

O CANDOMBLÉ NO RIO DE JANEIRO: PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Rodrigo Pereira¹

Resumo: a partir da Lei Nº 5506/09 e do Projeto de Lei Nº 2303/2009 que “Declara o candomblé como patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro”, o texto da lei é analisado privilegiando três eixos: o caráter racial/étnico negro, a organização e as crenças do candomblé e a análise do conceito de patrimônio cultural. Objetiva-se, assim, compreender tal lei em diálogo com autores clássicos e contemporâneos inseridos no contexto da compreensão do fenômeno da cultura e religião afro-brasileira. Propõe-se ainda a ilustração de determinados aspectos transcritos no artigo a partir do Terreiro Ilê Omo Oyá, localizado em Alcântara/RJ.

Palavras-chave: Lei Nº 5506/09; Candomblé; Cultura afro-brasileira; Patrimônio Cultural; Terreiro Ilê Omo Oyá.

Abstract: from the law number 5506/09 and the draft law number 2303/2009, the Brazilian constitution, that "Declares the Candomblé as intangible heritage of the state of Rio de Janeiro" decomposes the text of the law in an analysis focusing on three areas: the character of racial /ethnic black, the organization and beliefs of Candomblé and analysis of the concept of cultural heritage. The purpose of the text is therefore to realize such a law through classical and contemporary authors within the context of understanding the phenomenon of African-Brazilian culture and religion. It is further proposed the illustration of certain aspects transcribed in a article from Terreiro Ilê Omo Oyá, located in Alcantara /RJ.

Keywords: Law 5506/09; Candomblé; african-Brazilian culture; cultural heritage; Terreiro Ilê Omo Oyá.

1. Introdução

A relação entre o patrimônio imaterial, os grupos que o compõem, utilizam-no, significam-no e a ação do Estado como órgão protetor dessas manifestações tende a ser uma relação conflituosa. Interesses divergentes, concepções diferentes sobre o patrimônio e o que seja a autoimagem do grupo sobre a sua expressão cultural são apenas alguns tópicos que podem ser listados sobre esse tema. As relações entre tais instâncias apresentam-se como um campo conflituoso.²

¹ Doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ), Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Mestre em Arqueologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

² Pelegrini (2009), por exemplo, questiona se a banalização do patrimônio material e imaterial teria relações com o desenvolvimento da indústria do turismo e da exploração patrimonial como fonte de renda. Santos (2002), em outro sentido dado ao patrimônio, relaciona o desenvolvimento do Estado nação à ideia de memória e história, analisando como tais elementos são acionados para legitimar determinados pontos de vista, construir uma “História Oficial” e sacralizar locais, fatos e datas, dando uma função política ao patrimônio. Em ambos os casos vê-se como o patrimônio tende a ser

O objetivo deste artigo é analisar a relação de uma lei estadual do Rio de Janeiro (Lei Nº 5506/2009), que protege o candomblé como expressão cultural imaterial fluminense, com o conjunto de ações que as instâncias governamentais tomam para a efetivação de tais leis. Em especial destacam-se como essas normas tendem a “engessar” ou a “tipologizar” o que seja a manifestação cultural, sem ter uma ligação, ou ressonância, com o grupo que a pratica. Optamos, assim, por um estudo de caso de cunho mais hipotético, mas aplicado a uma determinada realidade encontrada em um terreiro de candomblé no Grande Rio de Janeiro.

Pela falta de dados do órgão estadual de preservação do patrimônio, o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), este artigo pensa a relação do candomblé com as concepções de preservação e de patrimônio emitidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em suas ações de registro do patrimônio imaterial, propondo assim uma análise da lei estadual em três eixos: sua confrontação com concepções teórico-acadêmicas de patrimônio, de etnicidade e da relação entre os grupos que instrumentalizam tais manifestações e as concepções estamentais de patrimônio e de preservação.

Opta-se por não realizar uma descrição histórica do processo de criação e concepção do que venha a ser patrimônio material e imaterial, pois é farta a bibliografia sobre isso, bem como não é o tema central deste artigo³. Centraliza-se na análise da lei de registro e proteção ao candomblé no Rio de Janeiro e como esse processo pode ser prejudicial para tal religião e, conseqüentemente, para patrimônio imaterial, pois, ao criar um tipo ideal de candomblé no corpo da lei, exclui casas que não se enquadram no que seja concebido dentro da lei.

Assim, uma lei que deveria salvaguardar tal manifestação, se aplicada e verificada *in loco*, ou em um estudo de caso (como é proposto aqui no final do artigo), tende a ser danosa ao excluir casas ou a tipologizar o que seja o candomblé, não se atentando aos movimentos constantes de significação e ressignificação da cultural. (WAGNER, 1981)

Portanto, o que se pretende não é realizar uma crítica e descarte das leis que protegem o patrimônio imaterial, mas sim atentar para que elas devam abarcar em si

colocado no centro de situações que apresentam tensões entre setores da sociedade, ideologias e disputas políticas.

³ Citam-se, para exemplo de consulta, as obras: ABREU; CHAGAS (2003); MORI; SOUZA; BASTOS (2006); CARVALHO; GRANATO; BEZERRA; BENCHETRIT (2008).

a fluidez da cultura e de suas manifestações. Incorporando a possibilidade da mudança e da dinâmica da cultura em constante ressignificação, ao invés de tentar torná-la um museu, como uma manifestação cultural estática, sem dinâmica e congelada no espaço-tempo. (CLIFFORD, 2003)

2. O Projeto de Lei Nº 2303/2009 e a Lei Nº 5506/2009

O projeto presente no Quadro 1 foi proposto pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ) em 2009, observando a movimentação de valorização das religiões afro-brasileiras na Bahia e demais estados da federação. O intuito do projeto era a proteção dos terreiros de candomblé fluminense, bem como a valorização dessa expressão religiosa e cultural que influenciou a formação do samba. (MOURA, 1995)

Estando no âmbito estadual, o INEPAC torna-se, por esse projeto, a instância de registro e salvaguarda desse patrimônio imaterial, consolidando assim o Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000 (Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem Patrimônio Cultural Brasileiro. Cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências) em que o IPHAN cria a categoria Patrimônio Imaterial passando a diferenciar o tombamento de um patrimônio e o seu registro.

Enquanto a categoria “Patrimônio Material” engloba todas as construções, espaços físicos, estátuas, prédios e demais elementos materiais ou materializantes da cultura, todos registrados e classificados segundo sua natureza nos quatro Livros do Tombo: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes e das artes aplicadas, o “Patrimônio Imaterial” é entendido como um conjunto de saberes, práticas, manifestações e elementos não físicos transmitidos pela oralidade, dentro de cada geração que os contém. Ressalta-se, nessa forma de patrimônio, a possibilidade de reformulação ou de formas de interação do grupo com esses saberes, fato que o torna mais fluido e maleável que o patrimônio material. Sob esse aspecto, a imaterialidade de uma manifestação mantém uma estrita ligação com os meios físicos da cultura e de patrimônio, não havendo, portanto, como existir um patrimônio imaterial que não se vincule a uma determinada materialidade ou conjunto de materialidades presentes na cultura que o mantém.

Assim, o tombamento de um bem material determina que esse não pode ser destruído ou descaracterizado, com os bens imateriais realiza-se o registro, nos livros devidos (saberes, celebrações, formas de expressão e lugares), e documentam-se em vídeo, fotos e depoimentos suas expressões e manifestações. Após 10 anos tais bens são reavaliados e se estiverem descaracterizados, destruídos ou terminados, fica a documentação e é dada a baixa no livro em que foi registrado.

Conforme o IPHAN são atribuições do registro, proteção e tombamento de bens materiais e imateriais:

1. Identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade; e
2. Apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferências de sua preservação. (INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS: MANUAL DE APLICAÇÃO, 2000, p. 8)

Nesse âmbito do registro e da preservação de expressões imateriais da cultura fluminense é que tanto o Projeto de Lei Nº 23/03/2009 quanto a Lei Nº 5506/2009 são discutidos e implementados visando à manutenção dessas casas de candomblé no Rio de Janeiro. Tal preservação está relacionada tanto aos movimentos negros de valorização da cultura afro-brasileira quanto aos movimentos religiosos contra a intolerância religiosa como, por exemplo, a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, que ocorre desde o ano de 2009 na cidade do Rio de Janeiro.

