patrimonial de um caso inédito e paradigmático como consta nas folhas dos documentos aqui estudados. Diante da noção de preservação desenvolvida nos debates para culminar o Tombamento do Terreiro, busquei aproximar essa discussão com as questões voltadas para territórios quilombolas. O estudo documental

---

<sup>21</sup> Território é um termo aqui utilizado por mim. No processo são utilizados a comunidade, a religião, os monumentos, o patrimônio, acervo, a cultura, para definir o que compreendo aqui como territorialidade.



evidenciou o objetivo central do interesse da comunidade do Engenho Velho na garantia das terras do terreiro como urgência.

Na dissertação realizada por Gilda Silva (2020, p. 85), identifica-se a insegurança jurídica vivenciada pelos terreiros de candomblé na Bahia pelas suas condições de legalidade em relação à moradia na área urbana da cidade. Não é difícil observar a moradia de famílias em terreiros de candomblé. A pesquisadora identificou como questões ameaçadoras aos terreiros, a violência urbana, a ausência de títulos definitivos da propriedade e a fragilidade dos terreiros frente às disputas pelo direito de herança, mas essas questões ameaçadoras do uso da terra pelo terreiro e a vulnerabilidade dada à especulação imobiliária não aparecem de forma evidente no processo de patrimonialização dos terreiros pesquisados via tombamento pelo IPAC. A pesquisa observou, pela análise, poucos relatos registrados na documentação de abertura do processo, referente aos conflitos dessa ordem, porém aparecem mais nos relatos de entrevistas dada à instituição e em pareceres técnicos.

Relatos de conflitos fundiários quase não são abertamente evidenciados nos processos de patrimonialização, tendo algumas vezes que identificá-los nas entrelinhas das informações processuais. Os casos em que a existência de embate envolvendo a posse e uso da área ocupada por terreiros de candomblé constam na documentação processual do Terreiro Ilê Oxumarê, Terreiro Tumba Junçara, Ilê Axé Kalé Bokum e Terreiro São Jorge Filho da Goméia, nesses dois últimos os relatos tratam mais do medo de enfrentamento e dos riscos aos quais o terreiro estavam submetidos e menos de relatos de conflito de fato (SILVA, 2020, p. 85-86).

Eu busquei aproximar a realidade das terras quilombolas pela identificação das comunidades de terreiros como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana como organizações sociais, a partir da compreensão de grupos étnicos orientados por Barth (2000). As terras da comunidade Quilombola Kaluga, em Goiás, reconhecidas como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural<sup>22</sup> são um lugar de dimensão simbólica, política, religiosa, histórica e cultural construída pelo grupo social através da identidade territorial. Compreende-se neste caso, a relação entre identidade territorial e enraizamento como a produção de significados políticos ao território para preservar o patrimônio do povo Kalunga pelo seu legado histórico e cultural, como patrimônio, assim foi explicado por Maria Almeida (2012, p. 249). Sobre este significado, a questão simbólica do patrimônio se dá do seguinte modo: “[...] para eles significa efetivamente ter a propriedade das terras”

---

<sup>22</sup> “A lei Estadual Complementar n. 11.409, em 1991 cria o Sítio Histórico do Patrimônio Cultural Kalunga e é posteriormente ratificada pela Lei Complementar n.19, do ano de 1995. Essa lei prevê, em seu texto, a propriedade exclusiva, a posse e a integridade territorial, a demarcação, a desapropriação e a titulação a favor da comunidade” (ALMEIDA, 2012, p.246).

(ALMEIDA, 2012, p. 255). Como ocorreu com o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a proteção e defesa da cultura, tão mobilizada nos debates, foi o que alimentou a relação do povo do terreiro com seu território. Foram atribuídos sentidos e definiram as territorialidades sagradas, com a luta, persistência, resistência e enraizamento tal qual o povo Kalunga<sup>23</sup> Quilombola, no estado de Goiás demonstrado por Almeida (2012).

Identifica-se a mobilização da categoria nação, na realidade deste candomblé, ao longo das folhas do processo de tombamento do terreiro. A categoria de nação tem a intenção de comunicar sobre as identidades da comunidade do Terreiro da Casa Branca com as tradições das suas práticas religiosas. Define, então, a identidade do grupo étnico (BARTH, 2000). É importante destacar, neste contexto, a valorização dos vínculos afetivos mantidos com o território, a história do grupo preservada pela memória coletiva da comunidade, o uso social e a defesa da territorialidade. Nesta relação específica, aproximo este estudo com o conceito de cosmografia trabalhado por Paul E. Little (2004), para refletir dimensões próprias e particulares no uso dos recursos naturais, por interpretar o Ilê Axé Iyá Nassô Oká como um território preenchido de vínculos sociais, a partir do simbólico, sua dimensão sagrada e das relações mantidas com o meio ambiente do terreiro (LITTLE, 2004).

A identidade étnica do grupo do Terreiro pela autoidentificação da sua origem “Nagô” e afirmação do pertencimento a nação Ketu foi mobilizada no processo de tombamento através da reafirmação do “vínculo tradicional mantido com a África” (IPHAN, 1982). Para se posicionar em qual modalidade de rito o candomblé da Casa Branca está tradicionalmente vinculado, ou seja, suas práticas e tradições mantidas até a atualidade. Trata-se de conhecimentos e saberes apreendidos com as sacerdotisas e sacerdotes fundadores da comunidade na qual muitos vieram do território Yorubá e, neste caso, as tradições para o candomblé tem sentido específico. A utilização da categoria nação também reflete no processo de tombamento da Casa Branca, formas de reconhecimento e diferenciação entre as outras comunidades de terreiro existentes na Bahia e aproximam-se das casas que tiveram o Engenho Velho como origem. Estes elementos estão presentes no conteúdo dos documentos do processo. A identidade étnica, na comunicação institucional entre comunidade de terreiro e Estado, serviu como elemento para demarcações das diferenças entre a diversidade de povos das comunidades de terreiro. Essa demarcação de

---

<sup>23</sup> A comunidade Kalunga está apoiada institucionalmente pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Fundação Cultural Palmares (FCP), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

distinção, proximidades e limites recorre também a discussões elaboradas por Barth (2000) como na citação abaixo:

A necessidade da interação com o outro para reafirmar ou mesmo descobrir a própria identidade faz parte do exercício diário na antropologia. Isso significa que a fronteira étnica em sua acepção mais extensa – na verdade é livre dos constrangimentos territoriais, é algo ‘portátil’ (BARTH, 2000, p. 21).

As demarcações dos terreiros que tiveram origem no Axé Engenho Velho aparecem no processo como “genealogia espiritual”. Em relação às comunidades quilombolas, assim como as genealogias, tornam-se referências nos sistemas de parentescos e fazem parte da realidade das comunidades quilombolas na construção da consciência coletiva diante das disputas por recursos territoriais (ARRUTI, 1997). O sistema de parentesco aparece também como parte da identificação no gerenciamento de fronteiras na própria comunidade, como uma demarcação do território quilombola. As redes de relações de parentesco com outras casas de candomblé aparecem como modo de legitimar a garantia da existência física do Terreiro de Candomblé e a necessidade do uso do instrumento político do Tombamento como caminho para proteger a comunidade de terreiro. O que parece ter norteado muitos dos debates foi o quanto o olhar técnico do órgão responsável por garantir esta política precisou enfrentar o debate sobre quais seriam os critérios para este reconhecimento da Casa Branca como um monumento negro a ser preservado pelo Estado. Os debates foram extensos e a mobilização do movimento em defesa do Terreiro politizou o processo para conscientizar a importância de proteger as terras do Candomblé da Casa Branca. A consciência coletiva produziu novos sujeitos políticos em defesa da luta territorial (ARRUTI, 1997).

No Laudo Antropológico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, consta a relevância do sistema de parentesco existente nas relações das famílias de axé tanto no sentido interno entre os membros e com outras casas, onde as fundadoras pertenciam ao corpo religioso da Casa Branca: “Foram iniciadas neste templo a Ialorixá Maria Julia da Conceição Nazaré, fundadora do Terreiro do Gantois, e a Ialorixá Eugênia Ana dos Santos, fundadora do Axé Opô Afonja” (SERRA, 2008, p.5). A fundação de outros terreiros a partir do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, ou seja, ter dado “origem a outros terreiros” aparece como um ponto importante e são novamente trazidos os nomes dos Terreiros Gantois e Axé Opô Afonjá (IPHAN, 1982).

A página seguinte, PT-BA-1067.1.0.0-108, assinada por Gilberto Cardoso Alves Velho, como Conselheiro do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, foi direcionada para o “Exmo. Sr. Secretário de Cultura”. Esse documento datado no dia 19 de outubro de 1983

inicia-se assim: “Escrevo-lhe para encaminhar, de maneira informal e pouco sistemática, algumas reflexões desenvolvidas sobre a proteção ao patrimônio cultural a partir de uma perspectiva antropológica”. É definido por ele o conceito de cultura, empregado por antropólogos, para afirmar sobre possuir um sentido muito amplo na compreensão do caso em questão. “[...] e aceito a orientação que define cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais que expressam as crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade” (IPHAN, 1982).

As diferentes tradições e estilos de vida na sociedade brasileira foram apresentados como relevantes nessa discussão. Os estudos voltados para os territórios tradicionais já se desvinculam da relação entre tradição e sentido de relíquia com o passado. Em relação à experiência dos territórios quilombolas, são as relações produzidas no presente que devem ganhar destaque sobre a memória e os traços culturais simbólicos mantidos para identificação da comunidade (ARRUTI, 1997). Não nos interessa relacionar o levantamento de questões históricas ao constante destaque da expressão tradicional como mecanismo de reconhecimento da importância da Casa Branca, mas sim a atualização das identidades coletivas mantidas em unidades tradicionalmente ocupadas. Interessa-nos a preservação das formas de existência coletiva deste Terreiro. Para conseguir aproximar a experiência de defesa e de proteção das terras do Axé Engenho Velho, ao lado dos diferentes povos e grupos sociais nas relações estabelecidas com seus recursos naturais de uso comum, de forma similar ao das comunidades remanescentes de quilombo, como foi trabalhado por Almeida (2004, p. 12): “A proteção pela garantia da existência do Terreiro foi reafirmada pelo reconhecimento do candomblé como um sistema religioso fundamental na constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira [...]”. A colocação foi baseada na preocupação sobre a proposta do tombamento causar efeitos paralisantes e violentadores para o grupo.

Ainda no sentido de garantir a existência física do Terreiro da Casa Branca, a proteção do Estado é afirmada como uma garantia para continuar a expressão cultural do espaço sagrado em questão. A questão da sacralidade do lugar foram termos também destacados como relevantes e utilizados como justificativa para a proteção. O apoio deveria ser norteado pelas “**interpretações do próprio grupo**” para a imutabilidade do espaço não prejudicar o Terreiro. A informação Nº 87/83, sobre o pedido de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, foi assinada pela arquiteta da DTC/ SPHAN. Tratou-se de reuniões entre os setores técnicos da SPHAN – Rio. No conteúdo do documento foi informado sobre o estudo

realizado pela Prefeitura Municipal de Salvador, através da Casa Civil, pelo Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais. O resultado do estudo foi o relatório I, desenvolvido pelo projeto MAMNBA, com o mapeamento de Centros de Cultos Afro-brasileiros na cidade de Salvador. As informações contidas são de dados de 1969/70 e esboço de mapeamento atualizado no ano de 1981, segundo as informações contidas nesta página. Faziam parte desta atualização, dois estudos: sobre o Parque “São Bartolomeu e Sítio Histórico de Pirajá” e o Terreiro da Casa Branca. Ocorreu uma visita dessa mesma equipe ao Terreiro no dia 18/08/82 para observar as características do sítio e objetos de culto. Consta na documentação que “despertou particular interesse e respeito as pessoas que constituem aquela comunidade religiosa” (IPHAN, 1982). Na segunda viagem, esta equipe pode conhecer ainda mais a dinâmica do Candomblé da Casa Branca uma vez que teve a oportunidade de participar de festejos de candomblé no Terreiro do Engenho Velho. Foi registrada a escuta das opiniões sobre o processo de Tombamento, sanadas com o Prof. Vivaldo da Costa Lima nesta viagem.

