

**INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**

Danielle Alves de Sousa

**Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural  
e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis,  
Santa Catarina**

**Rio de Janeiro - RJ**

**2020**

**INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**

Danielle Alves de Sousa

**Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural  
e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis,  
Santa Catarina**

Dissertação apresentada ao curso de  
Mestrado Profissional do Instituto Histórico  
e Artístico Nacional, como pré-requisito  
para obtenção do título de Mestre em  
Preservação do Patrimônio Cultural.

Orientadora: Joseane Paiva Macedo  
Brandão

Supervisora: Regina Helena Meirelles  
Santiago

**Rio de Janeiro - RJ**

**2020**

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de questão identificada no cotidiano da prática profissional na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina.

S725t	<p>Sousa, Danielle.</p> <p>Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Santa Catarina / Danielle Alves de Sousa – 2020.</p> <p>Orientador: Joseane Paiva Macedo Brandão.</p> <p>Dissertação (mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2020.</p> <p>1. Religiões afro-brasileiras. 2. Cidadania. 3. Políticas públicas. 4. Patrimônio cultural. I. Brandão, Joseane. II. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). III. Título.</p> <p>CDD 363.690981</p>
-------	---

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Danielle Alves de Sousa

**Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Santa Catarina.**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 2020

---

Profa. Dra. Joseane Paiva Macedo Brandão (Orientadora) - MP/CLC IPHAN

---

Prof. Dr. Daniel Roberto dos Reis Silva - MP/CLC IPHAN

---

Prof. Dr. Gabriel da Silva Vidal Cid - UERJ

---

Regina Helena Meirelles Santiago (Supervisora) – Iphan/SC

## **Agradecimentos**

No centro de Florianópolis há uma via chamada Hercílio Luz. Trata-se de uma estreita avenida que serpenteia e que é assim cheia de curvas porque segue o caminho de um riacho que foi canalizado e coberto com concreto. Essa foi uma das primeiras histórias que me contaram quando me mudei para a cidade, numa segunda-feira chuvosa, em dois de agosto de 2016. Esse riacho, até a segunda década do século XX, era lugar de lavadeiras e território negro da cidade, mas essa história eu só soube depois. A questão é que eu morava lá perto. Lá perto também ficava a Superintendência do IPHAN e o SESC, onde eu fiz aulas de dança e via o sol nascendo através das paredes de vidro, banhando de dourado as casas nos morros. Perto também ficavam os bares que fechavam cedo e o Afonso, onde eu levava para comer todo mundo que vinha me visitar. O que eu queria contar é que, uma noite, andando pela Hercílio Luz com Carla, conversávamos exatamente sobre os agradecimentos da dissertação - talvez fosse bom a gente escrever um pouquinho toda vez que sentisse que estava desanimada ou cansada, para lembrar mesmo do quanto de gente e coisa boa havia acontecido na vida. A escrita dessas linhas simboliza um compilado desses momentos.

Acredito muito que não terminamos em nós mesmos. E, por isso, eu agradeço aos meus ancestrais. Faço parte dessa parcela da população que não tem um sobrenome “diferente” e que não sabe muito bem como rastrear a origem dos seus antepassados. Eu sou “apenas” brasileira. O que eu sei é que minha família por parte de pai e de mãe tem como lembrança mais antiga o semiárido nordestino, mais precisamente a Paraíba. E eu dedico este trabalho a eles, aos familiares que eu não conheci - especialmente às mulheres -, pois tenho certeza de que cada passo dado por eles me trouxe até aqui, até essa minha dissertação de mestrado. E dedico para quem me conhece demais também. Meu pai, meu cais, minha força. Minha mãe, minhas asas, minha leveza. Natalia, minha irmã, minha companheira de vida e lembranças. É tudo pela gente.

Eu agradeço também à Myoren, que é minha testemunha de que esses anos e todas as mudanças que enfrentamos realmente aconteceram: “Se eu te contar essa história, vamos ter que ser amigas”. Que poderoso dividir o teto e a vida com você! Eu agradeço também à Carol, à nossa relação que é um presente, te admiro e me vejo tanto em você! Andressa, que o destino nos junte mais vezes. De Norte a Sul, você sempre chega para me oxigenar e ensinar a viver de mansinho e intensamente ao mesmo tempo.

Eu agradeço também aos colegas servidores, estagiários e terceirizados do IPHAN em Santa Catarina. Agradeço imensamente o afeto com que me acolheram, sempre dispostos a me oferecer conforto, compreensão, conselhos, testemunhos e ensinamentos. Trabalhar na sala da Divisão Técnica, com uma maioria quase absoluta de mulheres, fez com que eu me conectasse com a mulher que eu quero ser. O IPHAN/SC me proporcionou dois encontros mais que especiais: a Regina e a Carla. Re, obrigada por me receber com tanto carinho no seu trabalho e na sua vida, obrigada por acreditar em mim e obrigada também por sempre me lembrar de não dizer “desculpa” quando o que a gente quer dizer é “obrigada”.

Carla, meu portal para Belém, minha amiga, minha irmã, minha mãe, minha filha, todas as mulheres juntas num só ser. É meu pé no chão e ao mesmo tempo a mola que me impulsiona cada vez mais alto. Você me enxerga antes de mim. Agradeço ao universo, que fez a gente despencar de dois lugares tão distantes um do outro para se reconhecer numa terra tão diferente das quais nascemos. E você fez o Benjamin. Ben, quando você crescer, não esquece que eu te peguei no colo e que somos amigos, porque eu não vou esquecer nunca que foi seu o primeiro abraço que eu ganhei depois de me mudar.

Agradeço imensamente à toda a equipe da coordenação do PEP e, em especial, à Joseane, minha orientadora, pelas trocas, paciência e generosidade. Não tenho palavras para dimensionar o carinho e a gratidão que sinto pela força e parceria estabelecida junto aos meus amigos-irmãos da Xepa, e estendo o agradecimento a todos os outros amigos da Turma 2016. Agradeço também aos meus queridos amigos que estiveram presentes, mesmo à distância, compartilhando afetos, angústias e tantos conselhos. À Lisy, que foi quem me preparou para tantas experiências que eu nem imaginava que poderia ter, penso em você sempre. Agradeço ao flamboyant no quintal da casa que me acolheu na quase infundável reta final, à Célia por me ensinar sobre Alegria & Coragem e à Karine, meu Grande Encontro, todo o amor do mundo.

Meu imenso agradecimento a todos do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região e ao Povo de Terreiro por todo o aprendizado, pelos afetos e trocas partilhados.

Acredito que generosidade é uma das características mais bonitas que uma pessoa pode expressar porque, para ser generoso, a gente tem que conseguir se ver no outro. E no meu caminho tenho encontrado tanta generosidade... Eu, definitivamente, não termino em mim mesma.

*“Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso.”*

*(Chimamanda Ngozi Adichie)*

*“Minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sobre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.”*

*(Ailton Krenak)*

## **Resumo**

Este trabalho busca trazer reflexões sobre cidadania, patrimônio e políticas públicas através da experiência de trabalho e pesquisa junto a comunidades de terreiro de Florianópolis, Santa Catarina. A presença das religiões afro-brasileiras no Sul do Brasil e, especificamente, em Santa Catarina possui o potencial de jogar luz sobre a relação entre minorias sociais e políticas públicas de patrimônio ao examinarmos algumas das variáveis que influenciam a forma como se dá a aproximação entre elas. O trabalho também aponta para a necessidade de se pensar em novas geografias de saberes que favoreçam as trocas e os diálogos entre todos os atores envolvidos no jogo do patrimônio, desestabilizando hierarquias entre diferentes tipos de conhecimento.

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras; cidadania; políticas públicas; patrimônio cultural.

## **Abstract**

This work seeks to bring reflections on citizenship, heritage and public policies through work experience and research with communities of afro-brazilian religions of Florianópolis, Santa Catarina. The presence of Afro-Brazilian religions in Southern Brazil, and specifically in Santa Catarina has the potential to shed light on the relationship between social minorities and public heritage policies, examining some of the variables that influence the way in which they occur. the approach between them. It also points to the need to think of new geographies of knowledge that favor exchanges and dialogues among all actors involved in the game of heritage, destabilizing hierarchies between different types of knowledge.

**Keywords:** afro-brazilian religions; citizenship; cultural heritage.

## **Lista de Siglas**

DEPAM – Departamento de Patrimônio Material

DPI – Departamento de Patrimônio Imaterial

DPU – Defensoria Pública da União

FLORAM – Fundação Municipal do Meio Ambiente

FRMA – Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região

GTIT - Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros

GTMAT – Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MAMNBA - Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social

I PNPCTMAF - I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

PNPI – Programa Nacional de Patrimônio Imaterial

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

## **Lista de imagens**

Imagem 1 – Festa para Iemanjá, praia do Pântano do Sul, Florianópolis, Santa Catarina. / Foto: Danielle Sousa, 2017.....	13
Imagem 2 - Material gráfico para divulgação do Minicurso. Vinculado em redes sociais e no site do IPHAN. / Arte: Lucas Devani Lopes. ....	122
Imagem 3 - Material gráfico para divulgação do minicurso. Vinculado em redes sociais e no site do IPHAN. / Arte: Lucas Devani Lopes. ....	123
Imagem 4 - Vivência Refletir e Ecoar. / Foto: Julia Callado, 2018. ....	129
Imagem 5 - Vivência Refletir e Ecoar. / Foto: Carla Cruz, 2018. ....	134
Imagem 6 - Toalha utilizada na Vivência Refletir e Ecoar. / Foto: Danielle Sousa, 2018. ....	135

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1: Patrimônio, cidadania e acesso a direitos.....</b>	<b>21</b>
1.1 Contexto e delimitação do campo de pesquisa .....	21
1.2 Cidadania, patrimônio e políticas públicas .....	35
1.3 Cidadania patrimonial e a inevitabilidade do conflito .....	43
<b>Capítulo 2: Patrimônio e religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis .....</b>	<b>54</b>
2.1 Patrimônio, Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Ações Afirmativas no Brasil.....	54
2.2 Presença africana e afro-brasileira em Santa Catarina.....	67
2.3 Os processos de terreiros abertos na superintendência do IPHAN em Santa Catarina como casos "bons para pensar" .....	74
2.4 Projeto Territórios do Axé - O mapeamento das casas de religiões afro-brasileiras de Florianópolis e Região .....	88
<b>Capítulo 3 – Em busca de outras geografias de saberes .....</b>	<b>94</b>
3.1 O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região.....	94
3.2 Refletir & Ecoar - Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras .....	112
<b>Algumas considerações, caminhos abertos.....</b>	<b>137</b>
<b>Referências .....</b>	<b>144</b>



**Imagem 1 – Festa para Iemanjá, praia do Pântano do Sul, Florianópolis, Santa Catarina. / Foto: Danielle Sousa, 2017.**

## **Introdução**

Entre os meses de abril e junho de 2010, a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em Santa Catarina se viu diante de questões que escapavam à bagagem de atuação profissional de seu corpo técnico, bem como de suas experiências cotidianas de trabalho no estado: dois terreiros, assentados em Florianópolis, demandaram a proteção de suas práticas e rituais. O que os fazia sentir-se ameaçados em sua existência e segurança não difere do universo de problemas enfrentados por religiões afro-brasileiras no restante do país: intolerância religiosa, propriedade da terra, sucessão de lideranças, usos dos espaços públicos (sejam eles urbanos ou não), entre diversas outras questões, antigas conhecidas das filhas e filhos de santo no Brasil (AMORIM, 2012; SANT’ANNA, 2012).

Sob o ponto de vista do órgão federal de preservação do patrimônio cultural que pouco contato tinha com a presença negra no Sul do Brasil, como encaminhar as demandas de quem não se conhece? Quais as características, especificidades e diversidades dos terreiros de Florianópolis? Havia e ainda há pouca produção acadêmica sobre religiões afro-brasileiras em Santa Catarina e, quando pensamos na produção de

conhecimento especificamente no campo do patrimônio, as chances de encontrar bibliografia tornam-se ainda mais difíceis.

Assim, inserida num cenário de desconhecimento e invisibilidade para setores do Estado e da opinião pública, a demanda gerada por dois terreiros entrou na agenda de ações da superintendência do IPHAN/SC. A partir disso, buscou-se estabelecer diálogos com os terreiros da região, reunir informações sobre o contexto em que estavam inseridos e produzir conhecimento sob o ponto de vista patrimonial para que algum tipo de encaminhamento pudesse ao menos ser vislumbrado. Fez parte dessas ações um mapeamento das casas religiosas de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos, proposto pela superintendência e executado por um núcleo de estudos ligado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina; e, além dele, o pedido e a própria existência da vaga no Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural que ocupei.

O início do trabalho de campo do mapeamento coincidiu com o início de minhas atividades no mestrado, de modo que pude ser inserida nas visitas e entrevistas a lideranças religiosas, inicialmente acompanhada por outros membros da equipe de pesquisadores que foi formada e, posteriormente, sozinha. Os terreiros foram os nós da trama que fui tecendo ao chegar em Florianópolis. Vinda de outro lugar, de outras paisagens, chegar e de pronto começar a visitá-los foi a forma primeira com a qual me relacionei com a cidade. Os terreiros eram os destinos, e todos os caminhos eram novos.

Além da participação como pesquisadora no mapeamento, outro vínculo importante de aproximação com o universo das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, foi o acompanhamento e participação nas atividades realizadas pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região. Foi a partir dos diálogos e trocas realizados com os membros do Fórum que pude me aproximar das complexas relações que influenciam as relações entre movimentos sociais e o Estado na busca por garantia e conquista de direitos. Pude acompanhá-los em atividades propostas pelo coletivo em defesa do meio ambiente, contra o racismo religioso, ou mesmo em atividades das quais participa como audiências públicas, reuniões com agentes do Estado, seminários universitários, encontros com representantes de outros movimentos sociais apoiados pelo Fórum, como o movimento de mulheres, de pessoas em situação de rua, LGBTQI+, quilombolas, indígenas, entre outros.

A partir das questões que estavam postas quando iniciei meu trabalho na Superintendência, observei que tratavam-se de problemáticas que podem ser levantadas e relacionadas também às ações patrimoniais do IPHAN de maneira geral pois, até o momento em que escrevo estas linhas, onze terreiros foram tombados pelo IPHAN, todos localizados na Região Nordeste, estando a Região Sul do Brasil relacionada primordialmente à presença branca e a imigração Europeia, numa narrativa que é reafirmada através da própria patrimonialização de bens culturais no Estado de Santa Catarina, seja a nível local ou nacional. Marins (2016) fala sobre esses processos de patrimonialização como narrativas restritivas e associativas que, além de relacionar o Sul apenas à imigração europeia, também priva outros estados do país de compreender seus próprios movimentos migratórios. Diante desse cenário, as comunidades de terreiro de Florianópolis, ainda assim, demonstram existência vigorosa, como pode ser observado no capítulo 2, quando tratarei sobre os resultados do mapeamento realizado pelo projeto território do Axé, ou ainda no capítulo 3, quando discutirei sobre as atividades realizadas pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região. A inquietação que se transformou no problema de pesquisa dizia respeito, então, em buscar compreender como se dão os diálogos e quais são as variáveis que influenciam no desejo dessas comunidades, que se encontram nesse cenário muitas vezes desfavorável e de invisibilidade na produção de conhecimento, de buscar acessar as políticas públicas de patrimônio, buscando encontrar chaves interpretativas para refletir sobre como elas se relacionam com o Estado e como o Estado se relaciona com elas.

O *corpus* do trabalho foi sendo construído e articulado a partir da intersecção entre os sujeitos de pesquisa, a saber: as comunidades de terreiros de Florianópolis, a partir dos terreiros visitados durante experiência no Projeto Territórios do Axé e no acompanhamento das atividades do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, e também da produção de conhecimento sob o ponto de vista institucional, seja no ambiente acadêmico (uma vez que o mapeamento foi executado pela Universidade Federal de Santa Catarina), jurídico e, especialmente, no IPHAN.

No que diz respeito ao IPHAN, as fontes foram principalmente materiais produzidos pela instituição, como processos de tombamento de terreiros; pareceres acerca desses pedidos de tombamento; portarias relativas à proteção de bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; publicações sobre mapeamentos, cartografias e outros inventários já realizados pelo IPHAN acerca de terreiros em outras

regiões e publicações produzidas pela Superintendência do IPHAN em Santa Catarina sobre comunidades negras no estado. Além dos documentos escritos, a convivência cotidiana com técnicos que atuam ou atuaram em ações relativas a quilombos ou terreiros e suas impressões sobre essas ações foram de grande auxílio, possibilitando alcançar uma dimensão de reflexões, percepções e análises que a formalidade e limitação dos documentos institucionais escritos não permite. Uma das especificidades do lugar do pesquisador em um mestrado profissional como o do IPHAN é a de permitir que a pesquisa seja desenvolvida imersa no ambiente de trabalho cotidiano, tornando um e outro indissociáveis, de maneira que ir à Superintendência do IPHAN todos os dias da semana constituiu-se também como parte do próprio campo de pesquisa.

Em consonância com os diálogos realizados com as comunidades de terreiro com as quais tive contato durante a pesquisa de campo, optei por utilizar a expressão “racismo religioso” no lugar da expressão comumente utilizada nas políticas públicas “intolerância religiosa”, por compreender que há necessidade de nomear e evidenciar a principal raiz que nutre atos discriminatórios contra as comunidades litúrgicas afro-brasileiras e seus adeptos. Tolerância pressupõe uma relação hierárquica em que alguém superior tolera, suporta o outro. No caso brasileiro, o substrato da intolerância religiosa que atinge as religiões afro-brasileiras é o racismo estrutural que nos acompanhou por mais de trezentos anos de escravidão e que não se dissipou, mas se transformou e se refinou no pós-abolição, como demonstram dados sobre raça e classe no Brasil<sup>1</sup>.

Algumas das características da intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras estão ligadas à atribuição de valores considerados inferiores e primitivos, como o politeísmo, as oferendas, os trajes, acessórios e instrumentos rituais que diferem das práticas de religiões hegemônicas no país, como a católica e as denominações evangélicas. São características associadas a populações africanas e afro-brasileiras de maneira pejorativa, esvaziadas de seus significados e interpretadas como algo essencialmente negativo. Em Florianópolis, a situação não é diferente pois, segundo dados disponibilizados pelo órgão de fiscalização competente do poder público

---

<sup>1</sup> Segundo a PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), realizada de forma contínua pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em relação a população autodeclarada branca, os autodeclarados pretos ou pardos correspondem à maior parte dos brasileiros não alfabetizados, desempregados e com menor rendimento médio em todos os trabalhos. São pretas e pardas também a maior parte das crianças que figuram nas estatísticas sobre trabalho infantil. Fonte: IBGE mostra as cores da desigualdade (2018). Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade>. Acesso em: 11 set. 2019.

municipal, ainda que as religiões afro-brasileiras não sejam numericamente as que são objeto do maior número de denúncias, em números relativos são elas as maiores vítimas das reclamações que chegam ao Estado.

Destaco também que o instrumento jurídico do registro de bens culturais de natureza imaterial será grafado durante o texto com sua letra inicial maiúscula, diferente da forma como se encontra do Decreto nº 3.551/2000. A opção por escrevê-lo dessa forma se deu para seguir documentos mais recentes produzidos pelo IPHAN e para diferenciar o uso corrente da palavra registro de seu uso no campo do patrimônio.

O primeiro capítulo da dissertação, intitulado “Patrimônio, Cidadania e Acesso a Direitos” é dedicado a expor o contexto e a delimitação do campo de pesquisa, expondo de maneira mais detalhada e aprofundada reflexões em torno do fazer da própria pesquisa, através do diálogo com Vagner Gonçalves da Silva (2015) e da noção de “lugar de fala”, como apresentada por Djamila Ribeiro (2017). A partir dessas reflexões, é construída não somente minha relação com os sujeitos de pesquisa, mas também a relação entre esses sujeitos e o contexto maior onde estão inseridas as religiões afro-brasileiras no universo das políticas públicas de patrimônio. É também onde exponho os autores com os quais o diálogo foi de maior intensidade no processo de buscas de chaves interpretativas para pensar as relações entre os povos de terreiros de Florianópolis com o Estado e, especificamente, com as políticas de patrimônio federal. Dentre eles, destaco a o conceito de “cidadania patrimonial”, formulado por Lima Filho (2015), que fala sobre a elasticidade da ação de grupos ou indivíduos nas relações com o Estado, indo da adesão à rejeição/negação. Outro ponto abordado é a inevitabilidade do conflito, entendendo-o sob perspectiva simmeliana, como parte constitutiva e construtiva das relações sociais, pensando-o em sua dimensão no campo do patrimônio.

No segundo capítulo, “Religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis”, será apresentado um breve histórico sobre as políticas de promoção da igualdade racial e ações afirmativas no Brasil pois, a intenção é expor um cenário maior de políticas públicas que se relacionam de alguma forma aos povos e comunidades de terreiro para, em seguida, refletir sobre como o IPHAN responde em suas ações e diretrizes ao contexto social, histórico e político em que são colocadas as demandas relacionadas aos chamados “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, onde estão inseridas as religiões afro-brasileiras. Para ilustrar as reflexões que surgiram a partir do contato inicial do mestrado com os dois processos administrativos referentes aos terreiros que pediram proteção ao

IPHAN/SC - e que se encontram abertos até o momento-, será feita a tessitura de um caminho que retornará no tempo e buscará fazer uma contextualização histórica da presença africana no que se configurou como o Estado de Santa Catarina e, mais detidamente, na Ilha de Santa Catarina (onde hoje se localiza a cidade de Florianópolis), dialogando com autores que falam sobre os lugares não ocupados nas narrativas construídas em diversos âmbitos sociais por conta da invisibilidade histórica legada a essas populações no Sul do Brasil. Até as últimas décadas do século XX, a produção literária e acadêmica enxergava a escravidão em Santa Catarina como menos relevante em relação ao volume de escravizados no Sudeste e no Nordeste do país. Segundo Leite (1996), a invisibilidade legada à população africana e afro-brasileira na produção literária e científica tem consequências que podem causar impactos que as extrapolam. A autora faz menção aos impactos na mobilização do movimento negro e, aqui, essa reflexão será estendida à dificuldade de acesso a políticas públicas, como as de patrimônio, onde se deterá a presente pesquisa.

O capítulo também irá tratar do mapeamento das casas afro-religiosas de Florianópolis e municípios vizinhos, realizado entre meados de 2016 e 2017. O estudo, encomendado pelo IPHAN e executado pelo NUER (Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina), surgiu como parte das ações da Superintendência do IPHAN no estado, na busca por estabelecer diálogos e produzir conhecimentos sobre esse universo que compõe a vida social da capital catarinense e é tão pouco visibilizado, seja pelas políticas públicas, seja pela própria produção acadêmica. Duzentos e dez terreiros foram visitados, tiveram suas lideranças entrevistadas e foram cadastrados no mapeamento, que abrangeu a capital catarinense e seus municípios vizinhos: São José, Biguaçu e Palhoça. Uma série de dados foi levantada pela equipe para que pudesse ser traçado um perfil tanto das lideranças religiosas, quanto do contexto maior onde os terreiros estão inseridos; de suas práticas cotidianas dentro de suas casas aos espaços públicos frequentados por seus filhos e filhas de santo em homenagens, festas e obrigações. Em números absolutos, os terreiros da Grande Florianópolis não podem ser comparáveis com os de outras capitais, como Salvador<sup>2</sup>, por exemplo. Porém, em números relativos, trata-se de presença, diversidade e quantidade

---

<sup>2</sup> Resultado de parceria entre o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia e da Prefeitura de Salvador, através das Secretarias Municipais da Reparação e de Habitação, o “Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador” cadastrou 1655 terreiros. Disponível em: [www.terreiros.ceao.ufba.br](http://www.terreiros.ceao.ufba.br). Acesso em: 27 fev. 2018.

bastante expressivas, evidenciando o vigor das manifestações afro-brasileiras na região, considerando-se seu contingente populacional e o fato de Santa Catarina ser o estado considerado no Censo 2010, realizado pelo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), como o mais branco do Brasil<sup>3</sup>.

No terceiro capítulo, “Em Busca de Outras Geografias e Saberes”, retomo e desenvolvo as reflexões sobre “conhecimento” e “cidadania patrimonial” através da experiência junto ao Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, que se constituiu como meu principal interlocutor em relação às demandas das comunidades de terreiro de Florianópolis. Resultado do diálogo realizado com os autores lidos durante a trajetória de pesquisa no mestrado, apresento também nesse capítulo o processo de idealização e execução do minicurso “Refletir & Ecoar: Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras”. O minicurso figura como tentativa de lidar com os limites e possibilidades de construção de ações propositivas de intervenção na realidade e na relação entre Estado e sociedade a partir de um processo de ensino e aprendizagem coletivos e orientados na busca por uma “ecologia de saberes” (SANTOS, 2007).

Dessa forma, busquei compreender questões como: quais os ruídos de comunicação entre grupos sociais como os povos de terreiro da Grande Florianópolis e o IPHAN? Quais as potencialidades dessas relações? Quais são as dinâmicas históricas e culturais que atravessam essas relações? Quais as demandas desses grupos? Dessa forma, a preocupação da pesquisa não está em desenvolver um olhar aprofundado sobre uma religião afro-brasileira específica e seus fundamentos, mas em lançar o olhar para as relações entre os povos de terreiro, a sociedade<sup>4</sup> e o Estado, em certa medida ampliando para um universo religioso mais diverso, o que Mattijs Van de Port chamou em seus estudos sobre o candomblé em Salvador de “aparições públicas do candomblé”<sup>5</sup>. O

---

<sup>3</sup> Fonte: “Censo do IBGE: SC é o Estado com maior porcentagem de pesquisados que se declaram brancos”. Disponível em: <https://ndonline.com.br/florianopolis/noticias/censo-do-ibge-sc-e-o-estado-com-maior-porcentagem-de-pesquisados-que-se-declaram-brancos>. Acesso em: 05 mar. 2018.

<sup>4</sup> Ao refletir sobre as relações entre os signos do candomblé e a sociedade baiana, Van de Port defende a argumentação de que há uma troca que faz com que o candomblé “esteja em todo lugar”. Ao mesmo tempo, sobre sua própria afirmação, lança contraposição ao enfoque dado nos estudos clássicos sobre o tema: “Essa observação está nitidamente em descordo com a forma como o culto é descrito em muitos trabalhos antropológicos (Landes, 1947; Carneiro, 1948; Bastide, 1958; Verger, 1981; Santos, 1986). O que encontramos é o candomblé descrito como um universo fechado, envolto em mistério, guardado por sigilo e acessível apenas através de iniciação.” (VAN DE PORT, 2012, p.129)

<sup>5</sup> VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em Rosa, Verde e Preto. Recriando a Herança Religiosa Afro-brasileira na Esfera Pública de Salvador, na Bahia. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012, p. 130.

interesse da pesquisa está em pensar a forma como os terreiros se apresentam diante da sociedade a partir de suas demandas e como se constroem aproximações e distanciamentos em relação a políticas públicas de patrimônio.

## Capítulo 1: Patrimônio, cidadania e acesso a direitos

### *1.1 Contexto e delimitação do campo de pesquisa*

Era a primeira semana do mês de agosto de 2016 quando iniciei a experiência de campo como pesquisadora durante o Mestrado Profissional do IPHAN. Dois dias após minha chegada, pude participar da reunião de apresentação do Projeto Territórios do Axé, realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, que pautava quais seriam suas frentes de pesquisa e quem seriam os pesquisadores com os quais o Projeto contava até o momento. Diante do cronograma apresentado e dos prazos firmados no Acordo de Cooperação Técnica entre IPHAN/SC e a Universidade Federal de Santa Catarina, com execução aos cuidados do NUER (Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas)<sup>6</sup>, a organização do projeto deu-se por etapas que passavam por leitura de textos que tratavam sobre religiões afro-brasileiras e elaboração da metodologia de pesquisa, conjuntamente com a ambientação dos bolsistas e pesquisadores voluntários que visitariam os terreiros, até chegar ao momento das idas a campo e à finalização do Projeto com a elaboração do relatório a ser entregue ao IPHAN.

Como mencionado acima, minha chegada a Florianópolis coincidiu com o início das atividades do projeto, que visava produzir um estudo sobre o universo dos terreiros da Grande Florianópolis. Inserida como pesquisadora voluntária nas atividades do Projeto Territórios do Axé, após a primeira etapa – de leituras sobre religiões afro-brasileiras e outros mapeamentos de terreiros já realizados<sup>7</sup> -, de pronto, pude visitar mais de uma dezena de terreiros de diferentes tradições.

Diante da grande diversidade de segmentos afro-religiosos incluídos no espectro dessa pesquisa e do estudo realizado pelo Projeto Territórios do Axé – como será descrito no item 2.3, foram mapeadas setenta modalidades religiosas -, essa dissertação não tem a pretensão ser uma etnografia de um terreiro ou nação específica. Ao mesmo tempo em que documentar e aprofundar-se em todas as variantes religiosas e em suas combinações seria tarefa hercúlea e pouco profícua para o tempo limitado de um mestrado, dedicar este

---

<sup>6</sup> “NUER é um núcleo de estudos vinculado ao Departamento de Antropologia, ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. Fundado em 1986 dedica-se aos estudos e pesquisas sobre temas africanos e afro-brasileiros.” (Fonte: Territórios do Axé, 2017)

<sup>7</sup> As discussões e leituras nas reuniões de preparação às visitas à campo e de elaboração da metodologia de inventário dos terreiros centraram-se principalmente nos mapeamentos realizados em Salvador (2008) e no Rio de Janeiro (2013).

tempo para analisar apenas uma religião/segmento seria perder de vista o objetivo maior que é o de colaborar com a visibilidade à presença e às demandas das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina. Entendo que é justamente nessa diversidade que habita o terreno fértil para reflexões sobre o universo das religiões afro-brasileiras no estado, na Região Sul e mesmo sobre seu lugar no contexto das religiões de afro-brasileiras no país.

A sensação de inquietude por conta da dificuldade em encontrar diversidade de materiais sobre a presença negra e religiões afro-brasileiras em Santa Catarina permeou essa pesquisa e aparecia sempre como queixa nas atividades com pessoas de terreiro nas quais estive presente. “Ninguém sabe o que acontece aqui”, me disse Vanda Pinedo, cofundadora do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região<sup>8</sup>, após uma videoconferência proposta pela Associação de Terreiros Tombados, na Bahia, e realizada nas Superintendências do IPHAN em diversos estados, em razão dos preparativos para a participação de comunidades de terreiros do país todo no Fórum Social Mundial ocorrido em Salvador, no mês de março de 2018.

As linhas que aqui se seguirão têm por intenção relatar a experiência com as comunidades de terreiro da Região Metropolitana de Florianópolis durante mais de dois anos de pesquisa e utilizar determinados casos como gatilhos a serem explorados em suas potencialidades de diálogo, seja por aproximação ou distanciamento com obras que tangenciam a temática da pesquisa.

Dentre as diversas obras com as quais dialoguei, destaco aqui duas que estiveram muito presentes em minhas reflexões sobre meu papel como pesquisadora. Duas obras que foram escritas em diferentes contextos e com diferentes propósitos, mas que se aproximam em diversos momentos, pois ambas tratam – sob diferentes vieses – da necessidade de mergulhar nas profundidades das influências, experiências e vivências de quem fala ou escreve e como esse exercício altera não somente quem fala, mas também nossas relações de interação e escuta. São elas: *O Antropólogo e Sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*,

---

<sup>8</sup> O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Matriz Africana de Florianópolis e Região é um coletivo que reúne filhos e filhas de santo de diferentes modalidades afro-religiosas da Grande Florianópolis. O Fórum iniciou suas atividades em 2013 e se reúne atualmente no primeiro sábado de cada mês. Nele, são organizadas atividades das mais variadas que dizem respeito ao apoio aos terreiros da região: são organizadas caminhadas; manifestações; assessoria jurídica; divulgação das atividades e festas dos outros terreiros, entre outras ações. Trata-se de uma rede de apoio entre as casas e militância contra o racismo religioso.

do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015) e *O que é Lugar de Fala?*, da filósofa Djamila Ribeiro (2017). Silva (2015), afirma:

O texto etnográfico, como representação do campo e das relações que nele se dão, pode ser, portanto, menos o resultado “final” de uma pesquisa, e mais um meio para a melhor compreensão dos valores do outro, considerando o fato de que estes valores são interpretados por alguém que também não se despe de seus próprios valores e subjetividades, e fala para terceiros, desconhecidos, de modo generalizante, ainda que “cuidadosamente”. Quem escreve, sobre o quê, e para quem, são os principais elementos de uma etnografia que considere os aspectos visíveis e invisíveis do trabalho antropológico e seu papel de crítica cultural. (SILVA, 2015, p. 183)

“Quem escreve, sobre o quê e para quem”? Silva (2015) traz essas pontuações como elementos que devem nortear a percepção da experiência do antropólogo com as comunidades com as quais se relaciona e, para além disso, a forma como vai interpretar aquilo que pesquisou e como irá tratar os dados em seu processo de escrita. O autor joga luz sobre o papel do pesquisador, retirando-o de um lugar de neutralidade emocional e isenção científica, entendendo que a consciência dessas especificidades pode enriquecer as potencialidades dos encontros na pesquisa e suas análises.

O conceito de “lugar de fala” tratado por Djamila Ribeiro (2017), não diz respeito a experiências individuais, mas sim às estruturas sociais que determinam previamente possibilidades e barreiras a indivíduos de diferentes grupos sociais. Para Ribeiro (2017), a partir do reconhecimento do lugar ocupado pelo indivíduo nas estruturas sociais, é possível pensar criticamente como alterar essas estruturas de modo a criar novos caminhos que as subvertam. Silva (2015) não fala em sua obra sobre “lugar de fala”, mas vai ao encontro de Ribeiro (2017) ao compreender como determinadas posições ocupadas dentro das estruturas sociais, ou “identidades contrastivas (de raça, classe, gênero, origem etc.)” (SILVA, 2000, p. 72) podem influenciar não apenas o olhar do pesquisador, como também o acesso que ele terá ao universo do grupo pesquisado.

Diante disso, torna-se necessário expor minha posição como pesquisadora em um movimento duplo e exercício constante de buscar compreender a forma como experiências pessoais afetam minha escrita e de como o lugar que ocupo, ou o lugar de onde falo, afeta as percepções daqueles e aquelas com os quais dialogo. Mulher, de

fenótipo branco, jovem, acadêmica, não praticante de religião afro-brasileira, representante de uma instituição do governo federal, cada um desses marcadores exerceu influência em minha relação com os grupos com os quais dialoguei.

Para tecer as reflexões que compõem essa dissertação, o campo de investigação da pesquisa foi definido inicialmente a partir da intenção de explorar as potencialidades do encontro entre Estado e sociedade, tendo como campos de pesquisa o IPHAN e as religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, mais especificamente sua presença na área conurbada da Grande Florianópolis<sup>9</sup>.

A aproximação com o universo dos terreiros de Santa Catarina, se deu por duas vias principais: através da participação nas reuniões mensais do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região (FRMA), durante os mais de dois anos de trabalho de pesquisa, e nas visitas e entrevistas em terreiros como participante do estudo sobre as casas religiosas de matrizes africanas de Florianópolis e municípios vizinhos, o Projeto Territórios do Axé, de agosto de 2016 ao primeiro trimestre de 2017. Com o passar do tempo, a rede de contatos e ações foi se estendendo às atividades realizadas ou apoiadas pelo Fórum e também em ações encampadas pelo poder público (em níveis municipal, estadual e federal) que debatiam questões relativas aos terreiros e à presença negra no estado, como audiências públicas, mesas-redondas, seminários, etc.

Dessa forma, o campo foi tecido a partir de lugar privilegiado e, exatamente por isso, delicado. Lugar privilegiado, pois a instituição pública pesquisada era justamente o ambiente de trabalho cotidiano, o que facilitou o acesso a informações, aos convites para participar de ações organizadas por outros órgãos públicos, à consulta de documentos, ao diálogo com técnicos, obras e, principalmente, porque estar na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina cotidianamente por dois anos tornou o processo de apreensão da organização da instituição muito mais aprofundado e refinado. A intensidade da imersão no IPHAN fez com que houvesse espaço e tempo para a familiarização e introjeção do vocabulário utilizado pelos profissionais que atuam no campo do

---

<sup>9</sup> O município de Florianópolis é composto por sua parte insular, a Ilha de Santa Catarina, e alguns bairros que se localizam na parte continental. Em contínuo a esses bairros e aos limites territoriais da capital, tem-se três municípios que fazem parte da Região Metropolitana de Florianópolis (composta por 13 municípios) e que, por estarem tão próximos e comporem sua área conurbada, foram abrangidos tanto pelo mapeamento, quanto pelos limites de campo na presente pesquisa, sendo eles: São José, Biguaçu e Palhoça. Juntos, os quatro municípios possuem uma população estimada em cerca de 971.586 habitantes. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/panorama>. Acesso em: 04 dez. 2018.

patrimônio na instituição. Reside especialmente nesse último ponto a própria fragilidade do lugar do qual falo, tornando-o de certa maneira perigoso, pois torna mais fácil e tentador o caminho que tome como norte o discurso institucional, naturalizando-o, de maneira que foi imprescindível refletir junto aos meus interlocutores e também comigo mesma sobre as diretrizes tomadas, palavras utilizadas e ações realizadas pela instituição.