Nesse sentido, tanto o projeto quanto a lei vem atender a uma demanda da sociedade por preservação de sua memória, de seus saberes e de suas formas de expressão. Pode-se pensar que, nesse caso específico, houve um fluxo no sentido da população para com as agências do governo, como do governo para com as populações envolvidas nessa prática religiosa. Tal movimentação pode ser relacionada à “ressonância”, conceito proposto por Gonçalves (2005) e que afirma a necessidade de que o grupo e o bem patrimonializado estejam em sintonia, não se permitindo uma cristalização da manifestação, nem a perda de significado para o grupo.

Os quadros 1 e 2 a seguir apresentam tanto o Projeto de Lei 2303/2009, quanto a própria Lei Nº 5506/2009 e sua justificativa. Indicando tanto o âmbito da ação da lei quanto o que ela compreende como sendo considerado candomblé, tais tipos ideais serão analisados na sessão 2.

Quadro 1. Projeto de Lei 2303/2009.

Projeto de Lei Nº 2303/2009
 Ementa: Declara o candomblé como Patrimônio Imaterial do estado do Rio de Janeiro.
 Autor(es): Deputado Gilberto Palmares
 A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 RESOLVE:

Art. 1º - Declara como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro o Candomblé, religião de matriz afro-brasileira.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.
 Plenário Barbosa Lima Sobrinho, 13 de Maio de 2009.

GILBERTO PALMARES
 Deputado Estadual

JUSTIFICATIVA
 Trata-se de Projeto de Lei que "Declara o Candomblé como Patrimônio Imaterial do estado do Rio De Janeiro."
 O candomblé é uma religião que teve origem na cidade de Ifé, na África, e foi trazida para o Brasil pelos negros iorubas. Seus deuses são os Orixás, dos quais somente 16 são cultuados no nosso país: Essú, Ògun, Osossi, Osanyin, Obalúaye, Òsúmàré, Nàná Buruku, Sàngó, Oya, Oba, Ewa, Osun, Yemanjá, Logun Ede, Oságuian e Osálufan. A antiga cidade de Ifé, ao sudoeste da atual Nigéria, deslumbrava desde o começo do século como capital religiosa e artística do território que cobria uma parte central da atual República do Daomé. É a fonte mística do poder e da legitimidade, o berço da consagração espiritual, e para onde voltaram os restos mortais e as insígnias de todos os reis iorubas. A civilização de Ifé, ainda hoje, é pouco conhecida e apresenta uma criação artística variada do realismo, enquanto que a maioria da arte africana é abstrata. O material empregado na arte de Ifé espanta e abisma qualquer historiador, incluindo os próprios africanistas. Ao lado das esculturas em pedra e terracota (argila modelada e cozida ao fogo) tradicionais na África, estão as esculturas em bronze e artefatos em pérola. O candomblé é uma religião com uma vasta cultura e rica em preceitos. São pouquíssimas as pessoas que realmente a conhecem a fundo. É necessária muita dedicação e anos de estudo para se chegar a um conhecimento profundo da religião. Seus preceitos são todos fundamentados e qualquer um pode se dedicar ao seu estudo e desfrutar seus benefícios. Existe muita energia positiva no candomblé, e o seu culto pode trazer muita paz e felicidade. Pelo exposto, conclamamos os representantes do Povo Fluminense a aprovarem a presente proposição, por se tratar de justa homenagem a uma religião de matriz afro-brasileira, que muito contribuiu para a formação do patrimônio cultural do Rio de Janeiro e do Brasil.

Quadro 2. Lei Nº 5506, de 15 de julho de 2009 do Rio de Janeiro.

Lei Nº 5506, de 15 de julho de 2009 do Rio de Janeiro
DECLARA O CANDOMBLÉ COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO.

O governador do estado do Rio de Janeiro

Faço saber que a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Declara como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro o Candomblé, religião de matriz afro-brasileira.

Art. 2º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 15 de julho de 2009.

LUIZ FERNANDO DE SOUZA
Governador em exercício
Ficha Técnica
Projeto de Lei nº 2303/2009
Autoria GILBERTO PALMARES
Data de publicação 16/07/2009

3. Análise da Lei Nº 5506/09 e do Projeto de Lei Nº 2303/2009 sob três eixos temáticos: Raça/Etnia, A organização e as crenças do candomblé e Patrimônio Cultural

A análise do âmbito de ação da Lei Nº 5506/09 será feita a partir da análise da justificativa do Projeto de Lei Nº 2303/09 em que há uma conceituação teórica do que seja o candomblé, suas características e a importância para a cultura fluminense. Tal perspectiva analítica das expressões afro-brasileiras caminha no sentido da compreensão dessas manifestações via a atuação (IPHAN) e, num segundo plano, do INEPAC, do qual não se contém dados sobre o assunto, logo não poderá ser explanado pelo texto, e do registro desses saberes como “categorias” do Patrimônio Cultural Imaterial. (VASSALO, 2008; BITAR, 2010)

O Projeto de Lei Nº 2303/09 data de 13 de maio de 2009, sendo aprovado como lei orgânica estadual sob o número 5506/09 em 15 de julho do mesmo ano, ou seja, dois meses entre a proposta inicial (já referendada pela justificativa que resume o que é o candomblé no Rio de Janeiro) e a aprovação pelo governador do Estado.

Tendo em vista a referida justificativa para o registro e para a preservação⁴ da manifestação, percebe-se que, assim como na capoeira⁵ e no acarajé⁶, o candomblé

⁴ O registro é, antes de tudo, uma forma de reconhecimento e busca a valorização desses bens, sendo visto mesmo como um instrumento legal. Registram-se saberes e celebrações, rituais e formas de expressão e os espaços onde essas práticas se desenvolvem. (IPHAN, 2006) Apesar do termo “tombamento” ser utilizado pelo IPHAN de forma costumeira, o termo mais certo a se utilizar em bens imateriais é o registro. O IPHAN desenvolveu para tal finalidade o “Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação” (2000), no qual constam as formas de levantamento dos bens, sua metodologia de documentação e a formas de registro.

passou por um “engessamento” ou “criação de um tipo ideal”. Esse engessamento muitas vezes atravança, na realidade empírica, os processos de tombamento, já que esses levam em consideração o que fora colocado na lei, acessando assim determinadas casas ao status de registradas e protegidas pela lei e negando a outras casas a mesma possibilidade. Gera-se com isso problemas correlatos à visão de ressonância, materialidade e subjetividade propostas por Gonçalves (2005), fato esse que será analisado na subseção 3.3.

Mesmo partindo de um tipo ideal de candomblé essa lei abarca três grandes eixos analíticos sobre a composição dessa manifestação: o caráter racial/étnico negro, a organização e crenças do candomblé e a análise do conceito de patrimônio cultural. É a partir deste que se pretende entender que candomblé é esse no Rio de Janeiro.

3.1. O caráter racial/étnico negro

Os primeiros estudos sobre o caráter negro e a sua relação com o candomblé na sociedade brasileira datam do século XIX com Rodrigues (1977). A questão colocada era entender o negro, recém-liberto da escravidão e deslocado na sociedade brasileira da época, no conjunto das teorias do evolucionismo social e do determinismo biológico.

O autor coloca em questão se teriam sido o troco sudanês e banto os principais troncos raciais vindos para o Brasil com a escravidão, dando aos sudaneses uma superioridade, senão numérica, mas intelectual e social sobre os demais grupos. Rodrigues (1977) afirma ser a Bahia a área de maior manutenção da permanência da cultura negra no Brasil. Esse conceito de permanência ou de “pureza” negra é defendido como forma de explicar a manutenção e sobrevivência das crenças e do sincretismo que essa sofreu junto ao catolicismo brasileiro:

Antes de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos pelos escravos pretos. (RODRIGUES, 1977, p. 173)

⁵ Tanto o “Ofício dos mestres de capoeira”, como a “Roda de capoeira” foram registrados em 2008 respectivamente nos livros de Saberes e de Formas de Expressão pelo IPHAN.

⁶ Bem cultural de natureza imaterial inscrito no Livro dos Saberes desde 2005.