Durante a reunião na sede da FUNARTE, no Rio de Janeiro, na data de 10 de agosto, como já foi relatado, estiveram presentes o Prof. Gilberto Velho e o Prof. Olímpio Serra. Na documentação deste dia, constam as informações apresentadas para ilustrar os motivos para aplicação da política de Tombamento do conjunto monumental Ilê Axé Iyá Nassô Oká e foi informado como conteúdo já apresentado:

- Notícias históricas sobre o Terreiro baseada em informações sobre estudiosos do assunto;
- Transcrições de documentos encontrados no Arquivo do Estado da Bahia e Arquivo Municipal de Salvador; pareceres recomendando o tombamento do sítio;
- Documentos relativos à Sociedade Benficiente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho;
- Dados descritivos, planta de situação;
- Ficha de cadastro das principais unidades arquitetônicas e objetos de culto;
- Documentação fotográfica ilustrando o objeto do estudo.

A informação nº 107/83, com o objetivo de atualizar o processo do Tombamento da Casa Branca, foi enviada para o Diretor da DTC. O conteúdo tratou sobre ouvir a opinião dos antropólogos Vivaldo da Costa Lima, Gilberto Velho e Peter Fry. Ao lado estiveram nesta reunião a Dr<sup>a</sup>. Sonia Rabello, da assessoria jurídica e o subsecretário da SPHAN,

Irapoan C. de Lyra. Havia uma necessidade de chegarem à conclusão sobre a aplicação do Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 para preservar “esse importante patrimônio etnográfico”.

[...] à convicção existente em relação ao valor da preservação desse local de culto, onde manifesta expressão cultural de significativa parcela da população nacional de **origem africana**, cujos antepassados participaram desde a fase inicial da formação brasileira (IPHAN, 1982).

A ideia de origem africana e sua contribuição na formação da identidade nacional foram recursos discursivos mobilizados por muitos agentes do processo para recorrer ao termo preservação do patrimônio da Casa Branca. Segundo Roberta Guimarães (2012), há uma disputa para instrumentalizar a categoria patrimônio por ela ter um alcance cultural e político. Seu argumento é defendido pela contextualização histórica do discurso construído por instituições governamentais para valorizar a cultura popular. Este valor estaria na diversidade de culturas e tradições após 1979<sup>24</sup>, poucos anos antes de dar início ao processo de Tombamento da Casa Branca. “Essa concepção pluralista de cultura e tradição também foi acompanhada de políticas de descentralização da preservação patrimonial” (GUIMARÃES, 2012, p. 303).

Na mesma documentação, foi informado sobre uma reunião importante para solução de dúvidas a respeito do caso, no dia 19 de setembro de 1983, com o Dr. Carlos Moura e Prof. Joel Ruffino, estes eram membros do Memorial Zumbi. Foi exposto para eles o desejo de apresentar dúvidas sobre este caso e ouvir opiniões. Nesta folha do documento está registrada a convicção “[...] quanto ao valor de preservação”. Não apenas pelo valor etnográfico dessa expressão cultural, mas pelo seu histórico [...]”. A página PT-BA-1067.1.0.0-115, de informação nº 108/83, foi enviada ao Diretor da D.T.C e assinada por Dora M. S. de Alcântara, arquiteta da DTC/SPHAN. Com as seguintes colocações aqui transcritas:

Queremos crer, em suma, que os Terreiros de Candomblé, bem como medida em que vêm sendo objeto de estudos e de busca de preservação, bem como da divulgação desse interesse; que tais esforços deverão culminar com a conquista de uma legislação própria e de cuidados complementares, que lhes assegurem a conservação merecida e desejável (IPHAN, 1982).

O movimento de preservação do patrimônio da Casa Branca acabou se inserindo nas discussões conjunturais do contexto da elaboração da nova Constituição de 1988, a qual

---

<sup>24</sup> A autora defende a influência do discurso pluralista de cultura de valorização das culturas com a chegada de Aloísio Magalhães à direção do IPHAN no ano de 1979.

acolhia também os debates de denúncia sobre a ausência de políticas públicas para os setores da cultura negra, com reivindicações para valorização da memória negra como trouxe Guimarães (2012, p. 304). Além da demarcação do Conjunto Histórico e Paisagístico da Serra da Barriga em Alagoas, o Quilombo dos Palmares, e o Tombamento do Terreiro da Casa Branca em Salvador pelo IPHAN. A década de 1980 marcou a inauguração de diversos monumentos negros de representação e de valorização da cultura negra na região central do Rio de Janeiro. Nesse conjunto de monumentos negros, foi realizado o tombamento estadual, no Rio de Janeiro, da Pedra do Sal entre os anos de 1984 e 1987, com o objetivo de preservar a cultura popular. Segundo Guimarães (2012, p. 312), a Pedra do Sal, 20 anos depois do seu Tombamento, vivenciou grandes problemas com os despejos dos moradores neste território étnico, o efeito social ocorreu devido ao crescimento da valorização imobiliária e econômica na cidade, por consequência de projetos urbanísticos por parte da prefeitura. O conflito foi judicializado pela reafirmação da Pedra do Sal como um patrimônio, essa afirmação construiu uma demarcação enquanto território étnico e iniciou um movimento por esse reconhecimento como uma comunidade quilombola. “[...] no relatório foi argumentado que o direito dos quilombolas estava ancorado em uma noção de ‘reparação histórica’[...]” (GUIMARÃES, 2012, p. 314).

O reconhecimento dos monumentos negros, segundo Antonio Motta (2014, p. 386), se deu com a direção de Aloísio Magalhães no IPHAN entre os anos de 1979 e 1982. Segundo o autor, a Antropologia, com sua perspectiva cultural, aproximou-se do diálogo com o conceito de patrimônio e se distanciou da noção material com o passado. No contexto de redemocratização do país e Constituição de 1988, novos valores são mais subjetivos e garantidos nas ações patrimoniais entre indivíduos e grupos: “se reconhecer, representar, localizar, modificar, negociar suas identidades culturais e estabelecer relações e vínculos territoriais” (MOTTA, 2014, p. 386-387). O contexto político histórico do processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca foi de fortes mobilizações dos movimentos sociais centrados em democratizar o país (SERRA, 2005).

A atuação dos movimentos negros na manifestação de apoios ao lado de intelectuais, professores, artistas e sacerdotisas e sacerdotes do candomblé, além de outras pessoas influentes, contribuíram para politizarem as discussões em âmbito de avanços políticos não só para a Casa Branca, mas para os demais terreiros do país. As fortes mobilizações de denúncia contra o racismo foram pulsantes pelas discussões que apontavam a falácia da democracia racial no Brasil. Durante o tombamento do terreiro estudado nesta pesquisa, a

Serra da Barriga em Alagoas estava sendo reconhecida como patrimônio negro, no evento ritual esteve presente o presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, Antônio Agnelo Pereira, forte atuante no interesse em preservar o conjunto monumental do Axé Engenho Velho como um monumento negro (SERRA, 2005). A experiência do reconhecimento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como um monumento negro de caráter histórico e etnográfico como um patrimônio nacional, um processo nitidamente feito para salvaguardar as terras sagradas deste espaço, nasce antes do processo de redemocratização do país, fruto de muita articulação política dos movimentos sociais, movimentos negros, terreiros de candomblé, políticos e intelectuais progressistas.

Conforme apresentou Antonio Motta (2014, p. 387), povos indígenas e de comunidades negras têm utilizado as ações patrimoniais como ferramenta para garantir suas relações e vínculos com o território. O Tombamento do Terreiro da Casa Branca é citado como a primeira iniciativa para esse fim, ao lado do Quilombo de Palmares, inscrito no Livro de Registro do Patrimônio Nacional. A mobilização para garantir a salvaguarda das referências culturais também está no Decreto nº 3.551/2000 referente ao registro de patrimônio cultural brasileiro e criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial ao conquistarem o direito à cultura. Os terreiros e demais comunidades tradicionais buscam, através da intencionalidade política, a garantia da legitimidade da posse das suas terras tradicionalmente ocupadas.

Diante desta necessidade de maiores informações para o desenvolvimento deste caso, ocorreu o envio dez dias depois de um Of. Circular nº 191/83 desta Coordenadora do Setor de Tombamento da DTC/SPHAN, Dora M. S. de Alcântara. Direcionado ao Prof. Gilberto Velho, Joel Ruffino e Dr. Carlos Moura. Sobre o assunto Terreiro da Casa Branca, manifestou-se a necessidade de ouvir estes especialistas para que o setor responsável pelo processo tenha melhores condições de avaliar essa “expressão cultural em pauta”. Foi confirmado por ela sobre o valor inquestionável quanto à preservação após conclusões apreendidas nos encontros onde foi discutido sobre este assunto, mas a natureza dinâmica e mutável da “manifestação cultural”, segundo a coordenação do setor de tombamento, seria conveniente esta preservação ser realizada por “outra via a ser cogitada” e não pela via do Tombamento, pelo receio dos efeitos jurídicos. Foi solicitado, por ela, nesta folha, o envio da opinião sobre este caso, por escrito, para ilustrar e orientar a proposta em curso sobre “à medida preservacionista que lhe pareça mais adequada à espécie” (IPHAN, 1982).



Tendo em vista que ‘as coisas tombadas não poderão, em caso nenhum ser destruídas, demolidas ou mutiladas, nem, sem previa autorização especial da SPHAN, ser reparadas, pintadas ou restauradas’ (Art. 17, Decreto- lei nº 25, de 30 de novembro de 1937), quais são os elementos materiais existentes nos Terreiros de candomblé sobre os quais a legislação poderá incidir sem prejuízo da natureza de tais bens: As construções? A vegetação? Objetos de culto? Outros? São eles suficientemente representativos do valor em questão? (IPHAN, 1982).

O trabalho realizado por Bartolomeu Medeiros (2012, p.389-390) discorre sobre o caso do Tombamento como Patrimônio Nacional em territórios quilombolas. Sua pesquisa identifica, como afirmado por ele, ‘a visão restrita, sobre o órgão governamental IPHAN em proibir ou punir, caso ocorra mudanças nas terras quilombolas tombadas como patrimônio nacional. Medeiros (2012) atribui a culpa deste medo ao próprio IPHAN, pela instituição atuar mais como um órgão de controle através da proibição e menos de assessoria. Depois de anos da efetivação do caso paradigmático que culminou no Tombamento do Terreiro da Casa Branca, Bartolomeu Medeiros (2012, p.397) identificou as políticas de tombamento territorial, em terras quilombolas como uma ‘estratégia alternativa de salvaguarda’ diante da fragilidade do Decreto 4.887/2003 que regulamenta a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. Em resposta escrita a esta solicitação, para então sanar as dúvidas apresentadas sobre a pauta em questão, a página PT-B-1067.1.0.0-119, datada em 8 de novembro de 1983, constava o nome da instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional - Departamento de Antropologia - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. A informação institucional tratava-se do envio da documentação assinada pelo Professor da instituição, Peter Fry. Questões sobre as dinâmicas do candomblé e seus processos de mudanças ao longo do tempo foram reafirmadas por ele, nesta folha, como uma preocupação do SPHAN em vir a “imobilizar algo essencialmente dinâmico”. O Tombamento poderia causar prejuízos para as próximas gerações do Terreiro da Casa Branca, propõe, então, como solução, algo um tanto quanto complexo, diante de um caso assumidamente ocasionado por conflitos de terras com demarcações específicas de interesses opostos entre um rico proprietário de terras em Salvador, com interesse em ampliar o seu mercado imobiliário e, do outro lado, uma comunidade de terreiro que, para além de todo seu acervo material e imaterial digno de preservação e proteção pelo tombamento, estava enraizada pela ocupação na sua terra sagrada entre moradias de divindades, ancestrais e famílias de santo. “[...] uma ação coordenada entre SPHAN e a sociedade civil no sentido de levantar a verba necessária para a compra do terreno em questão, cedendo-o em perpetuidade para a comunidade religiosa e seus sucedâneos” (IPHAN, 1982).

A proposta assinada pelo Prof. Peter Fry solucionaria, segundo ele, os interesses da instituição pública SPHAN no reconhecimento do valor cultural e histórico formalmente, sem imobilizá-lo “num emaranhado burocrático”. Para o Terreiro, haveria a garantia da continuidade da tradição viva em questão. Esta sugestão partiu da explícita compreensão afirmada pelo professor: “Fica claro que o interesse maior dos atuais dirigentes do terreiro é de assegurar seu direito de continuar ocupando o atual terreno onde estão instalados por mais de cem anos” (IPHAN, 1982).