Os estudos sobre religiões afro-brasileiras costumam fazer algumas distinções entre elas, pensando-as a partir de dois grandes grupos diferentes, os povos jeje e nagô (falantes das línguas gbe e iorubá, respectivamente) e os povos kongo-angola (falantes de línguas banto). Para além das influências dos povos africanos, há no universo das religiões afro-brasileiras elementos culturais do catolicismo ibérico, de povos indígenas e do espiritismo kardecista. A presença da influência jeje-nagô e de seus rituais no Nordeste do país conferiu às religiões afro-brasileiras presentes nesse território sua valorização por serem consideradas mais “puras” e “africanas” e, dentre elas, podemos citar como exemplos o candomblé na Bahia, o tambor de mina no Maranhão e o xangô pernambucano. Em contrapartida, as religiões de influência kongo-angola são consideradas como mais “abrasileiradas”. Sobre a distinção entre as religiões de tradições jeje-nagô e kongo-angola, Luis Nicolau Parés (2018) escreve:

As primeiras são valorizadas por sua suposta pureza ritual e fidelidade africana (...). Nelas, o tambor, o uso litúrgico de línguas africanas, técnicas de adivinhação como o jogo de búzios, processos de iniciação e sacrifícios animais seriam fundamentais. As segundas, mais permeáveis e tendentes à mistura, estariam na base do candomblé de caboclo, a cabula (hoje extinta), a macumba, a quimbanda e, em última instância a umbanda, a religião nacional nascida no Sul do país. Nestas, a iniciação e o sacrifício animal são menos frequentes, a língua portuguesa é quase exclusiva, e as consultas aos caboclos, mestres e encantados substituíram as adivinhações. (PARÉS, 2018, p. 378)

Ainda assim, a tarefa de buscar contornos e definições rígidas entre essas grandes tradições e seus segmentos é uma tarefa que não produz muitos frutos, uma vez que, no cotidiano, as trocas se dão de maneira muito mais complexa e fluida. Cito como exemplo terreiros que visitei em Florianópolis: em um deles havia duas lideranças religiosas, uma de tradição jeje-nagô e outra de umbanda, assim como pessoas de diferentes tradições frequentando outros terreiros diferentes do seu segmento ou de sua nação, situação que não foi rara de ser encontrada e que demonstra que os diálogos culturais permeiam, se

não as práticas rituais, ao menos a vida, experiência e saberes dos filhos e filhas de santo. Parés (2018) também fala sobre os diversos pontos de encontro entre religiões afro-brasileiras:

O conjunto dessas práticas, além de uma dimensão de celebração e de uma orientação para a cura, incluem o fenômeno da possessão ou da mediunidade, por meio a qual as entidades se manifestam no corpo dos adeptos. Tal denominador comum facilita o trânsito de pessoas e de elementos rituais entre as distintas religiosidades e torna inútil a tarefa de traçar fronteiras nítidas entre elas. (PARÉS, 2018, p. 378)

Ainda que não haja critérios sistematizados em diretrizes ou normativas para a patrimonialização de terreiros<sup>10</sup>, a atribuição de valor pelo IPHAN ainda está atrelada à produção intelectual sobre religiões afro-brasileiras, que se concentrou no nordeste do país, especialmente na Bahia. A combinação entre produção intelectual e políticas de Estado parecem colaborar para a criação de um imaginário social relacionado à ideia de nação e identidade que invisibiliza não somente as religiões afro-brasileiras em outras regiões do país, como também a própria presença negra.

Ao observar a lista de terreiros tombados pelo IPHAN, as tradições citadas por Parés (2018) consideradas como mais “puras” e “africanas” do que outras figuram como maioria dos terreiros patrimonializados pelo Instituto. A tabela abaixo contém algumas informações sobre os terreiros tombados pelo IPHAN<sup>11</sup> e, nela, podemos observar algumas constâncias: dos onze terreiros valorados, todos se localizam na Região Nordeste do país, sendo nove na Bahia, um no Maranhão e um em Pernambuco e, dentre eles, o candomblé aparece como religião dominante e as nações jeje-nagô constituem nove dos onze terreiros.

---

<sup>10</sup> As portarias IPHAN nº 188 e 194 estabelecem algumas noções acerca da patrimonialização de terreiros, mas de maneira mais generalizada. Sobre elas, ver capítulo 2, item 2.1 da dissertação.

<sup>11</sup> Algumas das informações contidas na tabela foram sistematizadas a partir do trabalho de Cunha (2018), que estudou em sua pesquisa de mestrado a participação social e gestão compartilhada no processo de tombamento do terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão), localizado em Recife (PE). A escrita do trabalho de Cunha não chegou a alcançar a decisão unânime da 90ª reunião do Conselho Consultivo do IPHAN em 20 de setembro de 2018, decidindo não somente pelo tombamento do Sítio de Pai Adão como do terreiro de candomblé Angola Tumba Junsara, em Salvador (BA).

<b>Terreiro</b>	<b>UF</b>	<b>Tradição religiosa / nação</b>	<b>Ano de abertura do processo</b>	<b>Nº do processo</b>	<b>Ano da reunião do conselho consultivo</b>	<b>Nº da ata da reunião do conselho consultivo</b>	<b>Ano de inscrição nos livros de tombo</b>
Ilê Axé Iyá Nassô Oká / Casa Branca	BA	Candomblé ketu (nagô)	1982	1067-T-82	1984	108	1986
Ilê Axé Opó Afonjá	BA	Candomblé ketu (nagô)	1998	1432-T-98	1999	19	2000
Querebentã de Zomadônu / Casa das Minas	MA	Tambor de mina jeje	2000	1464-T-00	2002	35	2005
Ilê Iyá Omi Asé Iyamasé / Gantois	BA	Candomblé ketu (nagô)	2000	1471-T-00	2002	37	2005
Ilê Maroiá Láji / Alaketu	BA	Candomblé ketu (nagô)	2001	1481-T-01	2004	45	2004
Mansu Banduquenqué / Bate-folha	BA	Candomblé angola	2001	1486-T-01	2003	39	2004
Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó / Casa de Oxumaré	BA	Candomblé ketu (nagô)	2002	1498-T-02	2013	74	2014
Omo Ilê Agboulá	BA	Culto aos Eguns (nagô)	2002	1505-T-02	2015	81	_____
Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé / Roça do Ventura	BA	Candomblé jeje	2011	1627-T-11	2011	67	2015
Terreiro Tumba Junsara	BA	Candomblé angola	2013	1517-T-04	2018	90	_____
Ilê Obá Ogunté Sítio Pai Adão	PE	Xangô pernambucano (nagô)	2009	1585-T-09	2018	90	_____

Ao mesmo tempo em que há uma valorização da representação do Nordeste do país, e mais especificamente da Bahia, como representante maior do patrimônio cultural religioso afro-brasileiro, a Região Sul do país figura no imaginário social e nas listas de bens patrimonializados pelo IPHAN como lugar das heranças da imigração europeia no Brasil. Assim, entendo que é preciso observar a produção de conhecimento dentro do próprio IPHAN, compreendendo que o Instituto não existe descolado da realidade que o cerca e, da mesma forma que produz conhecimento e é agente construtor de discursos através de suas ações, também se apropria e bebe das narrativas disciplinares. Oliven (2002) fala sobre o papel dos intelectuais na apropriação de práticas culturais e a circulação de ideias sobre identidade nacional, citando como exemplo de “expressões culturais de origem erudita que vão se popularizando” (OLIVEN, 2002, p. 16) a obra escrita por Gilberto Freyre, “Casa Grande e Senzala” - publicada em 1933 - e que até os dias atuais exerce grande influência sobre a maneira como enxergamos o passado e as relações entre negros e brancos no Brasil. De maneira similar, observar o que é produzido pelo IPHAN é também uma forma de acessar discursos mais amplos e enraizados na sociedade.

Em intersecção entre a esfera regional e a nacional de produção de conteúdo é importante destacar a publicação do IPHAN “O patrimônio cultural da imigração em Santa Catarina”<sup>12</sup> que, além de falar sobre o histórico da imigração europeia no Brasil e mais especificamente no Estado, apresenta o Projeto Roteiros Nacionais da Imigração<sup>13</sup>, e nele uma abordagem que confere valor às especificidades da ocupação imigrante em Santa Catarina. No texto de abertura, Luiz Fernando de Almeida, à época presidente do IPHAN, escreve:

---

<sup>12</sup> IPHAN (BRASIL). O Patrimônio Cultural da Imigração em Santa Catarina. Organização: Maria Regina Weissheimer; texto: Dalmo Vieira Filho - Brasília, DF: IPHAN, 2011.

<sup>13</sup> Fruto de parceria entre a esfera federal, estadual e com dezesseis municípios catarinenses. Segundo Dalmo Vieira Filho, tem como premissas básicas “potencializar a sustentabilidade e a geração de trabalho e renda nos caminhos agrícolas urbanos e rurais da região” através do reconhecimento, valorização e preservação de conjuntos arquitetônicos e edificações individuais que destacam as particularidades da imigração em Santa Catarina. Fonte: FILHO, Dalmo Vieira 2011. In: IPHAN (BRASIL). O Patrimônio Cultural da Imigração em Santa Catarina. Organização: Maria Regina Weissheimer; texto: Dalmo Vieira Filho - Brasília, DF: IPHAN, 2011, p. 187

Os contextos do passado precisam ser revistos como trunfos do desenvolvimento verdadeiro: expressam diversidades, enaltecem qualidades e valores que conferem autoestima e dignidade. Nessa perspectiva, a identidade e as características culturais de cada grupamento humano são indispensáveis a um projeto atualizado e verdadeiro de desenvolvimento nacional. (ALMEIDA, 2011, p.13)

No trecho acima, o “desenvolvimento verdadeiro” de que fala Almeida, não está especificamente atrelado à ideia de desenvolvimento “civilizacional” ou econômico - comumente ligado às representações em torno da imigração europeia no país - e sim à diversidade cultural e à necessidade de dar visibilidade à pluralidade de valores que conferem “autoestima” e “dignidade” a um projeto de “desenvolvimento nacional” em diálogo com a atualidade. Ainda sobre a imigração europeia no Brasil e seu papel nos discursos de formação da identidade nacional brasileira, Paulo César Garcez Marins (2016) analisa as políticas patrimoniais do IPHAN dos anos 80 até o período em que escreve e, ao refletir sobre a relação do IPHAN com os imigrantes não lusitanos no Brasil, afirma que foi apenas na década de 1980 que a imigração europeia passou a figurar como importante elemento formativo da sociedade brasileira. Porém, Marins (2016) afirma que a política de patrimonialização relacionada à imigração encontra-se ainda regionalizada, voltando-se demasiadamente ao Sul e eclipsando não apenas as narrativas de outros grupos sociais, mas também as correntes migratórias em outras regiões do país.

Sobre as transformações ocorridas no campo do patrimônio, afetadas pelas discussões sobre identidade, diversidade cultural e cidadania, efervescentes na década de 1980, Joseane Brandão escreve:

A discussão da questão nacional foi associada à ideia de que identidade e diversidade culturais são inseparáveis e a noção de pluralismo cultural se relacionou ao reconhecimento da coexistência de diversas identidades culturais e tradições associadas a grupos sociais específicos. (BRANDÃO, 2015)

Ocorre que, ao mesmo tempo em que se reconhece a necessidade de coexistência e reconhecimento de grupos sociais historicamente marginalizados, num discurso democrático e constitucional<sup>14</sup> de valorização da *diversidade cultural*, parece haver

---

<sup>14</sup> Diz o artigo 216 da Constituição Federal de 1988: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (...)”. Fonte:

impasses quando a convivência cotidiana esbarra nas *diferenças culturais*, como já apontado por Ulpiano Bezerra de Meneses<sup>15</sup>. É possível criar conexões entre regionalização, patrimonialização, identidade nacional, identidade regional, diversidade e diferença cultural ao tomarmos como exemplo o tratamento dado às religiões afro-brasileiras: como já afirmado, até o momento, todos os onze terreiros tombados pelo IPHAN se localizam no Nordeste do país e em sua grande maioria são de candomblé jeje-nagô. Sobre a regionalização e escolha do candomblé como religião referência, Marins (2016) afirma:

Os tombamentos de terreiros, por exemplo, permanecem atávicos a uma exclusiva pelo Nordeste, e também primordialmente pelos cultos panteônicos originários da costa ocidental setentrional da África. Após os pioneiros tombamentos do Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká, 1986) e do Axé Opô Afonjá (2000), foram tombados o Bate-Folha Manso Banduquenqué (2005), o Gantois (Ilê Iyá Omim Axé Yiamasséo, 2005), o Terreiro do Alaketo (Ilê Maroiá Láji, 2008), o Ilê Axé Oxumaré (2014), todos localizados em Salvador, e ainda a Casa das Minas Jeje (2005), em São Luís, todos eles vinculados ao candomblé de tradição jeje-nagô, com exceção do Bate-Folha, declarado como candomblé angolano (Giumbelli, 2014: 455-456)<sup>16</sup>. Nenhum terreiro fora do Nordeste foi objeto de tombamento até 2015, configurando uma territorialidade restritiva e associativa, que priva o restante do país do reconhecimento da presença de tradições religiosas afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, tal conjunto de tombamentos faz com que o candomblé reine soberano sobre outras práticas religiosas afro-brasileiras. De fato, não há nenhum terreiro de umbanda tombado pelo IPHAN, configurando uma sobrevalorização das religiões panteônicas da Costa da Mina e do Golfo do Benin que atualiza a compreensão de que o candomblé é mais puro e “mais africano” do que os demais cultos como a umbanda, tidos como sincréticos. (MARINS, 2016, p. 23)

---

[http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/art\\_216\\_.asp](http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_216_.asp). Acesso em 19/mar. 2018.

<sup>15</sup> MENESES, Ulpiano. T. Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília: IPHAN, 2012, tomo 1, p. 37.

<sup>16</sup> Marins publicou o artigo citado em 2016. Em 2018 mais dois terreiros foram tombados: Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) em Recife, Pernambuco e o Tumba Junsara em Salvador, Bahia.

As informações sobre os terreiros de Florianópolis e municípios vizinhos tornam ainda mais desafiadores os debates sobre religiões afro-brasileiras e representações ligadas à ideia de pureza ou “africanidade”. Um dos aspectos que confere esses novos desafios patrimoniais é a própria presença da umbanda. O relatório publicado pelo Projeto Territórios do Axé traz uma lista com as denominações religiosas que foram apresentadas pelas lideranças de cada terreiro ao responderem uma pergunta sobre qual nome diriam que é o de sua religião caso fossem perguntados por alguém de fora dela. Foram listadas setenta e uma denominações diferentes e em trinta e quatro o termo “umbanda” aparece mencionado como definição da religião ou como parte dela, como podemos ver na tabela abaixo.

**Umbanda nas denominações das religiões afro-brasileiras em Florianópolis e municípios vizinhos**

1. Candomblé e Umbanda	2. Umbanda e Candomblé de Angola
3. Candomblé Ketu e Umbanda	4. Umbanda e Kardecismo
5. Candomblé mais mantém raiz na "umbanda"	6. Umbanda e Nação Jeje e Ijexá
7. Nação Cabinda e Umbanda	8. Umbanda e Quimbanda
9. Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda	10. Umbanda Esotérica
11. Nação e Umbanda	12. Umbanda Esotérica (Sete Linhas)
13. Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda	14. Umbanda Folhas e Nação Jeje e Ijexá
15. Nação Omolokô de Raiz Banto Umbanda Ritual de Almas e	16. Umbanda Linha Almas e Angola
17. Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afrobrasileira/Umbanda	18. Umbanda Pura
19. Quimbanda, Umbanda e Batuque	20. Umbanda Sagrada Nova Era
21. Umbanda	22. Umbanda Segmento Almas e Angola
23. Umbanda Almas e Angola	24. Umbanda Sete Linhas
25. Umbanda Branca	26. Umbanda Tradicional

27. Umbanda com Angola	28. Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá
29. Umbanda com Catimbó	30. Umbanda, Quimbanda e Nação
31. Umbanda de Omolokô e Quimbanda do ocultismo de 7º grau	32. Umbanda, Quimbanda e Nação Jeje e Ijexá
33. Umbanda de Preto Velho que gira em torno das Almas	34. Umbanda Ritual Almas e Angola

Fonte: Projeto Territórios do Axé. 2016/2017 (Convênio IPHAN/NUER-UFSC)

Como podemos observar, dentre essas trinta e quatro variações, há diversos terreiros que tocam Candomblé e Umbanda. Além da Umbanda, há também a presença de outras religiões que não se identificam como sendo de nação jeje-nagô, como as variações de Almas e Angola, religião que existe atualmente apenas em Santa Catarina.

Assim como as particularidades da imigração europeia na Região Sul e especificamente em Santa Catarina merecem ser reconhecidas, valoradas e preservadas (como mencionado no trecho citado de Luiz Fernando Almeida), as especificidades da constituição da população negra em Santa Catarina e suas heranças culturais parecem carecer do mesmo tratamento. A predominância de produções regionais que tratam das especificidades da presença europeia em Santa Catarina está inserida num panorama maior de discursos sobre a própria identidade brasileira. Sobre o lugar de Santa Catarina no imaginário identitário nacional e regional, Leite escreve:

Interessante observar que enquanto a identidade brasileira é inclusiva, procura contemplar a diferença étnica, a identidade do Sul se constrói pela negação do negro. É principalmente neste século que a imagem do negro vai pouco a pouco fazendo parte da identidade nacional em construção, da ideia de “cultura brasileira”. Neste mesmo período, no Sul, ele é sistematicamente retirado do quadro da identidade regional. Um dos fortes componentes da identidade étnica da região Sul é a sua branquidade, a sua europeização. (LEITE, 1996, p. 50)

Boaventura Sousa Santos (2007) afirma que os processos de colonização marcaram cartograficamente abismos epistemológicos e jurídicos entre o Norte e o Sul global:

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam. (SANTOS, 2007, p. 75)

Para o autor, foi a partir dos processos de colonização que se desenvolveu o direito internacional, demarcando os espaços das colônias, opondo-as às metrópoles, onde “indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formar a sociedade civil” (SANTOS, 2007, p. 74), em contraposição às colônias, terras sem lei, de povos sem alma<sup>17</sup>. Universalizando seus próprios paradigmas e princípios epistemológicos e de legalidade, povos colonizadores justificaram opressões e a relações de apropriação e violência:

Com base nessas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre *regulação e emancipação*, aplicada a este lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre *apropriação e violência*, aplicada ao outro lado da linha. A apropriação e a violência assumem formas diferentes nas linhas abissais jurídica e epistemológica, mas em geral a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a ligação entre a apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão até a pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, ao passo que a violência é exercida mediante a proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto e a prática de todo tipo de discriminação cultural e racial. (SANTOS, 2007, p. 75, grifo nosso)

Para Santos, essas relações são tão atuais no pensamento moderno ocidental quanto eram no período colonial. O que proponho nesse trabalho é que, se no Sul global as experiências e saberes dos povos que estão “do outro lado da linha” são invisibilizadas, no caso brasileiro, no Sul regional, ocorre processo semelhante. Ao analisarmos os processos decorrentes da colonização no Brasil e, mais especificamente em Santa

---

<sup>17</sup> Santos cita a bula *Sublimis Deus*, de 1537, quando o papa Paulo III considerou a alma dos povos selvagens como uma *anima nullius*, receptáculo vazio. (SANTOS, 2007, p. 75)

Catarina, observa-se o apagamento histórico da presença negra, enquanto a presença branca e europeia teve tratamento oposto, sendo visibilizada e objeto de políticas específicas de turismo e também de patrimônio cultural. Dessa forma, se o Brasil, enquanto território que foi colonizado, ainda não consegue escapar da tensão da dicotomia “regulação e emancipação” e “apropriação e violência“, quando aproximamos o olhar e contextualizamos a região Sul do país e seu imaginário social ligado fortemente ao desejo de aproximação com o Norte global, reforçando na mídia, na academia, nos discursos institucionais, o elo com um passado comum ligado à Europa, podemos vislumbrar que uma das consequências desse movimento é a invisibilidade legada às religiões afro-brasileiras em Florianópolis, ainda no século XXI.

Sob o ponto de vista patrimonial, as ações mais recentes do IPHAN como o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT) instituído via portaria em 2015, e as portarias nº 188 e nº 194 de 2016, por exemplo, indicam que novos caminhos podem ser trilhados e novas narrativas podem ser contadas. O GTIT produziu uma série de entrevistas com lideranças afro-religiosas de todas as regiões do país, mostrando a diversidade de práticas para além dos candomblés. As portarias citadas acima estabelecem diretrizes para a identificação, reconhecimento e preservação dos bens culturais de povos e comunidades tradicionais de matriz africana através de diversos mecanismos, sendo destacados aqui a participação constante das comunidades diretamente interessadas e mapeamentos das casas religiosas de matriz africana em regiões até então não contempladas, como o Norte e o Sul do país.

Inicialmente, ainda durante a elaboração do problema de pesquisa, havia a intenção de escolher apenas um segmento afro-religioso presente na região da Grande Florianópolis e, a partir dele, estabelecer conexões com o universo patrimonial. Porém, ao tomar contato com a bibliografia disponível, seja sobre religiões afro-brasileiras ou mesmo sobre a presença africana e afro-brasileira no Sul do Brasil e, especificamente em Santa Catarina, pude constatar que o material documental que se tem disponível, ainda que seja de grande relevância, fica aquém da diversidade das religiões afro-brasileiras encontradas durante a pesquisa de campo. Ao mesmo tempo, essa presença física no território e a diversidade de segmentos afro-religiosos também não encontra eco nas políticas patrimoniais, sejam elas municipais, estaduais ou federais, de maneira que o caminho escolhido foi situar minha pesquisa no espaço entre essas comunidades de

terreiro e o Estado, sendo esse analisado aqui sob o viés das políticas públicas federais de patrimônio.

Como produzir pesquisa sobre uma religião específica quando a existência e a diversidade de terreiros em Santa Catarina ainda carecem de visibilidade e escapam ao conhecimento mesmo daqueles que trabalham em órgãos culturais como o próprio IPHAN? Como já sinalizado, um dos conceitos que guiou minha postura enquanto pesquisadora foi o de “lugar de fala”, da forma como foi discutido pela filósofa Djamila Ribeiro (2017). Como mulher, branca e acadêmica, qual meu lugar de fala para discutir temáticas complexas e sensíveis como as que se inserem os povos de terreiro? Minha compreensão foi de que, devido ao “estado da arte”, mais vantajoso na tentativa de trazer ao campo patrimonial as demandas e percepções sobre patrimônio dos povos de terreiro com os quais tive contato, seria dar um passo atrás e, ao invés de realizar pesquisa em apenas um terreiro de Candomblé, Umbanda ou outro dentro da grande diversidade de tradições e segmentos, apresentava-se mais necessário ao momento refletir sobre questões sensíveis às mais de duas centenas de terreiros da área conurbada de Florianópolis como um todo. Somam-se a essas questões o fato de que minhas duas principais frentes de pesquisa de campo junto aos terreiros, o Projeto Territórios do Axé e as atividades do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, possuíam em comum a característica de agregar tantos segmentos de religiões afro-brasileiras quanto fosse possível e, assim, convivi com um espectro muito variado de atores que possuíam diversos pontos de convergência em experiências vividas e demandas apresentadas.

## ***1.2 Cidadania, patrimônio e políticas públicas***

*“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.”<sup>18</sup>*

---

<sup>18</sup> Trecho do Artigo 5º da Constituição Federal brasileira de 1988.

Na intersecção entre cidadania, políticas públicas e patrimônio cultural, a Constituição Federal de 1988<sup>19</sup> nos oferece ferramentas fundamentais para pensarmos as políticas públicas voltadas para patrimônio no Brasil e as formas pelas quais os diferentes grupos sociais as acessam. O trecho da Constituição que abre essa seção fala sobre o alcance da cidadania e, correspondendo à forma como foi sintetizada por Giddens & Sutton (2016) - onde cidadania aparece como um dos conceitos essenciais da Sociologia -, é compreendida também no texto constitucional como um conjunto de direitos e deveres de natureza civil, social e política que se estendem aos indivíduos residentes no país. Adiante, as reflexões feitas serão aproveitadas para pensar questões envolvendo as religiões afro-brasileiras de Florianópolis e sua relação com o campo do patrimônio mas, por hora, é importante lembrar que é também no artigo nº 5 da Constituição que está garantido o direito à liberdade de crença: “VI – É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”.

Dessa forma, ao considerar todos os cidadãos como iguais perante o Estado, a Constituição Federal oferece ferramentas para que grupos sociais marginalizados, minorias políticas como mulheres, negros, indígenas, entre outros, possam buscar isonomia frente a grupos politicamente majoritários e historicamente favorecidos na sociedade brasileira, marcados por nosso passado de colonização e profundas desigualdades sociais. Especificamente no campo do patrimônio é o artigo nº 216 da Constituição que vai definir o universo do que é considerado patrimônio cultural brasileiro:

---

<sup>19</sup> A Constituição Federal de 1988 ficou conhecida como “Constituição Cidadã”, por sua tessitura feita após 21 anos de regime militar no Brasil (1964 – 1985), onde direitos civis e sociais foram retirados e/ou restritos e, na Constituição, revistos e/ou recuperados.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

É a partir de então que a dimensão *imaterial* das práticas culturais é pela primeira vez considerada na legislação brasileira, através da inclusão das “formas de expressão” e dos “modos de criar, fazer e viver” como parte do rol de bens passíveis de serem patrimônio cultural nacional. Ulpiano Bezerra de Meneses (2012) contrasta o artigo nº 216 com a legislação anterior, e ainda utilizada, referente ao patrimônio cultural brasileiro, o Decreto-Lei nº 25 de 1937, que versa sobre o tombamento de bens culturais de natureza material. Para esse autor, o que há de novidade na Constituição Federal de 1988 no tocante à temática patrimonial, não é apenas o fato de reconhecer a composição intangível das práticas culturais como patrimônio, mas sim um deslocamento do olhar: se antes era o Estado que apontava aquilo que possuía “excepcional valor” e que atendia a interesses públicos de conservação e preservação, devendo ser patrimonializado, com a Constituição de 1988 abre-se o leque interpretativo para compreender que a existência de um “patrimônio cultural nacional” independe da intervenção valorativa do Estado, sendo seu papel agora apenas declaratório e de trabalho junto às comunidades ligadas aos bens culturais selecionados como objetos de proteção (MENESES, 2012).

A legislação sobre patrimônio tem outro marco de grande relevância, que coloca o Brasil como um dos pioneiros na área: o Decreto nº 3.551 de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI). Se o artigo nº 216 da Constituição de 1988 faz referência ao patrimônio cultural imaterial, o Decreto nº 3.551/2000 tem a função de regulamentar o texto constitucional. Por sua vez, o PNPI tem como função ser a instância de implementação e execução das políticas específicas do que se denominou como Salvaguarda dos bens culturais categorizados como de natureza imaterial.

Estavam estabelecidos, então, os dois principais instrumentos de preservação do patrimônio cultural brasileiro utilizados pelo IPHAN: o Tombamento de bens culturais de natureza material, instituído desde 1937, através do já citado Decreto-Lei nº 25 e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, através do Decreto nº 3.551/2000. Ainda que se reconheça que a divisão entre aquilo que é “material” e “imaterial” sejam, em si mesmas, simplistas ao colocar em categorias separadas manifestações da existência humana que estão sempre interligadas, uma vez que todo bem cultural material possui uma dimensão imaterial e todo bem cultural imaterial possui uma dimensão material como vetor de expressão. Meneses (2012) também trata dessas duas dimensões intrínsecas de toda manifestação cultural, quando diz que um bem material - uma catedral é o exemplo utilizado em seu texto – é composto de uma dimensão imaterial, na medida em que possui diversas atribuições de significados e valores diferentes, de acordo com os grupos sociais ou indivíduos que estão se relacionando com esse bem; um turista, um frequentador cotidiano, um guia local, um agente do Estado, cada um irá interagir com a materialidade da construção de acordo com a imaterialidade da significação e valoração que atribuem a ela<sup>20</sup>. Da mesma forma, um bem considerado imaterial precisa de uma dimensão material para se expressar e, nesse ponto, o autor considera o próprio corpo humano como um suporte material básico de expressão daquilo que é imaterial e, assim, o “saber-fazer” - reconhecido tanto na Constituição quanto no Decreto nº 3.551/2000 - não é um conhecimento abstrato, mas um conhecimento corporificado (MENESES, 2012).

Ocorre que, ainda que não sejam divisões divergentes em sua essência, sob o ponto de vista formal e operacional as categorias de patrimônio material e imaterial dividem os bens culturais patrimonializados pelo IPHAN. Os bens de natureza material são inscritos em um ou mais livros de Tombo, que são os seguintes: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo de Belas Artes e Livro do Tombo das Artes Aplicadas. Os bens culturais de natureza imaterial também podem ser inscritos em um ou mais livros de Registro, sendo eles: Livro de Registro dos Saberes; Livro de Registro das Celebrações; Livro de Registro das Formas de Expressão e Livro de Registro dos Lugares.

---

<sup>20</sup> Assim como pode ser atribuída a determinada manifestação cultural valor pejorativo. "Chuta que é macumba" ser uma expressão popular no país é demonstrativo da forma como as religiões afro-brasileiras figuram no imaginário brasileiro, como uma expressão religiosa/cultural que não carece de respeito e igualdade diante de outras religiões hegemônicas.

Tendo em vista que esses são os principais dispositivos legais sobre patrimônio cultural no Brasil, como podemos pensar as formas como são acessados (ou não) por diferentes grupos sociais?

Em seu artigo primeiro, parágrafo segundo, diz o Decreto nº 3.551/2000: “A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua *relevância nacional* para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (BRASIL, 2000, grifo nosso). Tanto Meneses (2012), quanto Lima Filho (2015) consideram que a atuação do Estado está ligada ao seu poder de selecionar aquilo que será declarado como patrimônio cultural brasileiro e tutelado por ele, trata-se de um jogo de interesses e poderes sobre narrativas. Lima Filho (2015) dá um passo adiante, ao dizer que a palavra “excepcional” ao se referir aos bens culturais passíveis de tutela no Decreto-Lei nº 25 de 1937, tem função semelhante à da palavra “relevância”, no trecho citado acima do Decreto nº 3.551/2000, ambas acabam funcionando como armadilhas semânticas que, conceitualmente, fazem uma espécie de manutenção de hierarquias (LIMA FILHO, 2015, p. 140) que se baseiam na influência de práticas colonialistas.

Distinções de classe, raça e gênero colocam os indivíduos em lugares dentro das estruturas sociais que implicam em uma série de desigualdades de acesso ao que Ribeiro chama de “lugares de cidadania” (RIBEIRO, 2017, p.61), bem como influenciam a forma como se dará a interação entre determinados grupos da sociedade e o Estado. Parte dessas questões que determinam hierarquias é o próprio debate acerca das bases epistemológicas sobre o que é conhecimento. Em performance realizada em 2016, a escritora, psicóloga e artista interdisciplinar Grada Kilomba afirmou:

O conceito de conhecimento não se resume a um simples estudo apolítico da verdade, mas é sim a reprodução de relações de poder raciais e de gênero, que definem não somente o que conta como verdadeiro, bem como em quem acreditar. Algo passível de se tornar conhecimento torna-se então toda epistemologia que reflete os interesses políticos específicos de uma sociedade branca colonial e patriarcal. (KILOMBA, 2016, n.p.)<sup>21</sup>

Manuela Carneiro da Cunha (2009), ao refletir sobre as distinções entre saberes tradicionais e saber científico, auxilia a enriquecer os debates relacionados aos significados atribuídos ao que consideramos como “conhecimento”:

É só por comodidade abusiva, para melhor homogeneizá-lo, para melhor contrastá-lo ao conhecimento científico, que podemos usar no singular a expressão “conhecimento tradicional”. Pois enquanto existe por hipótese um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais. (CUNHA, 2009, p. 302)

Assim, podemos compreender que a própria classificação “conhecimento tradicional” parte da sociedade ocidental. A dicotomia estabelecida entre “conhecimento tradicional” e “conhecimento científico” discutida por Cunha também faz parte das questões em torno das religiões afro-brasileiras e, além dela, é possível encontrar conexões também com o que argumenta Grada Kilomba, ao expor outras dualidades que carregam consigo as hierarquias semânticas operando através de desigualdades de raça e gênero:

---

<sup>21</sup> Descolonizando o conhecimento: uma palestra/performance de Grada Kilomba. Realizada em 2016 e transcrita pelo Instituto Goethe, tradução de Jessica Oliveira. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.

Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico.

Universal/específico;

Objetivo/ subjetivo;

Neutro/ pessoal;

Racional/ emocional;

Imparcial/ parcial;

Eles têm fatos, nós temos opiniões; eles têm conhecimento, nós, experiências.

Nós não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de pessoas” (Jacques Derrida, *Positions*, University of Chicago Press, Chicago, 1981), mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar. (KILOMBA, 2016, n.p.)

Boaventura de Sousa Santos é autor fundamental para refletirmos sobre as dicotomias que permeiam as noções do que é conhecimento. Para Santos, o pensamento moderno ocidental um “pensamento abissal” (SANTOS, 2007, p. 71), pois cria linhas e visíveis e invisíveis que dividem a humanidade em lados opostos:

A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. (SANTOS, 2007, p. 71)

De “um lado da linha”, estaria a ciência - que obedece a critérios que giram em torno de “verdadeiro” ou falso” -, e conhecimentos considerados alternativos e reconhecidos, como a filosofia e a teologia. Porém, o mecanismo que confere legitimidade e visibilidade à ciência à teologia e à filosofia é justamente o tratamento dado àquilo que está do “outro lado da linha”, em oposição a ela:

Sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. (SANTOS, 2007, p. 72)

Às dicotomias apresentadas por Grada Kilomba e Boaventura de Sousa Santos, é possível acrescentar a própria distinção entre “tradicional” e “moderno”. Muniz Sodré (2017), ao escrever sobre as comunidades litúrgicas nagô - o “terreiro de candomblé” - afirma:

(...) há uma subjetivação que coloca em primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. Este último deixa manifesto, principalmente, que essa subjetividade não tem no pescoço a corda teológica, nem os pés fincados na presunção de eternidade.

Ora, essa perspectiva opera decididamente na contramão da etnologia que atribua a esse tipo de comunidade a categoria fechada do tradicionalismo enquanto reserva de sentido de um suposto passado. Na verdade, a experiência nagô é moderna, quando se selecionam, dos múltiplos significados do termo modernidade, meios de afetação da temporalidade como inovação e insolência. (SODRÉ, 2017, p. 100)

O autor prossegue em seu argumento afirmando que a afetação se manifesta na criação de comunidades sensíveis - os terreiros - a partir de valores relacionados ao fenômeno moderno, como “transformação, conflito e reelaboração da subjetividade” (SODRÉ, 2017, p. 100), que também foram operacionalizados na modernidade europeia, porém, através da centralidade da tecnologia e da economia.

O campo do patrimônio constitui-se como lugar privilegiado para contribuir em debates como esses, pois possui o potencial de ser utilizado como uma ferramenta de diálogo entre as diversas dimensões que podem ser acionadas por meio dele. Os terreiros, dentro desse campo, podem se encaixar bem como exemplo dos sentidos e significados atribuídos a diferentes grupos sociais, uma vez que, para além da complexidade de suas dinâmicas internas, pensá-los inseridos num contexto maior joga luz sobre questões que envolvem também: brancos e negros, ricos e pobres, oficial e clandestino, individual e coletivo, ocidental e não ocidental, escrita e oralidade, história e memória, entre inúmeras outras.

Quem diz o que é passível de ser valorado e protegido pelo Estado como patrimônio cultural nacional? Quais bens culturais são compreendidos como portadores de “excepcional” valor? Sob qual ótica é definida a “relevância nacional” de determinada manifestação cultural? O significado dessas expressões está em constante disputa e expansão, tratando-se de questões complexas e dinâmicas, influenciadas pelo contexto social e político em que estão inseridas.

### ***1.3 Cidadania patrimonial e a inevitabilidade do conflito***

Último país a abolir a escravidão, em 1888, o Brasil não apenas participou ativamente como foi protagonista no tráfico de africanos escravizados: os dados mais atualizados dão conta de que, das cerca de 12.521.337 milhões de pessoas sequestradas de seus lugares de origem, aproximadamente 5.369.419 milhões foram embarcadas rumo ao Brasil e 4.722.143 milhões desembarcaram<sup>22</sup> em portos brasileiros entre os séculos XVI e XIX<sup>23</sup>, dentre os quais destaca-se o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, que recebeu o título de Patrimônio da Humanidade pela UNESCO em 2017, por onde entraram cerca de um milhão de pessoas.

---

<sup>22</sup> A diferença entre embarcados e desembarcados evidenciam ainda mais a violência das condições de tratamento legadas aos seres humanos escravizados em todos os seus processos, fazendo com que cerca de 647.276 mil pessoas não tivessem condição de completar o trajeto com vida.

<sup>23</sup> Dados retirados da “Trans-Atlantic Slave Trade Database - Slave Voyages”, base de dados que reúne diversas informações acerca do tráfico transatlântico de escravizados, resultado do trabalho de estudiosos da temática em diversos países e universidades do mundo, como Estados Unidos, Inglaterra, Brasil, Nova Zelândia, entre outros. Trata-se de uma base de dados onde é possível escolher as informações que se quer cruzar, criando tabelas que passam pelo nome dos navios negreiros e de sua tripulação, números de escravizados embarcados, desembarcados, suas regiões de origem e destino, entre outras. A base de dados se encontra disponível em: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org). (Acesso em: 15/jan. 2018)

Os povos nativos do que hoje se configura como território brasileiro também foram severamente impactados com a colonização e, assim como os africanos e seus descendentes, foram submetidos ao trabalho escravo e a tentativas institucionalizadas de conversão à religião do colonizador. As mulheres, outro grupo social minoritário no país - ainda que maioria em números absolutos - também fazem parte de populações que foram e são historicamente marginalizadas, tendo diversos direitos civis e políticos suprimidos em detrimento da hegemonia masculina em espaços de liderança, representação social e política - e as formas de opressão feminina se acumulam conforme novos marcadores sociais da diferença entram em cena: mulher, negra, praticante de religião não cristã, cada traço soma, intercala e opera preconceitos das mais variadas formas.