Um relevante aspecto por ele analisado é a presença do totemismo entre os negros da Bahia. O totemismo – ligação parental entre os membros do grupo, filiação a um determinado animal e a observância de determinadas regras e coerções – é a expressão da “mitologia negra”, ou seja, de suas festas e folclore transpostos para o Brasil. Sendo, então, o totemismo uma condição permanentemente latente aos escravos, pois “[...] os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos”. (RODRIGUES, 1977, p. 174) Pela visão da época – evolucionismo social –, Rodrigues (1977) vê nessa manifestação um “atraso ou uma prova da inferioridade racial negra no Brasil, o que explica o Candomblé não só como relativa resistência, mas manutenção de um atraso mental:

Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso uma perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma. (RODRIGUES, 1977, p. 260)

Mais do que esse aspecto da religião, o trabalho destaca-se também por ser um dos primeiros que tenta dar conta não só da procedência e tipos raciais negros⁷, mas de como analisar esse elemento na sociedade brasileira. Sua obra ressalta não apenas os principais troncos negros raciais, mas destaca ainda grupos menores, tal como os maometanos ou malês: “[...] em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos que assemelham-se ao árabe, usado entre os ussás, que figuram ter hoje combinado com os nagôs [...]” (RODRIGUES, 1977, p. 41)

A maioria das revoltas negras ocorridas na Bahia, segundo Rodrigues (1977), foi articulada por esse grupo, sendo a sua natureza cultural e étnica fruto dos anos, ainda na África, do processo de islamização. O autor infere ainda que essas revoltas seriam acarretadas por “germes de rebelião plantados pelo islamismo.” (RODRIGUES, 1977)

Entretanto, a maior contribuição do autor para a presente análise é uma listagem de “[...] raças e povos africanos de cuja introdução no Brasil há provas

⁷ “Os negros iorubanos, a que nós brasileiros damos, como os franceses, o nome genérico de nagôs, assim como os ewés entre nós denominados de jêjes, como vimos, seguramente eram importados no Brasil, de longa data. [...]” (RODRIGUES, 1977, p. 40)

certas e indiscutíveis” (RODRIGUES, 1977, p. 261), utilizando-se de poucas fontes aduaneiras brasileiras e de relatos de visitantes estrangeiros ao Brasil⁸. Assim, descreve a procedência dos negros brasileiros:

- 1) Camitas africanos: fulas (berberes (?), tuaregs (?).
Mestiços camitas: filanins, pretos-fulos.
Mestiços camitas e semitas: bantos orientais.
- 2) Negros bantus:
 - a. Ocidentais: eazimbas, schéschés, xexys, auzazes, pximbas, tembos, congos (Martius e Spix), cameruns.
 - b. Orientais: macuas, anjicos (Martius e Spix)
- 3) Negros Sudaneses:
 - a. mandes: mandingas, malinkas, sussus, solimas.
 - b. Negros da Senegâmbia: yalofs, falupios, sêrêrês, kruscacheu.
 - c. Negros da Costa do Ouro e dos Escravos: gás e tshis: achantis, minas e fantis (?) jejes ou ewes, nagôs, beins.
 - d. Sudaneses centrais: nupês, haussás, adamauás, bornus, guruncis, mossis (?).
- 4) Negros Insulani: bassós, Bissau, bizagós. (RODRIGUES, 1977, p. 261)

Mesmo desenvolvendo uma lista tão detalhada, Rodrigues destaca que:

Será escusado dizer que a esta enumeração bem podem e devem ter escapado muitos povos negros que, principalmente no curso dos três primeiros séculos do tráfico, não deixaram de sua passagem vestígios e documentos. Seguramente, africanos de muitas outras nacionalidades haviam de ter entrado no Brasil. [...] apenas nos preocupam aqui aqueles povos negros que, pelo número de colonos introduzidos pela duração da sua imigração, ou pela capacidade e inteligência reveladas, puderam exercer uma influência apreciável na constituição do povo brasileiro. (RODRIGUES, 1977, p. 261-262)

Ramos (1946), assim como Rodrigues (1977), encontra dificuldades para delimitar a procedência étnica do negro trazido para o Brasil (Nagô, Mina, Angola ou Moçambique), tendo em vista que, no período escravista, o que era levado em conta era a saúde e força do negro, não sua procedência. Ramos segue as conclusões de Rodrigues (1977, p. 262) quanto à primazia dos sudaneses na Bahia (e decorrente no Brasil) destacando, porém, a presença dos bantos e uma possível polarização entre as duas etnias. Desta forma, divide a “raça negra” em três grandes troncos:

⁸ Optou-se por transcrever a lista produzida por Nina Rodrigues tal como se encontram em sua obra (1971) mantendo a divisão e a citação dos visitantes estrangeiros presentes na listagem.

- 1) Culturas sudanesas – Yorubas (Nigéria) : Nagô, Ijêchá, Eubá ou Egbá, Ketu, Yebu ou Ijebu e grupos menores: Daomeianos (Gegê, Ewe, Fon); Fanti-Ashanti da Costa do Ouro (grupo Mina: Fanti e Ashanti) e grupos da Gâmbia, Serra Leoa, Libéria, Costa da Malagueta e Costa do Mafin (Agni, Zema e Timiní);
- 2) Culturas Guineano-sudanêsas islamizadas: Peuhl (Fulah, Fula); Mandinga (Solinke, Bambara); Haussa do norte da Nigéria e grupos menores – Bornús e Gurunsi;
- 3) Culturas Bantus: Inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra Costa. (RAMOS, 1946)

Tentando não se fechar a um possível erro descritivo dos negros que vieram para o Brasil, ele conclui:

[...] é preciso assinalar que essas sobrevivências culturais não existem em estado puro, nem são facilmente identificáveis... [...] É possível que futuras pesquisas identifiquem novos padrões culturais; serão elementos que, parece, irão congregiar em torno dos padrões principais referidos. (RAMOS, 1946, p. 280)

A tentativa de Ramos é a de justificar um “Paradigma da Pureza Negra” no Brasil, valorizando as raças negras “mais puras”, daí possuidores de uma cultura/religião “mais autêntica” e mais africanizada, em detrimento das que já se misturavam à cultura nacional (tidas como inferiores). Se Rodrigues (1977) deu primazia aos sudaneses, Ramos (1946) deu ao bantos.

Entre as culturas negras no Brasil, Ramos destaca quatro de maior influência: Iorubá/Nagô (ressalta a primazia da língua iorubana sobre as demais⁹), as culturas Daomeianas e Fanti-Ashanti, as Negro-Maometanas e a Banta. Sobre esta última afirma: “[...] O exclusivismo de Nina não deve ser substituído por outro exclusivismo [...]”. (RAMOS, 1946, p. 330)

Ramos (1946) complementa Rodrigues (1977) ao descrever os povos/etnias provenientes de Angola ou Ambundas, Congo ou Cabinda, Benguela e Moçambique. Percebendo as inúmeras regiões e denominações étnicas que esses grupos bantos sofreram, Ramos (1946) destaca as duas principais sob a sua visão: Angola (elemento marcante na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco) e Cabindas “[...] são

⁹ “O nagô tornou-se uma língua tão popular, entre os negros brasileiros que ainda hoje ela é falada, embora aos pedaços, podendo-se colher um extenso vocabulário de termos principalmente derivados dos cultos fetichistas, da culinária, do folk-lore. Ele vai se incorporando à língua nacional, operando-se então um fenômeno de dupla troca: a diluição do iorubá no português e a influência sofrida por este, de retorno, da morfologia e da fonética iorubás.” (RAMOS, 1946, p. 297)

os mesmos Congos, que vieram para o Brasil intimamente ligados aos Angolas, tendo o perfil antro-psicológico quase idêntico e cultura equivalente aos destes”. (RAMOS, 1946, p. 334)

Para fins desse artigo a conclusão de Ramos (1946) é de suma importância para a compreensão da formação do Candomblé no Rio de Janeiro:

Pela primeira vez, no ‘O Negro Brasileiro’ identifiquei a procedência angolana-congolesa para a maior parte das macumbas do Rio de Janeiro e algumas da Bahia. Os nossos estudiosos apenas haviam acentuado a contribuição linguística de origem banto, não realizando nenhuma pesquisa sistematizada com relação às outras formas de cultura”. [...] Esta identificação foi realizada num sentido amplo, nas minhas pesquisas na macumba do Rio (1934) e hoje os estudiosos da etnografia negra já falam comumente em religiões e cultos de ‘procedência banto’, em macumbas de ‘origem ‘angola-congolesa’, em sincretismos ‘jêje-nagô-banto’, etc. [...] (RAMOS, 1946, p. 335-336)

Assim, a partir dos estudos de Rodrigues (1977) e Ramos (1946) a justificativa do Projeto de Lei 2303/09 que afirma: “O candomblé é uma religião que teve origem na cidade de Ifé, na África, e foi trazida para o Brasil pelos negros iorubas [...]” (PROJETO DE LEI 2303/09, ALERJ, 2009) encontra-se de acordo com os principais estudos africanistas no Brasil, correlacionando a entrada dos negros no Brasil à formação do que hoje se conhece como candomblé. Nesse sentido, sob o olhar étnico da lei, não há desacordo entre o texto e a realidade sócio histórica da formação do candomblé.