No âmbito geral sobre a realidade fundiária no Brasil, na divisão entre terras públicas e privadas, Paul E. Little (2004, p. 259) aborda sobre o usufruto das terras públicas atenderem, ou não, como prioridade aos cidadãos brasileiros. A discussão caminha para a compreensão do contexto da disputa vinculada ao controle estatal referente ao domínio do uso do recurso natural da terra. Com base nessa compreensão, haverá sempre interessados e beneficiados diante do controle do Estado mantido pela visão hegemônica da terra como uma mercadoria. Logo, estão estabelecidos os conflitos territoriais quando esta lógica do mercado se encontra ameaçada por uma ocupação popular, mais especificamente sobre a atuação do poder público na efetivação da desapropriação do terreno que vinha sendo constantemente ameaçado a deixar de existir enquanto terreiro de candomblé. O caso condicionou a Casa Branca a iniciar articulações políticas com o objetivo de preservação do seu espaço. O caminho a ser seguido foi dar início ao processo de tombamento da área. Este caso nos revelou a fragilidade jurídica no âmbito das questões fundiárias referente à autoafirmação de Hermógenes Príncipe como proprietário de uma área já historicamente ocupada de forma popular.

A especulação imobiliária como causadora da ameaça da Casa Branca perder seu espaço físico esteve atrelada ao processo de crescimento urbano ao redor da importante via, Avenida Vasco da Gama, localização do Terreiro. Somado a isso, o interesse comercial do proprietário Hermógenes Príncipe em dar finalidade a área do Terreiro para o comércio imobiliário. Esse conflito levantado extensamente nas folhas do processo do Tombamento provoca a interpretação do efeito social causado pela Avenida Vasco da Gama no processo desenvolvimentista da cidade. Almeida (2004) trabalha o conceito de unidades de mobilização para referir-se aos interesses dos grupos sociais frente à intervenção do Estado, através das políticas desenvolvimentistas relacionadas às questões ambientais e agrárias.

Este conceito de unidades de mobilização refere-se à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado -

por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias - ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infra-estrutura (ALMEIDA, 2004, p. 10).

Com o objetivo de proteger o Terreiro contra a perda dos espaços físicos sagrados na cidade de Salvador, interpreta-se este movimento de proteção ao que Almeida (2004) chamou de “dominialidade” para se referir ao direito de propriedade e posse das terras tradicionalmente ocupadas. No caso do Terreiro da Casa Branca, o instrumento do Tombamento como dispositivo estratégico para efetuar a política de patrimônio é interpretado neste estudo, a partir da leitura do seu processo, como única via de acesso à proteção territorial frente à fragilidade jurídica das suas terras. As ameaças de perda do território frente à realidade vivida no espaço urbano inserido na lógica desenvolvimentista.

A questão da instituição da terra, como pública e privada, é trabalhada por Antonália Borgês (2014, p. 434) como parte da origem e manutenção do Estado. A autora parte desse princípio para discutir o discurso do uso produtivo da terra frente aos grandes proprietários, latifundiários, concentradores de terra herdeiros das seismarias e apropriação dos territórios alheios. Segundo Borgês (2014), os Sem Terra utilizam esse recurso do ser produtivo como uso político, assim como os indígenas. “Neste embate, o único sentido de ter terra pra quem não possui parece ser o de continuar produzindo mercadorias [...]” (BORGES, 2014, p. 434). Cabe, diante dessa afirmação, um questionamento em alinhamento com a questão política de terras no Brasil. Através da produção da cultura, essa produtividade pode ter sido defendida nos discursos de diferentes Agentes, órgãos governamentais, movimentos de apoiadores no processo de proteção e defesa das terras do Terreiro da Casa Branca. Categorias mobilizadas no processo em suas páginas buscavam reafirmar a “função social” do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, para a cidade, Bahia e Brasil, seja pela preservação da cultura nagô ou seu conjunto paisagístico de árvores centenárias. Os diferentes discursos, porém, buscavam afirmar a utilidade do Terreiro para a nação brasileira.

Outra resposta a Dora Monteiro, Coordenadora do Setor de Tombamento da DTC/SPHAN, também no dia 08 de novembro de 1983, está na página PT-BA-1067.1.0.0-121, enviada por Gilberto Velho, direcionando as questões que lhe foram indagadas e reafirmando sobre valor cultural do Terreiro: “Sem dúvida, o Terreiro de Casa Branca, do Engenho Velho, em Salvador, Bahia, apresenta um valor cultural inquestionável. É necessário protegê-lo e resguardá-lo”. A proteção como recurso novamente destaca-se como rotina no processo. Aparece como algo compreendido entre as pessoas envolvidas, ouvidas e incluídas no movimento de salvaguarda do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mas essa “proteção e

preservação” está no documento apresentado por Gilberto Velho, incluída no questionamento, ou preocupação, diante das mudanças particulares à manifestação religiosa do grupo, sujeitas a modificações na sua organização espacial no âmbito material. Nesse sentido, o Conselheiro manifesta a sua opinião sobre o uso do instrumento do Tombamento para atender a demanda solicitada pelo Terreiro da Casa Branca:

Assim sendo, creio que ou há uma interpretação flexível da legislação existente para que não tenhamos uma interferência indevida no culto de Candomblé, ou encontra-se outro instrumento mais adequado para as finalidades de proteção e preservação do patrimônio cultural em questão (IPHAN, 1982).

As comunidades tradicionais transmitem por gerações o domínio dos seus recursos naturais e seu uso comum quando necessário (ALMEIDA, 2006). Embora as comunidades tradicionais mobilizem categorias políticas-jurídicas para reivindicar proteção e defesa da sua territorialidade, os órgãos governamentais interessados na preservação do patrimônio beneficiam-se também pela salvaguarda de acervos preservados pelo esforço das próprias comunidades tradicionais. As comunidades tradicionais são as primeiras e mais detentoras do saber o modo de preservar e proteger a sua terra, o seu patrimônio, no caso da Casa Branca, o terreiro buscou oficializar pelo Estado o patrimônio já existente. Na perspectiva fundiária trabalhada pela teoria antropológica da territorialidade, Paul E. Little faz a seguinte definição a partir de Sack (1986:19): “Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim seu ‘território’ ou homeland” (LITTLE, 2004, p. 253). Segundo Little (2004, p. 254), há uma diversidade de formas de expressar a territorialidade, são diversos grupos com diferentes formas de construir seus territórios, com particularidades próprias que convocam as abordagens etnográficas, como é identificado também em Almeida (2004):

[...] com o surgimento de múltiplas formas associativas agrupadas por diferentes critérios ou segurando uma combinação entre eles, tais como: raízes locais profundas; fatores político-organizativos; autodefinições coletivas; consciência ambiental; e elementos distintivos de identidade coletiva. As denominadas ‘quebradeiras de coco babaçu’ incorporam também um critério de gênero combinado com uma representação diferenciada por regionais e respectivos povoados. Os chamados ‘ribeirinhos’ incorporam ainda um critério geográfico combinado com uma representação por lagos e rios. Os agentes sociais referidos a ‘fundo de pasto’ e a ‘faxinais’ parecem não ter uma denominação própria capaz de aparentemente uniformizá-los, mas se distinguem pelo fator organizativo. Os pescadores buscam transformar a organização por ‘colônias’ até então implementadas pelos órgãos oficiais (ALMEIDA, 2004, p. 21).

No caso do processo de defesa e proteção do Terreiro da Casa Branca, com base na dimensão sagrada deste espaço, foram demarcados limites, fronteiras e significados distribuídos pelas terras do terreiro. Foram construídos e preservados coletivamente pela família de Axé da comunidade do Engenho Velho. O uso comum do território entre os povos e comunidades tradicionais e esta relação com os seus recursos naturais e a terra está inclusa. Há modos interessantes para dialogar e aproximar estudos sobre o uso comum do terreno entre terras de índio, terras de santo, terras de preto e significa, nesta relação, formas diferenciadas de territorialidades negras (ANDRADE, 2005). A proposta não é homogeneizar e reduzir as semelhanças comuns, mas para apreender e interpretar as diversidades dos modos de vida construídos nas interações entre comunidades negras, suas formas tradicionais de sobrevivência na relação com a terra. O modo de uso comum do território entre o conflito com a lógica da propriedade privada, da terra como mercadoria. Embora, inegavelmente, as comunidades tradicionais sofrem efeitos sociais frente aos projetos desenvolvimentistas geridos pelo capital, mas a interpretação da relação do grupo étnico com o significado estabelecido na sua territorialidade encontra dificuldade no reconhecimento do terreno sagrado do Axé Engenho Velho pertencer ao domínio da divindade Ọ̀ṣòṣí e a edificação da Casa Branca, a Sàngó. Estas formas de vida não encontram no ordenamento jurídico hegemônico a aplicação do direito para defender este bem ocupado que não seja pela lógica de compra e venda do recurso natural da terra (ANDRADE, 2005).

Ao retornar para a página PT-BA-1067.1.0.0-121, a proteção do Estado é reafirmada como uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem a Casa Branca”. Sobre o que foi considerado, questões de imutabilidade da sacralidade do Terreiro, orientava serem as interpretações do próprio grupo que deveriam nortear o apoio do Estado e sugeriu ao SPHAN procurar adequações ao lidar com “um fenômeno vivo em permanente processo de mudança”. Foi encaminhado para o Secretário de Cultura, Marcos Vilaça, incluído na página PT-BA-1067.1.0.0-123, o que ele considerou “informal e pouco sistemático”, mas entendeu a necessidade de apresentar sua perspectiva antropológica sobre a proteção ao patrimônio cultural. Trouxe questões referentes à abrangência do conceito de cultura e considerou filiar-se a abordagem do conceito que inclui as manifestações materiais e imateriais. A valorização da cultural é reconhecida sob o ponto de vista antropológico, em termos etnográficos e históricos e, nestes discursos, destacam-se como justifica para a efetivação da proteção ao Terreiro. Esse documento assinado pelo Conselheiro do Patrimônio Histórico e Artístico

Nacional se repete mais de uma vez ao longo do processo. No conteúdo dele, há questionamentos sobre a aplicação do instrumento de Tombamento e apresentam-se dúvidas sobre ser o melhor e mais adequado para o caso aqui em questão, como já foi comentado sobre outras páginas do processo.

Entre as páginas PT-BA-1067.1.0.0-127 e PT-BA-1067.1.0.0-128, trata-se do ofício nº 669/83. Este foi encaminhado pelo Diretor da 5a. DR da SPHAN-FNPM, Ary Guimarães, ao Subsecretário da SPHAN. O assunto foi referente aos recursos disponibilizados nos trabalhos de instalação elétrica na Casa Branca e sobre o pleito de liberação dos recursos para a complementação das obras no telhado do Terreiro, assim como outros serviços necessários para o melhoramento da edificação naquela época.

Essas obras para solucionar problemas de estabilidade física da construção do imóvel foram apresentadas em páginas anteriores, PT-BA-1067.1.0.0-116, assinada pela arquiteta da DTC/SPHAN Dora M. S de Alcântara:

Não será a primeira vez que, numa emergência, são socorridos bens e valor cultural, antes mesmo que se complementem as medidas de Tombamento. Como neste caso, parece-nos inquestionável o valor para preservação desse patrimônio, também poderiam ser as obras executadas (IPHAN, 1982).

No dia 20 de fevereiro de 1984, a documentação sobre a manifestação das considerações feitas por Gilberto Cardoso Alves Velho, na condição de Conselheiro do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, aparece novamente nas folhas do processo com maiores detalhes sobre a sua opinião referente à questão do Tombo do Terreiro. O Conselheiro escreveu para o Secretário de Cultura, Marcos Vilaça, para manifestar sua consideração na iniciativa da Secretaria de Cultura em atuar no processo de Tombamento da Casa Branca. Chamou a atenção para a dificuldade em instrumentalizar a defesa do patrimônio cultural. Mas não gostaria que, para a efetivação necessária, esta dificuldade se tornasse um obstáculo. E afirma sobre a importância de ocorrer algo concreto, sobre este caso, ainda no presente ano de 1984, em defesa do Terreiro.

Se chegarmos à conclusão de que, de fato, a figura do tombamento é a mais adequada, tratar-se-ia então de estabelecer algum adendo que enfatizasse a particularidade do bem tombado para impedir que a medida de proteção pudesse se tornar paralisante e violentadora do próprio culto (IPHAN, 1982).

É solicitado por ele um encaminhamento para ser realizada uma reunião, com caráter de urgência, sob a coordenação do próprio Secretário de Cultura, a quem estava dirigindo-se. Os convidados para a participação foram o Dr. Irapoan Cavalcanti Lyra, a Dr<sup>a</sup>. Dora

Alcântara e outros técnicos da SPHAN, assim como da Profa. Lélia Coelho Frota, Diretora do Instituto Nacional do Folclore. Na mesma folha, sugere uma mobilização de diferentes setores da Secretaria de Cultura para conseguir adiantar o problema em pauta.