Resultado de pressões sociais que se estendem por décadas, o país viu crescer, principalmente a partir da segunda metade da década de 1980, políticas públicas voltadas a minimizar as desigualdades e a garantir direitos sociais a populações estigmatizadas por séculos. Néstor García Canclini, em 1994, já refletia sobre os avanços democráticos de seu país (México) e sobre uma tripla reconceitualização nas ciências sociais no período: o reconhecimento das dimensões intangíveis das práticas culturais como patrimônio, a ampliação das políticas de preservação, levando em conta os usos sociais dos bens patrimonializados e o fato de que a chamada “cultura popular” também era parte constituinte do que poderia ser considerado como patrimônio nacional, movimentos que também ocorriam no Brasil. O autor também levantou a importância de se reconhecer que, ainda que nos discursos oficiais a ideia de patrimônio seja a de que se trata de algo pertencente a todos, à nação, há que se considerar que as desigualdades entre etnias, classes e grupos sociais operam não apenas no acesso aos bens culturais que são tornados patrimônio pelo Estado, mas também na escolha daquilo que será patrimonializado (CANCLINI, 1994). Assim, é de suma importância reconhecer o papel e a influência das desigualdades sociais marcadas em nosso passado e presente e refletir sobre a forma como afetam o acesso às políticas públicas, entendendo que o campo do patrimônio não está isento da atuação delas. Como afirma Lima Filho:

Em países como o Brasil e demais da América Latina, além da África, a temática da raça, etnia, gênero, violência e subalternidade vulcanizam um passado de concepções e práticas colonialistas. E a ação do antropólogo certamente não se esquivava do enfrentamento das questões políticas diretamente relacionadas aos assuntos dos direitos humanos, da justiça social e da democracia. Com o patrimônio não pode ser diferente. (LIMA FILHO, 2015, p. 135)

A partir dessas reflexões, voltadas a pensar o acesso às políticas públicas de patrimônio e como se dá o diálogo entre diferentes grupos sociais com órgãos como o IPHAN, compreendo que utilizar o conceito de “cidadania patrimonial” desenvolvido por Lima Filho (2015) é interessante para pensar a participação social dos terreiros de Florianópolis em questões que tangenciam e vão ao encontro do trabalho cotidiano de implementação de políticas públicas culturais e, dentro delas, as políticas de patrimônio. Apresento a definição do conceito nas palavras do próprio autor:

Considero como cidadania patrimonial a capacidade operativa dotada de alto poder de elasticidade de ação social por parte de grupos sociais e étnicos, em suas dimensões coletivas ou individualizadas de construir estratégias de interação (de adesão à resistência/negação) com as políticas patrimoniais tanto no âmbito internacional, nacional ou local, a fim de marcar preponderadamente um campo constitutivo identitário, pelo alinhamento dos iguais ou pela radicalidade da diferença. (LIMA FILHO, 2015, p. 139)

Patrimônio cultural enquanto objeto de políticas públicas está inserido no mito da nação, na ideia de identidade nacional, como pode-se depreender dos próprios textos dos dispositivos legais já citados. Incorporo à discussão a definição de “nação” apresentada na clássica obra *Comunidades Imaginadas*, de Benedict Anderson (2008). Para o autor, “nação” é uma comunidade política imaginada e limitada: é imaginada pois o habitante de uma “nação” não conhece todos os outros, mas divide com eles as sensações de pertencimento e semelhanças, e é limitada, pois não se pretende que todos os indivíduos no mundo tenham o sentimento de pertença com o mesmo lugar. Assim, “nação” e “identidade nacional” estão intimamente ligadas, sendo a segunda o que legitima a primeira. De acordo com Campos:

A identidade nacional, que se sobrepõe às alteridades internas, é um projeto que constrói o outro, que está além da fronteira geopolítica do território nacional, e cria dentro dos limites territoriais um grupo de homogeneidade inventada. (CAMPOS, 2017, p. 07)

A “homogeneidade inventada” de que trata Campos (2017) faz parte da construção de narrativas sobre um passado em comum, onde se ancoram também as políticas públicas de patrimônio cultural. Dessa forma, com o passar dos anos, ao observar a tela que se formou com os bens patrimonializados pelo Estado, o que se enxerga é uma escolha de bens culturais que dão ênfase a determinados grupos sociais e suas práticas culturais, sempre com o cuidado de perceber como essa escolha é diretamente afetada pelo contexto social, histórico e político da época em que se deu.

Enquanto campo de disputas e construção cotidiana de narrativas, o universo dos bens reconhecidos pelo Estado como patrimônio nacional não é estanque e, principalmente desde a década de 1980, vê sua tela tornar-se cada vez mais porosa, atravessada por demandas sociais e apropriações de diversos grupos que enxergam na patrimonialização uma via de acesso a direitos sociais, mobilizados por questões outras que não apenas o desejo de reconhecimento prestigioso e chancela de valor ao que constroem e praticam.

A rigor, qualquer manifestação cultural pode ser observada como um patrimônio por aqueles que com ela se relacionam, independente da declaração das agências de Estado. Ocorre que, ao observar o que é patrimonializado pelo Estado, vemos determinadas recorrências, que devem ser entendidas em seus respectivos contextos e particularidades, mas que - ao longo dos anos - vão contando a história oficial da sociedade brasileira, assim como a representação oficial de sua diversidade. Exemplos dessas recorrências são os tombamentos de terreiros, circunscritos, até o momento, à Região Nordeste, assim como os tombamentos de bens relacionados à imigração não portuguesa estão concentrados no Sul do Brasil.

Patrimônio está ligado à construção de narrativas que contam sobre a trajetória e história do país, através de uma seleção que, ao valorar determinadas práticas culturais, inevitavelmente as coloca em um patamar diferenciado e de destaque diante de outras expressões culturais. É também por conta dessa seleção que o campo do patrimônio se apresenta como um jogo de poder e, nesse sentido, falar em exercício da cidadania faz-se fundamental. Para grupos sociais historicamente marginalizados, como é o caso de praticantes de religiões afro-brasileiras, o universo de bens patrimonializados pelo Estado

pode ser compreendido de diversas formas, num espectro que pode ir da adesão à resistência/negação (LIMA FILHO, 2015). Assim, um determinado grupo social que almeja entrar na seleção daquilo que é patrimonializado pelo Estado não é composto por cidadãos em sentido genérico, mas sim por indivíduos parte de determinados segmentos da sociedade que estão inseridos em contextos específicos que influenciam o interesse de jogar ou não o jogo do patrimônio.

Corroborando com o que afirmam Canclini (1994) e Lima Filho (2015), as desigualdades sociais, os recortes de classe, etnia, gênero e raça possuem relevância na forma como os grupos sociais acessam as políticas de patrimônio e como interagem com elas. Em seu artigo nº 5 a Constituição Federal de 1988 determina igualdade entre todos os cidadãos, em seu artigo nº 216 estabelece um leque amplo do que é o patrimônio cultural nacional, o Decreto-Lei nº 25/1937 e o Decreto nº 3.551/2000 possuem em sua redação alguns filtros que teoricamente serviriam como norte, como a “excepcionalidade” e a “relevância” do bem cultural. Em uma realidade em que a maior parte dos bens culturais patrimonializados pelo Estado estão relacionados à heranças dos colonizadores portugueses ou, como é o caso de Santa Catarina, da forte presença de práticas culturais ligadas também a outros povos europeus que para cá migraram, como alemães, poloneses, italianos, entre outros, ser detentor de um saber divergente do ocidental e buscar ser visto pelo poder público como patrimônio nacional brasileiro é ir de encontro às narrativas que estão postas, é acessar uma das dimensões da cidadania patrimonial de que fala Lima Filho (2015). Considerar esses aspectos faz parte não apenas do processo de assumir nossas cicatrizes, mas de investigar a origem das feridas.

Em 2016, a escritora moçambicana Paulina Chiziane concedeu ao jornal O País uma entrevista em que falava sobre o desejo de encerrar sua carreira e, à certa altura, disse a seguinte frase ao jornalista: “As transformações são sempre violentas, meu filho. Não existem transformações tranquilas”<sup>24</sup>. Peço licença para adaptar sua frase e sugerir que não existem transformações tranquilas pois transformações se situam em ambiente de conflito.

O artigo nº 216 da Constituição Federal de 1988 fala da composição do patrimônio cultural brasileiro a partir da contribuição dos diferentes grupos formadores da sociedade, logo, está pressuposta a ideia de que estamos tratando e reconhecendo a diversidade

---

<sup>24</sup> Entrevista disponível em: <https://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/>. Acesso em: 08/maio/2018.

cultural existente no país. Ocorre que, para falarmos em diversidade cultural, é preciso levar em consideração a dimensão do conflito, entendendo-o aqui sob a perspectiva simmeliana, onde o conflito pode ser interpretado como a *negação da unidade* (SIMMEL, 1983) e não somente parte *constitutiva* como também potencialmente *construtiva* das relações sociais.

O conflito impõe um passo além do agora construído. Ele é uma ação desencadeadora de reviravoltas, mudanças sociais, constituindo-se num componente regular do próprio cotidiano e substância existentes nos diversos movimentos efetuados pelas mudanças nas relações humanas. (ALCÂNTARA JÚNIOR, 2005, p. 10)

A dimensão do conflito na esfera do patrimônio pode ser encontrada em todos os autores com os quais procurei dialogar e, dentre eles, cito aqui especialmente Gilberto Velho, antropólogo que elaborou o parecer de tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Para o autor, “estamos lidando, ao examinarmos as políticas de patrimônio, com complexas questões que envolvem emoções, afetos, interesses os mais variados, preferências, gostos e projetos heterogêneos e contraditórios” (VELHO, 2006, p. 245). Tais questões complexas envolvidas no campo das políticas públicas de patrimônio citadas por Velho podem encontrar paralelo com a noção de *modulação* que Lima Filho (2015) acopla ao conceito de cidadania patrimonial desenvolvido por ele. As modulações estão relacionadas às dimensões das biografias dos grupos sociais alvos das políticas de patrimônio (LIMA FILHO, 2015, p. 144), são as experiências de ser e estar no mundo, o contexto social, histórico, econômico, os recortes de classe, raça, etnia, gênero, as relações culturais com passado, presente e futuro. São através das modulações interculturais que os grupos sociais se relacionam de alguma forma com as políticas patrimoniais. Quando Canclini reflete sobre os usos sociais do patrimônio, argumenta que, sendo espaço de disputas econômicas, políticas e simbólicas, coexistem três tipos de agentes no patrimônio: o Estado, o setor privado e os movimentos sociais e afirma “as contradições no uso do patrimônio têm a forma que assume a interação entre estes setores em cada período” (CANCLINI, 1994, p. 100). Se levarmos em consideração que cada um desses três agentes se desdobra em diversos subgrupos, e tratando especificamente dos movimentos sociais, as modulações indicam a maleabilidade da relação entre esses grupos e órgãos como IPHAN.

No curto período em que habitualmente se dão as pesquisas de mestrado, levando em consideração a complexidade e diversidade de leques que se abrem quando se

mergulha na temática da pesquisa e os processos intelectuais que envolvem buscar o diálogo entre autores lidos com o campo propriamente dito, as mudanças que se deram em plano nacional repercutiram junto aos grupos sociais, impactando também os rumos das reflexões estabelecidas na pesquisa. Trabalhar com políticas públicas como as de patrimônio envolve lidar cotidianamente não apenas com o universo burocrático, mas com afetos, olhares diversos que atravessam os grupos sociais, sendo eles influenciados também pela agenda do poder público, pelo contexto histórico, social e econômico do momento. Assim, em pouco mais de dois anos, as mudanças pelas quais o Brasil passou influenciaram também os movimentos sociais e sua relação com o Estado e seus agentes. A agitação política e social que culminou com o impeachment de Dilma Roussef, em agosto de 2016, se estendeu por todo o período da pesquisa, sendo o ano de 2018, de eleições presidenciais, especialmente agitado. Ainda que tais mudanças políticas se tratem de fatos muito recentes na história do país para serem analisados em profundidade junto à temática da pesquisa, são objetos de reflexões, pois enxergo nelas a possibilidade de pensar questões que podem ser úteis para o trabalho intelectual e a formulação de políticas públicas de patrimônio de forma geral.

Motta & Oliveira (2015), também antropólogos, falam sobre os poucos estudos que fazem a ponte entre políticas públicas culturais e antropologia, fenômeno que creditam, entre outros fatores, ao olhar inclinado de parcela dos antropólogos que enxergam o universo das políticas públicas como “algo subordinado a um ordenamento de práticas e de discursos administrados pelo Estado” (MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p. 01), estando esse ramo de pesquisa mais restrito aos estudos de sociologia, direitos culturais, economia, entre outros. Porém, é crescente o movimento de buscar compreender como as políticas públicas afetam os grupos sociais estudados pelos antropólogos, não apenas de maneira “passiva”, mas como formas de apropriação de discursos e de acesso a direitos sociais e políticos. Dessa forma, ao ser apropriada pelo viés das políticas culturais:

(...) cultura, quando transformada em ação na esfera pública, torna-se uma das principais referências para o reconhecimento social e, em alguns casos, para o ‘empoderamento’ de novos sujeitos políticos. Tome-se como exemplo as políticas do patrimônio e dos museus onde, muitas vezes, regimes de discursividades sobre a ‘cultura como direito’ têm sido apropriados e utilizados pelos povos indígenas, afrodescendentes e demais ‘atores sociais da diversidade’ como forma de agenciar políticas e recursos públicos. (MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p. 02)

Ao nos debruçarmos sobre os processos de tombamento de terreiros patrimonializados pelo IPHAN ou mesmo ouvindo as demandas e fragilidades que envolvem as religiões afro-brasileiras, percebe-se que há nesses grupos uma apropriação do vocabulário utilizado pelos técnicos e/ou estudiosos do Patrimônio. Como se a linguagem e as ferramentas de atuação do Estado fossem acessadas por esses grupos e colocadas em outra dinâmica, numa lógica que dialoga com ele (o Estado), mas que, ao mesmo tempo, possui em si a potencialidade de ser a tradução de uma cosmovisão não ocidental e não apenas o que, aos olhares viciados, descuidados e eurocentrados, possam parecer argumentações pouco refinadas ou carentes de informações. Questões como essas podem ser encontradas nos processos administrativos abertos na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina referentes a dois terreiros localizados em Florianópolis e serão retomadas no capítulo dois, item 2.2 da dissertação.

Motta & Oliveira (2015) argumentam que quanto mais participativa for a democracia, mais a “sua relação com a sociedade civil num contexto de criação ou ampliação de espaços de participação política e de redefinição do papel do Estado” (MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p. 4) pode ser desenvolvida.

Assim, o modelo de democracia participativa, bem como as construções discursivas a ele associadas – tais como cidadania diferenciada e direitos culturais na condição de moeda corrente nos debates sobre o papel social das políticas e instituições públicas – buscaram ressignificar esta relação, colocando o Estado na tutela dos direitos oficialmente reconhecidos desde a promulgação da Constituição Federal de 1988. (MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p.4)

Canclini (1994) vai em sentido similar de reflexão, onde a apropriação coletiva e democrática do patrimônio caminha lado a lado com os usos sociais que se pode fazer

dele. Levando em conta os diversos atores que interagem nas relações que envolvem a busca por direitos atrelada ao campo do patrimônio, a diversidade de interesses, afetos e projetos fazem com que seja território propício ao conflito, tendo sua força e fragilidade representadas sob o mesmo aspecto: a possibilidade de reagir às mudanças sociais e transformar-se ou de resistir a elas. Ulpiano Meneses afirma:

O campo dos valores não é um mapa em que se tenham fronteiras demarcadas, rotas seguras, pontos de chegada precisos. É, antes, uma arena de conflito, de confronto - de avaliação, valoração. Por isso, o campo da cultura e, em consequência, o do patrimônio cultural, é um campo eminentemente *político*. (MENESES, 2012, p. 38)

Assim, sendo repleto de nuances que partem de lugares de fala diferentes, o encontro entre cidadania e patrimônio cultural mobiliza diversos atores e interesses num jogo político. Analisando os antecedentes históricos das políticas de promoção da igualdade racial e ações afirmativas no Brasil, vemos o longo percurso para que algumas das demandas em busca de isonomia social fossem incorporadas pelas políticas públicas, sendo a Constituição de 1988 e depois políticas implementadas já nos anos 2000 marcos da resposta do Estado a pressões sociais. No campo do patrimônio, a ampliação do conceito de “cultura” reage também a mudanças que ultrapassam o âmbito regional e o nacional, a exemplo de tratados, cartas e convenções que convertem “as tradições culturais de povos ou grupos em instrumentos políticos para reivindicação de direitos” (MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p.4), a exemplo da Convenção nº 169 da OIT – ratificada pelo Brasil em 2002 – que busca garantir, entre outros, o direito de posse e propriedade da terra aos povos indígenas e tribais, ou mesmo a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 2003 – ratificada pelo Brasil em 2006 - que já inicia sua redação considerando documentos relativos a direitos humanos, sociais, culturais, civis e políticos<sup>25</sup>. Tratam-se de documentos citados pelos povos de terreiros em demandas encaminhadas ao IPHAN em Santa Catarina, a exemplo dos processos administrativos com pedidos de proteção a terreiros do centro de Florianópolis, nas falas filhos e filhas de santo de terreiros da cidade em audiências públicas, encontros com autoridades e em materiais de divulgação do Fórum das Religiões de Matriz Africana de

---

<sup>25</sup> A Convenção cita em seu início outros documentos, tais como: a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966, a Recomendação da UNESCO sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular, de 1989, a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e a Declaração de Istambul, de 2002.

Florianópolis e Região como instrumentos de cobrança que reforçam suas demandas pela garantia de direitos que foram assumidos como compromissos pelo Estado brasileiro ao ratificá-los.

Ainda que busquem a defesa de seus interesses e manutenção de suas conquistas independente do contexto histórico, econômico e social em que estejam inseridos, grupos e movimentos sociais partem de populações marginalizadas demonstram que estão atentos a esses contextos, de maneira que o traçado de suas ações responde de maneiras diferentes de acordo com a forma como o panorama se apresenta.

Para falar sobre modulações interculturais, Lima Filho (2015) utiliza como exemplo um episódio sobre a exposição de bonecas karajá e máscaras de aruanã, contando que um karajá, ao ver uma foto de uma máscara aruanã - que não deveria ser vista por mulheres - no site do Museu Nacional (Rio de Janeiro), disse a ele que entraria no Ministério Público Federal contra o Museu. Para o autor, trata-se de *modulação* no exercício da cidadania patrimonial pois o que estava ocorrendo era a utilização de uma das representações da nação (MPF) contra a própria nação (uma instituição federal de ensino superior). Algumas semelhanças podem ser encontradas em situações observadas junto aos terreiros de Florianópolis: quando a Comunidade Terreiro Abassá de Odé entra junto ao MPF pedindo proteção de seu terreiro<sup>26</sup>, quando o IPHAN se torna réu de uma ação civil pública<sup>27</sup>, é das modulações no exercício da cidadania patrimonial que estamos tratando. Da mesma forma, quando houve discordância acerca dos dados que seriam publicizados e mesmo que ficariam sob guarda do IPHAN sobre os terreiros cadastrados no mapeamento<sup>28</sup> do Projeto Territórios do Axé, a noção de modulação e o conceito de cidadania patrimonial podem ser pensados como ferramentas interpretativas de aproximação e distanciamento na relação com o Estado.

---

<sup>26</sup> Caso que será discutido no item 2.2 da dissertação.

<sup>27</sup> A Ação Civil Pública nº 5023592-45.2015.4.04.7200/SC será discutida no item 3.2 da dissertação. De maneira geral, trata-se de uma ação proposta pela DPU tutelando interesses das religiões de matrizes africanas de Florianópolis e região, encabeçada pelo Fórum. Junto ao IPHAN, que posteriormente foi retirado como réu da ação, havia outros órgãos municipais que de alguma forma figuravam em relações de conflito e confronto com terreiros de Florianópolis. O destaque era para a Prefeitura de Florianópolis, que através da lei municipal nº 470/2013, estabelecia o “horário de funcionamento” dos terreiros da cidade até as 2h, mesmo horário do funcionamento de bares e restaurantes, categoria onde as autoridades encaixavam os terreiros, ao invés de serem reconhecidos como templos religiosos. Outro desdobramento do fato dos terreiros serem tipificados na mesma categoria de estabelecimentos comerciais era a necessidade de seguirem os mesmos padrões de segurança e acessibilidade que estes para conseguirem alvará junto a Prefeitura de Florianópolis.

<sup>28</sup> A discussão sobre esse episódio será feita no item 3.2 da dissertação.

Por um lado, condição da cidadania é o reconhecimento da igualdade de todos os cidadãos diante do Estado e, por outro, seu exercício é entrecortado por diferentes vivências e experiências dos cidadãos. Nesse jogo de afirmação de diferenças e busca por igualdade entram os movimentos sociais e seu importante papel em denunciar que grupos como mulheres, indígenas, negros, praticantes de religiões afro-brasileiras, entre inúmeros outros, possuem diferente acesso a direitos. São movimentos sociais que “gritam” a diferença que não se esgota no discurso da diversidade cultural; “gritam” a diferença de tratamento que recebem por determinada condição ou característica, invariavelmente irrelevantes no que diz respeito a habilidades, capacidades cognitivas ou comportamento social, assim como “gritam” a diferença como potência de construção de outra realidade. O exercício de acompanhar as demandas de filhos e filhas de santo demonstrou que movimentos sociais como o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região “gritam” o que os dados sobre racismo religioso sempre demonstraram: todos são cidadãos, mas alguns grupos sociais parecem acessar lugares de cidadania mais facilmente do que outros.

## Capítulo 2: Patrimônio e religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis

### *2.1 Patrimônio, Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Ações Afirmativas no Brasil*

Através de um breve histórico sobre a trajetória das políticas de promoção da igualdade racial e combate ao racismo, o objetivo do presente item da dissertação é estabelecer algumas reflexões sobre as políticas públicas de patrimônio do IPHAN, especialmente após os anos 2000. Entendo que é possível encontrar articulações entre a formulação de políticas de promoção da igualdade racial e algumas das diretrizes tomadas pelo Instituto, a exemplo do mapeamento dos terreiros de Florianópolis, objeto de reflexão dessa pesquisa, e previsto no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, coordenado pela SEPPIR, que compreende um grande leque de ações onde se concentram também políticas voltadas especificamente às religiões afro-brasileiras e que será detalhado mais à frente. Trata-se de temáticas que entram na agenda do Estado, através de diferentes contextos e abordagens, especialmente através de demandas gestadas pela sociedade civil.

Para discutir ações realizadas pelo Estado brasileiro em âmbito federal que tenham por objetivo combater o racismo e as desigualdades raciais no Brasil, refletindo especialmente sobre as que afetam mais diretamente as religiões afro-brasileiras, é preciso voltar os olhos a décadas passadas e traçar um breve histórico sobre movimentos sociais e ações em torno das políticas de combate ao racismo e em busca de justiça racial. De antemão, é importante conceituar as políticas de promoção de igualdade racial, diferenciando-as do que ficou comumente conhecido como ações ou políticas afirmativas. Para isso, utilizo a definição adotada por Jaccoud e Beghin (2002), que dividem as políticas de promoção da igualdade racial em três diferentes tipos de ações: *ações repressivas*, quando se utiliza do aparelho legislativo do Estado para tornar crime ações discriminatórias; *ações valorizativas*, que visam dar visibilidade e promover a história e práticas culturais de grupos marginalizados e, finalmente, *ações afirmativas*, que possuem caráter provisório e tem por objetivo combater o resultado da histórica segregação social, política, econômica e cultural de determinados grupos étnicos e sociais.

Desde as décadas de 1930 e 1940, movimentos sociais negros brasileiros<sup>29</sup> já traziam como parte de suas demandas a pauta da inserção de políticos negros nas legendas partidárias através de um sistema de cotas, dessa forma, as ações afirmativas já faziam parte do cenário político e social brasileiro antes mesmo de se transformarem em plataformas políticas em países que se destacaram nessa área, como os Estados Unidos da América (SANTOS, 2014). Exemplo trazido por Santos (2014) é o da liderança negra e deputado federal Abdias do Nascimento, que em 1983 encaminhou o Projeto de Lei (PL) nº 1.332, que visava o oferecimento de bolsas de estudos - pagas pelo Ministério da Educação e Cultura e pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios - para estudantes negros em todos os níveis de ensino até a pós-graduação. Após quase seis anos tramitando na Câmara dos Deputados, o PL de Abdias do Nascimento foi arquivado em 1989.

Durante a década de 1990, um grande marco na visibilidade para as pautas dos movimentos negros em prol da igualdade racial foi a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida”, realizada em 1995, em Brasília. Lideranças foram recebidas pelo presidente Fernando Henrique Cardoso (1995 – 2002) e puderam entregar a ele o “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial”, que estabelecia uma série de ações afirmativas e valorativas em busca da isonomia da população negra diante dos outros grupos sociais brasileiros.

As ações propostas pelo documento citado acima não foram transformadas em políticas públicas por diversas questões, entre elas a oposição do próprio corpo legislativo, que votou contra projetos como o Projeto de Lei nº 14, de 1995, apresentado pela senadora Benedita da Silva (PT), que visava destinar 10% das vagas em instituições de ensino superior a cotas étnico-raciais. Ainda assim, durante o governo Fernando Henrique Cardoso foram criados grupos interministeriais para discussão e articulação em relação a temáticas reivindicadas pelos movimentos negros, como o “Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra” (GTI) e o “Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação” (GTEDEO), ambos estabelecidos em 1996. Sobre os dois Grupos, Santos (2014) afirma:

---

<sup>29</sup> A exemplo do Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 e da Frente Negra Brasileira, de 1931.

A despeito da atuação restrita, esses grupos de trabalho suscitaram tensões na agenda governamental, abrindo brechas para que a questão racial fosse paulatinamente incluída no interior da estrutura burocrático-administrativa brasileira (ministérios, autarquias, fundações, universidades, entre outros). (SANTOS, 2014, p. 54)

Além dessas ações, foi somente nesse período que um chefe de Estado brasileiro admitiu oficialmente que o Brasil não vivia uma democracia racial e que o dever de acabar com o racismo e a discriminação eram deveres do Estado e de toda a sociedade. Até o fim do governo Fernando Henrique Cardoso, em 1º de janeiro de 2003, outras ações foram feitas, porém, ainda precárias em seu alcance e insuficientes diante do universo de pessoas afetadas com a discriminação racial no Brasil. O que Santos (2014) defende é que, reconhecendo sua devida importância, a postura de FHC foi mais efetiva sob o ponto de vista de inserir nos discursos oficiais pautas de demandas dos movimentos negros do que em tomar medidas efetivas no âmbito de políticas públicas afirmativas.

Em 2001, próximo ao fim do segundo mandato de FHC (2002) e ao começo do governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003 - 2010), ocorreu em Durban, na África do Sul, a III Conferência Mundial contra o Racismo. Essa conferência configura-se como um marco por renovar o debate internacional e nacional sobre a necessidade de ações combativas em relação ao racismo e às desigualdades raciais. No Brasil, as demandas já apresentadas há décadas pelos movimentos negros ganhavam força nos discursos políticos e dentro de ambientes institucionais, exemplo disso foram algumas universidades públicas brasileiras que, exercendo sua autonomia universitária, estabeleceram cotas para o ingresso no ensino superior para estudantes negros, indígenas, de baixa renda, etc. A primeira universidade federal a adotar o sistema de cotas foi a Universidade de Brasília (UnB), em 2003 (sendo efetivamente implementada em 2004), precedida por instituições como a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) em 2001 e a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) em 2002.

Assim, quando Lula iniciou seu mandato em 1º de janeiro de 2003, os debates em torno de questões raciais e a necessidade de políticas públicas estavam aquecidos, não apenas dentro dos movimentos negros, mas em diversos setores da sociedade brasileira. Três meses depois de Lula assumir a presidência, foi criada a Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) - atualmente Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - e junto dela foi criado também o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR). Vinculada diretamente à Presidência da

República, a SEPPIR tem como missão “assessorar direta e imediatamente o Presidente da República na formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade e nas voltadas à proteção dos direitos dos indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra”<sup>30</sup>.

Outra ação do poder público que gerou grande repercussão foi a Lei nº 10.639 de 2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9.384 de 2006) da educação nacional para tornar obrigatório o ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira” no âmbito de todo o currículo escolar, sejam as instituições de ensino privadas ou públicas. O artigo nº 26 da Lei nº 9.384 de 2006 passou, então, a figurar com a seguinte redação<sup>31</sup>:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Pesquisadores como Santos (2014), Jaccoud e Beghin (2002) consideram que a Lei nº 10.639/2003 encontra-se no campo das ações valorativas e não como ação afirmativa. Para Santos (2014), a única ação afirmativa executada no governo Lula foi o Programa Universidade para Todos, o PROUNI, criado em 2004. O PROUNI visava o oferecimento de bolsas de estudo integrais e parciais em instituições particulares de nível superior para alunos advindos do ensino público, estabelecendo uma subcota para negros e indígenas. No entanto, para o autor, o PROUNI, apesar de sua importância em aumentar

---

<sup>30</sup> Extraído de Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013 – 2015). Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial, Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Brasília, 2013.

<sup>31</sup> Posteriormente, em 2008, já no governo Dilma Rousseff, foi promulgada a Lei nº 11.645, que reiterando a obrigatoriedade do ensino de questões afro-brasileiras na Lei de Diretrizes e Bases do ensino nacional, acrescenta o ensino de temáticas em torno dos povos indígenas no Brasil. Sua redação passa a ser: “Art. 26-A

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.”

o acesso de estudantes de baixa renda e negros nas universidades privadas, foi uma ação afirmativa de alcance limitado.

No último ano do governo Lula, uma ação significativa no âmbito das políticas de igualdade racial foi a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que estabelece o Estatuto da Igualdade Racial que, além de reforçar a garantia da liberdade ao exercício das práticas de comunidades tradicionais de matriz africana (onde inserem-se sob o ponto de vista das políticas públicas as religiões afro-brasileiras), também prevê a existência de políticas públicas voltadas para saúde, educação para a diversidade e divulgação das práticas culturais afro-brasileiras.

Santos (2014) afirma que governos que promovem políticas públicas de proteção social como as do governo Lula, proporcionam menor desequilíbrio entre diferentes grupos étnicos e sociais, sendo território mais progressista no combate ao racismo, porém, ao analisar as políticas de promoção da igualdade racial e ações afirmativas implementadas no Brasil, o autor compreende que::

(...) parte-se do entendimento de que independente de alinhamento ideológico, ou seja, quer sejam orientadas por práxis política neoliberal, como foi o governo de Fernando Henrique Cardoso, quer sejam balizadas por visões de mundo de centro- esquerda, como foi o governo Lula, as ações destinadas a enfrentar as desigualdades com fundamento racial ocupam um lugar marginal nos inúmeros projetos destinados a dar ensejo ao efetivo desenvolvimento do país. (...) No Brasil, as políticas de ações afirmativas e as políticas de promoção da igualdade racial ainda não integram, como deveriam, um projeto de Estado que também deveria ter como prioridade a transposição do racismo”.  
(SANTOS, 2014, p. 40)

Ainda assim, o campo do patrimônio também responde às demandas e transformações sociais e, no âmbito específico das religiões afro-brasileiras, bem como de outros povos e comunidades cujas manifestações destaquem-se pela defesa cultural e política de componentes africanos e afro-brasileiros, é possível considerar algumas ações do IPHAN em diálogo com as políticas de promoção da igualdade racial. Podemos ver resultados da mudança de olhares e significados aos bens culturais valorados pelo instituto no tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, inscrito nos livros de tombo em 1986. Ainda que envolto em polêmicas, vide a

votação apertada que obteve no Conselho Consultivo do IPHAN em 1984<sup>32</sup>, o tombamento do terreiro abriu precedentes para a patrimonialização de bens e práticas culturais de grupos sociais historicamente marginalizados, o que demorou ainda quinze anos para ocorrer novamente, uma vez que o próximo terreiro a ser tombado foi em reunião do Conselho Consultivo em 1999.

Como mencionado anteriormente, a segunda metade da década de 1990 foi marcada pela crescente pressão social por políticas de enfrentamento à discriminação e ao racismo, de maneira que esse período e o início dos anos 2000 trouxeram às políticas públicas patrimoniais instrumentos mais sensíveis à diversidade cultural e à participação social, como o Decreto nº 3.551/2000. O referido Decreto - que estabelece o Registro de práticas culturais de natureza imaterial e cria o PNPI - não foi formulado de maneira a atender especificamente práticas culturais afro-brasileiras, porém as contempla, ao regulamentar o artigo nº 216 da Constituição Federal de 1988, que reconhece como parte do patrimônio cultural brasileiro as manifestações de povos e comunidades formadores da sociedade brasileira, reconhecendo expressões da diversidade cultural como patrimônio ou como “patrimonializáveis” pelo Estado. O Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o Tambor de Crioula no Maranhão, o Jongo no Sudeste, as Matrizes do Samba do Rio de Janeiro, o Ofício das Baianas de Acarajé, o Ofício dos Mestres de Capoeira e a Roda de Capoeira são alguns dos exemplos de práticas culturais afro-brasileiras patrimonializadas pelo IPHAN através do Registro.

Destaco também a participação do IPHAN no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades de Matriz Africana (2013 – 2015) – I PNPCTMAF. Coordenado pela SEPPIR, o Plano contou com a criação de um Grupo de Trabalho Interministerial formado, além da SEPPIR, pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Ministério do Meio Ambiente; Ministério da Cultura; Ministério da Educação; Ministério da Saúde; Ministério de Planejamento, Orçamento e Gestão; Secretaria de Direitos Humanos; Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária e, finalmente, também pelo IPHAN. O principal objetivo do I PNPCTMAF era a:

---

<sup>32</sup> Relator do processo de tombamento do terreiro da Casa Branca, Gilberto Velho escreveu sobre as tensões que permearam o processo de votação no Conselho Consultivo do IPHAN: “A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade encontrado para implementar a medida. O tombamento foi comemorado com grande alegria e júbilo pela maioria do público presente, mas não podia ocultar as fortes diferenças de opinião e pontos de vista.” (VELHO, 2012, p. 239)

(...) salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil, sendo composto por um conjunto de políticas públicas que visa principalmente a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à extrema pobreza, com a implementação de ações estruturantes. (SEPPPIR, 2013, p. 12)

Dessa forma, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana formulado para o período entre 2013 e 2015, constituiu-se como a busca por ações ampliadas e integradas do Governo Federal em relação à essas populações. Os povos e comunidades pertencentes a religiões afro-brasileiras fazem parte dos grupos sociais aos quais se volta o Decreto nº 6.040, de fevereiro de 2007, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e descreve o que o Estado entende por *povos tradicionais* em seu artigo 3º, inciso I:

(...) grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007)

A partir de mecanismos de participação social como Comitês Gestores em instâncias regionais e Conselhos que contavam com a participação da sociedade civil, aliados às competências de cada um dos órgãos públicos membros do Grupo de Trabalho Interministerial, foram sendo traçadas algumas ações. O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana dividiu-se em três eixos: Eixo 1 – Garantia de Direitos, Eixo 2 – Territorialidade e Cultura e o Eixo 3 – Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável, cada um deles com seus respectivos objetivos, orçamentos previstos, órgãos e entidades responsáveis e parceiras das ações.

O IPHAN se insere no I PNPCTMAF no Eixo 2 - Territorialidade e Cultura, em seu terceiro objetivo: “promover, preservar e difundir o patrimônio e as expressões culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (SEPPPIR, 2013, p. 38), cujas iniciativas visam “apoiar projetos culturais de capacitação, promoção, preservação e difusão do patrimônio e das expressões culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (SEPPPIR, 2013, p. 38). Junto da Fundação Cultural

Palmares e do Ministério da Cultura, o IPHAN aparece como parte dos órgãos e entidades responsáveis pelas iniciativas, onde atuaria especificamente em: apoiar editais de fomento à identificação e inventário de práticas culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; participação em debates com a sociedade civil para elucidar questões sobre o tombamento de bens culturais; a introdução de gestão integrada em seus aspectos imateriais e materiais nos terreiros tombados; tombar quatro terreiros que sejam representativos do universo afro-brasileiro ou que estejam em situação de risco, além de finalizar os inventários de identificação de terreiros na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, do Distrito Federal e Entorno e inventariar os terreiros da cidade de Florianópolis.

No período que compreende o Plano Plurianual de execução das ações, 2012 a 2015, no que diz respeito aos tombamentos e inventários, foram tombados pelo IPHAN três terreiros: Ilé Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó - Casa de Oxumaré, em 2013; Omo Ilê Agboulá, em 2015 e Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé - Roça do Ventura, tombado em 2011 e inscrito nos livros de tomo em 2015. Sobre os inventários, foram cumpridos nessas três cidades: o Inventário Nacional de Referências Culturais dos Terreiros do Distrito Federal e entorno foi publicado ainda em 2012, o inventário da região metropolitana do Rio de Janeiro também foi entregue e, atualmente, está em andamento Termo de Execução Descentralizada com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro que será mencionado mais à frente. Já o inventário na cidade de Florianópolis configurou-se no Projeto Territórios do Axé, finalizado em 2017.

Com relação à gestão integrada do patrimônio material e imaterial dos terreiros tombados, o IPHAN agiu em diferentes frentes. Em julho de 2015 promoveu junto à Universidade Federal da Bahia um curso de extensão em “Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural de Povos e Comunidades de Terreiro”. O curso tinha como público alvo lideranças religiosas, com vistas a estabelecer diálogo com as demandas apresentadas por essas comunidades, qualificando as decisões técnicas a serem tomadas e objetivando também fortalecer os laços entre as comunidades dos terreiros já tombados, bem como “a construção coletiva de planos de preservação e salvaguarda pautado no território de uma dada comunidade, levando-se em conta, os indivíduos, os ambientes, a comunidade e o seu entorno”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> “Terreiros terão Planos de Salvaguarda elaborados em curso de extensão”. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/ba/noticias/detalhes/3503/terreiros-terao-planos-de-salvaguarda-elaborados-em-curso-de-extensao>. Acesso em: 18 ago. 2019;

Outra ação significativa foi a criação, em 2015, do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), instituído através da Portaria IPHAN nº 489, de 19 de novembro de 2015. A qualificação dos servidores em relação ao conhecimento e percepções sobre os assuntos abordados no universo das religiões afro-brasileiras também foi um dos objetivos primordiais do GTIT. Dentre as ações que caminharam nesse sentido, destaco a Capacitação Interna para Gestão do Patrimônio Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais, realizada através de palestras proferidas por profissionais que já participaram de importantes ações no âmbito dos tombamentos de terreiros, como Márcia Sant’Anna, assim como lideranças religiosas de doze nações/tradições afro-brasileiras diferentes. Entre 2015 e 2016, houve palestras na capacitação interna do GTIT feitas por lideranças das seguintes tradições: Ketu, Angola, Egungun, Jarê, Jurema, Xambá, Jeje, Nagô, Tambor de Mina, Batuque, Codó e Terecô<sup>34</sup>.