3.2. A organização e crenças do candomblé

Relacionando a origem étnica dos negros (bantos e sudaneses) à organização de seu culto no Brasil, Cicciatore (1988) desenvolve um histórico explicativo da formação do Candomblé no país e, posteriormente, no Rio de Janeiro. Para a autora, tanto os bantos quanto os sudaneses foram essenciais para a formação desse culto, sem delimitar uma primazia nagô como indicou Dantas (1988). Contudo, o elemento sudanês é descrito como mais influente na formação dos candomblés Nagô/Ioruba, Jêje, Jêje-nagô e Mina-jêje por esses serem com maior número de casas e com as casas mais tradicionais do Brasil (Gantois, São Gonçalo do Retiro, Casa das Minas, entre outras).

Quanto às principais culturas africanas no Brasil, Cicciatore afirma:

Essas culturas e outras menos importantes já haviam feito um primeiro sincretismo na própria África, durante as guerras intertribais e nos empórios de escravos. No Brasil, de cada porto de chegada irradiaram para outros estados [o que é a conclusão colocada por Nina Rodrigues e Arthur Ramos]. (CICCIATORE, 1988, p. 24)

Atentando para a proeminência do Nagô nos cultos, tal como coloca Dantas (1988), Cicciatore (1988) relaciona a mesma primazia no Rio de Janeiro. O que torna a análise anteriormente descrita especial para esse artigo, pois explica também a formação do Candomblé no estado, bem como o desenvolvimento da Umbanda. Assim, torna-se importante destacar o fato de que:

O nagô predominou sobre os demais, impondo língua, deuses, orixás e muitos de seus ritos. Os negros maometanos (malês) se isolaram orgulhosamente e terminaram por desaparecer, após terem deixado no Rio de Janeiro vários traços de sua religião e costumes. Neste estado predominou a cultura banto. [...] Como se pode ver perfeitamente, a região atual [sic] Estado do Rio de Janeiro foi um cadinho onde se fundiram essas diversas influências, dando resultado uma religião nova, a Umbanda adotada por milhões de brasileiros (e até mesmo estrangeiros) de todas as camadas sociais. (CICCIATORE, 1988, p. 25)

Contudo, apesar de fazer um claro apontamento para a formação da umbanda e situar a formação do Candomblé no Brasil, a ideia de que uma “nova religião” – de caráter mais sincrético com o kardecismo e indigenismo – já havia sido colocada anteriormente por Ruth Landes em sua pesquisa na década de 1930. (Landes, 2002)

Ao estudar o Candomblé na Bahia, no ano de 1938, Landes destaca a proeminência das mães de santo dentro dos terreiros (seu conceito de matriarcado no candomblé), ao ponto de sua obra intitular-se “A cidades das mulheres”. A antropóloga impressionou-se com o poder mágico e real e a autoridade que estas “senhoras” tinham em seus terreiros ou barracões.

Mesmo tendo Martiniano Eliseu do Bonfim, um negro que fora à África para estudar a religião e retornara ao Brasil, como grande fonte de pesquisa junto com Édson Carneiro, Landes (2002) descreve o prestígio que essas mulheres tinham em Salvador e como eram requisitadas para os mais variados conselhos e trabalhos, em

especial Mãe Aninha (Ialorixá Eugênia dos Santos do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá), figura proeminente no meio do Candomblé da Bahia década de 1930. (LIMA, 2004)

Nos seus diálogos com Edson Carneiro podemos perceber os três eixos principais de sua obra: o matriarcado, o surgimento do candomblé de caboclo (umbanda) e a questão da homossexualidade nos terreiros caboclos.¹⁰

Sobre o matriarcado e a função das mulheres no culto, Landes (2002) destaca:

– Não é pouco comum que uma mulher chegue à notabilidade no Brasil?

– Não na Bahia – sorriu ele. – Não no mundo do candomblé. A coisa aqui é outra. É quase tão difícil que um homem chegue a ter renome no candomblé quanto parir. É pela mesma razão: acredita-se que é contra a natureza.

– Candomblé – explicou, na sua voz apressada e mansa – é um sistema de cultuar deuses, ou santos. A palavra é da língua ioruba e significa mistério, ou ritual. O sistema é originário da África, os deuses também; mas, como todas as pessoas são católicas praticantes, os deuses africanos estão fundidos com os santos católicos. Você ficará espantada ao ver a facilidade com que se misturam. Até Jesus está presente, identificado com o idoso Oxalá. Maria se funde com a mais amável das jovens deusas; e o criador é distante, bem distante em ambas as crenças.

– Uma grande diferença entre o candomblé e o catolicismo é que os africanos tentam trazer os seus deuses à Terra, onde os possam ver e ouvir. E esse é o trabalho mais notável das mulheres que são sacerdotisas num tempo. A mulher é possuída por um santo ou deus, que é seu patrono e guardião; diz-se que ele, ou ela, desce a sua cabeça e a cavalga e, depois, usando o seu corpo, dança e fala. Às vezes diz-se que a sacerdotisa é a esposa de um deus e às vezes que é seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas, em geral, apenas cavalga e se diverte.

– Assim você pode compreender por que as sacerdotisas exercem grande influência entre o povo. São as intermediárias dos deuses. [...]. (LANDES, 2002, p. 76)

Landes (2002) descobre que um homem que recebe um santo pode perder a virilidade e, na maioria dos casos, são homossexuais “passivos”. Esses “rodantes” teriam conseguido abrir suas casas, obtendo grande respeito e influência entre a população. Seu posto de “cavalo” se dá por, sendo homossexual “passivo”,

¹⁰ Sobre os homens, Landes destaca não apenas a função de Ogã das Casas – cuidados com as matanças, os instrumentos e o canto –, mas também outro lugar e/ou função “[...] para homens. Financiam os terreiros. [...]” (LANDES, 2002, p. 77)

possuírem, na visão do grupo, características femininas que os permitem receber os santos. (Landes, 2002) Tal fato não ocorria na casa de Mãe Aninha ou de Mãe Menininha na Bahia, onde cabe às mulheres a função de receber os orixás e comandar os trabalhos nas casas.

Em suas pesquisas há ainda o dado de que os anos de dedicação ao culto e, conseqüentemente, à idade avançada das sacerdotisas são aspectos necessários para uma respeitável formação e para o conhecimento dos ditos “segredos” que o candomblé possui. (LANDES, 2002) Isso vai de encontro ao que a justificativa da Lei 2303/09 coloca: “[...] são pouquíssimas as pessoas que realmente a conhecem a fundo [...]” (PROJETO DE LEI 2303/09) Assim, pode-se perceber como a seriedade e o respeito aos saberes do grupo foram respeitados e valorizados no texto da lei. Incentivando a seriedade e os saberes tradicionais do grupo em detrimentos de casas ou de pessoas que se aproveitam da boa-fé e dos recursos financeiros de consulentes em busca de soluções para seus problemas.¹¹

Ainda sobre esses pais de santo, Landes (2002) destaca que recebem entidades “caboclas”, ou seja, de índios ou negros brasileiros, que viveram e morreram no Brasil, sendo espíritos “blasfemos”, “ignorantes” e “indisciplinados”. Isso coloca, na visão da autora, um candomblé sincrético demais e de menor valor para a “pureza” do culto aos orixás na Bahia.