No dia 15 de março de 1984, Rio de Janeiro, foi enviado pelo Diretor da DTC/SPHAN, mas não está assinado, o documento de nº 10/84 ao endereço do Prof. Vivaldo da Costa Lima. O motivo foi a solicitação de uma documentação capaz de dar fundamentos para a inscrição do Terreiro da Casa Branca como um bem de valor cultural nos livros de Tombo instituídos pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. A solicitação refere-se à necessidade deste processo de Tombo precisar ser tratado de maneira diferenciada pelas suas características “especiais”. A discussão partiu da reunião acompanhada pela presença do Subsecretário da SPHAN, do Conselheiro e Prof. Gilberto Velho, Dr<sup>a</sup>. Sonia Rabello da Assessoria Jurídica, Prof<sup>a</sup>. Dora Alcântara da DTC e foi enviada em anexo a documentação do processo de Tombamento para o conhecimento do professor. Nas páginas PT-BA-1067.1.0.0-133 e PT-BA-1067.1.0.0-134 consta o recorte do jornal *O Globo* datado em 21 de abril de 1983 e traz a matéria intitulada: “Villaça visita terreiro que será tombado”. A matéria do *Jornal do Brasil*, na data de 12 de setembro de 1982, foi publicada com o título: “Professora quer que Bahia tombe seus terreiros de candomblé”, assinada por Luiz Faustino. A matéria se refere à professora Ieda Castro, era Diretora do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/UFBA). Foi defendido, após a cerimônia de tombamento da Casa Branca, como consta na matéria, o tombamento em caráter de urgência a todos os terreiros de candomblé enraizados no centro urbano de Salvador: “[...] principalmente em áreas onde a especulação imobiliária é mais ostensiva”.

Ela informa, por exemplo, que do mesmo valor cultural da Casa Branca, existe bem próximo a ele o terreiro do Bogum, dos mais antigos e representativos da **nação** gege, que há quatro anos perdeu sua ialorixá Runhó por falta de proteção. Gamo Lokosi, sucessora de Runhó, assistiu recentemente à queda do pé de loco do seu terreiro, árvore sagrada onde são depositadas as oferendas aos orixás. Suas raízes foram apodrecidas pelos esgotos das construções desordenadas que cercam aquele templo (IPHAN, 1982).

O registro da Figura 13 demonstra, pela imagem, a interação entre a árvore sagrada e o conjunto arquitetônico do Axé do Engenho Velho. Esse modo de vida pela convivência deste terreiro, em específico, com o seu meio ambiente e convivência ecológica, como um modo de ser e agir no espaço precisou ser defendido. Foram construídas articulações políticas para proteção da sua cosmovisão, visão de mundo, mas também da sua existência física, no seu território.

Busquei apresentar, neste capítulo, uma reflexão a partir dos discursos registrados pelos trânsitos de documentos institucionais. A reflexividade foi elaborada baseada nos discursos realizados pelos agentes inseridos no processo de tombamento. Compuseram o processo como pode ser visualizado na descrição: órgãos do Estado, a imprensa jornalística, apoiadores e a protagonização da representação civil do Terreiro da Casa Branca em diálogo constante com estes diferentes atores do processo. A Sociedade São Jorge do Engenho Velho, na figura do Elemaxó Antônio Agnelo, desenvolveu uma forte articulação político-religiosa para garantir a proteção do Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

Nesse sentido, o Terreiro da Casa Branca foi categorizado pela sua Nação Ketu Nagô pelos diferentes atores envolvidos no processo. Foi utilizado a categoria nação para informar, comunicar um conjunto de saberes próprios, especificidades, particularidades, modos de interagir com as divindades, língua, rituais, modos de organizar a religiosidade, ou seja, um universo, uma cosmovisão, um modo de vida próprio do Terreiro da Casa Branca de interagir com o meio ambiente, sua ecologia e construir a sua territorialidade sagrada com um modo próprio de relação com a sacralidade por se auto identificar a partir de uma nação de terreiro candomblé. Essa identificação aparece até quando afirmaram também conhecer, interagir e tiveram absorvida influência de outras nações, novamente criaram-se sentidos de autoafirmação e distinção. A categoria nação possibilitou uma construção da identidade étnica e o grupo étnico precisou se reafirmar quando esteve envolvido na proteção do seu conjunto monumental negro. Um destaque aqui para a “proteção” palavra tão utilizada nas folhas do Processo nº 1.067-T-82/SPHAN. Consenso em proteger, mas proteger como?

Através desta pesquisa, eu compreendi a Sociedade São Jorge do Engenho Velho como uma expressão da organicidade do grupo étnico no sentido político. A mobilização em defesa e proteção ao Terreiro da Casa Branca provocou interesses específicos dos setores envolvidos no processo. No meu entendimento, uma das formas de ter enfrentado o conflito territorial, pelos caminhos da conquista da paz, “Ou pelo menos ficar longe de qualquer barulho e mais consumação” como disse Mãe Teté à imprensa, em uma das páginas do processo e acredito que ficar longe de barulho e consumação, interpretei aqui, como o conflito. Para um Elemaxó, enfrentá-lo foi através de mobilização, formação sobre conhecimento da causa, estratégia, organização e luta, mas para isso teve um caminho. Esta foi a proteção patrimonial por parte do Estado. Para este fim, mas que na verdade foi só o começo no que se refere às políticas públicas. Precisou envolver os interesses de políticos, a opinião da imprensa, setores do governo, pesquisadores, filhas e filhos de santo, outros



terreiros com a mesma bagagem histórica almejando seguir o exemplo e iniciar o processo de Tombamento com o mesmo objetivo de proteção. Então, foi despertada uma batalha de ideias, opiniões, interesses específicos e o resultado foi a força social para proteger e defender o Território da Casa Branca. Proteger este grupo étnico que através de um processo institucional fez-se reconhecido e autoafirmar ser uma comunidade organizada em nação e essa autoidentificação para o conjunto dos demais Candomblés da Bahia e do Brasil tem um sentido. Os signos como, a Cadeira de Oyó (Figura 1), a coroa do Òrìṣà Ṣàngó (Figuras 3 e 4) e o Okoiluàiê (navio de Oxum) (Figura 10), são signos que comunicam o sentido de vínculo do grupo étnico com o território Yorùbá. Esse vínculo trouxe outra forma de categorizar o terreiro: como tradicional.

A tradição diretamente relacionada com as práticas do grupo étnico com o seu meio ambiente imprimiu diferentes sentidos nas folhas do processo. O Estado compreendeu, a partir dos seus interesses, a tradição com um sentido de legitimidade, de reconhecimento, prestígio e pela antiguidade histórica. Logo, merecia ser protegido, independente de qual política pública, mas, para o contexto dos candomblés, a tradição tem mais sentido com a manutenção das suas práticas, muitas vezes metaforicamente interpretada como raiz, mas a questão não é desvendar os diferentes sentidos para a categoria tradicional, embora fosse importante aprofundar o estudo para identificar os interesses específicos de políticos e as hierarquizações nas políticas públicas quando o Estado reconhece um grupo como tradicional e outros não. Entretanto, a intenção é demonstrar que houve a identificação de diferentes interesses e sentidos para a categoria tradicional, ou seja, para o Estado pode significar uma coisa e para as comunidades de terreiro outra. A partir dos estudos antropológicos, porém, e da interpretação dos registros do processo, esta categoria vinculava-se à ideia de grupo étnico. Reconheci como frutos da luta pela defesa e proteção do enraizamento da Casa Branca em seu território, políticas públicas voltadas a garantir a permanência de um grupo étnico com formas de ocupação tradicional na área enraizada. Compreendi como fonte de inspiração teórica compreender grupos étnicos pela perspectiva de Barth (2000) com as discussões teóricas sobre a ocupação tradicional deste grupo étnico com o trabalho desenvolvido por Almeida (2004). Para aproximar também a discussão de terreiros, como povos e comunidades tradicionais de matriz africana das discussões sobre territorialidade na antropologia.

**Figura 12** Árvore Sagrada



Fonte: PMS. Pasta – 1.278. Foto – 14.502. Projeto MAMNBA. Data: 3/07/81. Foto: 31

### **CAPÍTULO 3 - “OS NEGROS PASSAM A TER A SUA CASA DEFINITIVAMENTE LONGE DE QUALQUER BARULHO E DE MAIS CONSUMIÇÃO”<sup>25</sup>**

No final, venceu o bom senso, e, numa quinta-feira, dia consagrado ao Orixá Oxossi, que é o rei da nação Ketu, o primeiro terreiro de candomblé do Brasil passou a ser considerado um monumento histórico oficialmente (TRIBUNA DA BAHIA, 1984, p. 1).

O laudo antropológico do Terreiro Zoogodô Bogum Malê Rundó, Ordep Serra (S/D)<sup>26</sup> descreve o Terreiro de Nação Jeje, localizado na rua Manoel do Bonfim, conhecida como ladeira do Bogum, vizinho ao Terreiro da Casa Branca. Segundo Serra (S/D):

Todavia, os testemunhos e documentos disponíveis são unânimes em declarar que a roça do Bogum perdeu muito espaço, reduziu-se a uma fração mínima da área que antigamente ocupava, a qual se estenderia no alto da Federação, onde hoje fica a Praça Valmir Barreto, até a atual Avenida Vasco da Gama (antigo Caminho do Rio Vermelho), onde, outrora, a roça do jeje - segundo depoimento de autoridades de ambas as Casas - confinava com a roça nagô da Casa Branca, no trecho antigamente chamado de Joaquim dos Couros (CARNEIRO, 1985 apud SERRA [S/D] p. 6).

Este capítulo é o amadurecimento do estudo de caso do Terreiro da Casa Branca também como comunidade tradicional em discussão sobre a antropologia da territorialidade. Esta reflexão se apoia na compreensão do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como um território social de ocupação tradicional. Os capítulos anteriores trouxeram os vínculos sociais, simbólicos e rituais do grupo étnico do terreiro, no seu ambiente, na ecologia do terreiro de candomblé (LITTLE, 2004). A relação com o espaço físico, com o Axé, com os modos de vida do terreiro de candomblé, foi defendida no movimento para buscar proteção ao espaço físico do Terreiro a partir da política pública do Tombamento pelo IPHAN. Para Little (2004, p. 264), a relação com o lugar não está diretamente ligada com a etnia ou raça porque pode promover uma ideia de pureza. A necessidade de reafirmação dessa ideia, como um recurso discursivo, aparece nas folhas do processo. “Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias” (LITTLE, 2004, p.264). E esta categoria foi defendida pelo reconhecimento da Casa Branca como um Monumento Negro. A proteção foi conquistada pela política pública do Tombamento, pelo aparelho do

<sup>25</sup> Frase dita por Mãe Teté ao Jornal da Bahia no dia 02 de junho de 1984.

<sup>26</sup> [https://www.academia.edu/30962113/TERREIRO\\_DO\\_BOGUM\\_ZOOGOD%C3%94\\_BOGUM\\_MAL%C3%8A\\_RUND%C3%93\\_LAUDO\\_ANTROPOL%C3%93GICO](https://www.academia.edu/30962113/TERREIRO_DO_BOGUM_ZOOGOD%C3%94_BOGUM_MAL%C3%8A_RUND%C3%93_LAUDO_ANTROPOL%C3%93GICO)

Estado. As visões nacionalistas de setores do governo e conselho consultivo da SPHAN assumiram compreender o sentido de proteção do Terreiro mesmo sem concordar com o Tombamento. O campo do conflito esteve na reivindicação do espaço territorial do terreiro, que também é cultural e político deste grupo étnico (LITTLE, 2004). Em última instância, o que esses grupos reivindicam são seus direitos – como cidadãos e como povos – sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro” (LITTLE, 2004, p. 279). O presente capítulo buscou defender a ecologia do Território social da Casa Branca como um modo de vida construído pelo Terreiro, mantido pela relação de parentesco estabelecido pelos vínculos de axé. O paisagismo sagrado, as árvores, as fontes de água, a própria terra, são recursos naturais sacralizados (Figura 14). “Existe um vínculo histórico entre diversidade sociocultural e biodiversidade” (LITTLE, 2004, p. 281). O sentido está na manipulação do Axé que determina o cotidiano do Terreiro e constrói a territorialidade sagrada da comunidade tradicional da Casa Branca.

**Figura 13** Área do Terreiro da Casa Branca



Fonte: Acervo da Fundação Gregório de Mattos - Prefeitura Municipal de Salvador.