O principal desdobramento e consequência das discussões feitas no GTIT foram as Portarias IPHAN nº 188 e nº 194, ambas de maio de 2016. A Portaria nº 188 aprova diretrizes e ações para a preservação de bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir de quatro eixos diferentes: identificação e reconhecimento, formação e capacitação, apoio e fomento e, por fim, valorização. São elencadas algumas ações de caráter mais específico a serem realizadas em cada um dos eixos, como a finalização, continuação e execução de mapeamentos em diferentes regiões do país, capacitações para comunidades tradicionais e para servidores, elaboração de portal na internet alimentado por informações que permitam a criação de um mapa cultural das comunidades. No “Eixo Valorização”, a Portaria nº 188 propõe a rerratificação do tombamento da “Coleção Museu de Magia Negra” (Processo nº 35-T-1938) - primeiro bem de origem afro-brasileira tombado pelo IPHAN, em 1938, fruto de apreensões policiais a terreiros – alterando não apenas o nome da coleção como a atribuição do valor conferido às peças. Nesse Eixo da referida Portaria consta ainda a repatriação das peças da coleção a seus lugares de origem ou a sua guarda em um novo formato museológico em instituição pública que permita seu acesso ao público em geral. A Portaria nº 188 finaliza afirmando que essas ações fazem parte do compromisso assumido entre a instituição e povos tradicionais de matriz africana, devendo ser

---

<sup>34</sup> É possível ter acesso aos vídeos das palestras da Capacitação Interna para Gestão do Patrimônio Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais na página do GTIT na plataforma YouTube. Disponível em: [https://www.youtube.com/channel/UCAyzXg\\_qWH3oW1PTyN9xH3Q/videos](https://www.youtube.com/channel/UCAyzXg_qWH3oW1PTyN9xH3Q/videos). Acesso em: 18 ago. 2019.

cumpridas no prazo de quatro anos a partir de sua publicação, ou seja, as metas deverão ser alcançadas até o ano de 2020.

Por sua vez, a Portaria nº 194 estabelece diretrizes para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades de matriz africana em todos os processos das ações entre IPHAN e os grupos demandantes de políticas públicas de patrimônio, compreendendo as etapas de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento. Para isso, consta na Portaria um Termo de Referência formulado a partir das experiências do GTIT, cuja meta é enfatizar e estimular o papel da participação e mobilização dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana junto à instituição e entre si próprias. A partir do reconhecimento de que o diálogo com essas populações é fundamental na gestão de seus bens culturais, a Portaria nº 194 estabelece seus quatro objetivos principais: enfatizar o papel da participação social e mobilização social em todos os processos; propor orientações gerais para os mecanismos de identificação; discorrer sobre aplicação dos instrumentos de reconhecimento e recomendar estratégias de conservação, apoio e fomento dos bens reconhecidos.

Dentre os princípios e diretrizes abordados na Portaria nº 194 destaco alguns pontos. A referida Portaria reitera a importância do diálogo com as comunidades demandantes de políticas de patrimônio sobre os instrumentos de preservação do patrimônio cultural com os quais o IPHAN desenvolve seu trabalho, trazendo a elas informações sobre os limites e as potencialidades apresentadas a partir da patrimonialização de determinado bem cultural, de maneira a proporcionar uma percepção mais aprofundada acerca dos procedimentos e atividades que o IPHAN realiza no campo do patrimônio imaterial e material. É salientada também a importância de desenvolver estratégias de participação social na gestão dos bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana considerando e respeitando especificidades de tradições, organização, hierarquia e ocupação do território.

Outro ponto abordado na Portaria nº 194 são os processos de identificação do patrimônio cultural de comunidades tradicionais de matriz africana, sugerindo às unidades do IPHAN no país que produzam e estimulem a produção de conhecimento sobre o patrimônio cultural dessas comunidades, de maneira a fornecer informações ao Estado sobre os elementos e valores dos bens culturais para a tomada de decisões. A publicação do IPHAN “Educação patrimonial: inventários participativos” é apontada como um instrumento importante para estabelecer os primeiros vínculos entre IPHAN e

a comunidade demandante, pois estimula a mobilização social ao propor que a própria comunidade estude, reflita, dialogue e produza conhecimento sobre suas referências culturais e sobre o que consideram como patrimônio. Há na Portaria nº 194 também a sugestão de que, ao encontrar tradições presentes em territórios distintos, ocorra a articulação entre diferentes superintendências para estudar tais tradições, extrapolando as fronteiras estaduais.

Um dos itens da Portaria nº 194 diz respeito aos critérios para o tombamento de bens de povos e comunidades tradicionais de matriz africana, informando que são os mesmos descritos no Decreto Lei nº 25 de 1937, como excepcionalidade e singularidade. Diz a portaria:

(...) parte-se do pressuposto que o bem tenha relevância suficiente para que seja considerado patrimônio nacional. Assim, deve-se levar em conta que o reconhecimento tem caráter seletivo, uma vez que nem tudo que tem valor cultural tem valor patrimonial. Dentre estes critérios devem ser considerados a antiguidade (época de construção), a continuidade histórica (sucessão dentro da casa), a matricialidade (origem étnica e relações familiaridades entre casas), capacidade de produção e reprodução da tradição, e sua representatividade dentro da tradição em que se insere. (IPHAN, 2016)

O trecho da Portaria nº 194 destacado acima fornece algumas afirmações que são interessantes para iluminar o campo de pesquisa e trazer algumas reflexões. Quando observamos os dados disponíveis, o panorama desenhado pelo contexto dos terreiros da Grande Florianópolis dá conta de que as casas religiosas não possuem a mesma antiguidade dos terreiros tombados pelo IPHAN<sup>35</sup>, não se localizam no Nordeste, Região comumente associada à presença africana e afro-brasileira e também não possuem no candomblé o maior número de casas assentadas. Somam-se a essas especificidades as narrativas regionais e nacionais em torno da Região Sul, que eclipsam a presença negra em detrimento da presença europeia em sua trajetória de ocupação.

Desdobramento do GTIT é o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana (GTMAF), criado através da Portaria IPHAN nº 307, de 30 de julho de 2018. O GTMAF continua e expande as ações

---

<sup>35</sup> O casa afro-religiosa mais antiga da Grande Florianópolis seria o Centro Espírita São Jorge, de Umbanda, fundado por Mãe Malvina (Malvina Airoso de Barros, 1919-1988) em 1947. Fonte: Territórios do Axé, 2017, p. 77.

iniciadas pelo GTIT, pois nasce do objetivo de colocar na agenda estratégica do IPHAN discussões e ações voltadas às práticas culturais de povos tradicionais de matriz africana de maneira geral, extrapolando as questões que dizem respeito mais diretamente aos terreiros.

Antes mesmo do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013 -2015) e da criação do GTIT, em 2015, houve outro grupo de trabalho voltado a discutir questões relacionadas ao universo afro-brasileiro, especificamente as que diziam respeito aos quilombos, instituído através da Portaria IPHAN nº 368, de 17 de outubro de 2011. Pude conversar com Pedro Clerot, servidor do IPHAN, atualmente no Departamento de Patrimônio Imaterial, e que participou das ações do GT-Quilombos e também do GTIT. Segundo ele, o GT-Quilombos teve suas atividades descontinuadas em 2013 e não chegou a produzir um relatório final de suas atividades, assim como não deixou recomendações de diretrizes ou procedimentos a serem adotados pelo Instituto em relação ao tema. Ainda assim, nos dois grupos de trabalho, apresentou-se a necessidade de discutir a relação do IPHAN com as práticas culturais afro-brasileiras de maneira mais ampla, complexificando e qualificando o debate sobre patrimônio dentro da própria instituição.

Dessa forma, o GTMAF surge com os objetivos de consolidar as temáticas voltadas aos povos e comunidades de matriz africana na agenda do IPHAN, a partir das carências e também das potencialidades de diálogos apresentadas nas experiências institucionais anteriores. O GTMAF também deu continuidade às iniciativas firmadas pelo IPHAN com o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) e através de Termo de Execução Descentralizada com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), por meio do Laboratório de Estudos Afro-brasileiros (LEAFRO) da referida universidade, uma de suas ações de maior destaque até o momento foram as “Oficinas para a Salvaguarda das Referências Culturais de Matriz Africana: Comunidades e lugares sagrados”, ocorridas em julho de 2019. As oficinas fazem parte da continuidade de ações relativas ao INRC dos terreiros do Rio de Janeiro, que teve sua primeira fase finalizada em 2009, com trinta e três terreiros inventariados. Foram os representantes desses terreiros os convidados a participarem das oficinas, cujo objetivo era apresentar os instrumentos de preservação do patrimônio cultural utilizados pelo IPHAN, colher as demandas das comunidades de terreiro em relação ao que consideravam suas referências

culturais e identificando possíveis bens que possam ser reconhecidos como patrimônio nacional.

Ao traçar um perfil das diretrizes adotadas pelo IPHAN em relação a práticas culturais afro-brasileiras, relacionando-as com seus respectivos contextos históricos, sociais e políticos, é possível observar a forma como o Instituto reage a mudanças sociais. O IPHAN não apenas incorporou pautas relativas a temáticas de povos e comunidades de matriz africana em sua agenda estratégica de ações, como as desenvolveu e ressignificou ao longo do tempo, buscando incorporar a participação social e a qualificação de seu corpo técnico como nortes em busca de novos diálogos e novas narrativas. Todavia, é possível apontar alguns aspectos frágeis nessas diretrizes, onde a presença africana e afro-brasileira no Sul do Brasil e, especificamente, as religiões afro-brasileiras em Santa Catarina surgem como gatilhos que podem auxiliar a iluminar e aprimorar as políticas públicas de patrimônio.

“Excepcionalidade”, “singularidade”, “relevância”, “abrangência”, “antiguidade” são alguns dos termos que aparecem nos Decreto-Lei do tombamento e no Decreto do Registro, assim como são replicados na Portaria IPHAN nº 194 como critérios, que podem ou não ser associados uns aos outros, para a seleção de bens culturais passíveis de serem patrimonializados pelo Estado. O Decreto nº 3.551 de 2000 fala sobre a importância que o bem cultural deve ter para a comunidade onde é produzido e reproduzido, sendo, primeiramente, uma referência para ela própria, o que é também replicado na Portaria IPHAN nº 194 de 2016. Porém, ainda assim, na referida Portaria há também a diretriz:

(...) o valor cultural atribuído ao bem pode ter como referência a comunidade nacional, regional ou local. Em função da abrangência do valor cultural será estabelecida a competência correspondente no poder público, tanto para o reconhecimento como para tutela do bem tombado. Assim, considerando os diversos atores e competências necessários a efetiva preservação do patrimônio cultural, recomenda-se a criação de redes e arranjos institucionais para proteção desses bens culturais, incentivando a consolidação do pacto federativo e a construção de instrumentos de preservação complementares. (IPHAN, 2016, p. 10, grifos nossos)

Ainda que as comunidades possam gozar de espaços de participação social em algumas ações do IPHAN, ao final dos processos propriamente ditos, o quê ou quem define a “relevância nacional” de um bem cultural? Em diversas ocasiões em que

explicava minha pesquisa e falava sobre o contexto dos terreiros em Santa Catarina a outros profissionais do campo do patrimônio, ouvi sugestões de que talvez fosse pertinente indicar a patrimonialização de bens culturais dessas comunidades nas instâncias municipal e estadual de patrimônio. A busca por redes e arranjos institucionais na tutela, fomento e preservação efetiva de bens culturais focada nesses níveis de governo possui grande relevância, na medida em que, ainda que sejam de “relevância nacional”, são nessas esferas locais que os bens culturais se reproduzem cotidianamente. Porém, se, como observado por Meneses (2012) e Lima Filho (2015), o Estado possui o poder de seleção, o que tem selecionado? Quando o Estado, através da figura do Governo Federal, patrimonializa uma manifestação cultural, constrói discursos relacionados à identidade nacional e representatividade, podendo reforçar, ressignificar ou transformar representações sociais no processo de auxiliar a escrever a história oficial, institucionalizada.

Quando olhamos para o rol de bens patrimonializados pelo IPHAN, que história tem sido contada? Quando nos debruçamos especificamente sobre a presença negra e as práticas culturais afro-brasileiras no Sul do Brasil e especialmente em Santa Catarina, que história tem sido contada, seja em nível regional, seja em nível nacional?

Os dados disponíveis indicam que o universo em que estão envolvidas questões afro-brasileiras ultrapassam governos e possuem como pano de fundo disputas de poder sobre narrativas, direito à memória e à identidade que superam o tempo de uma gestão específica, remontando à formação colonialista do Brasil, forjada no trabalho escravo negro e na conseqüente segregação racial, que ainda são reproduzidas e colocam essas populações em situação de vulnerabilidade social.

## ***2.2 Presença africana e afro-brasileira em Santa Catarina***

O objetivo deste item é, através do diálogo com alguns dos autores que tratam sobre a temática, reafirmar a relevância da presença africana e afro-brasileira na Ilha de Santa Catarina, buscando demonstrar como elas se constituíram em elementos impactantes nas mais diversas dimensões sociais desse território, incorporando-as às narrativas identitárias e interpretações acerca da história do estado, mas não somente dele, como também da Região Sul e do Brasil como um todo.

Como mencionado no capítulo anterior, estima-se que entre os séculos XVI e XIX, mais de 12,5 milhões de pessoas foram embarcadas forçadamente do continente africano

rumo a territórios desconhecidos para servirem como mão de obra escrava. O Brasil ocupa papel central nesse processo, pois para cá embarcaram mais de 5,5 milhões de pessoas, das quais desembarcaram cerca de 4,7 milhões. Os números apontam, assim, que o destino de cerca de 44% dos africanos escravizados foi o Brasil<sup>36</sup>.

Essas milhões de pessoas foram distribuídas pelo território nacional de maneira desigual. A exploração econômica do Brasil colônia estava baseada em latifúndios monocultores com produção voltada principalmente ao mercado externo, sendo as regiões Nordeste e Sudeste as grandes produtoras, demandando a maior parte da força de trabalho. Porém, é importante considerar que em todas as regiões do Brasil houve a presença de trabalho escravizado negro, bem como indígena. Dessa forma, a Região Sul, e especificamente Santa Catarina, insere-se na lógica do trabalho escravo através de algumas particularidades que, por muitos anos, foram interpretadas à luz de comparações com o restante do cenário escravocrata brasileiro, observadas e analisadas a partir deste e não através de sua própria lógica de funcionamento.

A ocupação do território que hoje configura o Estado de Santa Catarina está atrelada a um projeto de exploração e ocupação estratégico formulado pela Coroa portuguesa. Desde o século XVI a Ilha de Santa Catarina (onde hoje se localiza a cidade de Florianópolis, capital do estado) era utilizada por navegantes, sendo considerada um porto seguro para abastecimento de provisões necessárias durante as viagens pelo Atlântico Sul (MAMIGONIAN & CARDOSO, 2013). O litoral catarinense passou por duas principais fases de ocupação: a primeira, no século XVI, tinha como principal objetivo ocupar as fronteiras ao sul da colônia, bem como abastecer os navios que passavam em seus portos. A presença portuguesa no território contou, desde o início, com a utilização de trabalho escravo de indígenas e africanos, sendo estes últimos provavelmente trazidos à Santa Catarina através do tráfico interno pela bacia do Rio da Prata (MAMIGONIAN & CARDOSO, 2013). A segunda onda de ocupação do litoral catarinense foi maior e mais duradoura em relação à primeira, ocorrendo a partir do século XVII, quando a Coroa portuguesa, a fim de evitar a tomada de território por espanhóis, formulou projeto de colonização e exploração da região a partir do trabalho livre em pequenos lotes de terra voltados para a produção agrícola e manufatureira familiar.

---

<sup>36</sup> Dados retirados de “Trans-Atlantic Slave Trade Database - Slave Voyages”. Disponível em: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org). (Acesso em: 20/abril de 2019). Para mais informações sobre o banco de dados, ver nota nº 4.

A historiografia que se dedicou a estudar as rotas do tráfico de africanos escravizados não possui dados que permitam afirmar que houveram navios que partiram do continente africano diretamente para Santa Catarina, porém, os dados de censos, relatos de viajantes, bem como de documentações eclesiásticas (registros de batismos, de casamento e óbito, por exemplo) ou de outra ordem como do poder judiciário, pesquisados por autores como Mamigonian & Cardoso (2013), Lima (2013), Cardoso (2008), entre outros, indicam que a presença africana e da mão de obra escravizada fazia parte do cotidiano e das relações sociais na sociedade que se desenvolvia na Ilha de Santa Catarina, contrariando os propósitos iniciais da Coroa para a região.

O período de grande entrada de africanos escravizados na Ilha de Santa Catarina ocorreu nas duas últimas décadas do século XVIII e nas duas primeiras do século XIX (MAMIGONIAN & CARDOSO, 2013). Uma das principais razões para esse aumento no número de mão de obra escrava se encontra em dois fatores: a vinda da Coroa e de milhares de pessoas de sua corte para o Brasil, em 1808, aumentando a demanda de produtos a serem consumidos, e a inserção da então capitania de Santa Catarina no comércio colonial de alimentos, destacando-se a Ilha de Santa Catarina primordialmente pela venda de farinha de mandioca. Sobre a relação entre o aumento da exportação de produtos e o tráfico de escravizados, Mamigonian & Cardoso afirmam:

As lavouras catarinenses passaram a ofertar inúmeros produtos para ajudar a suprir as demandas das áreas do Centro-Sul e Nordeste. O principal artigo produzido e exportado pelos ilhéus era, sem dúvida, a farinha de mandioca. Sua comercialização integrava a capitania a um dos mais importantes sistemas econômicos da América portuguesa: o mercado de abastecimento do Rio de Janeiro. A ascensão econômica dos comerciantes dessa praça articulava o tráfico de escravos entre Angola e Rio de Janeiro, que abastecia as regiões do Centro-Sul; o contrabando para o Rio da Prata; e a distribuição de alimentos nas áreas de mineração e de produção de açúcar no Sudeste. (MAMIGONIAN & CARDOSO, 2013, p. 24-25)

O tráfico de africanos escravizados inseria-se dentro da nova conformação econômica e social de diversas maneiras. Os escravizados podiam chegar tanto pelo tráfico interno, por terra, através dos caminhos que ligavam Santa Catarina com o Sudeste do país; pela bacia do Rio da Prata e, principalmente, através das relações com a praça comercial do Rio de Janeiro, sendo utilizados como moeda de troca, uma vez que a Coroa

- preocupada em desenvolver Santa Catarina como território ligado ao trabalho livre - impunha limites ao tráfico para a região, de maneira que a entrada de muitos escravizados era realizada de maneira escusa (MAMIGONIAN & CARDOSO, 2013).

Ao pensar no projeto inicial da Coroa portuguesa para Santa Catarina - desenvolver a região a partir do trabalho livre - e as limitações que decorriam dele, torna-se ainda mais importante compreender a dimensão da composição da população escravizada ou liberta de origem africana na Ilha de Santa Catarina e como ela foi significativa. Lima (2013) levantou dados de recenseamento realizado em 1796 que mostram a porcentagem de africanos e afrodescendentes na composição da população no fim do século XVIII na Vila do Desterro e nas três freguesias recenseadas de Ribeirão da Ilha, Nossa Senhora da Conceição da Lagoa e Nossa Senhora das Necessidades e Santo Antonio. Nesse ano, a população escravizada somava 1.995 pessoas, 22% da população da Ilha de Santa Catarina. Libertos perfaziam 1,8% do total, sendo 166 pessoas. Já em 1810 o conjunto da população escravizada, 1.869 pessoas, mais os indivíduos libertos de origem africana, em número de 177, somavam 35,5% da população (PIAZZA, 1975, p. 37-39 apud CARDOSO, 2007, p. 21-22). Até o fim do século XIX os números permaneceram significantes no sentido de mostrar a força da presença de origem africana na configuração da sociedade da então cidade de Desterro (atual Florianópolis): em recenseamento realizado em 1872, décadas após a proibição do tráfico negreiro em 1850 e em momento em que a escravidão já estava em decadência, a população identificada como “preta” ou “parda” perfazia um quarto da população de toda a Ilha de Santa Catarina (LIMA, 2013).

Através dos dados disponíveis, é possível traçar um panorama da presença africana e afro-brasileira na Ilha de Santa Catarina entre os séculos XVIII e XIX, refletindo sobre ela principalmente a partir do universo do trabalho. As diversas formas através das quais as populações negras na Ilha de Santa Catarina se inseriam na sociedade ocuparam importante papel na estrutura social, política e econômica de Desterro, atual Florianópolis. Sobre essa presença, Cardoso (2008) afirma:

Quando se mergulha no cotidiano do Desterro através das miríades de fontes fragmentadas e dispersas por um sem número de documentos arquivísticos, o que mais nos chama atenção é a grande presença da população de origem africana nos ofícios e pelas ruas da cidade. Eles estão nas casas de negócios, quitandas dos mercados, curtumes e olarias. Parecem estar envolvidos com tudo aquilo que dá urbanidade,

conforto e qualidade de vida aos habitantes do povoado luso-brasileiro.  
(CARDOSO, 2008, p. 100)

Além das ocupações laborais mais ligadas ao universo urbano e doméstico, havia também grande utilização do trabalho de escravizados na pesca de baleias. As armações baleeiras demandavam tamanha mão de obra que podiam ser comparáveis com os engenhos açucareiros no Nordeste. Sobre elas, Henrique Espada Lima (2013) escreve:

(...) eram verdadeiras “fábricas” com um grande número de atividades diversificadas - desde a pesca e o corte da baleia, beneficiamento de carne e óleo, armazenamento, etc. - que usavam um número bastante expressivo de escravos, chegando facilmente a mais de uma centena.  
(LIMA, 2013, p. 197)

Observar a presença negra em Santa Catarina - através de sua própria dinâmica de funcionamento - torna mais complexas e/ou supera as comparações feitas durante décadas com o contexto de outras regiões do Brasil, como o Nordeste e o Sudeste, deslocando o olhar da ausência de sua relevância para interpretar a presença de africanos e afro-brasileiros livres e escravizados na região como elemento importante para compreender não apenas o passado, mas também diversas questões que fazem parte do presente, como o acesso à políticas públicas das mais diversas ordens ou desfazendo discursos embranquecedores ligados à ideia de identidade regional e nacional, por exemplo.

Os reflexos dessa presença são verificáveis até os dias atuais, como demonstram os dados encontrados em campo no Projeto Territórios do Axé, ao se constatar que a localização dos terreiros na Grande Florianópolis possui relação com os lugares onde a população de origem africana inseria-se de forma mais acentuada. Sobre essa constatação, segue trecho da publicação feita pelo NUER (Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas, ligado ao Departamento de Antropologia da UFSC e que concentrou a execução do projeto) à Superintendência do IPHAN/SC quando do fim do Acordo de Cooperação Técnica, em meados de 2017:

(...) presença expressiva de negros no Sul da Ilha, por serem descendentes de escravos que trabalhavam nas armações baleeiras; nos morros que compõem o Maciço do Morro da Cruz, em decorrência de processos de “revitalização” do centro de Florianópolis na década de 1940, durante o governo de Nereu Ramos; e também na parte continental.

Não por acaso são nessas localidades onde se percebe hoje uma maior presença da população negra, também são os lugares de maior concentração de casas religiosas de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos. (Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos, 2017, p. 48)

Nogueira (2018) realizou estudo sobre os territórios negros do município de Florianópolis e levantou dados sobre a distribuição da população negra em seus bairros, apontando que a maior concentração de pessoas que se autodeclaram pretas ou pardas encontra-se na região central de Florianópolis. Trata-se de dados atuais - Nogueira (2018) utilizou o Censo Demográfico de 2010 - que refletem a ocupação histórica da população africana e afro-brasileira, livre e escravizada, nessa região da cidade desde o século XIX, como já apontado por Cardoso (2008). É importante observar que, ainda que se trate de um contínuo histórico de ocupação da população negra nos espaços da cidade, essa ocupação foi também alterada e moldada historicamente. Na região central, a maior parte da população negra encontra-se nos morros, como resultado dos processos de higienização da área ocorridos a partir da primeira metade do século XX. Dessa forma, atualmente, raça e classe ainda são marcadores sociais da diferença que operam ativamente, demonstrando a desigualdade social que pautou a trajetória dessas populações na sociedade.

Dado este cenário, cabe tratar um breve histórico sobre as manifestações afro-religiosas na região. A principal obra utilizada para falar da afro-religiosidade em Florianópolis é “Com a Bandeira de Oxalá: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis”, tese de doutorado escrita por Cristina Tramonte em 2001 e, até o presente momento, a maior referência sobre a temática.

A autora divide a trajetória histórica das religiosidades afro-brasileiras em Florianópolis em quatro grandes ciclos: o primeiro se inicia no fim do século XIX, com as práticas de benzedores, curandeiros e “feiticeiros”, indicando a relevância desses agentes dentro de seu meio social relacionados a ações de saúde popular; o segundo

momento vai da década de 1940 a finais da década de 1960, com o surgimento dos primeiros terreiros e a busca por afirmação da religiosidade; o terceiro momento acontece nas décadas de 1970 e 1980, quando se dá o auge de organização das religiões na ocupação do espaço público de Florianópolis, ocorrendo sua consolidação, institucionalização e visibilidade dos praticantes e das práticas e o quarto momento, que ocorre durante a década de 1990, com o crescimento dos adeptos ao mesmo tempo em que há uma diminuição da organização coletiva.

Diversas conexões podem ser feitas entre o trabalho de Tramonte (2001) e os dados encontrados em campo durante a realização da presente pesquisa. Ainda que mais de três décadas tenham se passado, quando Tramonte (2001) escreve sobre a década de 1980, por exemplo, e a reação dos praticantes de religiões afro-brasileiras à aproximação com o Estado e com maior visibilidade diante do restante da sociedade, é possível encontrar aproximações com discursos atuais. Sobre a década de 1980, afirma Tramonte:

O rápido adensamento das religiões afro-brasileiras, originou dois movimentos contrários à expansão e institucionalização das práticas religiosas, caracterizadas pela aproximação com o Poder Público e maior visibilidade na mídia e, na outra face, o surgimento de novos opositores. (TRAMONTE, 2001, p.5).

O acompanhamento das reuniões mensais realizadas pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, coletivo formado por filhos e filhas de santo de diversas modalidades afro-religiosas, constituiu-se como parte essencial da pesquisa de campo. Em agosto de 2016, antes do início das atividades do mapeamento das casas religiosas afro-brasileiras na área conturbada de Florianópolis, encomendado pelo IPHAN e executado pela UFSC, membros da coordenação e equipe do projeto - onde participei como pesquisadora - fomos numa das reuniões do Fórum apresentar o projeto do mapeamento. Ao saberem que o mapeamento consistia em visitas às casas, entrevistas com suas lideranças e recolhimento de alguns dados, ante a possibilidade de divulgação de informações como endereços ou nomes, as falas dos membros do Fórum presentes indicaram que uma das possíveis consequências negativas do mapeamento e, desta forma, um receio dos praticantes, era de que a exposição gerasse mais inimigos e normas restritivas. Ainda que o mapeamento fosse algo desejado e demandado, por proporcionar às casas um panorama sobre si próprias e potencial instrumento de cobrança para políticas públicas específicas, era lugar comum o receio de que ser visto pelo Estado e pelo restante da sociedade era importante, mas que também significava ter de jogar de acordo com

outras regras e estar aberto de alguma forma à interferências, em consonância com o que foi apontado por Tramonte em 2001 sobre a década de 1980, e que parece permanecer presente atualmente.

Outro aspecto interessante do cenário afro-religioso de Florianópolis trazido por Tramonte e que encontra correspondência nos resultados da pesquisa, é a presença forte da Umbanda e de modalidades relacionadas à ela. Segundo a autora, a Umbanda foi a religião afro-brasileira pioneira entre as outras na cidade. Em Florianópolis, não é raro encontrar terreiros de Umbanda ou - o que Tramonte chama de “variante” - de Almas e Angola, que praticam o sacrifício animal, o que escapa dos preceitos da Umbanda passados por Zélio Fernandino de Moraes<sup>37</sup>, que teria sido, segundo a narrativa mais difundida, o fundador da religião (TRAMONTE, 2001). Há na Grande Florianópolis uma “umbanda candombleizada” (LODY, 1987 apud TRAMONTE, 2001, p. 50), e uma das reflexões propostas pela autora é a de que associar a imagem das práticas religiosas primeiramente à Umbanda é algo mais aceitável socialmente do que relacioná-la ao candomblé.

### ***2.3 Os processos de terreiros abertos na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina como casos "bons para pensar"***<sup>38</sup>

São dois os processos administrativos abertos na Superintendência do IPHAN/SC referentes a pedidos de acautelamento de terreiros. Em abril de 2010 foi aberto o processo do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi, terreiro de Candomblé Ketu e, em junho do mesmo ano, através de ofício enviado pela Procuradoria da República à Superintendência, é aberto o processo do Abassá de Odé, terreiro de Candomblé Angola. Ainda que sejam distintas as razões que motivaram os dois terreiros a procurarem proteção do Estado, ambos os casos são atravessados por questões que ultrapassam as suas histórias individuais, podendo servir como dispositivos para discutir questões como propriedade da terra e estratégias de diálogo com o Estado, por exemplo e, dessa forma, a pensá-los a partir de um contexto mais amplo. Cunha (2018) analisou os processos de nove terreiros tombados pelo Instituto e elencou algumas das preocupações e expectativas que apareciam com mais

---

<sup>37</sup> Zélio Fernandino de Moraes teria sido o fundador da umbanda após receber uma mensagem do Caboclo das Encruzilhadas, em 1908, no Rio de Janeiro. A mensagem recebida por ele dizia que a nova religião não iria sacrificar animais e suas oferendas seriam frutas, flores, raízes e folhas (TRAMONTE, 2001, p. 50).

<sup>38</sup> A expressão é do antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss em *O Totemismo Hoje* (1962).

frequência, observando que as questões relacionadas à propriedade figuram de maneira relevante<sup>39</sup>. Dessa forma, os processos administrativos das duas comunidades de terreiro aberto na Superintendência do IPHAN/SC aproximam-se também das motivações das comunidades de terreiro tombadas pelo IPHAN, ainda que estas localizem-se em outra Região do país e façam parte de um contexto cultural e histórico distinto.

### *Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi*

Data do sétimo dia do mês de abril de 2010 a abertura do primeiro processo administrativo da Superintendência do IPHAN em Santa Catarina relacionado a comunidades de terreiro. O processo - aberto até o presente momento - foi iniciado a partir do material entregue por representantes da Associação de Apoio Comunitário e Cultura Afro-Descendente Axé (ACADAXÉ) e do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi - Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé, sob o título: “Pedido de Salvaguarda e Tombamento Histórico e Cultural Imaterial da Comunidade Tradicional de Religião de Matriz Africana - Yorubá/Ketu - Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi (Palácio da Força do Rei que tem Paciência)”.

O pedido divide-se nas seguintes partes: justificativa; ameaças; histórico; caracterização do bem e, como anexos, depoimento de sua liderança religiosa, fotos e vídeo. Os textos que compõem o pedido reforçam recorrentemente a importância da memória, da ancestralidade, da sensação de pertencimento, da conexão com o passado e de continuidade no tempo como basilares para as comunidades de terreiro. Seu conteúdo pode auxiliar quem o lê a compreender mais atentamente a maneira como as narrativas construídas pela própria comunidade acerca de sua história podem se relacionar intimamente não apenas com casos similares pelos quais passam outros terreiros, mas, igualmente, com questões levantadas pelos que estudam e/ou trabalham cotidianamente com o campo do patrimônio. Observar a aproximação dos terreiros com as agências de

---

<sup>39</sup> As principais motivações dos pedidos de tombamento elencadas por Cunha (2018): Forte pressão da especulação imobiliária com ameaça ou perdas de áreas; Invasões territoriais no entorno do terreiro, como a construção de imóveis que avançam sobre a área sagrada, causando perdas de espécies vegetais relacionadas ao culto; Necessidade de delimitação física, “para a permanência da paz e a garantia da privacidade, no desenvolvimento dos seus rituais”; Evitar vandalismo e atos de intolerância religiosa; Necessidade de proteção de nascentes sagradas e abastecedoras de água frente ao aumento de poluição; Desmatamento das matas sagradas circundantes às casas; Dificuldade de manutenção e conservação da estrutura física das edificações que compõem o terreiro, com grave risco de desabamento e necessidade de execução de obras emergenciais a fim de se evitar a ruína do prédio ou de alguma edificação importante. Fonte: CUNHA, Juliana da Mata. Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE/ Juliana da Mata Cunha – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018, p. 35.

patrimônio do Estado é interessante pois, nesse diálogo, vê-se que as categorias mobilizadas pelos terreiros para atribuir valor a si próprios estão presentes também nos discursos patrimoniais do Estado - ainda que esse ator encontre, por diversas questões, limitações para lidar com essas comunidades. Questão importante a ser observada, também, são as maneiras como a patrimonialização pode aparecer como uma via de acesso à direitos sociais e não motivada majoritariamente pelo desejo de que o Estado chancela o valor a práticas que já são valoradas no interior da comunidade e que, no caso dos terreiros, se viram expostas a situações conflituosas e de opressão por parte do próprio Estado, a exemplo das apreensões policiais de instrumentos que vem ocorrendo há mais de um século<sup>40</sup> e que ainda persistem.

O pedido de proteção escrito por representantes do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi surge como caso em que o tornar-se patrimônio cultural nacional é enxergado como uma ferramenta de acesso a direitos relacionados à propriedade da terra: a principal razão que motivou o pedido foi a ameaça de derrubada de uma árvore localizada em terreno particular em frente ao terreiro, considerada por seus filhos e filhas de santo como fundamental à continuidade de suas práticas.

O Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi é um terreiro de Candomblé de nação Ketu que se localiza no alto do Morro da Queimada, região central de Florianópolis e, tomando como norte aquilo que a comunidade pensa como significativo para si própria, pode-se depreender que a história do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi tem início muito antes de sua abertura como terreiro de candomblé, em 1997. Trata-se de um contínuo de relações que podem ocorrer por vínculos diretos, relacionados à iniciação nas religiões, ou mais estendidos, como a sensação de pertencimento ancestral em relação a algo, alguém, algum lugar. São laços que, conectados, formam os elos de uma corrente que não se limita a distâncias geográficas.

As relações que atravessam continentes inserem-se nas narrativas do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi a partir da trajetória de vida de uma figura feminina, Otampê Ojaró, princesa do reino de Ketu, no Benin, raptada e escravizada no Brasil. Após conquistar sua liberdade, a princesa voltou a Ketu, casou-se e retornou a Salvador, onde fundou o Terreiro do Alaketu - Ilé Marioiá Láji, tombado em 2008 pelo IPHAN. Foi no Alaketu

---

<sup>40</sup> Origem do primeiro bem relacionado a práticas culturais afro-brasileiras reconhecido como patrimônio cultural nacional pelo, à época, Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN. A Coleção Museu de Magia Negra, tombada em 1938, reúne diversos instrumentos, vestimentas, ferramentas e outros objetos apreendidos por força policial em Terreiros do Rio de Janeiro no início do século XX.

que Mãe Beata de Yemanjá foi iniciada no Candomblé de nação Ketu. Mãe Beata tornou-se yalorixá do Ilê Omi Oju Aro, em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro e foi nesse terreiro que Babá Guaraci de Oxalá, sacerdote do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, completou sua iniciação como babalawó. De maneira resumida, é possível perceber as conexões feitas que ligam o continente africano à Bahia, ao Rio de Janeiro e à Santa Catarina e que fornecem as sensações de pertencimento, ressaltadas no seguinte trecho do pedido:

A comunidade Terreiro Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi vive, se relaciona e se expressa nos moldes do Candomblé de Ketu. O terreno, a terra, é de Oxóssi, rei da Nação Ketu. A contemplação e o diálogo sagrado com a natureza e seus elementos é praticada e vivida cotidianamente e intensamente, em todas as nuances da tradição do culto Nagô-Yorubá aos Orixás.

Guarda, reproduz, dissemina e pratica a língua yorubana nas centenas de cânticos que tem em seu patrimônio - das Nações Keto, Angola, Jêje; a dança dos Orixás, as comidas, o modo de vestir, de falar, de educar crianças e adolescentes. Estes aprendem, desde muito cedo, o respeito à ancestralidade, o respeito aos mais velhos, a vivência em comunidade, baseados numa cultura de paz e harmonia com o outro, seja qual for sua origem ou crença.

(...) É também, prática diária o existir conforme os hábitos, costumes, ritos, atitudes, comportamentos de suas casas de origem. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 04)

Em nível regional, o terreiro Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi vê sua história ligada não somente ao Candomblé, mas também à Umbanda, importante elemento formador de Almas e Angola<sup>41</sup>, religião que se encontra circunscrita ao estado de Santa Catarina. A

---

<sup>41</sup> Sobre Almas e Angola, segue trecho de Cardoso e Head: “Na cidade de Florianópolis, Região Sul do Brasil, há um grande número de centros religiosos conhecidos como almas e angola. Descritas pelos praticantes como inseridas no conjunto de práticas rituais afro-brasileiras e ao mesmo tempo remetidas às influências das práticas do espiritismo e do cristianismo, as estórias que circulam sobre almas e angola ligam seu início a uma mãe de santo conhecida como Mãe Ida. Nos anos 1950, Mãe Ida teria retornado de uma viagem à cidade do Rio de Janeiro, trazendo os “fundamentos religiosos” desta prática que posteriormente desapareceria no Rio de Janeiro. Almas e angola guarda muitas semelhanças com a umbanda, mas, segundo seus praticantes, aproxima-se também do candomblé por causa da influência de seus rituais de reclusão e iniciação. Se a distinção com o candomblé se manifesta publicamente nos cânticos em português e no próprio conjunto de divindades cultuadas pela almas e angola, para os praticantes – os filhos de santo – a diferença está marcada pelo que eles descrevem ser a ênfase na “caridade” em suas práticas religiosas. Almas e angola reúne em seus rituais as giras – rituais de canto e dança, para a incorporação das almas, espíritos de velhos escravos e africanos –, os pretos velhos; dos espíritos de indígenas – os caboclos; dos espíritos do povo da rua, que reúnem as entidades conhecidas como exus, pomba giras, ciganas e malandros; e dos orixás, as divindades africanas.” (CARDOSO & HEAD, 2013, p. 270)

relação com outras religiões afro-brasileiras vem justamente desses elos mais antigos, que são encarados como construtores da trajetória do próprio terreiro. Mais uma figura feminina importante surge: a parteira e liderança religiosa Mãe Ida. Mãe Ida abriu seu terreiro num morro do Saco dos Limões, região central de Florianópolis, na década de 1950, tendo como referência Almas e Angola, cujos fundamentos religiosos trouxe do Rio de Janeiro. Na década de 60, Mãe Ida se iniciou no candomblé e, no fim desse mesmo período, passou a unir as duas religiões nas práticas cotidianas da casa que tocava, o Terreiro São Jerônimo, um dos primeiros da Grande Florianópolis. Do terreiro de Mãe Ida saiu o babalawó que iniciou Darci Ramos Fagundes, conhecido como Pai Fagundes, pai biológico de Babá Guaraci de Oxalá. Pai Fagundes fundou o Terreiro Caboclo Quebra-Galho, que seguia a mesma orientação religiosa do terreiro de Mãe Ida. Em 1980 o Terreiro Caboclo Quebra-Galho recebeu os pertences do terreiro de Mãe Ida, como narrado por Babá Guaraci em seu depoimento anexado ao pedido:

Em 1978 meu pai abriu o terreiro aqui, da linhagem da casa de Mãe Ida. A Casa de Mãe Ida foi fechada por motivo de força maior. Já com idade avançada, perdeu o marido e os filhos não tinham muito envolvimento religioso. Mãe Ida consultou os Orixás e eles quiseram ficar na Casa de Santo de meu pai. Dentre dezenas de filhos de santo de Mãe Ida que tinham terreiro, os Orixás escolheram a casa de meu pai pra ficar.