Entende-se, portanto, que o Candomblé de Caboclo ou a Umbanda seria uma nova forma de cultuar os orixás. Não uma moda à brasileira, uma vez que aqui o culto à ancestralidade já sofrera modificações entre a África e o Brasil, mas sim uma adequação maior do culto às crenças brasileiras. Como o objetivo desse artigo não é esse debate, apenas passa-se pela umbanda devido à colocação de Cicciatore (1988) e opta-se por não discutir a Umbanda, mas apenas entendê-la e respeitá-la como mais uma forma de religiosidade afro-brasileira.

Pode-se entender que a questão da presença atual de homens no Candomblé, com postos além de ogãs, deve-se à disseminação a partir dos anos de 1930 de homens com cargos de pais de santo ou de profundos conhecedores dos mistérios e/ou segredos da religião nas casas (sendo homossexuais ou não) – como no caso de Martiniano Eliseu do Bonfim – e a grande influência que pesquisadores

¹¹ Esta será a grande crítica que João do Rio (2006) fará aos pais e às mães de santo do candomblé: o aproveitamento da boa-fé das pessoas que procuram os serviços das casas de candomblé para a suas vidas.

como Pierre Verger e Roger Bastide tiveram na aceitação de homens com postos mais elevados nas casas¹². Haveria a necessidade de uma maior pesquisa para a efetiva comprovação dessa afirmação, espaço que não cabe nesse artigo.

Sobre a organização do Culto dos Orixás ou do Culto à Ancestralidade, bem como da umbanda, toma-se de Cicciatore um conceito ou “tipo ideal”:

Todos esses cultos são baseados na possessão dos crentes (iniciados ou não) pelos Orixás ou pelas Entidades (espíritos de mortos). O Candomblé mais tradicional (nagô ou jêje) cultua orixás – espíritos da natureza – (água, vento, raio, trovão, arco-íris, folhas, etc., ou seja, os representantes e donos das vibrações dessas forças [axé] e fenômenos naturais, além dos das atividades de manutenção e guerreiras). Sua sacerdotisa é a laô (mais raramente masculino), iniciada em camarinha [ronco] por tempo variável. Cada laô tem apenas um orixá dono de sua cabeça, o qual ela cultua e a que protege. Exu é reverenciado em primeiro lugar (padê [ou ipadê]), pois é o mensageiro e princípio de comunicação entre o mundo real [Àiyé] e o além [Òrum] e entre tudo que existe. O culto aos antepassados é realizado, no terreiro, em casa à parte, ou em terreiro especial (dos Eguns), pelos crentes do ritual keto [e de outras nações também]. O candomblé de angola adotou alguns orixás nagôs, mas difere um pouco nas cores, rituais, atabaques, ritmos (toques), etc. Cada filha ou filho pode ter o orixá principal e o junto (adjunto) e ainda receber (ser possuído por) vários outros. O Deus Criador onipotente é Zambi que, como o Olorún nagô, não tem representação nem culto organizado. Na umbanda são cultuados alguns orixás, representados, na possessão, por Caboclos. São cultuados ainda os Exus (espíritos irresponsáveis que fazem o mal, ou o desfazem, por encomenda ou pagamento); Pretas e Pretos Velhos (espíritos de antepassados negros, escravos no Brasil); Caboclos e Caboclas (espíritos aperfeiçoados de antepassados indígenas) e Crianças (espíritos infantis). Os umbandistas creem na Reencarnação e no Carma. [...] Todos os cultos afro-brasileiros fazem oferendas de alimentos etc., propiciatórias, de pagamento por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos [...]. (Cicciatore, 1988, p. 26)

Bastide (2001) descreve mais características do culto aos orixás: o candomblé é real e não uma teatralização; os orixás viveram na África e nunca no Brasil em torno de 2.000 a 3.000 anos atrás (informação complementada por

¹² “Como observador, iniciou-se na religião, decifrou ritos e mitos. Fatumbi [Pierre Édouard Leopold Verger e depois Pierre Fatumbi Verger Ojuobá] não era uma pessoa religiosa; seu interesse eram as pessoas, suas histórias, seu contexto cultural, sua arte, sua religião e seu cotidiano. Mas percebeu que era preciso tornar-se um deles e que sua iniciação seria essencial para a continuidade de seus trabalhos nas sociedades de culto dos orixás. Tornou-se amigo de Mãe Senhora, sua futura mãe-de-santo, em Salvador. A Iyalorixá (zeladora dos orixás) o entronou como Ojuobá (os olhos do rei, olhos de Xangô) e ele passa a ser zelador da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Opô Afonjá.” (ANDRADE, 2002, p. 90)

OLIVEIRA, 2010); eles vêm ao Brasil por conta da música, sacrifícios e festas, tornado o terreiro um microcosmos da África, onde o sagrado e o profano se tocam e trocam energias (conceito de axé); o terreiro tem, portanto, uma função sagrada e uma função mística e mítica de presentificação dos ancestrais; a sala de dança, assim, é o mundo representado, tanto físico quanto espiritualmente.

Contudo, a principal contribuição de Bastide (2001) é na compreensão da Teoria do Transe: ele é a metamorfose do corpo num simulacro da personalidade do orixá. Bastide (2001) não pensa em fatores fisiológicos ou psíquicos, mas sim que a incorporação e toda sua ritualística são intrínsecas ao ritual e ao mundo sagrado. É a manifestação do Òrum (plano espiritual) no Àiyé (mundo físico) – ideia está desenvolvida por Beniste (1997). Assim, o transe não é simulação, o êxtase é real, inerente ao grupo e sua cosmologia negando assim fatores psicossomáticos colocados por Rodrigues (1977) como o fetichismo.¹³ Resumidamente, a incorporação é coletiva no momento em que todos percebem nela a presentificação de seus antepassados/orixás e a reafirmação da energia da casa (axé) e da manutenção da irmandade.

O último quesito religioso a ser analisado será a descrição dos principais orixás, tendo como base o cruzamento de dados entre a obra de Carneiro (1991), Cacciatore (1988), uma entrevista feita junto ao Pai de Santo Sérgio Roberto de Oliveira de Xangô, do Terreiro Ilê Omô Oyá – Alcântara/RJ, e os orixás listados na justificativa do Projeto de Lei 2303/09 como sendo os dezesseis orixás cultuados no Brasil.

A partir desse cruzamento de referências percebe-se que os dezesseis principais orixás cultuados nas casas de candomblé foram abarcados pela justificativa do Projeto de Lei 2303/09 e, conseqüentemente, na Lei 5506/09. Contudo, se observarmos que Cacciatore (1988) afirma que Candomblés como o Angola cultuam orixás com outros nomes/denominações, essa lei excluiria tais casas da possibilidade de registro e preservação. Isso traz novamente ao debate que essa lei, ao mesmo tempo em que protege, exclui alguns candomblés da possibilidade de usufruírem da lei e da proteção dos órgãos de patrimônio estadual e federal.

¹³ Bastide (1983) destaca a enorme influência que a cultura negra teve positivamente nos campos da linguagem, cultura material – cozinha e técnicas de corpo, na transformação dos valores morais, sociais e políticos, na arte e na sua expressão africana e, obviamente, na construção de novas religiões e novas formas de conhecimento do homem e sociedade.

Assim, se pensarmos no culto aos voduns, presente nas casas de origem jêje¹⁴, a terminologia adotada pela lei, bem como sua centralidade em orixás, não permitirá que essas casas possam usufruir da proteção pelo simples fato de, mesmo adorando entidades iguais, mas como nomes diferentes, não são abarcadas pelo texto da lei, ficando na possibilidade da interpretação textual da lei a proteção e inclusão de tais casas. Nesse sentido, a lei não abarca outras possibilidades que se encontram fora de seu conteúdo. Não há espaço para “casos omissos” ou situações divergentes da proposta na lei, ou seja, percebe-se que ela não se atentou a pluralidade existente dentro do que se denomina candomblé no Rio de Janeiro e no Brasil.

Os aspectos religiosos de culto à ancestralidade, da produção de esculturas e da existência de energias positivas (identificada como sendo o axé) estão bem contemplados na Lei 5506/09, mesmo que de forma não minuciosamente descrita e analisada. Uma melhor explanação do que seja esse culto a ancestralidade, bem como a possibilidade de culto a outros orixás que não sejam os dezesseis listados na lei, poderia ter melhor resultado ao contemplar particularidades que, mesmo não visíveis no comum às casas, estão presentes como traços identitários que permitem às casas a construção não apenas de sua identidade, mas de sua religiosidade, ritos e festas.