### 3.1 - “QUEM PODE SER DONO DA MORADA DE NOSSOS DEUSES E ANTEPASSADOS ONDE ELES PLANTARAM SEU SAGRADO AXÉ?”

Na descrição do estudo com o processo nº 1.067-T-82/ SPHAN, foram apreendidos sobre os significados de categorias mobilizadas nos trânsitos das documentações para as instituições e agentes envolvidos no processo. Com a busca para a defesa e proteção do patrimônio da Casa Branca, identificada como um monumento negro, reuniu atores decisivos e estratégicos para garantir a salvaguarda do terreiro. As comunicações transitadas por instituições governamentais expressaram significados atribuídos ao interesse em garantir o tombamento. A questão fundiária, o conflito pela terra, foi revelada em várias oportunidades e a resolução do conflito foi resolvida pela política pública patrimonial, via Estado. Embora o modo de proteção do monumento negro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, atual IPHAN, foi o ponto de divergência. Foi o ponto onde separou as opiniões conservadoras em relação ao reconhecimento do terreiro como um patrimônio. Durante a reunião do Conselho Consultivo a questão da propriedade privada foi o principal argumento para as manifestações contrárias ao tombamento como foi apresentado aqui. Nesse sentido, é que pretendo identificar como os recursos naturais foram considerados relevantes neste processo. Para compreender como esta comunidade de matriz africana se relaciona com os recursos naturais como modo de vida. E foram às formas, de ser e existir, do Terreiro com a sua dimensão sagrada expressadas nas árvores seculares, como parte da cosmovisão do Axé Engenho Velho.

No Laudo Antropológico, do Terreiro da Casa Branca, elaborado pelo antropólogo Ordep Serra, é defendida a secular posse do terreno por parte do povo de Santo do Engenho Velho. Outro aspecto defendido por Serra (2008, p. 15) é a garantia da imunidade, previsto na Constituição Brasileira, Art. 150, por se configurar também em templo religioso, mas foi feito, por parte da prefeitura, cobrança de imposto predial e territorial urbano. Como bem consta no Laudo Antropológico, este terreno vítima de cobrança é o mesmo espaço inserido no conflituoso processo para efetivar a desapropriação do Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira por parte da própria prefeitura. Ou seja, no ato de desapropriação reconheceu a legitimidade da declaração de propriedade do Sr. Hermógenes. Como bem questiona Ordep Serra (2008, p. 16), sobre a contradição das cobranças virem em nome da Venerável Antônia Maria dos Anjos como antiga proprietária do terreno. Neste caso, sobre os problemas relacionados à distribuição de terras na cidade, argumenta: “[...] ninguém desconhece a evidência de que esta distribuição é desigual, injusta, perversa e particularmente cruel para com amplos setores da população, sobretudo negros e negras, a maioria dos cidadãos soteropolitanos” (SERRA, 2008, p. 17). Por fim, o Laudo do Ilê Axé Iyá Nassô Oká conclui

sua argumentação em defesa do reconhecimento da imunidade fiscal. Ato protocolado na Secretaria Municipal da Fazenda de Salvador para proteção do terreno do Axé Engenho Velho e da Praça de Oxum.

Nas folhas do Processo para o Tombamento, página PT-BA-1067.1.0.0-135, protocolada no dia 27/04/84, nº 241 está ilegível o processo, mas o que foi possível compreender é que se trata de uma convocatória de reunião sobre o Terreiro da Casa Branca e questões relacionadas a uma reelaboração de dados pertinentes ao caso específico. A proteção ao patrimônio da cultura negra, proteção dos terreiros, diante dos conflitos causados pela especulação imobiliária, também são reforçados na página PT-BA-1067.1.0.0-136. Na folha seguinte, o Diretor da DTC/ SPHAN, assinada no dia 22 de maio de 1984, Rio de Janeiro, dirige-se ao Subsecretário sobre o assunto Terreiro da Casa Branca. Informação nº 53/84. O diretor comentou sobre as dúvidas sobre a questão da mutabilidade e imutabilidade das edificações do Terreiro. Estas discussões foram feitas desde 1982, portanto dois anos do início do processo de Tombamento do Terreiro. “O valor excepcional do bem” é confirmado como algo para além da sua matriz de **nação nagô**, com base nas contribuições teóricas de Vivaldo da Costa Lima. Reafirma a discussão trazida por Peter Fry sobre as “edificações serem naturalmente mutáveis” como necessidade do próprio culto. As informações do processo e o relatório do Prof. Peter Fry, foi considerado pelo Diretor da DTC como bem analisado sobre a temática do assunto. Manifestou-se de acordo, através da inscrição do Terreiro da Casa Branca nos Livros de Tombo da subsecretaria, “como um bem cultural excepcional, pelo seu valor histórico e etnográfico-paisagístico”. E concluiu: “Ficaria ao tempo registrado que as edificações existentes poderão sofrer alterações e adaptações necessárias ao culto-dinâmico, guardada, evidentemente, a preservação do sítio e suas características paisagísticas” (IPHAN, 1982).

Como já observamos até aqui, o caso do Tombamento da Casa Branca como um patrimônio negro se dá para solucionar conflitos territoriais, mas, nesse sentido, podemos identificar o processo do tombamento como diálogos realizados em âmbito instituído na relação entre gestão pública do espaço e cultura patrimonializada. Conforme Tavares; Caroso; Bassi (2018) problematiza a circularidade da cultura, referente aos terreiros como patrimônios, a pesquisadora e pesquisadores reconheceram os diálogos culturais estabelecidos entre terreiros e uma cidade como Salvador, mas neste âmbito, a patrimonialização opera também como um agenciamento político, como foi problematizado. Nesse contexto de patrimonialização por instituições como Fundação Gregório de Matos,

IPAC E IPHAN, o alcance das religiões afro-brasileiras a nível de patrimônio público é construído por diferentes agentes, atores políticos neste processo. Com isso, se institui um campo de disputas. Capone; Moraes (2020) questiona o reconhecimento dos terreiros como patrimônios diante da hegemonia nagô construída por muitos intelectuais do século XX.

Muitos destes autores foram convocados bibliograficamente para compor as contextualizações sobre o Terreiro da Casa Branca no Processo de Tombamento. A Bahia reúne o maior número de terreiros tombados por instituições do Estado (CAPONE; MORAES, 2020), mas não há uma hegemonia dos terreiros frente aos demais bens tombamentos como patrimônio (OLIVEIRA, 2016). Porém, Capone; Moraes (2020) propõem a discussão se diante do conjunto dos Terreiros, os casos paradigmáticos como o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, não teria construído também critérios associados a noções de pureza da nação do grupo étnico da comunidade. A relevância desta discussão se dá ao observarmos os casos envolvendo os terreiros de nação Angola. São 11 terreiros reconhecidos como patrimônios em esfera federal até o ano de 2018, nesse conjunto, sete são identificados pela tradição nagô. A ideia do valor excepcional pode vir a construir uma noção de critérios não só de pureza étnica, mas uma ideia descontextualizada pela exigência de vínculos estreitos com as tradições africanas. Neste caso, o tombamento do terreiro Tumba Junsara alcançou, positivamente, tal reconhecimento não pelo convencimento desta pureza, mas pelo que foi chamado pela comunidade de milonga, mistura (CAPONE; MORAIS, 2020).

No entanto, a patrimonialização também hierarquiza, cria modelos ideais, define regras para escolher o que deve e o que não deve ser reconhecido como patrimônio cultural. Ao patrimonializar os bens culturais, o Estado também exclui aqueles bens que não se adequam a um padrão estabelecido ou que não apresentam um valor “excepcional (CAPONE; MORAIS, 2020, p. 22).

Na página PT-BA-1067.1.0.0-138, trânsito feito pelo Ministério da Educação e Cultura – Secretaria da Cultura – Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, contém apenas a informação: “Processo nº 1.067-T-82 - De acordo A consideração do senhor Secretário de Cultura em 22.05.84”. Assinado por Irapoan Cavalcanti de Lyra, subsecretário. Na página seguinte, do Ministério da Educação e Cultura – Secretaria da Cultura contém apenas a seguinte informação: “Processo nº 1.067-T-82 - Ao conselheiro Consultivo. Relator: o Conselheiro Gilberto Velho”. A data é do dia 23 de maio de 1984 assinada pelo Secretário Marcos Vinícios Villaça. Entre a página PT-BA-1067.1.0.0 – 140 até PT-BA-1067.1.0.0 – 145, trata-se do Professor do Museu Nacional, UFRJ, Peter Fry, assinado no dia 25 de maio de 1984. A documentação é uma resposta à solicitação do

assunto do Tombamento para atender a demanda do Terreiro da Casa Branca. Foi enviado para o Dr. Augusto da Silva Telles, Diretor da Divisão de Conservação e Restauração da SPHAN. Ao endereço: Rua da Imprensa, 16 – 8º andar - Palácio da Cultura, Rio de Janeiro. As páginas desta documentação estão com a identificação do “PPGAS” referente ao programa de pós-graduação do Museu Nacional.

Em conclusão, meu parecer é que o Terreiro da Casa Branca é, sem sombra de dúvida, um bem cultural, etnográfico, paisagístico e histórico da maior importância e que, portanto o tombamento se justifica plenamente nestes termos. Embora reconheça também o valor artístico também presente, sugeriria uma certa cautela no seu tombamento para não ferir a autonomia da comunidade do candomblé que poderá querer implementar modificações nesse acervo futuramente (IPHAN, 1982).

O parecer, como resposta sobre o processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, foi elaborado pelo Conselheiro do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, Gilberto Cardoso Alves Velho, está novamente na página PT-BA-1067.1.0.0-146. O tombamento é defendido com preocupação a uma visão de imutabilidade da sacralidade do espaço e, nesse caso, as visões do próprio grupo envolvido precisam ser protagonizadas diante da proposta de Tombamento do Terreiro. “[...] sem violentar, uma visão de mundo, um modo de vida e um sistema religioso e de crenças” (IPHAN, 1982). Para além dos espaços consagrados pelos Axés do Terreiro, as Casas e Assentos das divindades, o paisagismo sagrado e outras áreas vinculadas às práticas religiosas fazem parte deste território a moradia do grupo residente neste espaço (Figura 6) apresentada nesta dissertação. Há um conjunto de residências, de moradores com vínculo direto ao espaço sagrado. A existência da sociedade civil, regida por estatuto, cumpre um papel essencial na representação coletiva da comunidade para defender direitos e preservar o patrimônio da Casa Branca (SERRA, 2008, p. 9).

Resumindo, recomendamos, enfaticamente, o tombamento de todo o sítio, uma área de aproximadamente 6.800m<sup>2</sup>, com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, acompanhado de todas as medidas necessárias que efetivamente garantam a segurança deste patrimônio (IPHAN, 1982).

A conquista alcançada do Terreiro como monumento negro pela política da proteção patrimonial, preservou uma área de mais de seis mil metros quadrados. Nesta área, é movimentada a dinâmica da comunidade e cosmovisão do grupo étnico. Porém, o questionamento sobre a preservação do terreiro, como patrimônio, causar uns engessamentos burocráticos pela proteção patrimonial e provavelmente interferir nas mudanças do grupo



(VELHO, 2006) novamente provoca a reflexão sobre o sentido do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como um patrimônio negro que está diretamente vinculado a defesa territorial do grupo étnico. Nesse caminho reflexivo, já extensamente argumentado aqui, novamente reafirma a política de tombamento como um início e não um fim do processo. Porque, tratando-se de uma comunidade de Candomblé inserida em sítio urbano, o tombamento não representava apenas a preservação de edificações e objetos sagrados, mas uma preservação ambiental, de árvores seculares, de um modo de vida, das interações com os recursos naturais plantados e cultivados ao longo dos anos. A proteção patrimonial veio para garantir a continuidade da proteção já salvaguardada pelo grupo étnico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que institucionalizou através da política pública a proteção ao meio ambiente e a ecologia do Terreiro. A importância de preservar o paisagismo sagrado do Terreiro da Casa Branca foi argumentado nas documentações do processo como um interesse da comunidade frente ao avanço da construção civil na área de enraizamento do Axé Engenho Velho. “Do ponto de vista dessas pessoas o que importava era a sacralidade do terreno, o seu ‘axé’” (VELHO, 2006, p. 237).