Então, boa parte desse legado material, além do legado imaterial, veio parar aqui, no Alto do Morro da Queimada, no Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi... As imagens sacras católicas da Umbanda, a imagem de Jesus Cristo do altar ao turíbulo defumador, os Orixás – o Oxalá, o Xangô, o Ogum, a Yansã, a Yemanjá – todos estão aqui. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 22)

A referência à Mãe Ida possui relevância não apenas para o Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, se estendendo também a diversos outros terreiros de Florianópolis. De acordo com as entrevistas feitas no trabalho de campo do mapeamento das casas afro-religiosas da Grande Florianópolis, encomendado pelo IPHAN e realizado pela Universidade Federal de Santa Catarina entre meados de 2016 e 2017, bem como com a tese de Tramonte (2001), principal referência acadêmica sobre religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Mãe Ida foi a responsável por trazer Almas e Angola para Santa Catarina, culto hoje que engloba o maior número de casas e que, segundo os dados consultados, está presente hegemonicamente nesse estado.

Após o falecimento de Pai Fagundes, Babá Guaraci o sucedeu no sacerdócio do terreiro, porém, com algumas mudanças: o Terreiro Caboclo Quebra-Galho passou a chamar-se Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi e a praticar integralmente o Candomblé de Ketu. Nas palavras de Babá Guaraci, o Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi é “filho e sucessor” do terreiro de seu pai. Dessa forma, no Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi estão os acervos de dois terreiros anteriores, fator que confere a ele, ainda que tenha pouca idade, um legado que o conecta com outras casas e religiões.

Como já mencionado, a razão principal que desencadeou o pedido de acautelamento na Superintendência do IPHAN/SC foi o fato de que no terreno em frente ao terreiro está um signo importante da presença do orixá Iroko - materializado na árvore mais antiga do entorno do terreiro – e que contém em si o poder e simbologia de conexão entre o céu e a terra. Segue trecho do depoimento de Babá Guaraci anexo ao pedido entregue ao IPHAN/SC:

Valorizamos as árvores, as folhas, os ventos, as pedras, as raízes, os animais... A Natureza é um livro raro. O conhecer a Natureza, “ler” as árvores, os pássaros, as estrelas, a Lua, a variação das marés, as formigas migrando, as árvores e sua ancestralidade é essência mesma do Candomblé. Tudo na Natureza, em nossa tradição, representa sinais que podem ser lidos, que nos trazem ensinamentos e orientações, vindas do Sagrado.

(...)

O Orixá Iróko, nas tradições das nossas comunidades, está contido na mais antiga Árvore do terreiro abrangido pela comunidade. Iroko é a própria Árvore!

O nosso Iroko nasceu na propriedade que fica em frente ao terreiro, muito antes de alguém ter a propriedade da área. Este Iroko é como as velhas árvores que o encarnam e o representam em África e nos terreiros mais tradicionais da Bahia.

Iroko, contido na árvore, liga o Orum ao Ayê - o Céu à Terra. Os galhos a ligam ao Céu, e as raízes, à Terra. O ser humano, debaixo dessa Árvore, debaixo do Iroko, dialoga diretamente com Olodumaré, com Deus. Ela, a Árvore Sagrada, Iroko, foi posta na criação para que o ser humano possa falar com Deus. Ela é o próprio rosto de Deus. E, a ameaça de que ela possa ser cortada em pedacinhos, por uma motosserra, pela agressividade do crescimento e tomada urbana, é assustadora

para nossa comunidade. É como cortar parte de nossa ligação a Olodumaré e às coisas sagradas. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 24)

Em diversos trechos do pedido de acautelamento entregue à Superintendência do IPHAN em Santa Catarina aparecem termos como “patrimônio material”, “patrimônio imaterial”, “cultura imaterial”, “legado”, “tradição”, sempre relacionados ao que se compreende como intrínseco à história do terreiro. Pensar nessas características acionadas pelo Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi não causam estranhamento a quem lê e/ou produz conhecimento acerca dos debates sobre patrimônio, ou mesmo para quem trabalha com patrimônios reconhecidos pelo Estado. Canclini (1994), Smith (2006), Gonçalves (2009), Chuva (2013), entre outros autores, abordam - em diferentes momentos e através de diferentes exemplos - as ações ligadas ao universo dos patrimônios reconhecidos pelas agências de Estado como uma disputa de narrativas de diferentes grupos sociais, buscando enxergar a dinâmica dessas narrativas e expondo suas operações de construção. Do mesmo modo, é interessante observar a apropriação e mobilização de conceitos, categorias e experiências cotidianas de diversos grupos sociais como um caminho em busca daquilo que se almeja e que não encontra respaldo no Estado por outras vias.

Exemplo da apropriação dos termos utilizados pelo IPHAN sendo incorporados e devolvidos de volta à instituição na forma de demandas sociais pode ser observado no seguinte trecho do depoimento de Babá Guaraci:

O exemplo da ameaça de morte da Árvore Sagrada, de Iroko, ligada ao terreiro Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, ilustra, de maneira aterradora, o quanto é necessário que seja feito seu tombamento do patrimônio histórico cultural imaterial. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 07)

Assim como no título do pedido que se encaminhou à Superintendência do IPHAN/SC, no trecho acima destacado vê-se a mistura entre dois diferentes instrumentos de preservação, o Tombamento de bens culturais *materiais* e o Registro de bens culturais de natureza *imaterial*, regulamentados pelo Decreto-lei nº 25/1937 e pelo Decreto nº 3.551/2000, respectivamente. Ainda assim, é interessante frisar que o parágrafo segundo do artigo 1º do Decreto-Lei nº 25/1937 traz a possibilidade de que seja feito o tombamento de bens naturais, como vê-se a seguir:

§ 2º Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana.

Dessa forma, ainda que o pedido de acautelamento do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi misture os dois instrumentos jurídicos ou que a tradução da linguagem que se desenvolveu no campo patrimonial não seja completamente acessada por quem não estuda ou trabalha cotidianamente com tais instrumentos, há aqui a busca por utilizá-los (o vocabulário e os instrumentos de preservação patrimoniais) como ferramentas que possam auxiliar o acesso a outros direitos sociais e civis. No limite, o que se busca é a integralidade da preservação, entendendo que o terreiro e a árvore consagrada a Iroko são bens materiais que só possuem sentido se as práticas culturais que conferem valor a esses elementos também sejam preservadas. Assim, de acordo com que está previsto no Decreto-Lei nº 25/1937, conjuntamente com a política do Registro de práticas culturais de natureza imaterial, a inquietação de Babá Guaraci ganha sentido:

Se alguém compra um terreno que tem uma edificação secular de 300 anos, representativa de uma época, o fato de ser dono não implica que ele possa ou deva derrubar a casa. É meu direito como humano, comunitário religioso, de saber usufruir do religare oferecido pela Árvore de Iroko. A árvore dos antepassados permite que falemos com nossos antepassados. Só o Criador, só Olodumaré, pode tirar a Árvore Sagrada do seu lugar. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 24)

A apropriação de leis e outros instrumentos de preservação do patrimônio pela comunidade como forma de demandar o acesso a políticas públicas aparece especialmente destacada em um dos itens do pedido chamado “Legislação”. Nele é citada a Convenção da UNESCO para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo Brasil em 1º de março de 2006 e que traz definição do que a organização entende como patrimônio imaterial:

(...) práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (UNESCO, 2006)

O pedido cita também: o artigo nº 216 da Constituição Federal de 1988 que versa sobre a materialidade, imaterialidade e proteção do patrimônio cultural brasileiro; o Decreto nº 3.551/2000 que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, ressaltando que o processo de Registro prevê a participação tanto de órgãos do Estado quanto de entidades não governamentais; lista uma série de processos de Registro em andamento no IPHAN à época e finaliza com citação de Ordep Serra<sup>42</sup> - antropólogo e autor de diversos trabalhos sobre terreiros, principalmente na Bahia - onde ele diz que o tombamento de terreiros está sujeito ao reconhecimento histórico e valorização das religiões de matriz africana, entendendo que suas áreas verdes são fundamentais às práticas e não devem ser ameaçadas pela economia.

Em janeiro de 2011 foi feito na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina parecer técnico que indicava que o terreiro era passível de ser acautelado pelo Instituto, mas, para que isso pudesse tornar-se possível, havia a necessidade de buscar conhecimento acerca do contexto afro-religioso em que estava inserido, tratando não apenas do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, mas igualmente da existência, quantidade e diversidade religiosa dos terreiros da região. Não havia informações substanciais sobre as religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, sendo o estudo mais aprofundado na área a tese de doutorado de Cristina Tramonte, “Com a Bandeira de Oxalá: trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis”, defendida em 2001. Ocorre que, para dar retorno ao pedido do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, era preciso compreender seu espaço e teias de relações dentro de um contexto afro-religioso mais alargado, mas para que esse contexto fosse visualizado era necessário produzir conhecimento, ao mesmo tempo em que havia a ameaça iminente de destruição da árvore-Iroko. Assim, para assegurar que a árvore-Iroko não fosse destruída enquanto se buscava tomar as devidas providências, em fevereiro do mesmo ano a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina enviou um ofício ao Ministério Público Federal solicitando proteção ao terreiro e à árvore sagrada, barrando qualquer processo de demolição, enquanto os passos seguintes não eram dados.

---

<sup>42</sup> Ordep Serra foi também coordenador do Projeto MAMNBA – Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, resultado de convênio entre a Fundação Pró-Memória e a Universidade Federal da Bahia entre 1982 e 1987. O projeto mapeou mais de mil casas religiosas de matriz africana em Salvador e teve grande influência no processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, reconhecido como patrimônio nacional pelo IPHAN em 1984 (AMORIM, 2012).

A partir desse período, já não há como falar dos encaminhamentos em relação ao pedido de acautelamento feito pelo Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi em separado do processo aberto que diz respeito a outro terreiro, Abassá de Odé, esse de Candomblé de nação Angola, objeto de reflexão dos próximos parágrafos.

#### *Abassá de Odé*

O processo administrativo referente ao pedido de acautelamento do terreiro Abassá de Odé possui percurso que difere e se encontra em alguns pontos com o caso anterior. Enquanto o Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi dirigiu-se diretamente à Superintendência do IPHAN/SC, o Abassá de Odé chegou ao Instituto através do Ministério Público Federal<sup>43</sup>, na figura da Procuradoria da República em Santa Catarina. A questão da propriedade também estava posta, desta vez não em função de um ente sagrado específico (no caso do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, a árvore consagrada ao orixá Iroko), mas através das disputas em torno da propriedade do próprio terreiro após o falecimento de sua liderança religiosa, Alex Teódulo da Silva, conhecido como Pai Leco.

O Abassá de Odé iniciou suas atividades em 1979, tornando-se o primeiro terreiro de Candomblé de nação Angola de Florianópolis. A trajetória do terreiro está intimamente atrelada à Dona Lídia, mãe biológica de Pai Leco e uma das precursoras da Umbanda em Santa Catarina. Num pequeno cômodo na Rua Crispim Mira, área central de Florianópolis, Dona Lídia recebia, desde os anos 50, pessoas que a procuravam para tratar diversas questões materiais, psicológicas e de enfermidades físicas. Procurada por um pai em busca da cura de uma doença enfrentada por seu filho, Dona Lídia conseguiu, através do auxílio de Vó Estefânia, entidade que incorporava, curar o jovem e, como agradecimento, recebeu um terreno na Rua Angelo Laporta, também no centro da capital. Os depoimentos que ajudaram a compor textos sobre a história do terreiro anexados no processo afirmam que Dona Lídia não sabia ler ou escrever e que, por conta disso, a escritura da propriedade ficou no nome de seu companheiro, Euclides dos Santos, padrao de Pai Leco. Foi nesse terreno que Dona Lídia passou a realizar seus

---

<sup>43</sup> Durante o trabalho de campo ouvi diversas vezes, tanto de técnicos do IPHAN quanto de adeptos de religiões afro-brasileiras, sobre a presença do Ministério Público Federal nas políticas de patrimônio. Por diversas ocasiões, sua atuação foi decisiva na relação entre os terreiros e outros entes do Estado, como o próprio IPHAN e mesmo a Prefeitura de Florianópolis. Não desenvolvi discussão aprofundada sobre o papel do MPF nessa pesquisa, porém, sinalizo o interesse e a relevância de que sejam feitas discussões futuras sobre essa temática.

atendimentos e onde Pai Leco “plantou” o candomblé Angola em 1979, assumindo o barracão de sua mãe.

As questões relativas à propriedade da terra foram trazidas à tona de maneira decisiva e conflituosa décadas depois, quando do falecimento de Pai Leco, em 1º de março de 2010. Seus irmãos biológicos não faziam parte do universo religioso do candomblé e, em seguida de sua morte, reclamaram a posse do terreno e, por consequência, o despejo dos que ali frequentavam. Ainda que, judicialmente, a posse legal da propriedade fosse da família carnal de Pai Leco, seus filhos e filhas de santo entendiam que ali estavam postas questões de outra ordem e que deveriam ser prontamente consideradas, pois envolviam os rituais póstumos em respeito à memória de Pai Leco e aos próprios preceitos de sua religião. Sob a pressão do despejo e a necessidade de seguirem os rituais envolvendo o luto, filhos e filhas de santo do Abassá de Odé recorreram ao Ministério Público Federal, através de pedido enviado em 25 de maio de 2010 à Procuradoria Geral da República em Santa Catarina. No pedido encaminhado ao procurador da república há uma breve explicação do momento pelo qual o Abassá de Odé estava passando:

Com o falecimento do líder religioso Alex Teódulo dos Santos, Pai Leco, no dia primeiro de março de 2010, aos 61 anos de idade, a Comunidade Terreiro Abassá de Odé se encontra numa encruzilhada. Os procedimentos ritualísticos fúnebres já foram feitos, mas as religiões de matriz africana têm um período de luto pelo prazo de um ano, que é um período em que o terreiro deve permanecer fechado para a comunidade e nada deve ser tocado, mas periodicamente os filhos de santos, orientados pela mãe pequena, que é a segunda pessoa na hierarquia da casa, realizam alguns procedimentos ritualísticos. É a mãe pequena que assume a direção do terreiro, até que o jogo de búzios feito por três diferentes pais de santo, indiquem o sucessor religioso da casa, ou que no caso do fechamento da casa coordene todo o processo ritualístico de retirada de todos os assentamentos, de todos os espaços sagrados internos e externos do terreiro, o que não pode ser feito antes de um ano da data do falecimento do líder religioso. O que se pede é respeito pelas normas que regem as religiões de matriz africana e que foi o motor, a luta de uma vida inteira de seu dirigente, Alex Teódulo dos Santos, o Pai Leco. (IPHAN, processo nº 01510.000737/2010-15, p. 07)

Em 14 de junho de 2010 a Procuradoria da República em Santa Catarina envia à Superintendência do IPHAN no estado um ofício, junto do pedido escrito pelos representantes do terreiro, requisitando manifestação do IPHAN sobre o caso e quais procedências poderiam ser tomadas. A presença do IPHAN no processo tem sua razão à medida em que o procurador entende que podem estar ocorrendo possíveis irregularidades no tocante à preservação do patrimônio histórico e cultural daquele terreiro. O Abassá de Odé não era objeto de reconhecimento oficial do poder público enquanto patrimônio cultural, mas havia o entendimento de que, independente dele não existir no momento, as características e trajetória do terreiro, bem como de Pai Leco, demonstravam que havia ali algo que deveria ser investigado pelo setor público competente, aqui, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Estava estabelecida a partir destes diferentes momentos a relação da Superintendência do IPHAN em Santa Catarina com os terreiros de Florianópolis. Em abril de 2010, com o pedido de acautelamento do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi e, em junho, com o pedido do Abassá de Odé, através da intervenção do Ministério Público Federal, a Superintendência vê-se diante da necessidade de elaborar reflexões e fornecer indicativos

ou respostas a um universo que escapava das áreas de atuação e conhecimento profissional de seu corpo técnico.

Nos documentos que compõem os processos administrativos dos dois terreiros os encaminhamentos dados a eles passam a caminhar cada vez mais associados, pois, ainda que, até o momento de escrita desta dissertação, não exista na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina processos referentes a outros terreiros, ainda assim, era essencial que a análise dos dois passasse por uma análise do todo onde estavam inseridos, o que gerou o Acordo de Cooperação Técnica para realização do mapeamento das casas religiosas de matriz africana de Florianópolis. Por diversas questões burocráticas, as atividades do mapeamento começaram apenas em meados de 2016, cerca de seis anos após a abertura dos processos, sendo finalizadas em setembro de 2017. Seus resultados serão discutidos no item 2.3 da dissertação.

Em “O Campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas”, Ulpiano Meneses (2012) fala sobre cinco componentes do valor cultural, sendo eles: valores formais, afetivos, cognitivos, éticos e pragmáticos. Esses valores não existem separados uns dos outros, se combinam e se reorganizam de acordo com quem observa, usufrui e se relaciona com determinado bem ou manifestação cultural. Um deles em especial, o valor pragmático, é destacado aqui, pois oferece chaves interpretativas em relação ao caso do terreiro Abassá de Odé, mas que podem também ser observados em outros terreiros. Segundo Ulpiano, os valores pragmáticos são “valores de uso percebidos como qualidades” (MENESES, 2012), qualificando as práticas de quem com ele se relaciona. Porém, o autor pontua:

Tais valores são comumente ignorados entre nós, com significativa frequência. Não estranha, pois vivemos numa sociedade que ainda não superou a herança escravista, em que o trabalho e o trabalhador não gozam de cidadania plena, em que “criada” quer dizer “empregada” e em que “elevador de serviço” quer dizer “elevador de serviçal”. E em que o desperdício chega a 15% do PIB, em que o reuso não é tema relevante nas escolas de arquitetura e assim por diante. (MENESES, 2012, p. 37)

Ao aplicar as reflexões sobre o valor pragmático à questão dos terreiros, o espaço físico do barracão, suas paredes, não são necessárias para manifestar a fé, vide o terreiro de Pai Leco, fechado desde sua morte em 2010, o que não significou para seus filhos e filhas de santo o fim das crenças no sistema simbólico do candomblé e suas divindades.

O barracão não é, *em si*, a condição de existência das relações com o sagrado, mas qualifica as práticas. O valor pragmático do terreiro pode, então, ser visto também como fator que justifica e reforça a preservação de suas estruturas físicas como vetor importante de simbologias e das práticas culturais realizadas ali.

Os terreiros de Florianópolis que chegaram ao IPHAN em busca do reconhecimento e proteção do Estado estavam exercendo sua cidadania patrimonial e as questões que os levaram a buscar esse caminho são resultados de desigualdades que superaram em séculos o tempo de fundação de suas casas, como racismo, intolerância e propriedade da terra.

Quando Babá Guaracy - babalorixá do Olorún Funmi - pede o “tombamento do patrimônio cultural imaterial”, não faz distinção entre os instrumentos do tombamento ou do Registro mas, além de utilizar palavras do campo patrimonial, sabia com propriedade os problemas que seu terreiro enfrentava, assim como sabia o que queria do Estado, mesmo que de maneira aparentemente genérica. Uma infinidade de outros exemplos pode ser oferecida para corroborar o que dizem Motta e Oliveira (2015) sobre a cultura como instrumento de garantia de direitos sociais, como o processo administrativo da Comunidade Terreiro Abassá de Odé, que buscou a tutela do Estado através do campo do patrimônio por conta de questões relacionadas à propriedade do terreno. O que os fazia sentir-se ameaçados em sua existência e segurança não difere do universo de problemas enfrentados por religiões afro-brasileiras no restante do país: intolerância religiosa, propriedade da terra, sucessão de lideranças, usos dos espaços públicos (sejam eles urbanos ou não), entre diversas outras questões, antigas conhecidas das filhas e filhos de santo no Brasil (AMORIM, 2012; SANT’ANNA, 2012). O próprio Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o terreiro da Casa Branca, primeiro terreiro de religião afro-brasileira a ser tombado pelo IPHAN, inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em 1986, iniciou seu processo de busca por tutela do Estado também por conta de conflitos com a propriedade do terreno onde se localizava o terreiro. Assim:

(...) a ideia de cultura como direito e como recurso tem permitido o fortalecimento de novas noções de justiça social e de cidadania, celebradas, ao lado do princípio da participação política da sociedade civil, como marcas de um processo de aprofundamento democrático.  
(MOTTA & OLIVEIRA, 2015, p. 03)

Cito um outro exemplo interessante para pensarmos a profundidade e complexidade das formas de apropriação e tradução de valores e visões cosmológicas a

uma outra ordem que as desconhece ou possui pouca aproximação e conhecimento: em 2010, um grupo de pessoas foi a Superintendência do IPHAN/SC iniciar o contato que resultou no processo administrativo solicitando o reconhecimento patrimonial do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi. Em conversa com uma servidora pública que os recebeu à época, ela me relatou que essas pessoas chegaram aparentando urgência e preocupação com o destino da árvore sagrada-Iroko e que, diante do entendimento de que os técnicos presentes poderiam não compreender a relevância da árvore, perguntaram à ela se conhecia o filme Avatar e, após sua resposta afirmativa, disseram “pois esse Iroko é importante para nós como a árvore era importante para eles”. Em outra ocasião, durante uma reunião aberta de terreiros, um jovem relatou “não aguentar mais” ter de usar ou ouvir exemplos ocidentais/cristãos como parâmetros para explicar sua religião, como a comparação entre giras e missas ou santos católicos com orixás, uma vez que são fruto de valores distintos dos valores das comunidades litúrgicas afro-brasileiras. Como uma espécie de “tradução cultural”, tais episódios demonstram que há que se ter ouvidos atentos e abertos à uma troca horizontal e sensível de saberes e experiências, para que traduções como essas, que partem do pensamento ocidental como princípio interpretativo, não sejam necessárias.

#### ***2.4 Projeto Territórios do Axé - O mapeamento das casas de religiões afro-brasileiras de Florianópolis e Região***

A história do Projeto Territórios do Axé coincide e é consequência da aproximação e diálogo entre a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina e as comunidades de terreiro de Florianópolis, tendo por mediação os próprios filhos e filhas de santo que entraram em contato com o IPHAN e também com o Ministério Público Federal, que recebeu um pedido de proteção por parte do terreiro Abassá de Odé. O objetivo deste item é, em linhas gerais, expor alguns dos resultados do Projeto Territórios do Axé, finalizado em setembro de 2017.

Iniciou-se institucionalmente o diálogo entre IPHAN/SC e comunidades de terreiro de Florianópolis a partir de meados de 2010, em vista das demandas levantadas tanto pelo Ministério Público Federal quanto pelas duas<sup>44</sup> comunidades de terreiro, que buscavam a proteção de suas casas religiosas. Em meio a um contexto de

---

<sup>44</sup> Além do processo administrativo do Abassá de Odé, há também o pedido de acautelamento do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi (IPHAN. Processo nº 01510.000420/2010-89).

desconhecimento e falta de familiaridade dentro do IPHAN acerca de questões que envolvem o universo afro-religioso de Santa Catarina e mesmo pela carência de produções bibliográficas sobre o tema, a Superintendência do Instituto no estado entendeu como necessária a realização de estudos sobre as religiões afro-brasileiras na região, buscando um panorama acerca de sua diversidade, especificidades, histórias de sua constituição e suas demandas. Desde 2011, ofícios<sup>45</sup> trocados entre a Superintendência do IPHAN/SC e o MPF anexados aos processos administrativos dos dois terreiros já sinalizavam a intenção do IPHAN em estabelecer parceria com instituição pública de ensino para a realização de estudos sobre as comunidades de terreiro de Florianópolis para que, diante dos resultados, pudessem ser formuladas possíveis ações referentes aos processos administrativos dos dois terreiros, Abassá de Odé e Igá Asé Òlorún Fúnmi.

Um Acordo de Cooperação Técnica foi estabelecido entre o IPHAN e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) em 2015, ficando o Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) da referida universidade responsável pela execução do estudo que tomou a forma de inventário de identificação (MOTTA; SILVA, 1998). Ao longo do trabalho de campo, que durou cerca de quatro meses, lideranças religiosas dos terreiros que iam aos poucos sendo levantados, foram contatadas por telefone e, caso aceitassem participar do Projeto, os terreiros eram visitados e tinham suas lideranças entrevistadas acerca de diversos aspectos que permeiam a vida dos praticantes de religiões afro-brasileiras como: infância, velhice, alimentação, uso de plantas, musicalidade, vocabulário, vestuário, relação com a comunidade mais próxima e utilização de espaços fora das casas, entre diversas outras questões<sup>46</sup>.

Como mencionado anteriormente, por entraves burocráticos, as reuniões com a equipe de pesquisadores - bem como a seleção de estudantes, bolsistas e voluntários, que auxiliaram nas idas à campo - que elaborou os estudos dentro do Acordo de Cooperação

---

<sup>45</sup> A primeira documentação entre IPHAN e Ministério Público Federal Ofício onde a superintendência do IPHAN-SC comunica do MPF o empenho em realizar estudos sobre os terreiros de Florianópolis aparece no Ofício IPHAN-SC nº103/2011 e no Ofício IPHAN-SC nº 104/2011, informação que se repete em documentos posteriores, sempre que o MPF indaga solicita ao Instituto atualizações do caminhar das ações. É possível observar na documentação que a intenção inicial do IPHAN era a de realizar um Inventário Nacional de Referências Culturais com os povos e comunidades de terreiros de Florianópolis Tais informações estão nos dois processos administrativos: processo IPHAN-SC nº 01510.000420/2010-89 (Igá Asé Òlorún Fúnmi) e processo IPHAN-SC nº 01510.000737/2010-15 (Terreiro Abassá de Odé).

<sup>46</sup> Algumas dessas informações podem ser vistas na publicação “Territórios do Axé: Religiões de Matriz Africana em Florianópolis e Municípios Vizinhos”. Disponível em: <http://kadila.net.br/wp-content/uploads/2016/08/Territo%CC%81rios-do-Axe%CC%81-versa%CC%83o-online.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

Técnica, tiveram início somente em agosto de 2016, período que coincide com minha chegada em Florianópolis, de modo que pude participar dos processos de preparação e visitas a campo desde seu início.

O contato com os terreiros foi feito inicialmente através de dados disponíveis no site da União de Cultura Negra em Santa Catarina – Uniafro<sup>47</sup> e também contou com contatos obtidos através de buscas em redes sociais, outros fornecidos por membros de terreiros e também através do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região<sup>48</sup>. Outra maneira encontrada para aumentar o máximo possível o número de terreiros a serem procurados pela equipe da pesquisa foi a inclusão no questionário de entrevistas de um item que pedia à liderança entrevistada que indicasse outra casa religiosa para participar do mapeamento (Territórios do Axé, p. 27). Tais formas de buscar contato com os terreiros, através de indicações do próprio povo de santo, foram essenciais para transmitir segurança às lideranças, principalmente nos primeiros contatos, feitos através do telefone, quando era feita a apresentação do Projeto e marcadas as visitas e entrevistas. Essa fase do mapeamento chegou ao fim com 227 casas contatadas e, por razões que vão desde a negativa explícita em participar da pesquisa<sup>49</sup> a questões de litígio judicial e calendário de eventos nos terreiros, foi 210 o número de casas cadastradas no Projeto, sendo elas visitadas e suas lideranças entrevistadas pela equipe de pesquisadores (Territórios do Axé, p. 28).

A partir dos dados coletados e disponíveis no relatório elaborado pelo NUER, é possível traçar um perfil dos terreiros da Grande Florianópolis, mas que não se restringe a eles, pois também traz a potencialidade e possibilidade de jogar luz sobre a própria conformação e interação dos terreiros no tecido urbano brasileiro, exibindo alguns de seus principais desafios de existência em nosso país.

No que tange ao perfil das lideranças religiosas dos terreiros, os dados divulgados a partir das entrevistas dão conta de que há uma porcentagem quase equânime entre

---

<sup>47</sup> O site da União de Cultura Negra de Santa Catarina - Uniafro possui informações sobre eventos, propagandas de serviços de consulta a oráculos realizados em terreiros, textos literários que abordam temáticas afro-brasileiras, entre outros conteúdos. Os conteúdos mais atuais são do ano de 2016. Site: [www.uniafro.xpg.com.br](http://www.uniafro.xpg.com.br). Acesso em 27 fev. 2019.

<sup>48</sup> Coletivo formado por filhos e filhas de santo de diversas tradições religiosas e que será abordado no item 3.2 da dissertação.

<sup>49</sup> O terreiro Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi, com processo administrativo aberto na superintendência do IPHAN/SC é um exemplo, ao optar por não participar do mapeamento por discordâncias com a coordenação do Projeto.

peças do sexo masculino e feminino, 50,3% e 49,2% respectivamente, e uma liderança declarou-se transexual, configurando 0,5% da amostra (Territórios do Axé, 2017, p. 88). As respostas sobre “idade” e “tempo de santo” foram divididas em grupos que possuem intervalos de 10 anos. Em relação à idade biológica, a maior parte das lideranças se localiza na faixa etária entre 40 e 60 anos, totalizando 50,4% dos entrevistados. Os dados que dizem respeito ao tempo “de santo”, ou seja, o tempo que se mede não pela idade biológica, mas a partir da iniciação na tradição religiosa, tem-se as seguintes informações: 2,6% das lideranças declarou ter até 10 anos “no santo”, 23% de 11 a 20 anos, 33,5% de 21 a 30 anos, 22% de 31 a 40 anos, 13% de 41 a 50 anos, 5,4% mais que 50 anos e 0,5% não respondeu (Territórios do Axé, 2017, p. 90). Ao cruzar os dados do tempo de vida das lideranças com o “tempo no santo”, observando que a maior parte das pessoas se localiza na faixa entre 40 e 60 anos, seguida por 19,6% dos entrevistados que tem entre 31 e 40 anos, pode-se compreender que, assim como sinalizam os mapeamentos realizados em outros estados, “muitos dos indivíduos entrevistados foram iniciados durante a sua infância, tendo sido criados por famílias que já praticavam essas tradições religiosas” (Territórios do Axé, 2017, p. 89).

Sobre a naturalidade das lideranças religiosas, 57,4% declarou ser de Florianópolis e região, 15% de outras cidades de Santa Catarina, 14% do Rio Grande do Sul, 5% do Rio de Janeiro, 3% de São Paulo, 2,6% do Paraná, 1,5% do Mato Grosso do Sul, Acre e Paraíba, 0,5% de Angola e 1% não respondeu (Territórios do Axé, 2017, p. 91). Esses dados são interessantes para pensarmos os fluxos migratórios que operam entre os filhos e filhas de santo na capital catarinense e cidades do entorno, dando conta de que a maior parte das lideranças que são de outro estado vem do Rio Grande do Sul. Especificamente sobre esse último dado, creio que o grande número de pessoas vindas do Rio Grande do Sul pode figurar também com uma das razões para a ascensão na região metropolitana de Florianópolis do que comumente se conhece como Batuque ou Nação, religião que se desenvolveu no estado. De toda maneira, outro dado, o da “Transmissão do Axé”, que fala sobre o parentesco intelectual entre as lideranças, mostra também o Rio Grande do Sul como um dos estados com maior diálogo e contato com as religiões de matriz africana na região da Grande Florianópolis.

(...) aspecto acessado através desses dados são os principais pólos territoriais exógenos à Florianópolis que têm influenciado a dinâmica das religiões de matriz africana na região. Dentre as 192 lideranças que responderam à questão concernente à “descendência no santo”, 53, ou cerca de 27%, fizeram uma ou mais referências a parentes espirituais localizados fora da região, com maior ênfase para o Rio Grande do Sul, seguido pelo Rio de Janeiro e Bahia.” (Território do Axé, 2017, p. 101)

Outro dado importante a ser destacado aqui é o que diz respeito à cor/raça das lideranças entrevistadas. No questionário utilizado, a pergunta referente a esse tema era aberta para a autoidentificação dos entrevistados e as respostas foram aglutinadas em grupos que trazem as seguintes estatísticas: 50,2% considera-se branco/caucasiano, 31,2% preto/negro/afrodescendente, 7,8% pardo, 3,4% moreno, 3,2% mestiço, 1% mulato, 1,8% outras categorias e 1,4% dos entrevistados não respondeu (Territórios do Axé, 2017, p. 94). O próprio relatório aponta que, ainda que o número de lideranças que se consideram branca seja superior à quantidade de pessoas que se consideram pretas, negras ou afrodescendentes, diante dos dados populacionais de Florianópolis, o percentual de negros é bastante significativo:

Conclui-se que, apesar da presença majoritária de brancos dentre as lideranças das religiões de matriz africana em Florianópolis, trata-se ainda de um percentual significativamente menor do que o percentual mais geral de pessoas que se reconhecem como brancas, o que nos permite reconhecer a importância dessas tradições religiosas no fortalecimento da identidade negra na capital catarinense. (p. 93)

Ainda que essas estatísticas levantadas pelo Projeto digam respeito somente às lideranças dos terreiros cadastrados, é interessante observá-lo diante do quadro geral de composição populacional de Santa Catarina - onde 83,9% da população se considera branca e 15,3% se considera preta/parda -, ou mesmo Florianópolis, que possui 84,5% de brancos e 14,6% de negros/pardos<sup>50</sup>. Para além da representação substantiva, ou seja, a porcentagem de pessoas que se declararam negras, pretas ou afrodescendentes liderando as casas religiosas, a representação simbólica também se faz importante.

É interessante observar que, apesar de serem estatisticamente serem minoria, em Santa Catarina houve e há a presença de populações afro-brasileiras e que as práticas

---

<sup>50</sup> Informações retiradas do Censo Demográfico 2010. Fonte: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/3175>. Acesso em: 20 mar. 2018.

culturais relacionadas à elas estão presentes não apenas no cotidiano do restante do país, ou em regiões como o Nordeste ou o Sudeste, por exemplo, onde há muito mais estudos sobre as religiões afro-brasileiras, mas que, além dessa presença, a própria composição dos terreiros da Grande Florianópolis traz a presença significativa de mulheres e pessoas negras como lideranças religiosas.

## Capítulo 3 – Em busca de outras geografias de saberes

### 3.1 O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região

O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região (FRMA) foi fundado no ano de 2013 e constitui-se como um coletivo formado primordialmente por lideranças religiosas, por seus filhos e filhas de santo, simpatizantes e colaboradores externos, sem restrição a qualquer religião ou nação que queira se sentir representada e acolhida por seus membros. Foi junto às reuniões mensais e atividades do Fórum que pude acompanhar a repercussão de muitas ações relacionadas aos terreiros da Grande Florianópolis, sejam elas ações advindas por parte do poder público (como multas, fechamento de casas e audiências públicas, por exemplo), sejam ações propostas pelo próprio Fórum (ou as quais ele adere), como as manifestações em eventos e datas simbólicas.

Um dos panfletos de divulgação do Fórum de Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região entregues nas atividades das quais participa resume sua história e diretrizes da seguinte forma:

Como surgiu: A partir das audiências públicas realizadas na Câmara Municipal e na Assembleia Legislativa de Santa Catarina, em 2013 e 2014 respectivamente, para atender às denúncias de autuações, fechamento e multa das casas de religião de matriz africana.

Qual é o objetivo: Promover um espaço que debata as situações de violência e racismo religioso, promovendo atividades que deem visibilidade a esses acontecimentos e que busquem políticas públicas, respeito e cidadania.

Quem pode participar: Representantes das Religiões de Matriz Africana, simpatizantes e colaboradores dispostos a contribuir para autonomia, cidadania e respeito aos cultos. (FRMA, 2018, n.p.)

Entre os principais papéis desempenhados pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região está o de mediador entre as demandas das comunidades de terreiro da Grande Florianópolis e o poder público. Dentre suas ações mais significativas atuando nesse sentido está a participação na Ação Civil Pública nº 50235592-45.2015.4.04. Utilizando do aparelho estatal, através da representação pela Defensoria Pública da União, a referida ação, iniciada em 2015, teve seu resultado final

em setembro de 2018, trazendo conquistas significativas, como o reconhecimento de inconstitucionalidade de legislações municipais que, de maneira direta ou indireta, estabelecem barreiras à existência dos terreiros na capital catarinense. São duas as principais leis que atingem de forma mais incisiva as comunidades de terreiro de Florianópolis: a lei complementar municipal nº 003/1999 e a lei complementar municipal nº 479/2013.

A primeira, conhecida como “lei do silêncio”, regulamenta a produção de ruídos urbanos com vistas ao bem-estar e sossego público. Em seu artigo nº 8, a lei complementar municipal nº 003/1999 traz as exceções às proibições de produção de ruídos e se refere em dois incisos sobre elas: no inciso II, exime das sanções o som produzido por sinos de igrejas ou outros templos religiosos, desde que sirvam exclusivamente para anunciar as horas ou a realização de atos ou cultos religiosos e, em seu inciso VII, especifica que estão fora das normas dos artigos anteriores da lei os sons produzidos por templos religiosos de qualquer culto, desde que não ultrapassem os limites de decibéis previstos em tabela anexada ao texto da lei. A maior parte das festas, homenagens, giras, xirês, etc., que utilizam tambores e atabaques nos terreiros ocorrem no período noturno, onde o volume máximo permitido para a produção de ruídos é de 65 decibéis.

Os terreiros são encarados como estabelecimentos ou instalações potencialmente causadoras de poluição sonora, justamente por conta do uso dos tambores e atabaques rituais, o que faz com que seja exigido destes espaços uma certidão de tratamento acústico, como normatiza o artigo nº 5 da “lei do silêncio”, que afirma que a realização de atividades causadoras de poluição sonora também devem ter prévia autorização da Fundação Municipal do Meio Ambiente (FLORAM) para obter alvarás de funcionamento. A FLORAM é o órgão responsável por realizar a fiscalização da produção de ruídos e poluição sonora e, ao receber denúncias, vai até o local e, constatando barulho considerado superior ao permitido em lei, aplica as sanções, que passam por autos de infração, multas, chegando inclusive ao fechamento dos “estabelecimentos”, nesse caso, dos terreiros.