Portanto, sob o aspecto da organização das crenças do candomblé pode-se concluir que a lei em análise abarcou quase a totalidade desse mundo, apenas não esmiuçando suas particularidades. O que não impede seu uso, mesmo como tipo ideal, para a proteção de terreiros de candomblé. Atenta-se apenas para a possibilidade de “cristalização” do que seja essa manifestação religiosa, o que pode ser danoso ao observarmos os processos históricos e culturais de desenvolvimento do candomblé na história do Brasil e mesmo na África ou América Insular.¹⁵

¹⁴ Sobre tal culto no Brasil a obra de Parés (2007) traz um bom resumo histórico do desenvolvimento desse candomblé na Bahia, bem como o panteão de divindades e as formas de rituais desenvolvidas no país. A sua obra atualiza os dados sobre esse tipo de candomblé e sua cosmologia desenvolvida na Bahia.

¹⁵ A respeito de tais transformações sociohistóricas ver, por exemplo, o estudo de Pogonson e Akende (2011) sobre o ifá (o jogo de adivinhação), o estudo de Prandi (2008) sobre o desenvolvimento do candomblé em São Paulo e Silva (1998) que analisa o candomblé nos contextos urbanos do Rio de Janeiro e São Paulo.

3.3. Análise do conceito de Patrimônio Cultural

Nesse ponto analisa-se a potencialidade que a categoria de pensamento patrimônio tem de abarcar não só as suas devidas correlações e registros, mas “[...] o potencial analítico para o entendimento da vida social e cultural do grupo [...]”. (GONÇALVES, 2005, p. 16) Relacionado registro e tombamento, defende Vassalo (2008, p. 14):

[...] Diferentemente de tombamento, a própria ideia de registro, mais flexível, consiste num acompanhamento das práticas e representações em questão. O que importa é verificar as suas permanências e transformações, ao invés de tentar ‘congelar’ as práticas e seus significados em função de contextos passados.

Essa é uma ideia central a se analisar em qualquer lei ligada ao registro e à preservação de bens culturais imateriais: o cuidado de não “congelá-los” como saberes ou reduzi-los a tipologias ideais de manifestações. Uma primeira reflexão possível sobre o patrimônio é a desenvolvida também por Gonçalves (2009), que defende que, ao pensar em museus e na magia dos objetos ali guardados, pode-se perceber um distanciamento entre o valor do objeto do grupo para com o seu valor para o museu:

Muitos objetos de uso cotidiano são considerados extensões do corpo humano, portanto, inseparáveis da condição social e física de seus proprietários. [...] Nessa passagem ritual, do cotidiano para os museus, os objetos são, de certo modo, despidos de suas ambiguidades, de suas funções originais [...] e, sobretudo, são separados do corpo de seus usuários, assumindo, dali em diante, mais um valor de exibição do que um valor ritual. (GONÇALVES, 2009, p. 67-69)

Percebe-se, então, que assim como os museus separam o objeto de seu contexto e grupo, também o registro de algum patrimônio (como no caso aqui analisado do candomblé) separa o saber do grupo do saber transcrito no processo, sendo o segundo apenas uma imagem não tão nítida na manifestação em questão. No intuito de quebrar essa separação, Gonçalves (2005) indica a possibilidade de o patrimônio cultural ser utilizado como ponte entre os diversos aspectos ou mundos sociais e culturais, sem perder assim seus vínculos com o grupo, dando a um

conceito tido como “estático”¹⁶ maior transitoriedade entre as categorias de pensamento do grupo e as relações com os demais setores da sociedade. Para tanto, Gonçalves (2005) elege três aspectos sobre os quais o patrimônio pode ser observado, e que, nesse texto, servirão para a análise e compreensão final da Lei 5506/09: ressonância, materialidade e subjetividade.

Quanto à ressonância, Gonçalves (2005) afirma o poder que o patrimônio tem de evocar forças culturais dinâmicas e complexas, como representante daquela cultura. Ou seja, a ambiguidade relacionada à sua natureza com o grupo e a natureza obtida pelo processo de tombamento. O patrimônio deve configurar-se como forma de comunicação entre ambas as partes, como categoria de memória coletiva. No caso do Candomblé não apenas entre o Òrun (céu) e o Àiyé (Terra), mas entre os diversos grupos de candomblés e das políticas culturais de preservação e manutenção deste saber.

Mais que registrar e preservar o candomblé como patrimônio cultural imaterial do Rio de Janeiro, a Lei 5506/09 deveria primar por meios de manutenção e permanência dessa manifestação, concebendo um espaço claro de respeito e de pluralidade efetivas das crenças, primando por meio de diálogo entre as alas cristãs-evangélicas e os cultos afro-brasileiros. Mais que preservar um bem cultural, a lei e as instâncias governamentais devem criar meios que a laicidade do estado e o respeito à diversidade religiosa, contidos na constituição de 1989, sejam efetivadas. Impedindo que governantes ou líderes políticos ligados a uma determinada crença usem a máquina estatal como forma de perseguição ou repressão a outros cultos e denominações.

A ressonância seria, portanto, um meio de diálogo ou interlocução entre os produtores do saber e as instâncias que gerem esses (Estado, IPHAN, museus e INEPAC). Pensando como numa onda sonora, o patrimônio deve ressoar no sujeito num processo de “eco” – ida e volta – como algo que sugestiona e é sugestionado, como valores e categorias de pensamento que são constantemente trocadas. É o

¹⁶ Usa-se o termo estático para entender que, mesmo sendo tido como patrimônio imaterial, fora daquele tido como “pedra e cal” (FONSECA, 2003), o patrimônio imaterial ainda tem sérias dificuldades de transpor limites físicos e materiais, além de burocráticos, para a efetiva imaterialidade e proteção das manifestações culturais. Pergunta-se: protege-se algo para quem? Com que interesse? Em qual finalidade? Observando a ação do patrimônio material, que é tombado e protegido, percebe-se que há muito ainda a ser trabalhado para uma efetiva proteção da imaterialidade da cultura, que muitas vezes necessita forte correlação com o material. Tal ponto de vista é trabalhado por Vassalo (2008) relacionado à capoeira e aos debates sobre sua identidade, praticantes e transmissão desse saber.

alargamento da memória individual para uma memória coletiva, mantendo-se as ambiguidades que fundam os saberes (sagrado x profano, por exemplo) vivas e operantes dentro do contexto do patrimônio.

Assim, não basta apenas listar os orixás, a cidade de onde teria vindo o candomblé da África ou a importância da preservação dos saberes. Importa fazer com que se mantenham vivos e operantes no grupo, bem como na sociedade em que está inserida, fora dos espaços dos barracões. Mais que proteger uma prática ou um bem imaterial, as leis devem primar também pela socialização desses saberes e dessas manifestações, possibilitando à população em geral um acesso a informações sobre aquele patrimônio, não o fechando sobre o grupo que o pratica.

A materialidade não é apenas a constatação de que o patrimônio, por anos, foi ligado a objetos materiais, construções ou monumentos, mas sim conceber o patrimônio como a própria materialidade da cultura, como relações simbólicas e sociais que fogem da mera apreciação de objetos. É tornar o bem cultural/patrimônio perceptível como noção antropológica de cultura “[...] em favor de noções mais abstratas, tais como estruturas, estrutura social, sistema simbólico, etc.” (GONÇALVES, 2005, p. 21)

Resumidamente, poder-se-ia perceber a materialidade do patrimônio da seguinte forma: “[...] tende a ser concebido a partir de suas funções sociais ou de suas funções simbólicas, deixando em segundo plano a especificidade, a forma e a materialidade desses objetos e de seus usos por meio de técnicas corporais”. (GONCALVES, 2005, p. 22-23)

Portanto, se o patrimônio é “bom para pensar e viver a vida” (Gonçalves, 2005), assim também o candomblé, agora patrimônio, que deve buscar seu espaço para pensar, ser pensado e manter-se como forma de vida de um determinado grupo. Ele deve se materializar no cotidiano social, no ensino regular e na dinâmica das festas e do calendário das localidades onde está inserido. Enfim, ele deve ser percebido, notado e visível.¹⁷

A subjetividade pode ser entendida como a relação entre o patrimônio e a autoconsciência individual e coletiva, onde “[...] não há subjetividade em alguma

¹⁷ Essa necessidade é trabalhada pelo IPHAN, por exemplo, na instituição da educação patrimonial quando relaciona a pesquisa ou escavação de um patrimônio, seja ele material ou imaterial, junto ao grupo que interage e vivencia esse patrimônio no seu dia a dia. São bons exemplos do que seja a educação patrimonial: GRUNBERG (2007) e BARRETO; ZARANTIM; FREIRE; BEZERRA; CAIXETA (2008).

forma de patrimônio.” (GONÇALVES, 2005, p. 27) Contudo, toma-se essa afirmação ao contrário: não há patrimônio sem subjetividade ou sem a expressão da consciência coletiva, ou seja, a expressão de um grupo e a reconstrução constante de sua identidade (daí a ideia de patrimônio não ser algo estático ou imutável). Deve-se perceber a cultura, como sendo o próprio patrimônio e em movimento, como mediador entre as categorias de pensamento, em especial entre o grupo e a sociedade.