As páginas PT-BA-1067.1.0.0-151 e PT-BA-1067.1.0.0-152, do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, foram assinadas pelo Diretor Executivo, Benito Sarno, no dia 31 de maio de 1984. Ofício nº 093/84. Nas duas páginas no canto inferior esquerdo consta: “Gregório de Matos 45-Salvador-Bahia-Brasil”. O conteúdo deste documento trata-se do parecer “em defesa do Tombamento do Sítio do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. O elemento justificador é a legislação sobre processo de tombamento no país, o Decreto-lei nº 25, datado de 30 de novembro de 1937. No parecer, comenta a dominação da visão fundamentada por conceituações etnocêntricas sobre os aspectos meramente arquitetônicos e assume o valor do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como inquestionável em seu valor histórico. Não só reconhecido pela população negra, mas se estende a todos os brasileiros. A importância da “**cosmogonia nagô**” (IPHAN, 1982) foi argumentada como um elemento para além “dos seguidores das religiões afro-brasileiras”, mas também como pertencente à constituição da identidade nacional brasileira.

Convém destacar que um conjunto monumental não se constitui apenas de elementos físicos, mas também das relações sociais, do ambiente em que ele se insere e da história da qual ele é testemunho. Considero o exposto, além do especial pedido da comunidade da Casa Branca e da preocupação de diversos setores da população brasileira para que se estabeleçam medidas de ‘preservação’ àquele patrimônio, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, com base na Legislação de Proteção de Bens Culturais da Bahia, Artigo 11 do Decreto nº 26.319, de 23 de agosto de 1978, considera necessário e urgente o tombamento do conjunto monumental Ilê Axé Iyá Nassô Oká como ‘Monumento Nacional’, recomendando que sejam acatadas as sugestões da comunidade no sentido de

orientar as possíveis intervenções do Poder Público no sítio em questão, a fim de que não sejam violadas as normas e princípios que regem as atividades aí desenvolvidas” (IPHAN, 1982).

### 3.2 - “NÃO QUEREMOS UMA TERRA QUALQUER PARA OBTER LUCRO EXPLORANDO GENTE POBRE”

O Terreiro de Candomblé como um patrimônio nacional e monumento negro, foi noticiado pela imprensa, o *Correio do Bahia*, no dia 1º de junho de 1984 como consta na documentação do processo. A casa se encontrava com as festividades suspensas devido ao falecimento recente da dirigente religiosa do Terreiro, a “Yalorixá Marieta Cardoso”. No conteúdo da matéria é referida a “Expectativa da Yalorixá” sobre o Tombamento. O jornal contextualiza a fala da Mãe pequena da casa, sacerdotisa Juliana Barauna, a Mãe Teté, sobre o terreiro não possuir nenhum bem a não ser os Orixá “e define também como uma riqueza, o barco de Oxum, que navega simbolicamente em direção a África” (CORREIO, DA BAHIA, 1984). O *Jornal da Bahia* também noticiou no dia 1º de junho e trouxe a Casa Branca como monumento nacional. Outro jornal, *Tribuna da Bahia*, noticiou no mesmo dia sobre a interferência do prefeito Manoel Castro em garantir o tombamento da Casa Branca. A matéria informou sobre as resistências encontradas em alguns Conselheiros Consultivos e considerou a ação contrária ao Tombamento como desrespeitosa com a cultura negra e as concluiu como “racistas e pedantes”.

Negavam estes técnicos que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká tivesse importância histórica e sublinhavam a pobreza de suas edificações, “sem valor arquitetônico”. Alegavam também que o culto do candomblé é muito dinâmico e mutável, de modo que o instituto do tombamento não poderia ser aplicado a seus monumentos sem desmoralizar-se. Apontavam ainda que um grave óbice à adoção da medida solicitada o fato de que o terreno desse ilê axé não pertencia à comunidade interessada no tombamento, embora ela ocupasse o sítio desde muito tempo” (SERRA, 2005, p. 180).

Ordep Serra (2005, p. 169), já na introdução da sua discussão sobre monumentos negros na Bahia, afirma haver poucos estudos sobre as políticas públicas voltadas para as comunidades e grupos de culto aos orixás, e eu ampliaria, aqui, às demais comunidades organizadas pelo culto as outras divindades como Voduns e Nkises. Serra (2005) retoma sobre a intenção do Estado em identificar proveitos com o candomblé ao sair da onda de pressão e violência aos terreiros e partir para o controle, a partir da crescente indústria do turismo, em contexto de valorização da cultura nacionalista com perspectiva folclorista. Porém, há uma discussão limitada na perspectiva territorial das comunidades negras: “Mas

pouca (ou nenhuma) atenção se dá à problemática das condições de vida do povo-de-santo, em particular ao modo como as comunidades que assim se identificam manejam o espaço de seus santuários; poucas vezes são considerados seus esforços no sentido de gerir, manter e preservar seus territórios” (SERRA, 2005, 169).

No documento assinado por Antônio Agnelo Pereira, Presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, encaminhado para a Prefeitura Municipal de Salvador, consta no conteúdo da documentação a manifestação da comunidade do Terreiro preocupada com a necessidade da urgência na efetivação da desapropriação do terreno da Casa Branca, para o Terreiro seguir aliviado das ameaças de extinguir seus valores e tradições insubstituíveis e poder seguir a conservação dos monumentos tradicionais tão apreciados pela Bahia, como bem trouxe o Elemaxó Agnelo em defesa desse espaço sagrado. A comunidade também afirmou exigir apenas as suas terras e não os terrenos dos “outros” porque na localidade 463, dedicaram suor e trabalho, demonstraram no documento o respeito e reconhecimento de uma vizinhança próxima com a qual não se desejaria entrar em disputa. Eu interpretei o sentido desses argumentos para a comunidade reafirmar a legitimidade da ocupação do grupo social no local e seu enraizamento territorial nesta área já por muito tempo tradicionalmente ocupada (ALMEIDA, 2004).

O Ilê Axé estava diante dos interesses da especulação imobiliária, questões também apresentadas no mesmo documento. O que foi possível observar é a ausência da proteção política, no sentido dos direitos ao povo de terreiro na ocupação da sua terra, um problema encontrado em outras ocupações tradicionais de grupos étnicos. É por esta ausência de políticas públicas para o território do Terreiro da Casa Branca, o sentido de contextualizar a categoria discursiva de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana como mobilizadora de políticas públicas (MORAIS; JAYME, 2017), no sentido da proteção coletiva, física do terreiro de candomblé, para além da liberdade religiosa voltada mais para as práticas dos indivíduos, com sentido de depender da tolerância dos Outros, enquanto o que se busca são políticas públicas para os territórios e a garantia do uso da terra.

Como forma de ilustração para a discussão deste capítulo, Almeida (2004) discute sobre a diferença entre a posse permanente para as terras indígenas no sentido do Estado disciplinar estes territórios através da tutela como bens da União. No caso das terras quilombolas, ocorre de modo diferente, se tem a propriedade definitiva das terras garantidas após a constituição de 1988. Estas disputas ocasionadas por processos de conquistas e prejuízos trazem para o debate pluriétnico questões sobre a proteção étnica. No interior da

diversidade de outras formas de ocupação tradicional, temos as territorialidades sem o reconhecimento legal por parte do Estado, como as auto categorizadas terras de preto, terras de índio, terras de santo, terras de caboclo como discute o autor. No caso de terreiros de candomblé como o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a garantia da terra se deu pelo Tombamento com sentido de patrimônio nacional de responsabilidade do Estado através do IPHAN. Da mesma forma que o tombamento voluntário se deu por iniciativa e vontade do grupo, a proteção do território por parte do Estado também é preenchida de controle.

Após inúmeras tentativas de adiar a decisão sobre o tombamento da Casa Branca, os conselheiros esbarraram numa atitude firme e correta do prefeito Manoel Castro. A Casa Branca ocupa há 150 anos a terra onde está instalado o terreiro, mas não é proprietária do terreno. Os conselheiros queriam – usando um argumento que não existe, pois se alguém ocupa uma terra por 150 anos é seu dono legítimo – procurar entendimentos com os proprietários do terreno, antes do tombamento (TRIBUNA DA BAHIA, 1984, p. 6).

Ao mergulhar no processo nº 1.067-T-82/SPHAN, ler, reler, fazer anotações e transcrevê-lo. No primeiro momento a análise levaria para uma lente que enxergaria o processo como uma cerimônia. Construída e organizada pelos padrões das vias institucionais, no seu sentido oficial, ainda que houvesse interesses por parte das políticas patrimoniais e dos setores governamentais, da cultura, em valorizar as expressões culturais negras, as suas raízes africanas, como foram demonstradas várias vezes no processo. Essas autoridades não tinham controle sobre como todos os participantes, que são os agentes do processo, e nem como eles iriam se comportar e construir seus discursos. Nesse primeiro momento poderíamos, nos deixar conduzir, mas com ressalvas, pela passagem registrada por Gluckman (2010):

O magistrado planejou a cerimônia, teve o poder para organizá-la dentro dos limites de certas tradições sociais e pôde fazer inovações de acordo com as condições locais. Mas obviamente, a divisão das pessoas em grupos e muitas das ações não foram planejadas (GLUCKMAN, 2010, p. 256).

Esta lente poderia nos conduzir para a reflexão sobre a tomada de ação do Estado, através dos seus órgãos governamentais, no caso a SPHAN, na figura do secretário de cultura Marcos Villaça, como um organizador da cerimônia. As distinções, a demarcação de lugares neste evento, foi reforçada através dos discursos de todas as pessoas envolvidas e atuantes no Processo nº 1.067-T-82/SPHAN, como participantes do evento. A separação e distinção política, segundo Gluckman (2010) teria ocorrido nos modos de proteção patrimonial, uma vez que, anterior à década de 1980, estava concentrada em patrimônios da cultura branca hegemônica, a mistura alteraria a ordem já estabelecida desde 1937. A

proposta de categorizar os monumentos do Terreiro como negros, no contexto de crença na democracia racial (MUNANGA, 1999) é por existir uma categoria oposta, a branca. O medo do reconhecimento entre monumentos brancos e negros, e o acervo monumental aqui são um conjunto de signos que expressam significados sobre um povo, o que poderia esvaziar de significados a raridade, a exceção, a exclusividade mantida pelas ideias de patrimônio branco. Nesse contexto patrimonial branco hegemônico, a Casa Branca se auto-identifica como um monumento negro durante o processo de tombamento.

Mais especificamente, ao analisar o Processo nº 1.067-T-82/SPHAN como um ritual (GLUCKMAN, 2011), a comunidade de Terreiro protagonizou a participação no evento para questionar e alterar a distribuição do poder referente a proteção e preservação do patrimônio a partir de órgãos governamentais do próprio Estado. Não modificou as estruturas da distribuição desigual de terras na cidade de Salvador, e nem era essa a pretensão, mas ainda a nível de proteção via Tombamento, outros terreiros de candomblé foram pelo mesmo caminho de proteção dos seus territórios, a começar pelas próprias comunidades de terreiros pertencentes aos mesmos vínculos de parentesco, os terreiros do Gantois e Opó Afonjá.

Entretanto, a questão neste estudo não é sobre rebeldes e revolucionários (GLUCKMAN, 2011), ainda que o processo nº 1.067-T-82/SPHAN tenha sido um ritual com direito ao momento de ápice com grandes emoções. Pela ação do prefeito Manoel Castro, na figura de representação do Estado, este escreveu um bilhete para assumir a responsabilidade da desapropriação do terreno, portanto reafirmou seu poder de controle e domínio das terras no município. O assunto em questão são as terras e a mobilização de uma comunidade de terreiro de candomblé organizada para defesa desse espaço onde o sentido está na sacralidade, no seu axé. A ocupação do terreno do Engenho Velho para sacralização como terreiro, como casa de candomblé, precisou do empreendimento da força de trabalho na localidade onde se plantou uma raiz. A comunidade construiu sentidos e significados no espaço demarcado e esse conjunto de relações sociais com o movimento histórico que lhe pertence foi sendo empreendido a partir da sacralidade do lugar, o que tornou o terreno um Ilê Axé. O Ilê Axé Iyá Nassô Oká é, pela categoria, Axé, e pediremos licença para usar o termo aqui “categoria nativa”, categoria “êmica”, para interpretar como orienta Geertz (1978) que o sentido está na sacralidade do espaço e o significado da sacralidade está imprimida no Axé plantado no terreno.

Não me refiro aqui apenas ao ritual de plantar o axé. O axé não se reduz a uma ação específica de inauguração de um lugar e, muitas vezes, pode haver a necessidade, por diferentes motivos, de modificar-se quantas vezes for necessário dentro das determinações da própria cosmovisão do terreiro (ZAMBUZZI, 2010). Entendo, no contexto trabalhado nesta pesquisa, que a categoria axé refere-se a um movimento construído pelas relações sociais, pelas relações de parentesco produzidas, reproduzidas e mantidas pelos vínculos da família de axé. O axé está no paisagismo sagrado, nas árvores, nas cerimônias, nas trocas de bênçãos. Está nas visitas feitas pelas outras casas de candomblé de diferentes cidades, principalmente nas festas da divindade Òṣòṣí. São casas de diferentes cidades do país que reconhecem o Terreiro da Casa Branca como lugar de origem comum. É a sacralidade, o axé, o sentido do movimento demarcador da territorialidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Portanto, precisava ser defendida.