O segundo instrumento legal, a lei municipal complementar nº 479/2013 dispõe sobre o horário de funcionamento dos terreiros de Umbanda do município de Florianópolis, estabelecendo que suas atividades podem ocorrer até as 2h da madrugada. A conexão entre essas duas leis está ancorada em questões de raízes profundas e

complexas que escapam ao entendimento do Estado sobre as religiões afro-brasileiras e transformaram-se em objeto de diversas queixas das comunidades de terreiro de Florianópolis. O que foi argumentado pela Defensoria Pública da União na ação civil pública<sup>51</sup> veio de demandas apresentadas formalmente pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região<sup>52</sup>, pelo Movimento Negro Unificado em Santa Catarina (MNU-SC) e corroboradas por dezenas de terreiros que foram penalizados por não estarem de acordo com as normas estabelecidas. O primeiro ponto argumentado foi a distinção feita pelo poder público na “lei do silêncio” em relação aos sinos de igrejas, pois, ao passo em que privilegia estes ao permitir que soem para marcar todas as horas do dia e outros eventos, pune os terreiros pelos ruídos causados por instrumentos de percussão sagrados.

Em diversas conversas com lideranças religiosas de religiões afro-brasileiras de diferentes nações e segmentos que já tiveram seus terreiros alvos da fiscalização da FLORAM, ouvi relatos de que a decisão sobre os decibéis ultrapassarem o limite permitido parte da percepção do agente público, por vezes sem a utilização de instrumentos medidores de ruídos, atitude que também foi questionada pela juíza responsável por julgar a ação civil pública.

Outro ponto de tensão é a exigência de certidão de tratamento acústico e outras adequações que devem ser feitas pelos terreiros para a obtenção de alvarás que regularizem sua situação diante dos moldes previstos pelo Estado. Talvez seja este um dos pontos de maior conflito e revelador do *não-conhecimento e não-reconhecimento* do Estado sobre a cosmogonia e especificidades de religiões afro-brasileiras. Ao categorizar os terreiros como “estabelecimentos ou instalações potencialmente causadoras de poluição sonora”, ficam eles submetidos a normas similares às que devem ser seguidas por bares e restaurantes, por exemplo. Em nome da segurança e sossego público, algumas exigências para a certidão de tratamento acústico vão completamente contra os fundamentos dos terreiros. Entre alguns dos critérios para a obtenção de tratamento acústico está o isolamento acústico, que se inicia com a colocação de forro no teto dos

---

<sup>51</sup> Todas as informações acerca da Ação Civil Pública nº 5023592-45.2015.4.04.7200/SC da 6ª Vara Federal de Florianópolis foram colhidas na redação de sua sentença, ocorrida em 28 de setembro de 2018, único documento ao qual tive acesso.

<sup>52</sup> O Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região estima que, em 2015, início da ação, cerca de setenta e nove terreiros haviam sofrido penalizações por parte da FLORAM, entre multas e fechamentos de casas. Até o momento da escrita dessa dissertação, não foi possível obter relatório atualizado.

“estabelecimentos” em questão. É sabido da suma importância do papel de tambores e atabaques nos rituais de religiões afro-brasileiras, sendo eles responsáveis por estabelecer as conexões entre o mundo terreno e as entidades e divindades, chamando-as, saudando-as e, como afirmam Simas & Rufino (2018), constituindo-se em gramática e pedagogia dos tambores:

Os tocadores de tambores rituais, normalmente preparados para essa função desde crianças, são alfabetizados nos alfabetos da percussão para aprender o toque adequado para cada orixá, vodum ou inquice. Há, portanto, uma pedagogia do tambor, feita dos silêncios das falas e da resposta dos corpos e fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 58)

E prosseguem:

Exemplificamos como se elabora essa pedagogia no campo do sagrado. Dizem os mais velhos dos terreiros que os atabaques conversam com os homens. Cada toque guarda um determinado discurso, passa determinada mensagem, conta alguma história. O tocador dos tambores rituais precisa conhecer o toque adequado. Se o drama representado pela dança de um orixá se refere ao combate, o toque é um – em geral com características marciais. Se a ideia é contar através da dança sacra uma passagem de paz, o toque é outro. Há toques para expressar conquistas, alegrias, tristezas, cansaço, realeza, harmonia, suavidade, conflitos... (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 58)

Assim, como demonstrado pelos autores, há uma grande diversidade de toques, intenções e expressões do sagrado através da utilização dos tambores rituais. A questão dos tambores aparece como mote para a apreensão de instrumentos, multas, fechamento de casas, conflitos com a vizinhança e com o poder público. O minicurso idealizado inicialmente por Carla Cruz e por mim e que será discutido ainda neste capítulo da dissertação recebeu o nome de “Refletir & Ecoar – Patrimônio Cultural e Religiões Afro-Brasileiras” em alusão ao “eco” dos tambores rituais. Vanda Pinedo, integrante do Movimento Negro Unificado (MNU) e integrante-fundadora do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, que também nos auxiliou na construção do minicurso, costuma afirmar que os tambores precisam ecoar, de maneira que obedecer a regras como a colocação de forros no tetos vai ao encontro de padrões de organização e

arquitetura brancos e eurocêtricos, distanciando-se dos propósitos sagrados para os quais foram feitos e são utilizados os tambores rituais nas religiões afro-brasileiras.

A lei complementar municipal nº 479/2013, surge como forma de evitar as sanções impostas aos terreiros ao serem tratados de maneira similar às regras aplicadas a bares e restaurantes e dispõe que “terreiros de Umbanda” podem funcionar até as 2h da madrugada do dia seguinte do início de rituais. Porém, essa lei é alvo de muitas críticas e também foi objeto de avaliação na ação civil pública por algumas questões, como a especificidade de referir-se a “terreiros de Umbanda”, entendendo a umbanda de maneira genérica e sem levar em consideração outros segmentos religiosos afro-brasileiros. A diversidade dos segmentos religiosos dos terreiros de Florianópolis é tamanha que, no levantamento feito pelo Projeto Territórios do Axé, aparecem setenta denominações religiosas diferentes, sendo vinte e uma delas com o nome de “Umbanda” e suas variações. Além dessa questão, há a ideia de que o texto da lei, ao dispor sobre o “horário de funcionamento dos terreiros de Umbanda do município de Florianópolis”, está agindo de maneira inconstitucional, pois não pode o Estado legislar sobre o horário em que começam ou acabam manifestações religiosas dentro de seus templos, além de ser também confuso no que consiste o entendimento e o alcance do termo “funcionamento”, visto que alguns rituais, como o recolhimento de membros dos terreiros por diferentes razões religiosas, podem durar dias ou mesmo semanas.

O fim do julgamento da ação civil pública trouxe conquistas importantes: o afastamento da exigência de alvarás para atividade nas casas religiosas com os mesmos requisitos de bares e similares; o afastamento da limitação de horário das atividades até as 2h da madrugada, como era regulamentado pela lei nº 479/2013; o afastamento da exigência de certidão de tratamento acústico que impeça a realização de cerimônias religiosas, exceto se, mediante efetiva medição sonora, ficar comprovado o descumprimento aos limites de decibéis previstos na lei nº 003/1999 e o reconhecimento de inexistência de forma legal que impeça o uso de velas e incensos, uma vez que a utilização destes últimos eram também razão de denúncias, alegando os denunciantes que representavam risco de incêndio, o que não foi comprovado pois não havia documentação relatando acidentes.

O campo do patrimônio também aparece na ação civil pública e o IPHAN figurou nela como polo passivo, sendo requerido, não somente dele como das instituições de patrimônio do município e do estado de Santa Catarina, estudos sobre a presença e

diversidade dos terreiros de Florianópolis, ao que o IPHAN argumentou em todas as suas manifestações que já estava sensível a tais questões e tomando as devidas providências, através do Acordo de Cooperação Técnica junto à Universidade Federal de Santa Catarina para realizar o que se tornou o Projeto Territórios do Axé.

Cabe aqui refletir também sobre a forma como os grupos sociais interagem com as políticas de Estado. As entidades que impulsionaram a ação civil pública, o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e o Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU-SC), demonstram em seus posicionamentos a consciência de que as políticas públicas do Estado por diversas vezes não representam os povos e comunidades tradicionais de matriz africana e podem mesmo serem executadas de forma a oprimi-los - vide as tensões da relação dos terreiros de Florianópolis com órgãos públicos como a FLORAM que geraram a ação civil pública - mas, a despeito disso, conseguem se apropriar de mecanismos do próprio Estado para pressioná-lo. O espaço entre os grupos sociais e ações que os aproximem ou distanciem das políticas públicas de patrimônio é preenchido pelo que Lima Filho (2015) definiu como modulação:

A noção de modulação que acoplo ao conceito de cidadania patrimonial permite a resposta desse rompimento inercial de acordo com a biografia pessoal/coletiva do(s) ator(es) alvo das políticas patrimoniais. Biografia atravessada pelas dimensões históricas, econômicas, políticas, de gênero, de raça, de classe e de identidade social. Daí a modulação. (LIMA FILHO, 2015, p. 144)

Se o conceito de cidadania patrimonial tem a ver como a elasticidade da ação social de grupos e indivíduos ao se relacionarem - seja por aproximação ou distanciamento - com as políticas patrimoniais, a modulação como definida por Lima Filho (2015) funciona como aquilo que dá o tom dessas relações. A modulação intercultural aqui pode ser encontrada na utilização do aparelho do Estado (Defensoria Pública da União) para apontar ao próprio Estado (órgãos federais, estaduais e municipais de patrimônio e fiscalização) e à União como tem agido de maneira considerada falha em proteger a diversidade cultural prevista em diversos dispositivos legais como a Constituição Federal de 1988 (seja, por exemplo, em seu artigo nº 216, que dispõe sobre o patrimônio cultural nacional ou no artigo 5º, que dispõe sobre os direitos e deveres dos cidadãos, dentre eles a liberdade de crença), o Estatuto da Igualdade Racial (lei nº 12.288/2010), entre outros, ou mesmo cartas e acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948, e a

Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções da ONU, de 1981.

O conceito de cidadania patrimonial e a noção de modulação podem também funcionar como pontos de partida para refletir sobre outro caso que tomo como exemplo para pensar as dinâmicas relações entre grupos sociais e o Estado, mencionando o projeto de identificação dos terreiros da Grande Florianópolis, que teve o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região como importante agente mediador dos contatos entre universidade e lideranças de terreiros a serem visitados, auxiliando a conferir legitimidade ao projeto e confiança às comunidades da credibilidade das ações que seriam feitas. O Acordo de Cooperação assinado entre IPHAN e UFSC teve fim em setembro de 2017 e, até o primeiro semestre de 2019, o material que o IPHAN teve em mãos foi uma publicação feita pelo núcleo de pesquisa responsável pela execução do projeto, disponível na internet para download<sup>53</sup>. Ainda que contenha informações inéditas de grande relevância, pois permite que seja traçado um perfil dos terreiros da Grande Florianópolis, a publicação carece de alguns dados específicos que poderiam auxiliar a condução de futuros processos de Registro ou Tombamento, por exemplo, que necessitam de informações mais detalhadas sobre cada casa em si, como também sobre outras de sua religião<sup>54</sup>. Um dos pontos de maior tensão diz respeito à qual deveria ser a abrangência de acesso ao material pelo IPHAN, principalmente no que diz respeito aos dados pessoais das lideranças e outras informações mais específicas sobre os terreiros, contidas nos questionários das entrevistas. Para que o IPHAN tenha acesso aos dados, uma das sugestões feitas pela universidade em reunião realizada entre IPHAN, UFSC e o Fórum, em março de 2019, foi de que os dados integrais do estudo feito poderiam ser entregues ao IPHAN caso o Fórum assim o autorizasse por escrito. Chego, assim, ao ponto que nos interessa desenvolver: o lugar ocupado pelo Fórum, enquanto movimento social, diante desse cenário.

---

<sup>53</sup> “Territórios do Axé: Religiões de Matriz Africana em Florianópolis e Municípios Vizinhos”. Disponível em: <http://kadila.net.br/wp-content/uploads/2016/08/Territo%CC%81rios-do-Axe%CC%81-versa%CC%83o-online.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

<sup>54</sup> A redação do termo que firmava o Acordo não possuía especificação sobre quais materiais deveriam ser entregues ao IPHAN ao fim do processo, de maneira que o IPHAN teve acesso ao relatório divulgado em formato de livro e na internet (ver nota acima) que continha informações mais estatísticas, mas não aos documentos integrais, como os formulários de entrevistas. O documento que firma o Acordo de Cooperação Técnica está disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/TED\\_01\\_2015-IPHAN-SC\\_UFSC.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/TED_01_2015-IPHAN-SC_UFSC.pdf). Acesso em 31 jul. 2019.

Como parte do movimento social de terreiros, o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região está aberto a receber membros de todas as denominações afro-religiosas presentes neste território: realiza reuniões mensais abertas, organiza e participa de diversos eventos com pautas que afetam as religiões afro-brasileiras e seus praticantes, primordialmente contra o racismo religioso, assim como soma-se à defesa de causas de outros movimentos de minorias sociais, como mulheres, indígenas, quilombolas, população de rua e população LGBTQI+. Além de estar em contato com terreiros da Grande Florianópolis, seus membros comunicam-se com terreiros de outras cidades e mesmo de outros estados do Brasil. Dessa forma, o Fórum tem como objetivo lutar por direitos sociais dos povos e comunidades de terreiro da Grande Florianópolis e ser o mais representativo possível dentro de seu contexto, contraindo o papel de agente articulador entre sociedade e Estado e, dessa forma, pensa suas ações lidando com diversos cenários possíveis de desdobramentos políticos e sociais.

Desde o início do processo que resultou no inventário dos terreiros da Grande Florianópolis, havia a apreensão sobre o que seria feito com os dados recolhidos. Uma das lideranças religiosas manifestou sua preocupação afirmando que, caso dados como endereços de terreiros ficassem disponíveis para o grande público, isso poderia significar que o Estado estava “entregando a bala para o assassino”, ao mesmo passo em que reconhecia a importância do estudo em termos de políticas públicas e no combate ao racismo religioso. Ainda que a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina afirmasse que não divulgaria tais dados e que possui mecanismos para limitar o acesso aos dados integrais do mapeamento, essa preocupação, que sempre esteve latente, foi crescendo em resposta à agitação política que ocorria no país durante esse período<sup>55</sup>.

É importante frisar que as relações entre minorias sociais, dentre as quais fazem parte os chamados Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, possuem relações com o Estado brasileiro que são historicamente conflituosas. Exemplo pode ser encontrado no acesso ao direito constitucional de demarcação de terras remanescentes de quilombos: o reconhecimento e demarcação de territórios quilombolas foi previsto na

---

<sup>55</sup> Desde que iniciei a pesquisa de mestrado, em agosto de 2016, até o momento em que essa dissertação está sendo escrita, o Brasil passou por três diferentes Presidentes da República: Dilma Rousseff (2011 – 2016), do Partido dos Trabalhadores (PT) - que teve o exercício de seu segundo mandato como Presidenta da República interrompido ao sofrer processo de impeachment; Michel Temer (2016 – 2018), do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), vice-presidente de Dilma Rousseff e Jair Messias Bolsonaro, do Partido Social Liberal (PSL), eleito no segundo turno das eleições de 2018, iniciando seu mandato em 1º de janeiro de 2019.

Constituição de 1988 em seu artigo nº 216 e no artigo nº 68 do ADCT<sup>56</sup>, sendo o primeiro quilombo titulado somente em 1995. Foram titulados no país em torno de 757 mil hectares, o equivalente a 0,12% do território nacional. Porém, a extensão de territórios titulados vem diminuindo exponencialmente: cerca de 78% desse total estão sob responsabilidade dos governos estaduais, 15% foram titulados durante a gestão de Fernando Henrique Cardoso, 5% na gestão de Luis Inácio Lula da Silva e apenas 1,5% na gestão Dilma Rousseff<sup>57</sup>.

Os conflitos também estão presentes em sua representação no universo do patrimônio cultural enquanto objeto de políticas públicas: do caráter exotizante e policialesco (LIMA, 2012) no tombamento da “Coleção Museu de Magia Negra”, em 1937, ao intervalo de tempo até que se tornasse patrimônio cultural nacional outro bem de origem afro-brasileira com o tombamento – também marcado por tensões (VELHO, 2012) – do Terreiro da Casa Branca, em 1986, passando pelas dificuldades em encontrar nos instrumentos de preservação institucionais ferramentas que abarcassem as especificidades das religiões afro-brasileiras, soma-se também, a situação dos terreiros em Santa Catarina. Como já mencionado no capítulo 2, item 2.3, os dois processos administrativos referentes a pedidos de acautelamento de terreiros abertos na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina em 2010, encontraram dificuldades de várias ordens para que pudesse ser dado prosseguimento a eles, esbarrando em questões jurídicas sobre propriedade da terra e de carência de produção de conhecimento disponível sobre o contexto religioso regional em que se localizam, por exemplo<sup>58</sup>. Se tomarmos como marco referencial de aproximação entre povos de terreiros de Florianópolis e o IPHAN o ano de abertura dos processos administrativos em perspectiva junto ao contexto social e político nacional até o momento atual - onde a composição do Poder Executivo se destaca por sua orientação marcadamente conservadora - os debates, reuniões, manifestações e conversas junto a adeptos de religiões afro-brasileiras que pude participar durante os anos de 2018 e 2019, apontam para um crescente na relação de

---

<sup>56</sup> Diz o artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Fonte: [http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_12.07.2016/art\\_68\\_.asp](http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp). Acesso em: 04 dez. 2019.

<sup>57</sup>Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>. Acesso em 18 ago. 2019.

<sup>58</sup> O que objetivou o estudo de identificação dos terreiros da Grande Florianópolis, o Projeto Territórios do Axé.

tensão entre movimentos sociais como os pertencentes aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e o Estado, aumentando a sensação de vulnerabilidade dessas comunidades quanto à continuidade de políticas existentes e igualmente sobre a elaboração de políticas de promoção da igualdade racial e ações afirmativas, sinalizando também tendência ao enfraquecimento da participação social<sup>59</sup>.

Assim, “o patrimônio é bom para jogar caso os atores estejam dispostos a jogar” (LIMA FILHO, 2015, p. 143) e para que qualquer jogo seja de alguma forma satisfatório, estar em condições favoráveis apresenta-se como fundamental:

O patrimônio é bom para jogar caso os atores estejam dispostos a jogar. Caso contrário, o patrimônio será refratado pelos grupos sociais. Essa capacidade de refração ou de opção até onde deve seguir o jogo patrimonial é mais uma característica da maleabilidade da cidadania patrimonial. Ou seja, a refração/opção rompe com a passividade da inércia. (LIMA FILHO, 2015, p. 143)

Diante da variedade de atores presentes nas relações entre Estado e movimentos sociais, especificamente no que diz respeito ao universo do patrimônio como objeto de políticas públicas, como exercer a cidadania patrimonial quando não se sente a segurança de estar em condições igualitárias para entrar no jogo do patrimônio? O desenrolar desse episódio com os dados provenientes do Projeto Territórios do Axé não alcançará o fim dessa pesquisa de mestrado. No entanto, as questões suscitadas até o momento da escrita são de grande importância na medida em que dizem respeito a posturas que guiam as ações do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região enquanto movimento social e que tem potencial de jogar luz para as complexas relações entre grupos sociais e o Estado de maneira mais ampla.

Na reunião mensal do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região em que o caso dos dados do Projeto foi parte da pauta - após a reunião juntamente com representantes da UFSC e IPHAN - o que se argumentou foi que se tratava de questões de ruídos de comunicação entre as duas instituições, sendo o Fórum, enquanto movimento social independente, a parte mais frágil diante das duas, devendo a questão então ser resolvida primeiramente entre elas. Outro ponto citado, e que permeou muitas das experiências que tive nos debates e reuniões ao longo de toda a trajetória do mestrado,

---

<sup>59</sup> Em abril de 2019, foi assinado o Decreto nº 9.759 que “extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal” e que impactou a existência de conselhos e comissões nacionais que atuam para intermediar a relação entre governo e sociedade.

enquanto pesquisadora ligada ao IPHAN, foi de que há que se saber diferenciar os agentes que atuam nos órgãos públicos enquanto indivíduos e o “Governo”. Por diversas vezes ouvi relatos de filhos e filhas de santo que expressavam a importância decisiva de agentes públicos sensíveis às demandas das religiões afro-brasileiras, o que, em contrapartida, demonstra a situação vulnerável em que se encontram ainda a consolidação e elaboração de políticas públicas voltadas para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, que extrapolam a gestão de governos específicos e dizem respeito mesmo às relações históricas de marginalização entre esses grupos sociais e o Estado brasileiro, como já apontado por Santos (2014).

As características de ser uma entidade do governo federal, com representações em todos os estados através de Superintendências e escritórios técnicos, colocam o IPHAN constantemente entre a esfera nacional e regional. A relação entre o Fórum e a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina está na esfera do universo do conhecido, sendo possível frequentar a sede física do Instituto no estado, conhecer pelos nomes os técnicos e criar relações de maior proximidade com o funcionamento do órgão. Quanto mais essas relações se expandem, mais atores e interesses se agregam, mais complexo se torna o jogo e menos segurança dos resultados se tem. Assim, a tensão que foi gerada com as eleições presidenciais entre povos e comunidades de matriz africana em nível nacional, possui também repercussão nas relações em nível regional e nas ações que podem ser encaminhadas. Novamente: como exercer a cidadania patrimonial quando não se tem segurança de se entrar no jogo do patrimônio?

Entendo que das modulações culturais fazem parte diversos marcadores sociais que podem influenciar posicionamentos e formas de interação entre sociedade e Estado, sejam eles de classe social, gênero, etnia, origem, etc. As pessoas que frequentam e vivem o cotidiano dentro de terreiros não são “apenas” de terreiro, elas possuem diversas identificações e identidades que atravessam suas vidas e as pautas das religiões afro-brasileiras, afetando e sendo afetadas por elas.

Van de Port (2012) se debruçou sobre as relações estabelecidas entre os signos do candomblé em Salvador e a sociedade baiana ou, em suas palavras, nas “aparições públicas do candomblé” (VAN DE PORT, 2012, p. 130). Para o autor, o candomblé possui elementos que carregam a potencialidade de estabelecer diálogos entre questões globais e regionais, conectando umas às outras, construindo seu argumento através das relações estabelecidas entre o candomblé e as pautas de movimentos sociais ligados ao

meio ambiente, ao movimento negro e ao movimento LGBTQI+. É possível traçar paralelos de sua conclusão junto ao candomblé com pautas defendidas pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, tomando em consideração a especificidade desse coletivo, que abrange uma pluralidade maior de segmentos de religiões afro-brasileiras para além do candomblé tratado por Van de Port (2012).

As pautas de grupos e movimentos sociais endossadas pelo Fórum possuem relação com a própria cosmogonia das religiões afro-brasileiras, bem como da grande diversidade de biografias de seus adeptos, somando-se a esses fatores a consciência da aproximação política entre as demandas de terreiros e a de outras minorias sociais. Em um de seus folhetos de divulgação, há um resumo sobre as atividades das quais participa:

Realizamos debates e participamos de seminários de âmbito nacional e internacional; Atividades anuais alusivas a Semana das Religiões no município, pelo Dia Nacional de Combate a Intolerância Religiosa, pelo Dia Nacional do Meio Ambiente, pelo Dia Nacional da Umbanda, pelo Dia Internacional de Combate ao Racismo, entre outros; Marchamos com as mulheres, com os jovens, com os idosos, com os LGBTQI+, com os deficientes, com a população de rua, contra o fascismo e contra os desmandos que atacam a democracia, participamos da construção do Ato Inter-religioso Pela Paz e Democracia que se fez urgente frente o cenário de ameaças aos nossos direitos. (FRMA, 2018, n.p.)

Durante a experiência de campo junto ao Fórum, pude participar de diversos planejamentos, elaborações e discussões sobre atividades que abrangeram as diversas pautas citadas acima, o que possibilitou encontrar terreno fértil para estabelecer relações entre as ações desenvolvidas pelo Fórum ou as ações apoiadas por ele e a forma como apresenta a si mesmo e as pautas das religiões afro-brasileiras. O próprio Fórum pode ser observado como *aparição pública* das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina e, justamente por estar localizado nesse estado e por ser composto por pessoas de terreiro, se insere nos debates políticos a partir de lugar específico, conectando o regional e o global a partir de suas próprias referências e cosmogonias.

Em 21 de janeiro de 2018, acompanhei ato organizado pelo Fórum em alusão ao Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa<sup>60</sup>, instituído através da lei nº

---

<sup>60</sup> A data marca o falecimento da yalorixá baiana Gildásia dos Santos, a Mãe Gilda, falecida em 21 de janeiro de 2000, vítima de ataque cardíaco após inúmeros casos de intolerância e racismo religioso. Em outubro de 1999, a yalorixá viu uma foto sua em suas vestes de sacerdotisa, estampando sem autorização a

11.635/2007. O ato aconteceu na Ponta do Coral, localizada na Avenida Beira Mar Norte, área nobre de Florianópolis. O local escolhido para a realização dessa atividade tinha como objetivos marcar esse dia com uma manifestação em favor das garantias constitucionais de liberdade de crença e contra o racismo religioso, mas também se relacionava a causas ambientais. A Ponta do Coral é um território que já pertenceu ao poder público estadual de Santa Catarina e que atualmente pertence à uma empresa de engenharia que pretende construir um empreendimento hoteleiro de grande porte na área. O posicionamento do Fórum estava alinhado com o de outros grupos que defendem a preservação ambiental e investimentos para que a área seja utilizada pela população de maneira mais comunitária e não desmatada ou voltada aos interesses do mercado imobiliário.

Em seu texto “Candomblé em Rosa, Verde e Preto. Recriando a Herança Religiosa Afro-brasileira na Esfera Pública de Salvador, na Bahia”, Van de Port (2012) faz uma extensa citação de Muniz Sodré (2002) sobre a relação estabelecida entre religiões afro-brasileiras e meio ambiente, de onde retirei o trecho que será reproduzido em seguida. Antes de coletar uma muda de uma determinada árvore para dar de presente a um visitante do terreiro, um ogã abraça a árvore e lhe murmura algumas palavras. Sobre esse episódio, Muniz Sodré escreve:

---

capa do jornal Folha Universal em matéria com a seguinte manchete: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Após a publicação, seu terreiro foi invadido e seu companheiro agredido física e verbalmente, seguido de uma sucessão de atos discriminatórios que lesaram a saúde física e mental de Mãe Gilda, levando-a à morte. Mais informações em: <http://www.palmares.gov.br/?p=31374>. Acesso em: 01 ago. 2019.

A cena me é ainda intensa na memória, talvez porque em sua simplicidade contraste a fundo com um discurso que vem ganhando foros na urbe contemporânea (ganhando, inclusive, lugares nos parlamentos) – o da ecologia. Não se tratava ali de falar sobre a relação que o indivíduo tem com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural, a árvore, se tornasse parceira do homem num jogo em que cosmos e mundo se encontram. Aí está uma postura ecológica radical – distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês – porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado. (SODRÉ, 2002, p. 167 apud VAN DE PORT, 2002, p. 148)

As questões ligadas ao meio ambiente possuem presença relevante na vida dos povos de terreiro. Já em 2019, foi feito ato em alusão ao Dia Nacional do Meio Ambiente (5 de junho) e, após esse encontro, o Fórum lançou manifesto se posicionando em relação à diversas pautas ambientais. O trecho a seguir do manifesto divulgado pelo Fórum mostra a correspondência de seu posicionamento com a análise de Muniz Sodré, sobre o território enquanto um patrimônio a ser preservado a partir de valores guiados pela noção de comunidade e responsabilidade coletiva, entendendo a natureza como um agente que oferta e é suporte de cura e cuidado:

O FRMA compreende e promove junto aos seguidores e ao Povo de Terreiro o cuidado com o meio ambiente como uma obrigação, o Povo de Santo tem seus Orixás divinizados na natureza, nossos saberes para cura e cuidados com nossas comunidades vem do que a natureza nos dá, portanto, é nosso compromisso cuidar e preservar! (FRMA, 2019)

O manifesto prossegue, evidenciando outras pautas específicas relacionadas à temática ambiental endossadas pelo Fórum:

Somos contra todos os atos que ferem a preservação do meio ambiente, somos contra o fim das demarcações de terras e permissão para mineração em áreas indígenas; contra a flexibilização de licenciamentos ambientais; contra o sucateamento de órgãos de defesa ambiental; contra as alterações no Código Florestal (Lei 12.651, de 2012); e contra as mudanças no Fundo Amazônia. Seguimos mobilizando e articulando novas medidas em defesa do meio ambiente, promovendo nas nossas comunidades informação, disseminando a luta contra todos os desmontes. (FRMA, 2019)

De maneira similar ao que argumentam Van de Port (2012) e Muniz Sodré (2002 apud VAN DE PORT, 2012), a forma como o Fórum - enquanto coletivo representativo de demandas das religiões afro-brasileiras em Florianópolis e região - observa e se insere em pautas de diferentes temáticas e movimentos sociais, carrega junto de si valores das religiosidades afro-brasileiras.

Nas atividades que elabora ou participa, os membros do Fórum buscam sempre carregar em seus corpos signos que os identifiquem como adeptos de religiosidades afro-brasileiras. Roupas brancas, fios de contas e turbantes potencializam a presença física do indivíduo no espaço e são transmissores de mensagens complexas, sinalizam mais do que posicionamento político, são também conhecimento corporificado, sendo a materialização do “saber-fazer” - reconhecido tanto na Constituição de 1988 quanto no Decreto nº 3.551/2000, assim como marcam que naquele espaço estão presentes *outras geografias de razões e saberes* (RIBEIRO, 2017, p. 27). Mesmo que o Fórum se aproxime de ações de movimentos representativos de outras minorias sociais, insere-se nelas agregando-as de sentido, compartilhando outras referências culturais.

Alguns fatores fazem com que a participação de representantes de terreiros nas reuniões e atividades do Fórum seja caracterizada por ondas de movimento em que horas há aumento expressivo na participação, horas há uma diminuição de pessoas nas ações deliberativas e nos eventos. De maneira geral, há um grupo de participantes que estão presentes na quase totalidade dos encontros, há representantes de terreiros que participam de reuniões de maneira mais esporádica e, ocasionalmente, há também estudantes que estão desenvolvendo trabalhos sobre temáticas envolvendo religiões afro-brasileiras. Ainda assim, através das redes de sociabilidade de cada um de seus membros, o Fórum consegue ter uma ampla rede de contatos com terreiros de Florianópolis e de outros estados do país, buscando seus membros estarem constantemente atualizados de

informações sobre o universo das religiões afro-brasileiras. A questão da participação social e da disseminação de informações é preocupação constante nos encaminhamentos do Fórum, se traduzindo em ações e projetos. A partir de maio de 2019 o Fórum iniciou as “reuniões descentralizadas”, que consistiam em realizar reuniões em diferentes bairros de Florianópolis e região, sempre utilizando como agentes articuladores lideranças religiosas desses bairros, que auxiliam no convite de participação na reunião aos terreiros nas proximidades dos seus. Além do objetivo de aumentar a mobilização social, o Fórum também se preocupa, como mencionado acima, em compartilhar com o restante do povo de terreiro da região informações sobre direitos civis, políticos, sociais e outras ações do poder público que podem impactar de alguma maneira as religiões afro-brasileiras. Um dos grandes objetivos iniciais das reuniões descentralizadas é comunicar à maior quantidade possível de terreiros o resultado da ação civil pública mencionada no início deste item, pois não houve extensa divulgação da sentença e muitos terreiros ainda desconhecem que houveram mudanças na forma como o município pode atuar.

As reuniões mensais do Fórum são realizadas na sede física do Instituto Arco-Íris Direitos Humanos, localizada no centro de Florianópolis, uma organização da sociedade civil fundada em 1997 que, desde sua criação, tem ações voltadas a populações em situação de vulnerabilidade social, como pessoas em situação de rua, população carcerária, usuários de drogas e profissionais do sexo, a partir da perspectiva da redução de danos e do exercício da cidadania. O Instituto Arco-Íris também realiza diversas oficinas, debates e é local de encontro de coletivos como o próprio Fórum, constituindo-se como espaço de diversidade e formação de redes de contatos entre movimentos sociais.

Além das reuniões mensais no centro de Florianópolis e das reuniões descentralizadas, há também um dos projetos do Fórum que merece destaque, uma cartilha elaborada em 2016, em parceria com a Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial da Prefeitura de Florianópolis e com o Projeto de Extensão “Vicente do Espírito Santo - SOS Racismo”, do Centro Universitário Estácio de Santa Catarina. Tive acesso ao documento, porém, ainda não foi possível ao Fórum publicar a cartilha, de maneira que não irei me ater a análise de trechos específicos, mas creio que é importante evidenciar os temas tratados por ela de maneira geral. Sob o título de “Regularização, cidadania e visibilidade dos terreiros de Florianópolis/SC”, seu objetivo maior é fornecer aos povos de terreiro da capital catarinense informações consideradas úteis para o pleno exercício de sua cidadania. A cartilha traça um breve

histórico das mobilizações nacionais em torno das pautas relacionadas a questões raciais e de liberdade religiosa, como a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida”, realizada em Brasília, em 1995 - mencionada também no item 3.1 deste capítulo como marco na trajetória das políticas de promoção da igualdade racial e ações afirmativas no Brasil e na participação social crescente a partir desse período, entrando na agenda das políticas governamentais principalmente a partir da criação da Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003, juntamente com conferências nacionais e suas correspondentes regionais, voltadas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a exemplo do Plano de Desenvolvimento Sustentável do Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). A cartilha menciona também documentos internacionais dos quais o Brasil é signatário, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) da ONU - que afirma que todo ser humano tem o direito à liberdade pensamento, religião e consciência e que o gozo de tais direitos não podem estar sujeitos a diferenças de raça, classe, religião ou quaisquer outras condições -, conectando-os com a esfera nacional, a liberdade de crença garantida no artigo nº 5 da Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Igualdade Racial, lei nº 12.288 de 2010 que regulamenta o texto constitucional e especifica os cultos religiosos de matriz africana.

Como sinalizado em seu próprio título, a cartilha fornece informações para a obtenção de alvarás pelos terreiros como uma forma de obter a tutela do Estado, garantindo os direitos expostos nos dispositivos legais, cartas e acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário. Ocorre que muitas questões ainda carecem de ajustes, a ação civil pública mencionada no início deste item é um exemplo da busca por resolução de alguns nós na relação entre religiões afro-brasileiras e o Estado. Assim, há a compreensão de que para que a liberdade de crença seja efetivamente assegurada, é necessário também o reconhecimento por parte do Estado da simbologia dos instrumentos e objetos integrantes das comunidades litúrgicas afro-brasileiras como um bem jurídico tutelado amplamente. O documento reconhece que ao mesmo passo que a regularização traz alguma segurança jurídica, a legalização dos terreiros também traz a exposição e obrigação de seguir as normas estabelecidas pelo Estado, que muitas vezes são conflitantes com os sistemas de pensamento e organização dentro dos terreiros, cabendo a cada comunidade decidir o caminho que deseja tomar nas relações de aproximação ou distanciamento do Estado. Isto exposto, há a disponibilização de um guia para a

regularização e obtenção de alvará das casas religiosas, iniciando-se com o registro em cartório como pessoa jurídica a partir da construção de um Estatuto Social em que constarão as normas e parâmetros que a regerão e a cartilha, inclusive, disponibiliza um modelo de estatuto. Após o registro em cartório é necessário fazer o Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ) e a partir dele, o licenciamento junto à Prefeitura de Florianópolis, através do alvará de funcionamento.

Para o Fórum, a participação social nos organismos de controle do Estado, em audiências públicas, seminários e conferências municipais, estaduais e nacionais são fundamentais, na medida em que trazem visibilidade e auxílio na construção de políticas públicas e consideram que, ainda que seja expressivo o número de casas, tendas, terreiros, yles, abassás, etc., a participação social dos terreiros de Santa Catarina ainda está aquém da mobilização desenvolvida nacionalmente. Porém, ao acompanhar o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região durante o desenvolvimento da pesquisa de mestrado, participando de suas reuniões e atividades e observando-as em relação às conquistas alcançadas e à movimentação existente, a análise que faço é a de que tão importante quanto a quantidade de pessoas atuando diretamente é a articulação política.

O direito à identidade positiva, à preservação cultural e à liberdade de crença é o direito à aceitação da diferença na diversidade e, em consequência, pressupõe o direito a identificar, expressar e desenvolver um outro sistema de pensamento. Dessa forma, é necessário considerar que o pensamento filosófico também está presente em outras formações sociais a quem a possibilidade de reconhecimento de um “autônomo pensamento endógeno” (SODRÉ, 2017) foi negada pelo colonialismo. Reside neste ponto também a relevância de políticas públicas que construam pontes, através de diálogos qualificados que compreendam seus interlocutores como portadores de valores que partem de outros lugares, experiências e saberes. Não se trata de desenvolver novas hierarquias ou definir o que é “verdade”, “puro”, “legítimo”, mas de abrir-se à “troca simbólica do dar-receber-devolver” (SODRÉ, 2017, p. 24).

O campo do patrimônio constitui-se em instrumento potente para pensar práticas que transcendam os problemas que estão postos no momento. Patrimônio enquanto objeto de políticas públicas pode ser o território fértil onde o Estado reconhece outros sistemas de pensamento como constituintes da diversidade (reconhecendo que a natureza humana não é universal) e de aproximação e aceitação da diferença.

A estrutura de nossa sociedade, fundamentada no colonialismo, constrói uma disputa e hierarquização constante de valores. Aceitar os componentes da filosofia da diáspora (SODRÉ, 2017) é abrir caminhos para o diálogo e para encontros enriquecedores, onde as religiões afro-brasileiras e seus sistemas simbólicos podem ser observados em sua própria grandeza, a partir de seus próprios paradigmas ou de outros paradigmas a serem desenvolvidos, mas não como algo relacionado a características subalternas, inferiores, definidas a partir de um único ponto de vista, o lugar do ocidente embranquecedor e colonial. É necessário transcender essas categorias que limitam não somente a interpretação da realidade e das relações sociais, como acabam por produzir desigualdades de maneira crescente.