Ele funciona, assim, como uma fronteira étnica para o grupo. Torna-se o centro da historiografia e costumes dos membros daquela expressão e culturalmente constitui as formas de uso social dos objetos e saberes (gera o contorno e o contexto da cultura), mantendo uma constante ponte entre passado, presente e futuro. Desta forma, o patrimônio passa a funcionar como mediador subjetivo inerente ao grupo, deixando o Estado, IPHAN ou qualquer outra instância em segundo plano e permitindo ao grupo uma vida própria e a afirmação de relações e de trocas de saberes com outros grupos e sociedade. Pensando no candomblé sob esse aspecto de mediação tem-se no texto de Gonçalves a seguinte conclusão sobre a subjetividade:

[...] Os patrimônios podem assim exercer uma mediação entre os aspectos da cultura classificados como “herdados” por uma determinada coletividade humana e aqueles considerados como “adquiridos” ou “reconstruídos”, resultantes do permanente esforço no sentido do auto aperfeiçoamento individual e coletivo. (GONÇALVES, 2005, p. 28)

Portanto, mais que proteger o candomblé como expressão imaterial, é preciso fazer com que ressoe, se torne material e subjetivo ao grupo e a sociedade em sua volta. Não basta apenas listar orixás, destacar suas particularidades e energias e o caráter negro em sua formação. Torna-se necessário criar meios, por exemplo, via políticas culturais, para a efetiva manutenção deste saber imaterial e sua permanência no conjunto de saberes da sociedade fluminense e brasileira, algo ainda a ser pensado e colocado em ação futuramente.

Tais reflexões norteiam a obra de Conduru e Siqueira (2003), na qual se reflete como o Estado e as instituições de ensino devem, permanentemente, pensar as políticas públicas relacionadas à cultura no Rio de Janeiro e na obra de Gallois

(2006) quando trata de patrimônio imaterial indígena no Brasil. Em ambos os casos a relação entre o poder da cultura e do patrimônio e a constatação sobre o poder que o patrimônio tem, ilustram a rotineira necessidade de reformulação e reflexão que este campo imaterial deve ter.

4. Terreiro Ilê Omo Oyá – Alcântara/RJ

Após o debate sobre a Lei 5506/09 e os eixos temáticos escolhidos para análise segue-se um exemplo de um terreiro de candomblé que tem a capacidade de exemplificar o assunto discutido nesse trabalho. A casa escolhida é o Terreiro Ilê Omo Oyá, localizado no bairro de São Pedro, município de São Gonçalo/RJ. Tal casa vem da descendência do Àsé Òpó Afonjá da Bahia, tendo uma média de 30 a 50 membros na “irmandade” (termo nativo que se refere aos membros da casa). Sua fundação data do ano de 1972, tendo “Dona Noélia dos éguns”, como era conhecida no bairro, como a primeira ialorixá da casa, governando-a até o ano de 2010 quando falece.

Se observarmos a formação deste terreiro poderemos ver como a Lei 5506/09 tenderia a não preservá-lo ou a não considerá-lo como candomblé. A ialorixá da casa tem uma “dupla formação” ou uma dupla descendência quanto ao culto aos ancestrais: ela foi “feita” tanto no culto a éguns – espíritos de ialorixás e babalorixás que, após a morte, passam a guardar a casa e seus membros, sendo considerados bons conselheiros e entidades auxiliadoras nas necessidades da vida – na Bahia, quanto para o culto aos orixás. Carregando os títulos de Yyá Modé Lofundá Asipá (ligada aos éguns) e Asé Ode Ewé Afonja (ligada aos orixás).

A casa mantém em seu ciclo de festas tanto o culto regular aos orixás como ao éguns, caracterizando uma dualidade de festas, de postos de pessoas na casa (para orixás e para éguns), como na observância de preceitos, tabus e ritos de culto. Ao confrontar essa característica com a lei, ela não poderia ser aplicada para a proteção desta casa, pois textualmente a lei não se refere ao culto de éguns. Assim, apesar da casa ser uma casa de candomblé e uma casa também de éguns, tal lei não teria serventia alguma para a salvaguarda destas manifestações.

Aqui não há uma ressonância entre a legislação e a realidade *in loco*. Apesar do grupo se identificar como candomblé e como culto a éguns, a lei não consegue abarcar esta organização e dinâmica que fundamenta a casa, seus membros e sua

cosmologia. A lei, infelizmente, é falha nesse caso. Não se atentou que o candomblé pode incorporar outras formas de culto e/ou expressão na sua dinâmica de existência e reprodução.

Durante o trabalho de campo realizado na casa, desde 2010 até o presente ano, um fato chama a atenção: ao serem informados sobre a lei, os próprios membros não a acharam válida, não via a análise acadêmica-teórica que foi realizada aqui, mas porque eles mesmos não se identificam com o texto da lei. Para o grupo, candomblé significa “família” – um número de membros mais significativo pelas qualidades do que pela quantidade numérica de pessoas –, bem como pela ajuda mútua e a negação de fins de enriquecimento pessoal com a casa e trabalhos realizados por ela. Candomblé para o grupo representa não apenas sua religião, ou crença, como eles mesmo se identificam, mas também a forma de lidar com o dia a dia, com o dinheiro, com as relações familiares e com o trabalho. Candomblé teria, então, o valor de um fato social total. (MAUSS, 2002)

O grupo não se identifica com a lei porque eles mesmos já adaptaram a categoria “candomblé” à sua realidade. Poder-se-ia dizer que houve uma subjetivação do termo, mas o que se percebe é que, sendo a cultura móvel e fluida (WAGNER, 1981), com o passar dos anos o grupo constituiu sua própria identidade, sua própria fronteira interétnica e sua própria valoração do candomblé. Também é válido ressaltar que o grupo não vê nenhuma melhoria com a lei, pois essa pode igualar todas as casas, retirando delas as especificidades, os contornos étnicos e os preceitos religiosos. O ogã da casa, em entrevista, foi categórico ao rechaçar a lei que colocaria “vários pais-de-santo charlatões” em igualdade com a sua casa. Fato que poderia ser prejudicial para a imagem de idoneidade da casa.

Assim, a lei não atentando a esses processos se mostraria falha ao não considerar esse terreiro como uma tradicional casa de candomblé, pelo simples fato de não conter o que o texto considera como sendo o candomblé. De outro lado, não há identificação do grupo com a lei e com a possibilidade de melhorias com a proteção do candomblé como patrimônio imaterial fluminense.

O que o exemplo do Terreiro Ilê Omô Oyá apresenta é o hiato entre a legislação e a teoria que a fundamenta e o cotidiano e a subjetivação que a cultura e a religião passam. A possível não inclusão dessa casa demonstra não a ineficiência da lei, mas a sua imaturidade em não perceber o fluxo contínuo da cultura.

5. Conclusão

Clifford (2003), ao analisar um conjunto de quatro museus na Columbia Britânica, defende a possibilidade de pensar os museus como “museus tribais”, ou seja, aqueles que deem conta das próprias dinâmicas dos grupos e construam, num processo dinâmico e interrupto, um passado não petrificado ou tipologizado em expressões “frias” ou estáticas de uma cultura pretérita. Clifford (2003) defende que o próprio grupo deve ser capaz de gerir seu passado, repassá-lo às gerações presentes e futuras e ressignificar sua história e cosmologia numa dinâmica inerente às suas vidas e às suas particularidades.