A proteção ocorreu pela linguagem a ser compreendida pelo Estado no seu momento histórico. No Processo nº 1.067-T-82/SPHAN, compreende-se o tombamento do terreiro da Casa Branca não como o fim de um processo de proteção patrimonial, mas o início e, diria, até a continuidade da defesa e proteção mantida pela própria comunidade de terreiro com seu território sagrado. Conforme noticiado pelos jornais já durante a conclusão do processo, a comunidade de Terreiro da Casa Branca reivindicava a sua ligação, vínculo, com as suas terras sagradas, na qual houve trabalho de investimento material e simbólico no local onde o Ilê Axé Iyá Nassô Oká enraizou sua extensa família de axé (LIMA, 2003).

Empreendeu a ocupação do grupo étnico tradicional na territorialidade sagrada. Esses significados empreendidos pelo Terreiro, a distribuição das casas das divindades, árvores seculares, paisagismo sagrado, nos aproxima da compreensão da territorialidade na construção de um território conforme Emília Godoi trabalhou (2014, p. 444): “Diríamos ainda que o território toma forma não só por meio da inscrição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente” (GODOI, 2014, p. 444).

Aí está expresso o sentimento forte de pertencimento a um lugar e a uma rede de parentes. Seja, pois, entre grupos indígenas, como entre vários segmentos do campesinato, uma das formas mais correntes de se estabelecer direitos de acesso a terra e outros recursos, é o parentesco (GODOI, 2014, p. 447-448).

A Tribuna da Bahia também informou a iniciativa do Terreiro do Gantois e do Opo Afonjá em iniciarem o processo para o Tombamento. Os dois terreiros aparecem no processo da Casa Branca como casas originadas pelo Ilê Axé Iyá Nassô Oká, estas relações de parentesco aparecem ao longo de toda a leitura do processo. O motivo pelo Tombamento

também foi por vivenciarem a perda do seu espaço físico invadido pela especulação imobiliária. Outras informações são sobre as resistências contrárias ao tombo do Terreiro da Casa Branca e a imprensa acusou de desconhecer a grande mobilização na Bahia a favor da preservação de monumentos negros. Essa mobilização teve grande influência pelo convênio, em 1981, entre a Fundação Nacional Pró Memória, com a Prefeitura Municipal de Salvador e com a Fundação Cultural do Estado da Bahia, para construir um projeto de identificação de monumentos negros na cidade de Salvador. Nesse convênio garantiu o Projeto MAMNBA, como já foi relatado. Ordep Serra (2005) explica sobre a identificação do projeto ter reconhecido alguns terreiros como forma de assentamentos de populações negras: “[...] assentamentos com um arranjo específico, com um tipo de manejo característico do seu espaço, do seu em torno” (SERRA, 2005, p. 172).

Neste manejo característico, envolve também modos de se relacionar entre os povos tradicionais e a ecologia do Terreiro, por dependerem diretamente da convivência com os recursos naturais, dentro ou fora dos terreiros. Esta compreensão propõe reconhecer o Terreiro da Casa Branca como uma comunidade tradicional de matriz africana com formas ecológicas de se relacionar com os recursos naturais e pelo sentido de sacralidade do lugar constrói a sua territorialidade sagrada. A perspectiva apresentada por Júlio Cesar Sá da Rocha; Roberta Neri da Silva (2020) nos direciona para uma nova racionalidade ambiental em destaque para as garantias dos direitos humanos e ambientais, como garante a constituição federal de 1988. Para os autores, a atuação do antropólogo Ordep Serra na elaboração do laudo antropológico que culminou no Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, através do IPHAN, posicionou o Terreiro da Casa Branca como um monumento negro tombado no Brasil com características particulares de um ambientalismo tradicional de ancestralidade negra.

Os povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas têm profunda relação com os recursos naturais pela autossobrevivência coletiva como grupo social. Neste caso estudado, o Terreiro da Casa Branca está nesse universo entre Candomblé e a discussão ambiental, principalmente quando envolve os modos de vida particulares dos povos e comunidades tradicionais com os recursos naturais sagrados inseridos em conflitos territoriais.

Segundo Júlio Cesar Sá da Rocha; Roberta Neri da Silva (2020, p. 63), entre a defesa da natureza silvestre, intocável pelos humanos para garantir a diversidade de espécies para gerações futuras, ou uma economia preocupada em equilibrar os modos de produção

capitalista, seus danos causados aos recursos naturais, fundamentais para a sobrevivência de muitos povos tradicionais. Júlio Cesar Sá da Rocha; Roberta Neri da Silva (2020, p. 63) levanta a ideia de “Ecologismo dos pobres”, como proposta de preocupação com a inclusão das questões sociais no debate ambiental.

Na obra de Brandão (2015), com belíssimas fotografias que registram o espaço físico do Terreiro da Casa Branca, a respeitável Equede Sinha, desde as primeiras páginas desta rica obra, é apresentado o paisagismo sagrado destacado entre a arquitetura do Terreiro, os demais monumentos simbólicos e pessoas da comunidade no cotidiano do Terreiro e em eventos no local. Sob as fotografias de número 35, 36 e 37, com a legenda: Proteção da mata – “O descanso da criança era nas raízes do Iroco, árvore sagrada do candomblé. Dia a dia na mata de Oxóssi em contato com a natureza” (BRANDÃO, 2015, p. 41). Em outros registros fotográficos Ekede Sinha aparece macerando folhas para banhos rituais. Outra imagem ilustra o barracão do terreiro com folhas no chão como cobertura para o chão. Equede Sinha nos diz: “Esse chão de folhas não é um chão nosso, da matéria. É um chão de ancestral. Trazemos um pouco da mata para dentro do barracão” (BRANDÃO, 2015, p.83).

Outra prática de relação com o meio ambiente está no plantio da árvore Baobá, árvore sagrada, distribuída em Terreiros, praças e parques da cidade de Salvador, foi uma atividade que também envolveu a atuação de Equede Sinha. Uma árvore africana de raízes tão profundas para o povo de santo, está relacionada ao culto dos ancestrais e da divindade Nana como nos revelou Brandão (2015, p.132). A citação a seguir dialoga com a proposta deste capítulo em descrever e refletir antropologicamente o significado atribuído pelo Terreiro da Casa Branca quando mobiliza categorias em contexto de diálogo com o Estado. Compreendi, como parte destes significados, o Axé. Por ele determinar o sentido de sacralidade ao território do terreiro e essa sacralidade mobiliza a comunidade em defesa da territorialidade construída pelas relações estabelecidas pelos vínculos permeados pelo axé. Segue o sentido do Axé para Equede Sinha, para Brandão (2015):

É que nós da religião, nós do axé, temos conhecimentos que movimentam as forças da natureza e utilizamos isso em nosso favor ou em favor de terceiros. Por isso, tudo o que ofertamos para as nossas divindades tem relação com as forças naturais. As nossas oferendas são sempre depositadas ao lado de rios, de matas ou no próprio mar (BRANDÃO, 2015, p. 134).

A comunidade de Terreiro do Engenho Velho, a Casa Branca, através da sua dimensão sagrada dos recursos naturais preservados pelos modos de vida do Candomblé,



envolve a sacralização da Terra, paisagismo sagrado, árvores divinas, como recursos preservados para diferentes finalidades com significados incorporados, que assumem uma lógica ambiental contra-hegemônica (SÁ DA ROCHA; SILVA, 2020). Todo esse significado é vítima de efeitos sociais como contaminação de rios, águas e fontes utilizadas pelos povos de terreiro e para sobrevivência da Comunidade. Portanto, essa territorialidade, na prática, opõe-se à ideia do seu lugar como coisa destituída de significados e mantém seus modos de produção tradicionais passados por gerações, através da sociabilidade, sacralidade e da relação direta de convívio com a natureza pelo conhecimento prático do cotidiano, discussão desenvolvida por Sá da Rocha Silva (2020).

No *Jornal da Bahia*, também saiu informações, no mesmo dia, sobre a SPHAN Tombar o Terreiro da Casa Branca. A decisão ocorreu na 106ª reunião da sessão do Conselho Consultivo, realizada no Salão Nobre da Santa Casa de Misericórdia de Salvador, presidida pelo secretário de Cultura do MEC, Marcus Villaça. Esta reunião foi acompanhada pela presença de Carybé, do antropólogo Ordep Serra e da Iyalorixá do Terreiro Opó Afonjá, Mãe Estella. Tal apoio reforça a afirmação sobre as relações de parentesco mantidas entre as famílias de santo e expressa coletividades sustentadas por essa rede de vínculos (OLIVEIRA, 2005).

Estes vínculos genealógicos foram utilizados como retórica do parentesco pelas documentações enviadas pela própria representação civil da Casa Branca. Os vínculos demonstrados como o Iyá Omi Àse Iyámase, o Gantois e o Centro Cruz Santa, o Axé do Opô Afonjá, aparecem no processo para demonstrar a continuidade deste axé através do desenvolvimento e destaque dos terreiros com vínculos de origem, descendência ao Axé do Engenho Velho. As relações de laços estabelecidas por estas Casas ocupam lugar em várias folhas da documentação, mas também há um esforço para relatar sobre a manutenção das relações com o continente africano, nestes termos, realizada por estas três importantes Casas de Axé. Na tentativa, provavelmente de informar o nível de profundidade mantido por estas Casas com as suas matrizes de origem, os terreiros representantes das gerações seguintes destas Casas matrizes ganham espaço na documentação histórica do Tombamento, como: Axé Opó Aganju; o Terreiro Ilé Orisândá Funfun, localizado em Guarulhos (SP). Também foi citado o Axé Opó Afonja, no Rio de Janeiro, no bairro de Coelho da Rocha, e no município vizinho de Nova Iguaçu, no Bairro de Miguel Couto, o Terreiro de Nossa Senhora das Candeias, fundado por Iyá Nitinha de Oxum. Sobre esse conjunto de terreiros e casas mobilizadas, segundo Cíntia Müller; Machado Junior (2018): “Quando mencionamos

‘**descendência**’ estamos, via de regra, dialogando com os estudos de parentesco” (MÜLLER; MACHADO JUNIOR, 2018, p. 4).

Parentesco é o sistema de organização social composto pelo conjunto de pessoas que se identificam entre si em função de reconhecerem um vínculo comum seja por consaguinidade (pai, mãe, avós, tios, primos, netos etc), casamento (esposa, sogro, genro, pessoas casadas com tios, também chamados de tios) ou algum tipo de ritual de incorporação (padrinho, afilhado). Esse conjunto se organiza em categorias de identidade (pais, filhos, irmãos primos, netos, avós etc) de que se esperam comportamentos mais ou menos consistentes (GOMES, 2008, p. 74 apud MÜLLER; MACHADO, 2018, p. 4).

O jornal *A Tarde*, também no dia 1º de junho trouxe no título da matéria sobre “Novos bairros da cidade sob proteção da SPHAN”. Sobre o Tombamento da Casa Branca, comentou a vitória ter sido “apertada” por diferença de apenas um voto, contra duas abstenções e um voto nulo. Com os três votos a favor, segundo a matéria: “**Marcus Villaça exclamou satisfeito: ‘Até que enfim! Há um ano que luto por isso!’**”. No dia 2 de junho, o *Jornal da Bahia* realizou uma matéria com a Mãe Pequena Juliana da Silva Baraúna, a Mãe Teté Sacerdotisa do Terreiro, ela manifestou sua alegria pelo reconhecimento do Terreiro como um monumento nacional. Segundo consta no Jornal, Mãe Teté disse: “Os negros passam a ter a sua casa definitivamente longe de qualquer barulho e de mais consumição” (JORNAL DA BAHIA, 1984). No *Jornal Cidade*, em 02 de junho de 1984, o título foi “Casa Branca luta pela terra”. O presidente da representação civil, Antônio Agnelo Pereira, comentou sobre a sua luta para garantir a legalização da terra que: “Desde 37 que venho lutando por isso, porque o projeto existe é passar um trator aqui e construir prédios” (IPHAN, 1982).