### ***3.2 Refletir & Ecoar - Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras***

*“A escrita é uma coisa e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos antepassados vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em suas raízes.”*  
(Tierno Bokar)

Constituindo-se como tentativa de traduzir o conhecimento teórico adquirido durante todo o processo de pesquisa em uma ação propositiva de ação coletiva no campo patrimonial, este item final da dissertação tem como objetivo expor alguns aspectos do processo de desenvolvimento e execução do minicurso Refletir & Ecoar – Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras, atividade idealizada inicialmente por mim e por Carla Cruz, servidora do IPHAN na área de Educação Patrimonial<sup>61</sup>, atualmente na Superintendência

---

<sup>61</sup> A publicação do IPHAN “Educação Patrimonial: histórico, conceitos e processos” traz da seguinte forma a compreensão do instituto sobre essa área: “(...) a Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural.” (IPHAN, 2014, p. 19)

de Santa Catarina, utilizando-o como mote para refletir sobre a relevância da busca constante por novas referências de saberes e experiências.

Ao longo dos quatro meses de elaboração e organização da atividade, somaram-se muitas outras mãos, no que resultou o minicurso “Refletir & Ecoar – Patrimônio Cultural e Religiões Afro-Brasileiras”, realizado nos dias 20 e 21 de julho de 2018, no prédio da Antiga Alfândega de Florianópolis. A partir da perspectiva de co-labor, a partir do trabalho de Dominguez (2012), a organização do minicurso foi feita entre a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina e o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, que construiu conosco o planejamento e execução do evento, decidindo conjuntamente sobre a pertinência das temáticas das palestras, convidados, divulgação e condução das atividades.

A elaboração do minicurso partiu de demandas externas e internas junto ao trabalho no IPHAN: demandas internas, pois foi apresentado como parte das atividades profissionais solicitadas pela coordenação do mestrado e pela Superintendência em Santa Catarina; e é também fruto de demandas externas, pois partiu do exercício de escuta vindo das trocas e diálogos junto aos filhos e filhas de santo com os quais tive contato nos dois anos de pesquisa de campo proporcionados pelo formato do Mestrado Profissional do IPHAN. Os atores com os quais interagi traziam recorrentemente a necessidade de criar pontes entre o IPHAN e as comunidades de terreiro que aprofundassem o tempo de escuta e o diálogo, assim como o auxílio nas pontes entre as comunidades de terreiro e o restante da sociedade. Um de meus maiores desafios durante o contato cotidiano com o trabalho no IPHAN e com as comunidades com as quais tive acesso - e aqui incluo os diversos grupos com os quais tive oportunidade de trabalhar e não somente, mas primordialmente, as comunidades de terreiro com as quais dialoguei durante a experiência no mestrado - foi compreender os limites, potencialidades e possibilidades de atuação do campo patrimonial frente às demandas apresentadas pelos diferentes grupos sociais com os quais o IPHAN estabelece relações, procurando-os ou sendo por eles procurado, constituindo-se, tal questão, como minha principal pergunta de pesquisa.

Dessa forma, a aceitação e o engajamento dos membros do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região nos processos de elaboração e execução do minicurso, foi um dado importante, pois trouxe à luz, mais uma vez, a aplicabilidade na prática do conceito de cidadania patrimonial (LIMA FILHO, 2015), demonstrando a ação social de um grupo que estava se aproximando e se apropriando do campo patrimonial

em busca de direitos e de visibilidade, constituindo, também, como mais uma “aparição pública” (VAN DE PORT 1020) das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina.

Dentre as atividades previstas durante o mestrado profissional do IPHAN, está a produção de três “Produtos das Práticas Supervisionadas”, que são trabalhos produzidos pelos mestrandos em suas unidades de lotação através de demandas levantadas a partir do encontro entre o “objeto de estudo” com o qual trabalham e a necessidade de produção de conhecimento específico apresentada pela unidade do IPHAN em questão. A partir das inquietações e reflexões suscitadas pelos encontros com grupos sociais com os quais estabeleci contato, meu terceiro e último Produto buscou trabalhar em duas frentes, uma institucional e outra junto à sociedade civil: a primeira, transformou-se em auxílio na elaboração de parecer técnico encaminhado ao Ministério Público Federal de Santa Catarina, uma vez que o IPHAN fez parte do Inquérito Civil Público nº 1.33.000.002013/2012-69, que versa sobre o “reconhecimento em âmbito federal de valores patrimoniais representativos das religiões afro-brasileiras” e, a segunda frente, que concentrou-se na elaboração e execução do minicurso “Refletir e Ecoar: patrimônio cultural e religiões afro-brasileiras”. Considerando a participação do IPHAN no referido inquérito, e as solicitações periódicas do MPF encaminhadas ao Instituto buscando atualizações do caminhar das ações realizadas por ele junto à temática das religiões afro-brasileiras no estado e quais ações estavam sendo feitas em busca desse reconhecimento patrimonial em âmbito federal, o parecer levava em conta os resultados do relatório publicado pela equipe responsável pelo Projeto Territórios do Axé, especialmente no âmbito dos casos de racismo religioso, uma vez que essa foi uma das pautas mais sensíveis e apontada por filhos e filhas de santo como razão de conflitos constantes entre as religiões afro-brasileiras, a sociedade e poder público de Santa Catarina.

Como já mencionado em itens anteriores da dissertação, data do período compreendido entre meados de 2016 e 2017 a realização de mapeamento de casas religiosas de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos, através de Acordo de Cooperação Técnica entre o IPHAN e a UFSC, que teve o projeto executado pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), ligado ao Departamento de Antropologia da referida universidade. Como resultado dos trabalhos de campo, foram visitadas duzentas e dez casas, que tiveram também suas lideranças religiosas entrevistadas, tornando possível vislumbrar um panorama dos terreiros da Grande Florianópolis, através de dados que dizem respeito à sua antiguidade, perfil de

escolaridade, gênero, calendário religioso, locais ocupados na cidade, entre outras informações. Constavam também no roteiro de entrevistas feitas às lideranças, questões relativas à ocorrência de casos de “intolerância religiosa”<sup>62</sup> contra os terreiros e seus membros, seja ela causada por agentes civis ou públicos, de acordo com o entendimento dos entrevistados.

Entre as problemáticas encontradas, constatou-se que há uma série de situações pelas quais passam os terreiros da Grande Florianópolis que fazem com que os praticantes de religiões afro-brasileiras se sintam ameaçados e/ou constrangidos, desde desentendimentos com vizinhos até conflitos com órgãos públicos. No que diz respeito a esses últimos agentes, foram citados órgãos e instituições das esferas de poder federal, estadual e municipal, cada qual agindo de maneira diferente diante de suas especificidades e competências. Seguem trechos do relatório entregue pelo NUER sobre as ações de “intolerância religiosa”, citando a Fundação Municipal do Meio Ambiente (FLORAM), que tem entre suas funções a fiscalização da poluição sonora:

A partir dos dados obtidos em entrevista com a superintendente da Fundação Municipal do Meio Ambiente de Florianópolis (FLORAM), observa-se que apesar dos terreiros não constituírem a maior parte das denúncias a esse órgão – estando em primeiro lugar as “igrejas evangélicas” – em termo proporcionais eles acabam sendo mais atingidos que outras denominações. Em muitas entrevistas esse órgão é citado como um agente produtor de intolerâncias, segundo o relato de um dos dirigentes de uma das Casas: “Nós nos sentimos perseguidos pela FLORAM e não pela comunidade. A primeira vez que a gente foi lá, fomos humilhados como seres humanos. (Territórios do Axé, p. 130)

Ainda sobre ações de intolerância religiosa institucionalizada, o relatório afirma:

---

<sup>62</sup> Durante a dissertação optei por utilizar a expressão “racismo religioso”. “Intolerância religiosa” aparece aqui por estar se referindo a utilização dessa e expressão no relatório e durante as entrevistas realizadas para o Projeto Territórios do Axé.

Destaca-se, por fim, nos relatos das lideranças o que podemos denominar de “intolerância institucional”, a qual se dá por meio da ação de agentes do Estado, como o Ministério Público, ou órgãos específicos das prefeituras, ou ainda a força policial, recorrentemente referida através de ações truculentas junto aos terreiros. (Territórios do Axé, 2017, p. 130)

O relatório segue:

Ainda que a maior parte das denúncias aos órgãos públicos, especialmente à polícia, refira-se à questão do som produzido em dias de celebração dentro do calendário religioso, ocorrem também outros tipos de denúncias, como de “maus-tratos aos animais”. Frequentemente, a ação policial visa encerrar a atividade religiosa, havendo em alguns casos a tentativa de interrupção das cerimônias. (Territórios do Axé, 2017, p. 130)

A sugestão encaminhada no parecer era que, considerando as religiões afro-brasileiras como práticas culturais de inegável relevância patrimonial - uma vez que são representativas dos povos formadores da sociedade brasileira e sendo reconhecidas enquanto referências culturais entre seus detentores -, o Ministério Público Federal, enquanto instituição com função social de defesa da sociedade e de seus interesses, chamasse ao debate representantes de instituições relacionadas às demandas dos terreiros de Florianópolis para a realização de acordo, carta de intenções, Termo de Ajuste de Conduta ou outro instrumento jurídico que o MPF entendesse como mais apropriado, de maneira a ter em mãos documento propositivo em relação à salvaguarda das religiões afro-brasileiras de Florianópolis. A lista de instituições sugeridas foi elaborada a partir das informações contidas no material divulgado pelo Projeto Territórios do Axé e de conversas com representantes de comunidades de terreiro. Foram sugeridas as seguintes instituições: Fundação Municipal do Meio Ambiente de Florianópolis, Polícia Militar de Santa Catarina, Fundação Catarinense de Cultura, Fundação Franklin Cascaes, Secretaria Estadual de Cultura, Secretaria Municipal de Cultura, Defensoria Pública da União e Ministério Público Estadual. Até o momento de escrita dessa dissertação, não tive conhecimento sobre a aceitação dessa sugestão ou da realização de reunião com os atores públicos mencionados em relação à temática de terreiros.

Concomitantemente ao envio deste parecer, elaborado em conjunto com minha supervisora, Regina Helena Meirelles Santiago, iniciei junto à servidora Carla Cruz o

desenvolvimento de uma proposta de atividade que tivesse como público alvo funcionários de órgãos públicos, educadores, membros de associações comunitárias, estudantes e pessoas interessadas em questões que permeiam o universo das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina. A participação como pesquisadora voluntária no Projeto Territórios do Axé, visitando e entrevistando lideranças religiosas de terreiros de diversos segmentos, o acompanhamento e participação nas reuniões mensais do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, bem como outros momentos, das audiências públicas às conversas informais com filhos e filhas de santo, permitiram a aproximação com o movimento social de terreiros, propiciando o entendimento de que uma escuta ampliada de suas demandas era importante. Nosso objetivo era realizar uma atividade que oferecesse ferramentas aos participantes para que pudessem atuar como multiplicadores de ações, ecoando as demandas dos povos de terreiro em seus espaços de sociabilidade.

A partir do conceito de lugar de fala (RIBEIRO, 2017), compreendo que essa dissertação constitui-se como ferramenta para ecoar reflexões em relação à Patrimônio e religiões afro-brasileiras, também considero importante destacar que meu trabalho partiu de um lugar específico dentro da estrutura social que está intimamente ligado à minha experiência, dentro de seus limites e possibilidades de acesso a lugares de cidadania, como mulher, pesquisadora, acadêmica e ligada a um órgão público federal. Dessa forma, o minicurso apareceu como possibilidade de ecoar não somente minha escrita, mas a voz daqueles e daquelas que vivem cotidianamente os terreiros, que possuem a legitimidade da experiência pessoal e coletiva de manter vivas e em movimento as práticas culturais das religiões afro-brasileiras.

Acompanhei as reuniões mensais do Fórum de Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região durante toda a experiência como pesquisadora no mestrado e, dentre os incontáveis momentos de reflexão proporcionados por esses encontros, uma frase proferida por Vanda Pinedo, membra do Fórum, na primeira reunião que frequentei, em agosto de 2016, me acompanhou como um norte para pensar diversas questões relacionadas à presença das religiões afro-brasileiras no Sul do Brasil e, especificamente, em Santa Catarina. Na referida reunião, quando se deu a apresentação do projeto de identificação dos terreiros da área conurbada da Grande Florianópolis por membros da equipe do projeto ao Fórum, disse Vanda: “Ninguém sabe quem somos, ninguém sabe quantos somos. Para conseguir algo, é preciso existir”. A fala de Vanda vai ao encontro

do que afirmam também autores como Leite (1996), Cardoso (2008) e Marins (2016), em relação à invisibilidade que foi legada não somente à presença africana e afro-brasileira no sul do país, mas também, e conseqüentemente, à herança de suas práticas culturais e os impactos dessa invisibilidade que se refletem também no campo da cidadania e das políticas públicas, inclusive as de patrimônio.

“É preciso existir”. Desenvolvendo sua fala e referindo-se ao projeto de identificação dos terreiros da capital catarinense, Vanda se referia a um duplo significado de existência: para os filhos e filhas de santo, significa conhecimento e reconhecimento enquanto parte de um coletivo; para o Estado, são dados sobre parcela da população que necessita e demanda acesso a direitos sociais e políticas públicas específicas. Para Djamila Ribeiro (2017), a noção de desenvolvimento está ligada de maneira intrínseca com a necessidade de estabelecer novas narrativas e trazer ao debate político e social a voz de grupos historicamente marginalizados:

Melhorar o índice de desenvolvimento humano de grupos vulneráveis deveria ser entendido como melhorar o índice de desenvolvimento humano de uma cidade, de um país. E, para tal, é preciso focar nessa realidade, ou como as feministas negras afirmam há muito: nomear. Se não se nomeia uma realidade, sequer serão pensadas melhorias para uma realidade que segue invisível. (RIBEIRO, 2017, p. 41)

No trecho acima, Ribeiro (2017) se refere à insistência em falar sobre mulheres como seres universais, não marcando diferenças existentes, sejam elas de classe ou raça, o que resulta em que somente parte desse *ser mulher* seja representado e discutido socialmente. Acredito que é possível traçar paralelo entre as questões tratadas pela autora com o contexto dos terreiros em outras regiões que não o nordeste do país, e especificamente a Bahia e sua capital, onde se concentram nove dos onze terreiros tombados como patrimônio cultural material brasileiro pelo IPHAN. É de suma importância que sejam preservadas essas comunidades litúrgicas, que são testemunho vivo da expressividade cultural africana e afro-brasileira, mas é preciso também reconhecer que, ao jogar luz sobre um ponto, é possível que se perca atenção ou nitidez sobre outra parte do que está no mesmo ambiente. Ao fazer essa distinção - a valoração enquanto patrimônio cultural - somente a terreiros no nordeste ou que sejam de segmentos religiosos considerados mais “tradicionais” ou “afro-brasileiros”, que outros, se perdem diversas narrativas, ampliando as conseqüências da invisibilidade que, de antemão, se queria evitar ao reconhecer que as religiões afro-brasileiras constituem parte importante

da construção da memória nacional, como previsto no artigo nº 216 da Constituição Federal de 1988, que afirma que fazem parte do patrimônio cultural brasileiro as práticas culturais dos grupos “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

“Identidade” e “memória” são utilizados no texto constitucional, sob o ponto de vista jurídico, como conceitos indeterminados, uma vez que o legislador não poderia prever todas as condutas possíveis, estando o alcance desses conceitos condicionados a diversas variáveis, que vão desde a atuação do Estado e de seus técnicos, passando pela produção de conhecimentos acerca dessas temáticas às demandas apresentadas pelos diversos grupos sociais. Autores como Santos (2007), Kilomba (2016) e Ribeiro (2017) argumentam que as condições sociais de gênero, classe e raça influenciam e são influenciadas pela interpretação que se dá não somente a esses conceitos como ao conhecimento institucionalmente legitimado. Sob esta ótica, o conceito de *conhecimento* não possui neutralidade, estando atrelado a relações de poder relacionadas à raça e gênero, conferindo legitimidade aos grupos sociais que se aproximam dos interesses políticos de manutenção de poderes que estruturam nossa sociedade, que possui valores baseados no colonialismo, na branquitude e no patriarcado.

(...) reconhecendo a equação: quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento. (RIBEIRO, 2017, p. 24)

A própria definição do que é conhecimento, da forma como é argumentado por Ribeiro (2017) e Kilomba (2016), estaria ligada a um espectro limitado de valores, relacionada e relacionando-se com os privilégios sociais e mesmo ao acesso à direitos ligados ao exercício pleno da cidadania. Grada Kilomba (2016) faz algumas perguntas que provocam reflexões sobre os alcances daquilo que entendemos e legitimamos historicamente como “conhecimento”:

Qual conhecimento é reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas e currículos oficiais? E qual conhecimento não faz parte de tais currículos? A quem pertence este conhecimento? Quem é reconhecido/a como alguém que tem conhecimento? E quem não é? Quem pode ensinar conhecimento? Quem pode produzir conhecimento? Quem pode performá-lo? E quem não pode? (KILOMBA, 2016, n.p.)

Exemplo da necessidade de criar ou de partir de novas narrativas pode ser dado pelas problemáticas levantadas por autores com os quais dialoguei e que escrevem sobre a história do estado de Santa Catarina, que expressam a necessidade de se fazer uma revisão sobre os estudos clássicos acerca da ocupação e formação do estado<sup>63</sup>, explicitando a importância de se observar a escravidão em Santa Catarina a partir de sua própria lógica e especificidades, e não analisando-a em comparação com o mesmo processo em regiões do Nordeste e Sudeste do país. De maneira similar, encarei a construção de meu trabalho durante a dissertação e encaramos a construção do minicurso. Se estou/estávamos falando sobre a presença de religiões afro-brasileiras no Sul do Brasil, é preciso partir de outras lógicas, outras geografias de razão, saberes e experiências:

Pensando num contexto brasileiro, o saber das mulheres de terreiro, das ialorixás e babalorixás, das mulheres de movimentos de luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outra cosmogonia a partir de referências provenientes de religiões de matriz africanas, outras geografias de razão e saberes. (RIBEIRO, 2017, p. 27)

O título “Refletir & Ecoar – Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras” faz alusão tanto ao objetivo da atividade quanto ao eco dos tambores rituais, cujo som é a razão da maior parte de denúncias e sanções contra as religiões afro-brasileiras em Florianópolis. *Refletir*, pois nossa intenção era ter pessoas de terreiro compartilhando seus conhecimentos e experiências, estimulando o exercício da alteridade e que, após esse processo, os participantes pudessem atuar como multiplicadores de ações ao *ecoar* as demandas das comunidades de terreiro em seus ambientes de sociabilidade, tornando tais questões familiares e presentes nos mais diversos espaços em que estivessem inseridos.

---

<sup>63</sup> Leite (1996), Cardoso (2008), Mamigoni & Cardoso (2013), Lima (2013), entre outros.

Durante o processo de amadurecimento do minicurso, buscamos não perder de vista os limites e potencialidades de uma ação proposta por uma instituição pública. Ao mesmo tempo em que o IPHAN tem o potencial de atuar como importante agente articulador junto às comunidades de terreiro nas relações entre o Estado e a sociedade de maneira geral, também encontra barreiras, por sua própria natureza institucional, que distancia-se dos modos de viver e experienciar o mundo nas comunidades litúrgicas afro-brasileiras. Inspiradas por Ribeiro (2017) e Domiguez (2012), a tentativa foi de buscar abrir caminhos que pudesse colocar em prática aquilo que os autores lidos apontavam em suas reflexões, seja sobre a produção de conhecimento e sua relação com a legitimidade de quem fala, seja sobre a participação de minorias em espaços deliberativos e de construção coletiva junto ao Estado. Assim, o objetivo era forjar ferramentas baseadas na construção coletiva, na criatividade e na mobilização de afeto como ponte para valorizar outras geografias de saberes e experiências. Dominguez (2012) aponta para a necessidade de nos livrarmos do que chamou de “esquemas mentais coloniais”:

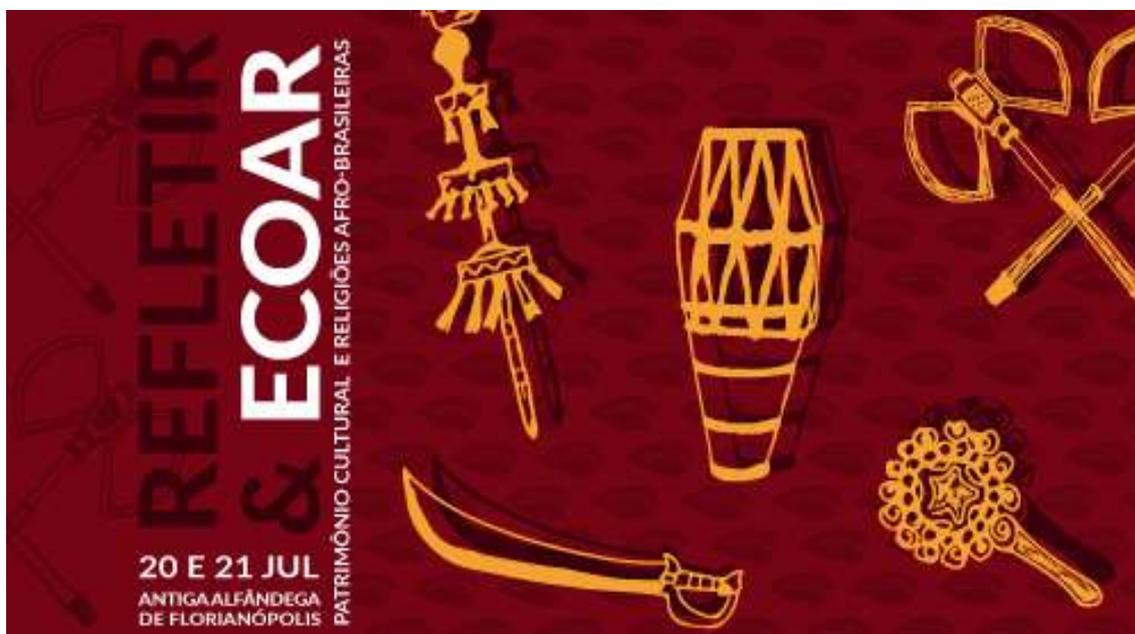
Una investigación descolonial inicia por una crítica a la lógica de la investigación científica eurocéntrica pero a la vez, aporta una nueva propuesta para abordar un tema de investigación. La primera etapa es un intento por librarse de los esquemas mentales de dominio colonial que tenemos y la segunda se reconocen los aportes locales y la creatividad en la construcción de estrategias alternativas de conocimiento. (Domínguez, 2012, p. 07).

Cientes dessas questões, seja de nossas limitações e potencialidades, construímos uma proposta pedagógica que buscava respeitar os tempos de fala, de escuta, de conexão com o sagrado e com a corporalidade. Optamos por não hierarquizar saberes e, assim, mesmo atuando, Carla Cruz e eu, como mediadoras das atividades, procuramos não traduzir as experiências vividas ou compartilhadas pelos palestrantes e participantes, buscando instigá-los a percorrer seus próprios caminhos de apreensão social, emocional e cognitiva durante o minicurso.

A organização do minicurso ficou, então, da seguinte forma: dois dias de atividades, que consistiam em palestras realizadas por pessoas de terreiro - com exceção de Hermano Queiroz, que representava o IPHAN -, intercaladas por dinâmicas entre participantes e palestrantes, que denominamos como “*Vivência Refletir e Ecoar*”. Em relação às palestras, foram escolhidas quatro temáticas principais e dois palestrantes por mesa:

- Mesa 1 - **Disputas, presenças e silêncios: Patrimônio afro-brasileiro no IPHAN e os terreiros de Santa Catarina.** Os convidados foram: Hermano Queiroz, Diretor do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN e Vanda Pinedo, representante do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região;
- Mesa 2: **Religiões afro-brasileiras em Florianópolis: visibilidade e acesso à direitos.** Como convidados, tivemos: Babá Sulimar, representante do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região e Guilherme Santos, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Direito/UFSC;
- Mesa 3: **Religiosidade e gênero em Santa Catarina,** com Yalorixá Bárbara Marques, do terreiro Ojisé Ifé e Alessandra Alencar, integrante do Maracatu Arrasta Ilha;
- Mesa 4: **Educação e patrimônio afro-brasileiro,** composta por Babá Tacques de Xangô, do Ilê de Xangô e Ana Russi, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação/UFSC.

Abaixo, as imagens de divulgação do minicurso que buscamos disseminar entre pessoas de terreiro, em redes sociais e no site do IPHAN:



**Imagem 2 - Material gráfico para divulgação do Minicurso. Vinculado em redes sociais e no site do IPHAN. / Arte: Lucas Devani Lopes.**

Na imagem abaixo, divulgamos um resumo da proposta do minicurso, com informações sobre datas, vagas, pré-requisitos e quais seriam as temáticas abordadas:

**REFLETIR & ECOAR**

Realização:  
FÓRUM DAS RELIGIÕES DE  
MATRIZ AFRICANA DE  
FLORIANÓPOLIS E REGIÃO

**IPHAN**  
INSTITUTO PATRIMÔNIO HISTÓRICO  
E ARTÍSTICO NACIONAL

MINISTÉRIO DA  
CULTURA

O minicurso "Refletir & Ecoar - Patrimônio Cultural e Religiões Afro-brasileiras" visa servir como espaço de ensino-aprendizagem compartilhado, sendo aberto às pessoas interessadas em refletir, dialogar e reverberar questões que tangenciam o universo da religiões afro-brasileiras em Santa Catarina.

Objetivo: Formação de agentes multiplicadores, que possam capilarizar as reflexões feitas durante os encontros em sua vida diária, nos mais diversos espaços de sociabilidade, de forma orgânica ou formal (salas de aula, igrejas, centros comunitários, coletivos, etc.).

Vagas e inscrições: As inscrições são gratuitas. A fim de garantir uma adequada imersão pedagógica, a turma será composta por 40 pessoas. Desta forma, buscaremos conhecer um pouco mais o perfil dos interessados por meio de breves perguntas realizadas no formulário de pré-inscrição. Caso o número de inscrições exceda o número de vagas, será realizado processo seletivo priorizando participantes com mais interesse em ecoar as temáticas e discussões vivenciadas no minicurso. A lista com as inscrições confirmadas será divulgada no dia 06 de julho de 2018.

Data: 20 e 21 de julho de 2018  
Hora: 8h às 18h  
Local: Antiga Casa da Alfândega, Centro, Florianópolis/SC.  
Mais informações e inscrições: [lphan.gov.br/sc](http://lphan.gov.br/sc)

**PROGRAMAÇÃO**

20 de julho de 2018 - Manhã  
- Disputas, presenças e silêncios: Patrimônio afro-brasileiro no IPHAN e os terreiros de Santa Catarina

Tarde  
- Religiões afro-brasileiras em Florianópolis: visibilidade e acesso a direitos sociais

21 de julho de 2018 - Manhã  
- Religiosidade e gênero em Santa Catarina

Tarde  
- Educação e patrimônio afro-brasileiro

Imagem 3 - Material gráfico para divulgação do minicurso. Vinculado em redes sociais e no site do IPHAN. / Arte: Lucas Devani Lopes.

Nos textos de divulgação, havia a informação do oferecimento de quarenta vagas, número que considerávamos adequado não apenas por conta do espaço físico disponível, como também para proporcionar uma experiência em que todos os participantes tivessem momentos de fala nas Vivências Refletir & Ecoar. Quarenta e nove pessoas preencheram o formulário de inscrição no minicurso e, optamos por aceitar todas as inscrições, mesmo cientes de que turmas menores favoreceriam à interação, decidimos acolher todos os interessados em atuar como multiplicadores de ações sobre a temática. Vinte e três pessoas inscritas compareceram ao minicurso e dez pessoas apareceram espontaneamente, sem inscrição prévia, de modo que foi de trinta e três pessoas o número de participantes. A Superintendência incentivou os servidores e colaboradores a participarem do minicurso, considerando-o como uma capacitação, de maneira que tivemos uma boa aderência do corpo técnico à participação nas atividades. Além dos

servidores do Instituto, tivemos também a presença de um vereador, um delegado, servidores de museus de Florianópolis e de outras cidades, como Joinville e Jaraguá do Sul, professores e estudantes universitários. Alguns dos participantes possuíam alguma aproximação acerca do universo das religiões afro-brasileiras, havia yalorixás, babalorixás, iniciados no candomblé ou na umbanda, alguns participantes já haviam frequentado terreiros e havia também uma parte dos participantes que não possuía intimidade com a temática, mas que nutriam interesse em aprofundar-se e engajar-se nelas.

O minicurso possuía uma carga horária de 20h - com emissão de certificado aos participantes que possuísem ao menos 75% de presença - distribuídas em dois encontros divididos em quatro turnos nos períodos da manhã e tarde, com carga horária total de 16h. Completavam a carga horária 4h de uma atividade que solicitamos aos participantes como pré-encontro: que assistissem ao documentário “Crianças de terreiro, redes educativas e diferenças” produzido pelo Grupo de Pesquisa Kékeré/UERJ, coordenado pela professora Stela Guedes Caputo<sup>64</sup>. O documentário entrevista e acompanha o cotidiano de crianças em terreiros em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Paraná e Goiás e funcionou como instrumento de reflexões que poderiam ser úteis e potencializadas nas palestras sobre Educação e patrimônio afro-brasileiro e, uma vez que o minicurso também foi pensado para educadores, consideramos que era importante trazer a contribuição dos depoimentos das crianças que aparecem no documentário, aproximando-se de seu universo lúdico de apreensão de conhecimento, compreendendo as comunidades litúrgicas afro-brasileiras como fonte de aprendizado e outras epistemologias. Complementando o pedido de que assistissem ao documentário, solicitamos aos participantes que trouxessem no primeiro dia do minicurso um objeto que estivesse relacionado a lembranças que despertassem algum tipo de afeto, pois no primeiro dia, em uma das Vivências, seriam convidados a falarem sobre seu objeto, por que ele era importante e quais memórias despertava.

Dessa forma, o minicurso foi composto por oito palestras, sete delas realizadas por lideranças religiosas ou por filhos e filhas de santo de terreiros da região e uma delas foi realizada por Hermano Queiroz, Diretor Nacional de Patrimônio Imaterial do IPHAN (DPI) e teve como foco a contextualização da noção de “patrimônio” no Brasil e a trajetória dos bens culturais afro-brasileiros patrimonializados pelo IPHAN. Antes de tornar-se diretor de patrimônio imaterial no IPHAN, Hermano trabalhou no instituto de

---

<sup>64</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0-PEVAy18I0>. Acesso em: 10 ago. 2019.

patrimônio estadual da Bahia e sua dissertação, também realizada no mestrado profissional do IPHAN, se dedicou a estudar o Registro de bens culturais de natureza imaterial como instrumento de defesa e proteção a terreiros. Porém, sobre a presença, o contexto e as especificidades das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, Hermano não possuía muitas informações. A presença do diretor do DPI no minicurso foi relevante em diversos aspectos, funcionando como uma conexão entre a esfera nacional e a regional, pois Hermano trazia experiências de outras regiões do país. Ao mesmo tempo, os adeptos de religiões afro-brasileiras presentes puderam apresentar a ele suas demandas, seja de maneira direta, seja de maneira indireta, uma vez que podemos contar com sua presença durante os dois dias de minicurso, onde o tempo e o espaço de escuta escapavam e transcendiam a formalidade de documentos escritos ou informações passadas por outros servidores em trabalhos técnicos, proporcionando a uma figura de destaque dentro do quadro de servidores do IPHAN a escuta em primeira pessoa.

As palestras seguintes tocaram em diversas questões que fazem parte do universo das religiões afro-brasileiras em Florianópolis, questões essas que se expressam em diferentes graus de visibilidade. Vanda Pinedo e Babá Sulimar fizeram suas falas como representantes do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região e trouxeram a elas o tom político das demandas apresentadas pelo coletivo desde o início de sua criação, em 2013. A fala dos dois acompanhava diversos pontos levantados também por Guilherme Santos, sob a perspectiva do Direito, como a relação com o poder público no estado e no município, o racismo institucional, as dificuldades enfrentadas pelas casas em acessar informações sobre obtenção de alvarás e mesmo os critérios que são exigidos para a legalização dos terreiros, bem como a necessidade de engajamento e participação social deram a tônica de suas apresentações.

As relações entre gênero e religiosidade em Santa Catarina também foram discutidas e as palestrantes as abordaram a partir de diferentes aspectos. Alessandra Alencar participou do Projeto Territórios do Axé e apresentou alguns dos resultados do estudo ao público, através do recorte de questões relativas a gênero. A yalorixá Bárbara trouxe à sua fala a complexa questão da solidão da mulher sacerdotisa, falando sobre o nível de comprometimento e doação do tempo que são necessários para tocar um terreiro e da dificuldade em envolver-se com alguém que compreenda essa demanda e que não se intimide em se relacionar com uma mulher em posição de autoridade religiosa. Ambas falaram das características matriarcais do candomblé, da importância das mulheres na

formação das comunidades litúrgicas afro-brasileiras desde os terreiros mais antigos que se tem conhecimento, a exemplo dos terreiros tombados pelo IPHAN em Salvador e no Maranhão.

Conexões entre educação e patrimônio afro-brasileiros foram os assuntos tratados no minicurso. Ana Russi falou sobre sua pesquisa de mestrado, junto a crianças do terreiro de batuque Ojísé Ifé e sobre sua busca por utilizar metodologias que permitissem a construção de conhecimento junto a elas, considerando as crianças como coautoras de seu trabalho. Babá Tacques, liderança do terreiro Ilê de Xangô, falou sobre sua trajetória no batuque e trouxe a sua experiência enquanto autor de livros infanto-juvenis, em que narra histórias sobre a infância dos orixás.

As Vivências Refletir e Ecoar, que aconteciam entre as palestras, foram executadas a partir de uma metodologia de ensino-aprendizagem desenvolvida por nós e aconteciam em quatro momentos diferentes, cada um dedicado a um dos seguintes percursos: ser, saber, poder e transformar. Os quatro diferentes momentos das Vivências foram inspirados a partir da leitura de autores que fazem parte de um grupo de intelectuais latino-americanos chamado Modernidade/Colonialidade – especialmente Walter D. Mignolo (2008) e Aníbal Quijano (2000) - destinado a discutir e produzir conhecimentos sobre as potencialidades, diversidades e especificidades da experiência de países latino americanos enquanto povos que passaram por processos de colonização distintos de outras regiões do mundo. Para esse grupo de autores, a modernidade e a colonialidade estão intrinsecamente ligadas, uma vez que a modernidade foi proporcionada a partir da construção de hierarquias de raça/etnia, classe e gênero, legitimando opressões e exploração de territórios e pessoas consideradas inferiores, um feito inédito antes dos processos de colonização pelo mundo (BALLESTRIN, 2013). A colonização seria então, condição e substrato modernidade e do capitalismo. De acordo com Ballestrin (2013), entre os autores do Grupo Modernidade/Colonialidade, é corrente a análise de que a colonialidade se manifesta em diferentes aspectos: colonialidade do poder, do saber e do ser.

Dessa forma, seria preciso superar e transformar continuamente a construção histórica de relações de poder entre países colonizadores e colonizados, onde os primeiros reforçam hierarquias, dependência e centralidade econômica, intelectual, artística - entre diversas outras áreas – fazendo com que o Norte global apareça, então, como o locus de

neutralidade e legitimidade de conhecimento e mesmo de expressão de subjetividades, reforçando uma perspectiva eurocentrada.

Boaventura de Sousa Santos (2007) argumenta que a cartografia que dividia o Norte e o Sul global a partir dessas hierarquias de poder encontram-se borradas, mas ainda operam como operavam na colonização, sob uma divisão abissal entre o que é de unidade epistemológica. Em busca da transformação dessas relações de poder, a noção de “ecologia de saberes” formulada por Santos (2007) apresenta-se como ferramenta que pode agir como quebra de hierarquias epistemológicas que justificam a invisibilidade de práticas de conhecimentos de grupos de minorias sociais. A ecologia de saberes tem por premissa:

(...) a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. (SANTOS, 2007, p. 85)

Dessa forma, para o autor, a ignorância também faz parte de todas as formas de conhecimento e reconhecer essa dimensão não significa abandonar ou anular aquilo que se sabe, mas compreender que, para um processo de aprendizado mútuo, todas as formas de conhecimento são limitadas, pois cada uma serve para determinados objetivos. Nesse sentido, “conhecimento”, para Boaventura de Sousa Santos, não é entendido de maneira abstrata, mas como “práticas que possibilitam ou impedem intervenções no mundo real” (SANTOS, 2007, p. 89). Para que haja uma prática orientada pela ecologia de saberes, o autor fala sobre a importância de que ela seja orientada pelo “princípio da prudência” (SANTOS, 2007), que consiste em que seja levado em consideração as diversas formas de práticas de conhecimento que poderiam guiar a intervenção no real, buscando “dar preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação possível dos grupos sociais envolvidos na concepção, execução, controle e fruição da intervenção” (SANTOS, 2007, p. 90). No caso específico do minicurso, o que estava sendo proposto era a realização de uma intervenção no real que, enquanto a atividade inicialmente pensada dentro de uma instituição pública, buscasse alternativas à possibilidade de ser levada a cabo a partir de um determinado sistema de conhecimento que fosse mais familiar às propostas de interação entre Estado e sociedade comumente realizadas, em

que a centralidade estivesse calcada no protagonismo do discurso técnico-científico em uma ou em todas as suas etapas.

Tomando como inspiração as perspectivas apontadas, seja pelos autores, seja pela experiência de campo durante a pesquisa e, em busca de ações práticas orientadas para a pluralidade de saberes, cada um dos quatro momentos das Vivências foram iniciados a partir de uma pergunta geradora e, em dois deles, utilizamos fichas de papel como repositório da contribuição dos participantes. Cada participante era convidado a escrever uma palavra ou frase relacionada a pergunta correspondente àquele percurso e, posteriormente, seguindo o sentido circular da roda que havíamos formado com as cadeiras, cada participante falava sobre sua palavra ou frase e depositava a ficha na toalha que estava colocada no centro. Carla Cruz e eu também participávamos das atividades, de maneira que intercalávamos e, hora ela iniciava e eu finalizava, ora o contrário, garantindo que a primeira e a última pessoa a ser exporem fossem as pessoas que fizeram a proposta.