Nesse mesmo sentido, pensa-se que devam ser as leis referentes ao patrimônio, seja ele material ou imaterial, criando a possibilidade de “leis nativas” ou de “patrimônios nativos”, deslocando a ação e a reflexão sobre a memória e a preservação da cultura para os próprios membros do grupo. Como no caso dos museus analisados por Clifford (2003), mais que um depósito de bens ou de mostra de uma cultura, os museus pensados e geridos pelos “nativos” tendem a expressar a visão nativa sobre sua cultura e modos de vida. Assim também podem ser as leis sobre patrimônio, se pensadas pelos “nativos”, ou pelas populações que dele fazem parte, tenderão a expressar como maior fluidez as “categorias nativas” ou as formas de “apropriação nativas” sobre aquele bem.

O artigo apresentou algumas “falhas” ou incongruências no que diz respeito a uma falta de comunicação entre o Estado, suas agências reguladoras do patrimônio e os grupos de candomblé, apresentando como existem tanto concepções nativas como teóricas que divergem do tipo ideal colocado pela Lei 5506/09, gerando um enorme engessamento do que seja essa expressão de imaterialidade, como também engessando e tipologizando as possíveis casas que venham a ser contempladas pela lei. Assim, é certo haver um enorme hiato entre a Lei 5506/09 e os adeptos do candomblé.

Se observarmos a lei apenas em seu conteúdo escrito e descritivo do que seja o candomblé, verificaremos como o “saber-fazer” relacionado a essa prática tende a ser congelado e reduzido a uma série de pontos diacríticos que apenas apresentam um certo “tipo ideal” do que seja esse culto, não representando a

totalidade das casas, dos grupos de candomblé e das manifestações que podem ser entendidas como candomblé.

Faz-se necessário, portanto, “tornar essa lei nativa”, não apenas como forma de incluir uma parcela de pessoas que tiveram, por anos, sofrido perseguições devido ao culto aos orixás e à ancestralidade, mas permitir que a lei, ao contrário, seja pensada e instrumentalizada por quem, de fato, detém o saber-fazer. Se, portanto, o intuito das agências como o IPHAN ou o INEPAC é de salvaguardar tais “tesouros humanos vivos” (ABREU, 2003), elas devem fazê-lo incluindo em seus debates e em seus quadros de referência teórica e metodológica a agência do grupo, bem como suas reais necessidades para a manutenção de tais expressões culturais, percebendo-as muito mais subjetivas ao grupo do que objetivas aos técnicos e pesquisadores.¹⁸

Assim, a possibilidade da entrada de pessoas ou grupos nos debates acerca do que seja o patrimônio imaterial, suas formas de expressão e as possíveis formas de registro e preservação, pode ser uma via para que a formulação de leis referentes a essas manifestações não seja, por nascimento, excludente ou precária quanto aos tipos ou as expressões que elas venham a abarcar no momento do registro e preservação. Incluir “os nativos”, mais que uma postura simétrica de antropologia¹⁹, é a forma de efetivar um Estado composto por diversos grupos heterogêneos, por diversas crenças e diversas formas de expressão da cultura.

Espera-se, com essa atitude, uma maior inclusão não apenas de quem está no contexto do saber-fazer, mas, sobretudo, um alargamento dos conceitos acadêmicos e teóricos sobre as próprias “categorias nativas” que estão em uso naquele bem cultural a ser preservado. Tal iniciativa poderá combater a criação de leis que possam, ao invés de preservar e incentivar tais manifestações, congelá-las em expressões ou tipos que nem sempre tem total ligação com o mundo real e significativo do grupo.

¹⁸ Por subjetividade, nesse artigo, adota-se o conceito elaborado por Ortner, passando a percebê-la como: “[...] el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animam a los sujetos actuaes [...]”. (ORTNER, 2005, p. 25)

¹⁹ Para um detalhamento dessa postura de pesquisa e de registro de dados na antropologia a obra de Clifford (2008) é um ótimo exemplo, ou quase um manual de como proceder com uma pesquisa em que o grupo participe da construção do saber sobre si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, R. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência de distinção do “Museu da Arte”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (orgs.). *Memória a patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP7&A, 2003. p. 81-94.

ANDRADE, R. de. *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC, 2002.

BARRETO, E. A.; ZARANTIM, J. R.; FREIRE, L. dos R.; BEZERRA, M.; CAIXETA, J. C.; D’OSVUALDO, V. L. A. (orgs.). *Patrimônio cultural e educação: artigos e resultados*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2008.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Roger Bastide: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

BENISTE, J. *Òrum Àiyé: o encontro de dos mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BITAR, N. P. “Agora que somos patrimônio...”: um estudo antropológico sobre as “bairras de acarajé”. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CARNEIRO, E. *Religiões Negras: Notas de etnografia religiosa & Negros Bantos: Notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1991.

CARVALHO, C. S. R.; GRANATO, M.; BEZERRA, R. Z.; BENCHETRIT, S. F. (orgs.). *Um olhar contemporâneo sobre a preservação do patrimônio cultural material*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008.

CICCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras*. 3. ed. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 1988.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008

_____. Museologia e contra história: viagens pela Costa Nordeste dos Estados Unidos. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 255-302.

CONDURU, R.; SIQUEIRA, V. B. (orgs.). *Políticas públicas de cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, Rede Sirius, 2003.

DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal: 1988.

FONSECA, M. C. L. Para além de pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.

GALLOIS, D. T. (org.). *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos do Amapá e norte do Pará*. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ), 2006.

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

_____. A magia os objetos: museus, memória e história. In: PRIORI, A. (org.). *História, memória e patrimônio*. Maringá, SP: Eduem, 2009. p. 65-75.

GRUNBERG, E. *Manual de atividades práticas de educação patrimonial*. Brasília/DF: IPHAN, 2007.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS: MANUAL DE APLICAÇÃO. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

JOÃO, do Rio. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LANDES, R. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LEI Nº 5506, de 15 de julho de 2009 do Rio de Janeiro. Declara o candomblé como patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/818316/lei-5506-09-rio-de-janeiro-rj>>. Acesso em: 15 jul. de 2010.

LIMA, V. da C. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos avançados* [online], v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2002.

MORI, V. H.; SOUZA, M. C. de; BASTOS, R. L.; GALLO, H. (orgs). *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo: 9ª Superintendência Regional do IPHAN, 2006.

MOURA, R. 1995. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação cultural, Divisão de Editoração, 1995.

ORTNER, S. B. Geertz, subjetividad y conciencia pós-moderna. *Etnografias Contemporâneas*, Buenos Aires, ano1, n. 1, p. 25-46, abr. 2005.

PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia*. 2. ed. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PELEGRINI, S. C. A. Historicidades locais: interfaces entre as políticas públicas e preservação do patrimônio imaterial e da cultura material. In: PRIORI, A. (org.). *História, memória e patrimônio*. Maringá, SP: Eduem, 2009. p. 77-87.

POGOSON, O. I.; AKANDE, A. O. Ifá Divination Trays from Isale-Oyo. *Cadernos de estudos africanos*, n. 11, p. 15-41, jan.-jun. 2011.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PROJETO DE LEI Nº 2303/2009. Declara o candomblé como Patrimônio Imaterial do estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/818316/lei-5506-09-rio-de-janeiro-rj>>. Acesso em: 15 jul. de 2010.

RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Nacional, 1946.

RESOLUÇÃO Nº 001, DE 03 DE AGOSTO DE 2006. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006.

RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. Brasília: UNB, 1971.

SILVA, V. G. da. O terreiro e as cidades nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 36, p. 33-79, 1994.

SANTOS, A. C. M. dos. Linguagem, memória e história: o enunciado nacional. In: FERREIRA, L. M. A.; ORRICO, E. G. D. (orgs.). *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 13-34.

VASSALO, S. M. De quem é a capoeira? Reflexões sobre o registro da capoeira como patrimônio imaterial. *32º Anais do Encontro Anual da ANPOCS*, 32, Caxambu, 2008.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Artigo recebido em 07 de novembro de 2014. Aprovado em 25 de março de 2015.