A Câmara Municipal de Salvador, no dia 5 de junho do mesmo ano, emitiu um ofício de Nº 1.658/84. O documento traz a informação sobre o vereador Fernando Schmidt, líder da bancada do PMDB, ter ocupado a tribuna no dia 1º de Junho, dias antes da data do ofício, para fazer um pronunciamento positivo ao Tombamento do Terreiro da Casa Branca como monumento nacional e fez votos de congratulações. Destaca-se no seu pronunciamento a preservação das raízes africanas pelo reconhecimento da SPHAN como um monumento e indicou a prefeitura municipal de Salvador sobre a necessidade de regularizar a situação fundiária do imóvel da Casa Branca, “em favor dos que, há mais de 150 anos, vem mantendo viva a **tradição** e pureza dos cultos Afro na Bahia”. O pronunciamento foi assinado pela bancada do PMDB. A questão fundiária como já foi possível identificar estava crítica para a comunidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Mas para além da propriedade

pertencer a Hermógenes Príncipe, o problema ampliava para vendas e arrendamentos de terras vizinhas a casa de candomblé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse desenvolvido nesta dissertação foi abordar antropologicamente o Terreiro de Candomblé da Casa Branca, como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, produtores de territorialidade sagrada a partir dos vínculos estabelecidos pelo Axé. O campo de estudo foi o Processo que culminou no Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e não foi tarefa fácil empreender o esforço de identificar pessoas, grupos, experiências humanas e sentidos. Ou seja, a vida humana na composição de papéis que conformam um Processo, resultado de uma política pública. A pesquisa então teve seus limites a serem aprofundados na continuidade de mais pesquisas neste mesmo campo de estudo.

Elaborar um estudo de caso sobre um Terreiro, como a Casa Branca, matriz de muitas outras casas que conformam uma grande rede e relações de parentesco, com identidades e origens comuns nos modos de vida com o Terreiro, necessita de uma continuidade de pesquisa. A pandemia da Covid-19 causou limites em muitos sentidos na produção de pesquisa no âmbito individual e conjuntural do país com o distanciamento social necessário para controlar a transmissão do vírus. O estado da Bahia registrou até o dia 03 de março de 2022 o número de 29.303 óbitos<sup>27</sup>. Interpretar e descrever os desdobramentos do alto número de óbitos e das consequências da Covid-19 nos campos onde a Antropologia atua se tornará, para nós, pesquisadores em formação, uma tarefa.

Nesse contexto, o Processo PT-BA-1067-T-82 tornou-se a aldeia. Nas folhas documentadas pude identificar a tradição e raízes africanas, nesses termos, mobilizadas para apresentar uma identidade ao terreiro. As primeiras folhas foram dedicadas à apresentação de uma genealogia de mulheres, Mães de Santo do Terreiro, desde as primeiras de origem Yorùbá. Esta tradição foi sendo atualizada pelas sacerdotisas com o passar dos anos e no ano de 2020 quem assumiu a cadeira de Mãe de Santo do Terreiro foi Mãe Neuza de Xangô, a atual principal responsável em conduzir os ritos religiosos do Axé Engenho Velho. Esta genealogia apresentou um sentido de vínculo com as terras Yorùbá através dos sacerdotes e sacerdotisas que fundaram o terreiro, mas principalmente a referência ao continente africano. A Casa Branca dialogou com o Estado para garantir a política de proteção

---

<sup>27</sup> Retirado em: <https://bi.saude.ba.gov.br/transparencia/>

patrimonial e trouxe como referência uma forma de vida diferente da hegemônica, a Europa ou Norte Americana, nos termos mais generalistas porque é como esta hegemonia se impõem culturalmente.

Com o processo os holofotes da política patrimonial foram girados para um outro referencial baseado na defesa da diversidade cultural, no incentivo a pluralidade, uma ideia nacionalista próxima ao pensamento da miscigenação, da mistura, da síntese de um povo único, atualmente criticado pelos movimentos negros que denunciam níveis de hierarquização nesse tipo de pensamento. No campo da discussão da unidade nacional em meio a diversidade, a Casa Branca disputou espaço para preservar seus modos de vida com referenciais não só Yorùbá, mas com influências em outras nações étnicas, como foi apresentado na dissertação. O terreiro já era a mistura, uma unidade na prática, pela realidade vivida nas interações com as divindades e as formas de vida no Engenho Velho da Federação, uma localidade com tantos terreiros, mas o sentido interpretado aqui, de identidade étnica, de grupo étnico, estabelece as fronteiras e delimitações necessárias para construir sua autoafirmação identitária e se diferenciar dos outros como também foi discutido. Interpretei, portanto, que a principal luta do Ilê Axé Iyá Nassô Oká foram as suas terras. O modo de vida do terreiro veio sendo justamente a salvaguarda deste território por mais de 150 anos. Logo, a antiguidade no local foi constantemente reafirmada e, ainda assim, encontrou resistências por parte dos órgãos governamentais e Conselho Consultivo da SPHAN. A terra como mercadoria era o entrave e a salvaguarda deste espaço pelo próprio Terreiro foi comprovada pelo seu paisagismo sagrado, suas vegetações e árvores seculares. Nos trânsitos de documentações entre instituições e agentes importantes nesse processo, os recursos naturais mantidos pelo terreiro ganharam relevância.

O terreiro assumiu a identidade de monumento negro. Interpretei esta categoria como uma afirmação identitária fundamentada na formação histórica e referencial, mantidos pela comunidade do terreiro, expressados nos conjuntos de símbolos e significados distribuídos pelo território. Porém, a identidade foi construída na disputa pela patrimonialização deste acervo monumental tombado por uma instituição governamental, atual IPHAN. Na disputa entre povos e comunidades tradicionais e um rico proprietário de muitas terras em Salvador, ou seja, no espaço comunitário para os povos de terreiro mantidos pelos vínculos de parentesco, o Estado resolveu o conflito. A figura do Estado apareceu mais nitidamente com o ato do prefeito da cidade em garantir a desapropriação do terreno para superar os entraves e finalizar o tombamento. Mediou o conflito entre povo e mercadoria. O terreiro provou o

quanto foi socialmente produtivo no uso das suas terras e conquistou a preservação via tombamento. Ainda que seja uma forma de controle do Estado, a comunidade negra do terreiro demonstrou no processo modos de articulação política para garantir direitos como povo de santo imprimiu uma ideia de grupo específico e compartilhou os amplos sentidos da ideia de tradição para os terreiros de candomblé com os interesses do Estado, também diversos. Mas, a garantia destas lutas políticas está mantida pelos vínculos da família, as relações de parentesco garantem a mobilização para a defesa do Território e essas relações são mantidas pela sacralidade das relações humanas, das coisas e, também, da ecologia do Terreiro da Casa Branca e de muitos outros terreiros, a exemplo do vizinho Terreiro do Bogum, que disputam seus modos de vida na interação com os recursos naturais, no contexto dos projetos desenvolvimentistas da cidade. O axé se apresentou, neste estudo, como um recurso que mantém a comunidade viva.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, v.6, n. 1, maio, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana** n. 3 v. 2, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício. Entre campo e cidade: quilombos, hibridismo conceituais e vetores de urbanização. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da CF de 1998**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Trad. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELTRÃO, Olívia Nolasco. **“O direito nós já temos, queremos respeito”**: a caminhada afrorreligiosa do Engenho Velho da Federação – Salvador- Ba. 2021. 177 f.: il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

BRAGA, Julio. **Na gamela do Feitiço: representação e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAGA, Julio. **Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRASIL. **Estatuto da igualdade racial**. Brasília : Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2010.

BORGES, Antonádia. Terra. In: In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes , 2008.

CARVALHO, Ana Paula. As comunidades remanescentes de quilombos urbanas. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da CF de 1998**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo** (Niterói, online). n. 39. v. 22. p. 126-153, jan-abr., 2016.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luís Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, n. 36, p. 111-151, 2007.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 36, jul.-dez., 2005, p. 7-32.

DAMATTA, Roberto. A Mão Visível do Estado: notas sobre o significado cultural dos documentos na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: **Anuário Antropológico Tempo Brasileiro**, 2002, p. 37-64.

FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita. **Uma etnografia para muitas ausências**: o desaparecimento de pessoas como ocorrência policial e problema social. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

FERREIRA, Maria Ines Caetano; SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Deixa a gira girar: proteção e preservação do patrimônio cultural das religiões afro-brasileiras. **R. Pol. públ.** v. 22, n. 1, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. **Cadernos de Antropologia da Editora UnB**. Brasília, 2011

GODOI, Emília Pietrafesa. Territorialidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**. n. 25 v. 2, p. 102-120, 2005.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. “ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ”: análise do I Plano nacional de inclusão dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. 2014. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. De monumento negro a território étnico: os usos do patrimônio cultural na produção de espaços urbanos diferenciados. In: TAMASO, Izabela Maria. LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

INGOLD, Tim. **Antropologia e/como educação**. Trad. Vitor Emanuel Santos Lima; Leonardo Rangel dos Reis. Petrópolis (RJ): Vozes, 2020.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Trad. Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis (RJ): Vozes, 2019.

LIMA, Ari. Sobre sincretismo e pureza. uma perspectiva do candomblé angola. **Revista Tabuleiro de Letras**, v. 14, n. 1, p. 08-19, jan./jun. 2020.

LIMA, Roberto. K. D.; PIRES, L. E. E. L. **Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada vol. 1**. Rio de Janeiro: Garamond Ltda, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo**. 2ª. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Rio de Janeiro: **Anuário Antropológico Tempo Brasileiro**, p. 251-290, 2004.

LYRIO, Alexandre; JAQUES, Dadá (Org.). **Equede: a mãe de todos - Terreiro da Casa Branca – Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão**. Salvador: Barabô, 2016.

MARQUES, Carlos Eduardo. Bandeira branca em pau forte: a tomada da palavra política em um “quilombé” urbano. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da CF de 1998**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Quando o campo é o quilombo: etnicidade, políticas patrimoniais e processos de negociação. In: TAMASO, Izabela Maria. LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. 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. 2017.

MOTTA, Antonio. Patrimônio. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.



MÜLLER, Cíntia Beatriz. MACHADO JÚNIOR, Edmundo Fonseca. Perícia Antropológica realizada junto à Comunidade de Porto Dom João, São Francisco do Conde/BA, a partir de quesitos apresentados através da Intimação Mandado 1538/2017, emitido nos autos da Ação Ordinária - Proc. 41968-48.2014.4.01.3300. fev. 2018.

MUNANGA, Kabenguele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 46-57, dez./fev., 2005-2006

MUNANGA, Kabenguele. **Negritude: usos e sentido**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

NEVES VELECI, Nailah. **Cadê Oxum no espelho constitucional?** Os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, 2017.

O'DWYER, Eliane. Cantarino. Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, p. 33-46, 2018.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins; MÜLLER, Cíntia Beatriz. Considerações finais. Direitos quilombolas: identidade, práticas culturais e território. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da CF de 1998**. Brasília: Editora ABA, 2016.

OLIVEIRA, Frederico Lacerda Couto de. **Desafios no reconhecimento dos monumentos negros do Brasil: a importância dos atores sociais nos processos de tombamento do patrimônio nacional**. 2015. 104 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, 2016.

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (Org.). **Política o Brasil: visões de antropólogo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política (UFRJ), 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino. **rev. hist.** (São Paulo), n. 178, 2019.

PEREIRA, João Baptista Borges. O papel da perícia antropológica no reconhecimento das terras de ocupação tradicional. In: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria (Org.). **A perícia antropológica e os processos judiciais**. Florianópolis: Editora UFSC, 1994.

RABELO, Miriam C. M. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

RAMOS, Maria Esthela Rocha. **Bairros Negros: uma Lacuna nos Estudos Urbanísticos: Um estudo empírico-conceitual no Bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia).** 2013. 283 f. Tese (Doutorado em Arquitetura) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Arquitetura, Salvador, 2013.

REIS, João José. **Ganhadores: A greve negra de 1857 na Bahia.** São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2019.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SILVA, Roberta Neri da. Novos ecologismos: por uma lógica ambiental contra-hegemônica - tributo a Ordep Serra. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, n. 2, v.13, p. 61-82, mai-ago, 2018.

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

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

SILVA, Gilda Conceição. **Direito à terra, conflito e análise de processos documentais de tombamento de terreiros de candomblés pelo IPAC.** 2020. 149 f.: il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo (SP): Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976).** Salvador: EDUFBA, 2018.

TAMASO, Izabela. GONÇALVES, Renata de Sá. VASSALLO, Simone (Org.). **A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus.** Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2019.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador. **Religare**, v. 15, n. 2, dezembro de 2018, p. 526-547.

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

ZAMBUZZI, Mabel. **O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que e como proteger?** 2010. 142 f. il. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 2010.