O objetivo fundamental da existência do minicurso centrava-se em colaborar para a visibilidade das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, buscando mobilizar num mesmo espaço a co-existência de diferentes conhecimentos, uma vez que o minicurso era voltado para pessoas de diferentes origens, ocupações e saberes. O conhecimento orientado para a prática, através de um processo de ensino-aprendizagem coletivo, em que os participantes que não possuíam aproximação com o universo das religiões afro-brasileiras poderiam expor suas experiências e, através da escuta das experiências do que a elas eram adeptos, exercitar a alteridade e desconstruir ou, ao menos, abalar as estruturas epistemológicas de dominação que colocam as religiões afro-brasileiras e sua cosmogonia no lugar do “outro”, do exótico, do inferior, da crença.

Abaixo, uma imagem da organização do espaço das Vivências:



**Imagem 4 - Vivência Refletir e Ecoar / Foto: Julia Callado, 2018.**

No primeiro momento de Vivência, dedicado ao “Ser”, distribuímos fichas de papel na cor rosa e pedimos que respondessem à seguinte pergunta: “Quais afetos me movem para estar aqui hoje?”. Após alguns minutos, pedíamos que cada um dos participantes falasse sobre si e sobre a palavra ou frase que escreveu na ficha. Algumas das respostas sobre o que mobilizava cada pessoa a ter se inscrito e ido ao minicurso falavam sobre: “pertencimento”, “respeito”, “sensibilidade”, “circularidade”, “responsabilidade”, “empatia”, “fé”, “curiosidade”, “inspiração artística” e “compromisso”.

O segundo momento da Vivência era dedicado ao “Saber”, onde a proposta inicial era que buscássemos nossas memórias afetivas, buscando refletir que aquilo que sabemos também é composto por aquilo que lemos, ouvimos e vemos sobre as experiências de outras pessoas, sejam elas semelhantes ou não às nossas experiências. Em seguida, pedimos que cada participante apresentasse o objeto que havíamos solicitado previamente e que compartilhasse com os outros participantes quais as memórias estavam contidas nele. Nessa atividade, o objeto funcionou como ferramenta que disparava gatilhos na memória, puxava lembranças e despertava emoções e determinadas identificações entre os participantes, constituindo-se num exercício de alteridade. Alguns dos objetos diziam respeito a histórias relacionadas a religiões afro-brasileiras e funcionavam como fios condutores que traziam à visibilidade aspectos das experiências e da cosmogonia delas, explicitados através de relações de intimidade e afeto que escapam ao espaço que o senso comum lega às práticas culturais afro-brasileiras.

O terceiro momento da Vivência Refletir e Ecoar teve como foco o que chamamos de percurso “Poder”, e possuía duas perguntas geradoras, sendo a primeira delas: “o que poderia ser feito para evitar intolerância/racismo religioso por agentes externos a mim?”. Após os participantes responderem a essa questão numa das fichas coloridas, trazíamos o deslocamento do olhar externo para o olhar interno sobre si mesmo, a partir da pergunta: “o que eu posso fazer para fortalecer o respeito religioso?”. As respostas à primeira pergunta traziam reflexões mais amplas como justiça social, educação inclusiva, uma sociedade que reconheça a unidade na diversidade e reconheça a necessidade de rever privilégios e também demandas propositivas, tais como: representatividade da história da presença africana e afro-brasileiras nos museus de Florianópolis; cursos de capacitação para agentes do poder público, orientando mudanças na abordagem às práticas culturais afro-brasileiras; uma política transversal e integrada entre ministérios, a Fundação Cultural Palmares e a Ordem dos Advogados do Brasil. Cito uma das respostas, escrita por Raquel Fronteira, membra do FRMA e que sintetiza grande parte das questões abordadas, pois fala sobre participação social na relação entre povos de terreiro e Estado e também sobre a necessidade de compreensão das formas de estar no mundo das religiões afro-brasileiras:

Que os órgãos públicos preparem seus agentes para o atendimento da população de terreiro, dos povos e comunidades tradicionais. Que existam setores específicos formados/compostos também por nós nesses órgãos. Que os detentores do poder nos queiram dentro, nos queiram junto, para nos conhecer, compreender e respeitar.<sup>65</sup>

Quanto à segunda pergunta, sobre o que cada um poderia fazer para fortalecer o respeito religioso, quantidade expressiva das respostas falava sobre a socialização de conhecimento, através da continuidade e criação de projetos de divulgação de práticas culturais afro-brasileiras no estado, articulação em redes e produção de conhecimento acadêmico e escolar. Por tratar-se de uma pergunta geradora feita em primeira pessoa, muitas respostas evocavam o lugar de fala de cada um dos participantes, de modo que é possível relacionar o conteúdo das respostas com a ocupação profissional de cada pessoa e seus espaços de influência e sociabilidade.

---

<sup>65</sup> A transcrição das fichas utilizadas nas Vivências Refletir e Ecoar encontra-se no livro “Refletir & Ecoar – Patrimônio cultural e religiões afro-brasileiras: uma experiência compartilhada de ensino-aprendizagem, memórias, afetos e potências, escrito por Carla Cruz, Vanda Pinedo após o minicurso. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Produto%201%20-%20Livro%20Refletir%20&%20Ecoar.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2019.

O quarto e último momento da Vivência Refletir e Ecoar ocorreu após a última das palestras, logo antes do encerramento do minicurso. Dedicada a “Transformar”, nosso objetivo era realizar um exercício para a construção de uma nova realidade, sem racismo religioso. Os participantes foram convidados a olhar tudo que havia sido produzido ao longo dos dois dias de atividades e a escolher para si uma das fichas coloridas fruto das respostas às perguntas geradoras. Solicitamos aos participantes que buscassem inspiração nas palavras escritas na ficha que cada um escolheu e nas experiências acumuladas durante o minicurso para a construção coletiva de uma carta aberta do evento. Assim como nos momentos anteriores, a palavra foi sendo passada a todos da roda e um celular gravando áudio era passado junto de cada participante para que gravasse sua contribuição para a carta que estava sendo construída oralmente. Frase a frase foi sendo construído o documento, que tomou a forma abaixo:

Carta aberta – Minicurso Refletir & Ecoar: patrimônio cultural e religiões afro-brasileiras:

Aos seres que me rodeiam, me comprometo a ter ética e ser exemplo todos os dias da minha vida e quebrar com o desrespeito religioso aumentando a visibilidade porque agora eu criei uma rede de amigas(os) e irmãs(os). Aonde vamos criar potência através de trabalho e através das trocas de conhecimentos de onde saímos todos gratos e afetados pelo poder dessa espiritualidade magnífica que nos permitiu estar aqui. Nos permitiu encontrar a sabedoria coletiva que nos trouxe crescimento conhecendo cada dia mais. Conhecendo a nós e conhecendo aos outros. E a diversidade que é vida e vida que é diversidade. Tendo sempre educação como vetor e uma possibilidade de transformação dessas realidades. E tendo esperança de manter ações como essa sempre em movimento. E tendo a noção de que contribuir também é abrir mão de privilégios. Na descoberta de um novo caminho de amor e de fé. Agradecimento por um encontro que me permitiu um intercâmbio cultural muito importante. Que venham mais. Gratidão porque é na soma desses afetos que nós vamos construir a diferença e fazer com que a Matriz Africana seja mais respeitada. Kaô Kabiesilê<sup>66</sup>. Sabendo que juntos podemos tudo. Trazendo as discussões das academias para as comunidades e compreendendo com o corpo e com a alma. Conhecer para respeitar. Alúpo, meu pai! Sem esquecer de que transformando o homem, transforma-se o mundo! Que estejamos sempre em pertencimento. Disseminando sempre respeito por todas as diversidades. Que tenhamos sempre respeito uns com os outros e agradeço o acolhimento. Sempre atentos para refletir sobre amplificar as relações e agora ainda mais preparados para socializar o conhecimento e mobilizar novos irmãos.

Onisa aurê

saul axé babá

Onisa aurê

oberioman

Onisa aurê

Saul axé

Onisa aurê

Oberioman

Onisa aurê

Saul axé babá

Onisa aurê

oberioman

(...)<sup>67</sup>

Florianópolis (SC), 21 de julho de 2018. (CRUZ; SOUSA; PINEDO, 2018, p. 17)

A proposta do minicurso nasceu e permaneceu aberta, inclusive em seus momentos de execução, de forma que diversos elementos que não haviam sido previamente planejados, foram sendo inseridos e incorporados pelos participantes ao longo dos dois dias de atividades. Dentre os exemplos, destaco a apropriação da toalha branca colocada ao centro da roda, onde depositávamos as fichas com as palavras escritas durante as Vivências, e que se tornou também receptáculo de objetos sagrados e simbolicamente significativos para os adeptos de religiões afro-brasileiras presentes: no momento da abertura conduzida por duas lideranças religiosas, foi colocada no centro da toalha uma chave para Exú, pedindo a abertura de caminhos e terra fértil para as reflexões e trocas que faríamos durante o minicurso. No segundo dia de atividades, um sábado, dia consagrado à Oxum, Vanda Pinedo colocou no centro da toalha um tecido amarelo, balas e plantas relacionadas à orixá das águas doces.

As fichas coloridas também se configuraram em outro exemplo de apropriação do minicurso pelos participantes. Ao fim do minicurso, ao solicitarmos que cada pessoa pegasse uma das fichas para auxiliar na composição da carta aberta do evento, os participantes, por iniciativa própria, tomaram as fichas escolhidas como um presente a ser levado para casa. A esse presente-palavra, somaram-se as plantas colocadas na toalha por Vanda, que convidou os participantes a escolherem uma para si. De maneira espontânea, foi Vanda quem conduziu a parte final da Vivência Refletir e Ecoar e as plantas configuraram-se naquele momento como símbolo de compromisso pois, dentre as plantas

---

<sup>66</sup> Saudação ao orixá Xangô.

<sup>67</sup> Canto para o orixá Oxalá.

colocadas por ela na toalha, havia também uma semente e, após a escolha dos presentes, ela informou que aquele que tivesse pego a semente seria o responsável por convocar o próximo encontro do grupo e construir redes de forma que a chama se mantivesse viva. Quem escolheu a semente foi uma criança de oito anos, que estava acompanhando o minicurso junto de seu pai, uma liderança religiosa, assumindo então seu pai a responsabilidade de proteger e orientar seu filho para que cumprisse sua missão.

Nas imagens que se seguem, alguns exemplos de apropriação do ambiente. Na primeira imagem, temos a entrada para o saguão, com a roda onde realizávamos as Vivências ao fundo. Ao pé das escadas, oferendas para Exu e Oxalá. E todos esses elementos dividindo o mesmo espaço com prateleiras de processos e documentos institucionais.



**Imagem 5 - Vivência Refletir e Ecoar / Foto: Carla Cruz, 2018.**

Na imagem seguinte, está a toalha utilizada como receptáculo das fichas e outros objetos adicionados pelos participantes. É possível perceber que as fichas coloridas estão enfileiradas e, tal arrumação, ocorreu por organização dos participantes, que atuaram de forma constante no desenvolvimento das atividades em seus caminhos e encaminhamentos. É possível ver na imagem também algumas das plantas colocadas em alusão à Oxum e a chave a Exu no centro.



**Imagem 6 - Toalha utilizada na Vivência Refletir e Ecoar. / Foto: Danielle Sousa, 2018.**

No processo de elaboração e execução do minicurso, buscamos interferir o mínimo que pudéssemos na condução dos depoimentos e ações, seja nas palestras, seja nas Vivências, compreendendo que nosso papel principal era fomentar o respeito aos momentos de fala e compartilhamento de experiências dos demais, o que favoreceu o exercício da empatia com as diferenças em relação à sua própria experiência, constituindo-se num exercício de alteridade.

Durante a abertura, Babá Sulimar lembrou da importância de refletir sobre o espaço onde estava ocorrendo o minicurso, o prédio da Antiga Alfândega de Florianópolis, edificação tombada pelo IPHAN. Para ele, era preciso enxergar além das paredes e da materialidade da construção, e conectar-se com a simbologia de um evento sobre religiões afro-brasileiras estar ocupando um espaço importante na lógica da sociedade colonial e escravista que se desenvolveu na Ilha de Santa Catarina. Passado e presente eram conectados em sua fala, assim como estava posta nela também uma

expansão de sentidos, valores e narrativas atribuídos àquela construção. Em busca de outras geografias e saberes, há espaço no campo do patrimônio para colocar em evidência a diversidade de experiências e olhares sobre aquilo que já está patrimonializado e também na patrimonialização de novos bens e práticas culturais.

Durante o minicurso, por diversas vezes foram citadas instituições do poder público como atores primordiais na construção de ações em prol da visibilidade das religiões afro-brasileiras, aparecendo especialmente na fala dos servidores públicos presentes. Ainda que tenhamos feito grande esforço criativo e coletivo de desestabilizar hierarquias epistemológicas, é preciso reconhecer “a persistência do pensamento abissal” (SANTOS, 2007, p. 85), compreendendo igualmente que esse reconhecimento é condição primordial para sua transformação, através da crítica ao pensamento epistemológico totalizante ocidental que separa ciência e crença, verdadeiro e falso, conhecimento e não conhecimento. Deixo algumas questões para as quais as respostas podem ser múltiplas, complexas e em constante construção, ou mesmo não existirem, mas que possuem o potencial de nos gerar um desconforto constante e essencial de auto reflexividade: pensando especificamente sobre as menções a instituições públicas por alguns dos participantes, em sua maioria servidores públicos, como encontrar caminhos para romper com lógicas de apropriação e violência (SANTOS, 2007) tão entranhadas nas práticas do Estado, dentro do próprio Estado? De que maneira essas instituições públicas, IPHAN incluso, podem/conseguem trabalhar para reduzir desigualdades?

## Algumas considerações, caminhos abertos

*“A utopia é uma forma de resistência.”*

*(Vanda Pinedo)*

A epígrafe destas considerações finais é uma frase dita por Vanda Pinedo durante uma reunião do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, em resposta à fala de um jovem de terreiro sobre sua falta de esperança no caminhar das ações em busca de uma sociedade que lute coletivamente contra o racismo religioso. Vanda dizia que, mesmo compreendendo e, por diversas vezes, compartilhando de angústia semelhante, costumava pensar que, cada vez que um mais velho morre, é uma responsabilidade maior para os que permanecem. “Permanecer”, no âmbito das religiões afro-brasileiras, possui sentido complexo e profundo, pois carrega relação íntima com a trajetória dos povos africanos e afro-brasileiros no Brasil. Muitas foram as pressões e condições para que as religiões afro-brasileiras pudessem se desenvolver: a obrigatoriedade de conversão ao catolicismo, a repressão do Estado brasileiro transformando essas práticas culturais em crimes, sem mensurar também os efeitos do próprio tráfico de africanos escravizados no Brasil, ao sequestrar mais de 4,8 milhões de pessoas de seus lares e círculos de sociabilidade e identificação, misturando pessoas vindas de lugares tão distantes quanto uma ponta e outra ou uma costa e outra do continente africano.

Em “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019), Ailton Krenak busca inspiração na trajetória dos povos indígenas no Brasil e em suas estratégias de sobrevivência, desde a chegada dos colonizadores portugueses até a atualidade. Para o autor, uma das formas de não permitir “o fim do mundo” e prosseguir existindo, mesmo diante de um contexto histórico não favorável, é se favorecer do ato de sonhar, “o sonho como experiência de pessoas iniciadas na tradição para sonhar” (KRENAK, 2019, n.p.), entendendo o sonho como o potencial humano de criar novas histórias:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição da vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sobre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2019, n.p.)

É possível encontrar elos que entrelaçam a fala de Vanda à de Ailton Krenak, juntamente com a de outros intelectuais com os quais dialoguei nessa dissertação, a exemplo de Djamila Ribeiro (2017), Grada Kilomba (2016) e Muniz Sodré (2017). Sob perspectivas diversas, suas contribuições convergem no reconhecimento da necessidade de voltarmos os olhos para a diversidade cultural de maneira horizontal, gerando e ampliando espaços de escuta, de trocas, de participação e deliberação, de acesso a lugares de cidadania e de construção de novas narrativas a partir das experiências e conhecimentos de populações historicamente marginalizadas. Em consonância com essas referências, creio que expor e nomear alguns dos fatores que influenciam as relações entre grupos sociais e políticas públicas, aqui a partir do universo das religiões afro-brasileiras, é relevante na medida em que traz aos debates do campo do patrimônio alguns dos nós existentes nas relações entre Estado e sociedade, pensando em como transcender os desafios que se apresentam, frutos de um passado marcado por práticas colonialistas e um presente que necessita superá-las e lidar com a diversidade cultural sob novas lógicas e epistemologias.

O patrimônio é um campo de disputas e tensões, com definições e recortes que se alteram ao longo do tempo num diálogo, por vezes conflituoso, com mudanças políticas, sociais e econômicas. Ligado fortemente à ideia de nação e memória, trata-se de um universo de decisões tomadas cotidianamente e que ao longo do tempo desenham a forma como olhamos e somos olhados por nós próprios enquanto parte do coletivo de habitantes de um mesmo país. O campo do patrimônio é de disputas pois, as narrativas que se formam, não retratam toda a diversidade de grupos e práticas sociais existentes numa sociedade. Quais memórias se busca preservar? O que é aceito dentro do discurso

patrimonial e o que não é aceito? Gonçalves (2007) escreve sobre a necessidade de problematizarmos o conceito de “autenticidade”, largamente utilizado nos discursos patrimoniais sobre tombamento para dar legitimidade e atribuir valor a bens culturais. Já Lima Filho (2015) afirma que a palavra “excepcional”, ao se referir aos bens culturais passíveis de tutela no Decreto-Lei nº 25/1937, tem função semelhante à da palavra “relevância” no Decreto nº 3.551/2000. Para esse autor, ambas acabam funcionando como armadilhas semânticas que, conceitualmente, fazem uma espécie de manutenção de hierarquias (LIMA FILHO, 2015, p. 140).

Diversos foram os marcos na extensão das definições do que é patrimônio, destacando-se aqui não apenas o primeiro tombamento de terreiro pelo IPHAN, como a Constituição Federal de 1988, o Decreto nº 3.551/2000, que estabelece o Registro de práticas culturais através do foco em seus aspectos imateriais, as Portarias nº 188 e nº 194, os Grupos de Trabalho interdepartamentais, porém, essas medidas refletem também o acúmulo de demandas vindas das próprias comunidades que antes estavam excluídas das políticas de patrimônio. Para pensar a presença africana e afro-brasileira, sua importância e impactos no Sul do Brasil é necessário, igualmente, problematizar não apenas a aura da “autenticidade”, como também “nação” e “identidade”. Entender as múltiplas identidades que os sujeitos portam e a complexidade dos contextos históricos e das dinâmicas sociais que se estabeleceram em todo o território brasileiro possui relevância na medida em que tratamos de políticas públicas que podem impactar de diversas maneiras a vida dos grupos e a forma como se interessam e acessam, ou não, essas políticas.

O interesse por realizar essa pesquisa nasceu da sensação de inquietude causada por meu próprio desconhecimento. Por que aprendi tão pouco ou quase nada no universo escolar e acadêmico sobre a presença negra e decorrentes práticas culturais no Sul do Brasil? Por que a representação de Santa Catarina no imaginário social brasileiro remete primeiramente, primordialmente, à presença branca e europeia? Assim, considere meu trabalho de pesquisa nessa dissertação como um exercício de questionar referências e desnaturalizar discursos.

É importante dizer que, não somente os terreiros, mas diversas outras práticas culturais não necessitam do IPHAN e nem de seu reconhecimento para continuarem existindo ou para sentirem-se valorizadas, existem há décadas (ou mesmo centenas de anos) sem que haja a mão do Estado sobre elas e, por vezes, resistindo ao próprio Estado,

como é o caso das religiões de matriz africana e da capoeira, por exemplo. Porém, por razões como as expostas no caso dos dois processos administrativos sobre pedidos de patrimonialização de terreiros na Superintendência do IPHAN em Santa Catarina - em que o pano era a busca por direitos sociais relacionados à garantia constitucional de continuidade das práticas e à propriedade da terra - essas comunidades estabelecem relações com o Estado através das políticas públicas de patrimônio. Dessa forma, utilizei o campo do patrimônio cultural como ponto de partida para buscar e interpretar dados, conceitos e contextos históricos no âmbito das políticas públicas em relação às religiões afro-brasileiras e, especificamente, sobre sua presença na capital de Santa Catarina. O panorama traçado a partir das trocas que pude ter junto ao Fórum das Religiões de Matriz Africana e Região, com os resultados do relatório produzido pelo inventário das comunidades litúrgicas afro-brasileiras realizado entre IPHAN e UFSC, entre outras experiências de campo, dão conta de que as características dos terreiros de Florianópolis não convergem com o perfil dos terreiros tombados pelo IPHAN até 2018.

Como apontado por Marins (2016), consequência da patrimonialização, até o presente momento, apenas de terreiros no Nordeste, é a produção de uma “territorialidade restritiva e associativa” (MARINS, 2016, p. 23) que além de conectar a presença das religiões afro-brasileiras somente a essa região, também encara o candomblé como “mais puro e mais africano” (MARINS, 2016, p. 23) em relação a outras religiões. Sobre a noção de “purismo”, Silva (2005) utiliza o exemplo de Mãe Eugênia Ana dos Santos, fundadora do Ilê Axé Opó Afonjá, localizado em Salvador e tombado pelo IPHAN em 2000, que dizia ser seu terreiro “nagô puro”, ao mesmo tempo em que ela própria era descendente de um povo da região da savana africana (gruncis), que só mantiveram contato mais próximo com os iorubás, até onde se sabe, a partir do tráfico de africanos escravizados. De maneira alguma, é importante frisar, se trata de crítica à Mãe Eugênia, referência religiosa de inegável relevância, ou às narrativas em torno da ancestralidade, origem e conexão com o continente africano, mas de chamar atenção para os mecanismos que podem ser ativados a partir dos discursos sobre “pureza”, “autenticidade” e “tradição”.

De mesma forma que esses discursos podem ser utilizados como forma de estabelecer, a partir de casas matrizes - como o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, do Gantois, do próprio Ilê Axé Opó Afonjá, entre outros - um compasso de conexão com o continente africano, evitando que pressões exteriores e mesmo interiores acabem por embranquecer as religiões afro-brasileiras em sua substância e fundamentos,

servem também como demarcação identitária frente ao Estado e à sociedade como um todo.

Porém, através das reflexões feitas durante a pesquisa, observei algumas matizes que complexificam essa questão: para os que fazem parte dos terreiros, os que estão “dentro”, a busca por legitimidade, origens, pode servir como régua e compasso, como resistência, ao passo que, para os “de fora” - formuladores e gestores de políticas públicas ou mesmo indivíduos e grupos sociais intolerantes às religiões afro-brasileiras - pode acabar sendo utilizada como controle, exotização e invisibilidade da diversidade. A saída para esse e outros dilemas que envolvem o universo das religiões afro-brasileiras não é simples e não há caminho único. Acredito que não cabe a nós, pesquisadores, servidores públicos, formuladores e gestores de políticas públicas, apontar caminhos ou escolhas que devem ser tomadas pelos povos e comunidades de terreiro, mas de pensar como podemos alterar nossa própria postura, pois é somente sobre ela que, no limite, temos responsabilidade e agência.

A presença de religiões afro-brasileiras se dá no país todo e, em cada lugar, possui características específicas de acordo com o contexto onde estão inseridas. Silva (2005) afirma:

Fatores como a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, as condições urbanas e outros, fizeram com que os cultos apresentassem características regionais próprias, sendo alguns conhecidos em uma região e desconhecidos em outras. (SILVA, 2005, p. 82)

Pensar o contexto da presença negra no Sul do Brasil a partir de sua diversidade, especificidades e demandas poderia contribuir para a possível patrimonialização de terreiros em Santa Catarina, potencializando o que diz a Missão institucional do IPHAN: *“promover e coordenar o processo de preservação do patrimônio cultural brasileiro para fortalecer identidades, garantir o direito à memória e contribuir para o desenvolvimento socioeconômico do país.”*<sup>68</sup>

Ainda que o número de terreiros localizados na Grande Florianópolis possa ser muito reduzido em números absolutos, se tomados em comparação com os resultados encontrados em capitais como Salvador, por exemplo, em números relativos trata-se de presença marcante em território pequeno, em que a presença, divulgação, fomento e condições favoráveis à existência de práticas culturais afro-brasileiras foram e são

---

<sup>68</sup> Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/314>. Acesso em: 18 ago. 2019.

constantemente cerceadas, invisibilizadas em seus direitos constitucionais e apagadas da memória social que se construiu sobre o estado.

Os terreiros de Florianópolis não possuem a mesma antiguidade dos terreiros tombados pelo IPHAN, não se localizam no Nordeste, Região comumente associada à presença africana e afro-brasileira e não possuem no candomblé o maior número de casas. Soma-se a isso as narrativas regionais e nacionais em torno da Região Sul que eclipsam sua presença em detrimento da presença europeia.

Busquei nesse trabalho aliar minha experiência como pesquisadora junto a comunidades de terreiro da Grande Florianópolis com reflexões a partir das particularidades do lugar do qual falo. O objetivo maior foi utilizar minha experiência e reflexões a partir de comunidades de terreiro da Grande Florianópolis como forma de forjar ferramentas para pensar relações entre grupos e movimentos parte de minorias sociais e as políticas públicas de Estado, buscando levar em consideração o papel que diversas variáveis possuem em criar aproximações e distanciamentos, seja entre os povos de terreiro e o outros setores da sociedade, seja entre eles e o Estado. Dentre as questões que moveram minhas reflexões, pude concluir que os ruídos de comunicação entre o Estado, na figura do IPHAN, e o universo dos terreiros em Florianópolis estão relacionados à diversas variáveis, onde é possível destacar como a ação de marcadores sociais de raça e classe reproduzem narrativas patrimoniais que ainda tem dificuldade em considerar a experiência negra no Sul do Brasil, e suas decorrentes práticas culturais, tanto em suas especificidades, quanto em sua conexão com a própria presença afro-brasileira no Brasil.

Ao iniciar o mestrado, e durante a maior parte dele, minha intenção era refletir sobre a presença negra no Sul do Brasil e os terreiros de Florianópolis em contraponto às narrativas identitárias sobre Santa Catarina, através das ações do IPHAN em nível regional e nacional. Meu objetivo era produzir uma análise dos resultados do mapeamento das casas afro-religiosas realizado por IPHAN e UFSC, utilizando a diversidade dos terreiros na região como ponto de partida para tratar da invisibilidade das práticas culturais afro-brasileiras do Sul no Brasil em detrimento ao papel conferido à presença europeia no estado de Santa Catarina. Alguns acontecimentos fizeram com que a pesquisa alterasse seu rumo, discussões, reflexões e mesmo algumas referências bibliográficas, que foram surgindo conforme o amadurecimento da pesquisa e que gostaria de aprofundar mais, mas o tempo não foi suficiente. Dentre esses acontecimentos, destaco o fato de não

ter sido possível obter acesso ao material bruto produzido pelo mapeamento e o cenário político nacional a partir de 2018, que trouxe novas questões para a pesquisa por conta de seus desdobramentos em relação aos grupos sociais com os quais trabalhei.

Dessa forma, deixo alguns caminhos abertos que não tive tempo ou fôlego para trilhar. Abordar a relação entre as políticas de patrimônio estaduais e as federais pode trazer questões interessantes no diálogo entre as esferas nacional e regional sobre identidade e representatividade, por exemplo. Outro caminho aberto que considero pertinente seria o aprofundamento de reflexões sobre o que entendemos por “comunidades tradicionais” nas políticas patrimoniais. Discutir o conceito de “tradicional” e a forma como impacta nas políticas de patrimônio pode contribuir, de maneira construtiva, a uma revisão do olhar e tratamento lançados ao que entendemos como “comunidades tradicionais”, onde estão enquadrados os terreiros.

Acredito, por fim, na relevância de “profanar” a categoria patrimônio e sua utilização no universo das políticas públicas, transformando seus sentidos e adotando não apenas outros critérios, mas incorporando também outros olhares, aprofundando as conexões entre democracia e participação social. No caso específico do IPHAN, enquanto órgão federal de preservação do patrimônio cultural, olhares de dentro da instituição, mas também olhares de fora dela. Uma sugestão seria a inserção de representantes de grupos sociais de bens já patrimonializados em espaços deliberativos como, por exemplo, o Conselho Consultivo – órgão colegiado do IPHAN que é quem, no limite, estabelece as fronteiras do que é, afinal, patrimônio -, legitimando não apenas o olhar vindo do conhecimento acadêmico ou técnico, mas do conhecimento que parta também de outras geografias de saberes e experiências.

No período de transição que se inicia, em que ainda persistem as perspectivas abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos de uma epistemologia geral residual ou negativa para seguir em frente: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral. (SANTOS, 2007, p. 86)

Ao mesmo tempo em que é preciso reconhecer nossas limitações epistemológicas que ainda barram a elaboração de saídas criativas e propositivas em direção à valorização da diversidade de olhares e conhecimentos sobre o mundo, é preciso, igualmente, reconhecer a importância do esforço constante por uma negação da universalidade. Se não temos respostas, que não deixemos de nos fazer perguntas.

## Referências

ALCÂNTARA JÚNIOR, José O. **Georg Simmel e o conflito social**. Caderno Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 2, n. 3, jan./jun. 2005

AMORIM, Carlos A. **Limites do IPHAN no trato dos templos afro-brasileiros**. In: Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros. Salvador: IPHAN, 2012.

ANDERSON, Benedict R., **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARANTES, Antônio Augusto. **Introdução: cultura e cidadania**. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 9-13, 1996.

ARNT, Mônica de Andrade. **Produto 01 - Documento técnico contendo a descrição e análise do processo e resultados da sistematização de informações de base documental sobre as ações de identificação, registro e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial já iniciadas na Superintendência do IPHAN no Estado de Santa Catarina**. IPHAN. Projeto 914BRZ4012. Difusão da Política do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil. Edital nº 006/2011.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o Giro Decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 11, Brasília, maio-agosto de 2013, pp 89-117.

BARBATO, Luís Fernando Tosta (org.). **Identidade nacional brasileira: história e historiografia**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

BRANDÃO, Joseane Paiva Macedo. **Identidade**. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 29 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 6.040, 7 de fevereiro de 2007. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília, DF, 2007.

\_\_\_\_\_. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF, 2010.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de, **Percepção do intangível: entre genealogias e apropriações do patrimônio cultural imaterial**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária / Arraes Editores, 2017.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Negros em Florianópolis: relações sociais e econômicas**. Florianópolis: Insular, 2000.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. **Negros em Desterro: experiências de populações de origem africana em Florianópolis na segunda metade do século XIX**. Itajaí: UDESC, Casa Aberta, 2008.

\_\_\_\_\_. **Em busca de um fantasma: as populações de origem africana em Desterro, Florianópolis, de 1860 a 1888**. In: PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. UniCEUB, FACJS, Vol.2, n.1, p. 16, 2007.

CARDOSO, Vânia Zikán; HEAD, Scott Correll. **Encenações da *descrença*: a performance dos espíritos e a presentificação do real**. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2013, v.56, nº2.

CANCLINI, Néstor García. **O Patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional**. Revista Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. n. 23, 1994.

CHUVA, Márcia. **Para descolonizar museus e patrimônio: refletindo sobre a preservação cultural no Brasil**. In: Aline Montenegro Magalhães; Rafael Zamorano

Bezerra. (Org.). 90 anos do Museu Histórico Nacional: em debate. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2013.

CRUZ, Carla; SOUSA, Danielle; PINEDO, Vanda. **Refletir & Ecoar: patrimônio cultural e religiões afro-brasileiras: uma experiência compartilhada de ensino-aprendizagem.** Florianópolis: Iphan/PA, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Produto%201%20-%20Livro%20Refletir%20&%20Ecoar.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2019.

CUNHA, Juliana da Mata. **Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE/** Juliana da Mata Cunha – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018. 138 f.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DOMINGUEZ, Mercedes Noemi Castellanos. **Nuestra experiencia en la investigación descolonizada activista de co-labor: la forma de proceder en lo concreto.** Seminario (Virtual) Internacional "Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes". 3 de abril de 2012.

GUIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da Sociologia.** 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais.** Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1988, p. 264-275.

\_\_\_\_\_. **O patrimônio como categoria de pensamento.** In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios.** Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** In: Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs, 1984, p. 223-244.

IPHAN (BRASIL). **O Patrimônio Cultural da Imigração em Santa Catarina.** Organização: Maria Regina Weissheimer; texto: Dalmo Vieira Filho - Brasília, DF: IPHAN, 2011.

\_\_\_\_\_. **Comunidades Negras de Santa Catarina: narrativas da terra, ancestralidade e ruralidade.** GODOY, Clayton Peron; RABELO, Marcos Monteiro (orgs.). Florianópolis, SC: Iphan/11ª Superintendência Regional, 2008. 75p.

\_\_\_\_\_. **Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos.** Brasília, DF: IPHAN, 2014.

\_\_\_\_\_. **Portaria Iphan N° 188,** de 18 de maio de 2016. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_no\\_188\\_de\\_18\\_mai\\_o\\_%202016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_no_188_de_18_mai_o_%202016.pdf)

\_\_\_\_\_. **Portaria Iphan N° 194,** de 18 de maio De 2016. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_194\\_de\\_18\\_05\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf)

\_\_\_\_\_. Processo nº 01510.000420/2010-89. **Igá Asé Òlorún Fúnmi – SC**

\_\_\_\_\_. Processo nº 01510.000737/2010-15. **Terreiro Abassá de Odé - SC**

JACCOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental.** Brasília: IPEA, 2002.

JÚNIOR, José O. Alcântara. **Georg Simmel e o conflito social.** Caderno Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 2, n. 3, jan./jun. 2005

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book Kindle (não paginado).

LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 14 mar. 2018.

LEITE, Ilka Boaventura. **Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação.** In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.* Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração.** São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial.** Dissertação (mestrado). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Henrique Espada. **Da escravidão à liberdade na Ilha de Santa Catarina.** In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (orgs.). *História diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina.* Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, iníques e caboclos.** 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MAMIGONIAN, Beatriz & CARDOSO, Vitor Hugo Bastos. **Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina.** In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (orgs.). *História diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina.* Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MARINS, Paulo César Garcez. **Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980.** Revista Estudos Históricos, [S.l.], v. 29, n. 57, p. p. 9-28, abr. 2016. ISSN 2178-1494.

MENESES, Ulpiano. T. Bezerra de. **O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas**. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Brasília: IPHAN, 2012, tomo 1, p. 25-39.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Tradução: Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: literatura, língua e identidade, n.34, p.287-324, 2008.

MOTTA, Antonio; OLIVEIRA, Luiz. **“Prólogo: A ‘Cultura’ na Agenda de Direitos e Políticas Públicas (2003-2015)”**. Revista ANTHROPOLÓGICAS, Ano 19, 26(2), p. 1-16, 2015

NOGUEIRA, Azânia Mahin Romão. **Territórios negros em Florianópolis**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

OLIVEN, Ruben George. **O nacional e o regional na construção da identidade brasileira**. Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS, Número 2, volume 1, outubro de 1986, pp. 68-74.

\_\_\_\_\_. **Cultura Brasileira e identidade nacional (o eterno retorno)**. In: O que ler na ciência social brasileira: 1970-2002. Brasília, Editora Sumaré, 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. **Religiosidades**. In: Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio Gomes dos Santos (orgs.) – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. **A Proteção Jurídica das “Pequenas Áfricas” no Ordenamento Constitucional Brasileiro: O Registro de Lugar Como Instrumento Hábil à Proteção dos Terreiros de Candomblé?** Revista Magister de Direito Ambiental e Urbanístico, Porto Alegre, v. 9, n. 52, p. 89-112, fev./mar. 2014.

QUIJANO, Aníbal (2000). **Colonialidad del poder y clasificación social**. Journal of world-systems research, v. 11, n. 2, p. 342-386

RASCHE, Karla Leandro. **Uma cidade, múltiplas experiências: africanos/as e afrodescendentes em Florianópolis (1888-1940)**. Disponível em: Revista de História, 5, 1-2 (2013), p. 178-205. [http://www.revistahistoria.ufba.br/2013\\_1/a10.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2013_1/a10.pdf). Acesso em: 14 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. **Diáspora e cultura: contribuições de stuart hall à pesquisa sobre agremiações afrodescendentes em Florianópolis (1920-1950)**. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/25340/20831>. Acesso em: 14 mar. 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 112 páginas, 2017. (Coleção: Feminismos Plurais)

SANT'ANNA, Márcia. **O tombamento de terreiros de Candomblé no âmbito do Iphan: critérios de seleção**. In: Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros. Salvador: IPHAN, 2012.

\_\_\_\_\_. **Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros** in:  
[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select\\_action=&co\\_autor=4548](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=4548). Acesso em: 14 mar. 2018

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, nº 79, p. 71-94, nov. 2007.

SANTOS, Sales do Augusto. **Ações Afirmativas nos Governos FHC e Lula: um balanço**. Tomo, n.24, p. 37-83, 2014.

Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)**. 2ª edição. Brasília: Presidência da República, SEPPIR, 2013.

Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. **Guia Orientador para Mapeamentos junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Secretaria de Políticas de Promoção

da Igualdade Racial: Secretaria De Políticas Para Comunidades Tradicionais. Brasília, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras**. 1ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. Nova York: Routledge, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Diversidade e diferença**. Revista Científica de Información y Comunicación, Rio de Janeiro, n. 3, p. 5 - 15, 2006.

\_\_\_\_\_. **Pensar Nagô**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017, 1ª ed.

**Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos** / Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas; Ilka Boaventura Leite (Coordenadora); Thabata J. B. Pinheiro (Projeto Gráfico e Ilustração) – Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

**The Trans-Atlantic Slave Trade Database – Slave Voyages**. Disponível em:

[www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org). Acesso em: 15 jan. 2018.

TOZI, Desirée Ramos. **Representação Tradicional e Representatividade Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)**. Escola Nacional de Administração Pública. Brasília – DF, 2006.

TRAMONTE, Cristina. **Com a bandeira e Oxalá: trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.** Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

VAN DE PORT, Mattijs. **Candomblé em Rosa, Verde e Preto. Recriando a Herança Religiosa Afro-brasileira na Esfera Pública de Salvador, na Bahia.** Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 123-164, jul./dez. 2012.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, negociação e conflito.** In: ALMEIDA, Luiz Fernando; AMORIM, Carlos A. Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros. Salvador: IPHAN, 2012.