

O ILÊ OBÁ OGUNTÉ E O PALÁCIO DE IEMANJÁ: CARISMA, TRANSFORMAÇÕES E PATRIMONIALIZAÇÃO

Rosalira Santos de Oliveira¹
Zuleica Dantas Pereira Campos²

Introdução

As religiões afro-brasileiras em Pernambuco são conhecidas pelo apego às tradições. A originalidade dos cultos, das vestimentas, dos rituais no sentido de preservarem e perpetuarem através da tradição oral, passada de gerações mais velhas às mais novas, os ensinamentos trazidos para o Brasil pelos seus ancestrais africanos.

Os debates estabelecidos na década de 1920 principalmente pela intelectualidade que girava em torno de Gilberto Freyre com o movimento *Modernista a seu modo tradicionalista* reforçavam a tradição. O Manifesto Regionalista escrito por Freyre em 1926 demonstra bem essas ideias.

No decorrer do século XX, os estudos sobre essas religiões de matriz africana, mais conhecidas a partir da década de 1930 como Xangôs, tomaram uma importância tal na antropologia que vai caracterizar (formar) uma escola especializada nesses estudos.

Nos últimos anos, essas religiões vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade, trazendo no seu bojo algumas contradições: de um lado, afirmam-se como religiões universais, abertas a todos independentemente da origem étnica e, de outro, são promovidas ao papel de componente essencial da identidade afrodescendente no Brasil.

É sob essa última perspectiva que as religiões afrodescendentes são vistas pelos movimentos sociais negros. Essa postura está diretamente relacionada ao fato de que, desde a sua rearticulação após o fim do Regime Militar, o movimento negro tem tido na denúncia do mito da democracia racial e na promoção da identificação do negro brasileiro com as suas raízes africanas, duas das suas bandeiras principais. Pode-se afirmar que, nesse período, o movimento negro organizado se *africaniza* e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro” (Domingues, 2007, p. 116).

Essa *africanização* constitui, na opinião de Maués (1991, p. 127), o dado mais característico dessa fase recente do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra”. A partir dessa perspectiva, temos, então, um movimento negro que, diferente dos seus antecessores, tem, entre suas

demandas, não apenas a obtenção de direitos universais de cidadania, como também o reconhecimento da sua diferença cultural em relação à sociedade nacional.

Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre *religião* e *identidade*, os movimentos sociais negros passam a incluir, sistematicamente, em sua agenda, a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas *religiões negras*. Essa visão aparece de modo bastante claro no Relatório Final da I Conferência Nacional de Promoção de Igualdade Racial no item *religiões de matriz africana*³. Já na introdução, o documento apresenta a sua visão sobre a orientação política que deve presidir a relação do Estado com as referidas religiões. Diz o texto:

O estado brasileiro não pode desconsiderar **o papel histórico e a contribuição** que as religiões de matriz africana tiveram na **formação da identidade e costumes do povo brasileiro**, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país. Essa população que, **no confronto com o padrão dominante** aqui existente, **introduz e reproduz os valores, saberes e visão de mundo africana** reelaborando e sintetizando no Brasil a relação do homem com o sagrado [...]. As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios **mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de ideias ancestrais africano em nosso país** (Brasil, 2005, p. 105, grifos nossos).

Temos aqui uma declaração de princípios sobre as religiões e seu papel na sociedade brasileira. Em primeiro lugar, afirma-se a magnitude da sua contribuição, uma vez que influenciaram a própria formação da identidade nacional. Em segundo, chama-se a atenção para o fato de que essa contribuição se baseia em valores distintos do padrão dominante. As religiões afro-brasileiras são, assim, apresentadas como depositárias primárias e continuadoras da cosmovisão africana no Brasil.

Essa preservação dos valores tradicionais africanos, apesar de reafirmada, é vista como um processo ameaçado. Daí a presença no mesmo texto de uma injunção recorrente para que o Estado assuma a proteção dessas religiões e do seu patrimônio. Nesse sentido, demandam-se ações voltadas para a preservação do patrimônio – cultural, material e socioambiental – das religiões, apresentado, simultaneamente, como marca da diacrítica da identidade afro-brasileira e como contribuição dos afrodescendentes à cultura nacional. Nessa linha, reivindicam-se ações de tombamento de terreiros; regularização fundiária; políticas públicas voltadas para a sustentabilidade dos templos, proteção ambiental, etc.

Pelo exposto, fica claro, que é como o *locus* da preservação/transmissão dos valores ancestrais que as religiões afrodescendentes são percebidas pelos movimentos sociais negros. Por via de consequência, o seu reconhecimento como patrimônio constitui também

um reconhecimento, tanto da especificidade da cultura negra como da sua contribuição para a constituição da cultura brasileira.

1. A religião, a cultura e a preservação

A apreensão sob o rótulo de *cultura* sempre caracterizou a leitura da sociedade englobante em relação às diferentes expressões da religiosidade afro-brasileira, inseridas no roteiro turístico de varias cidades e tendo manifestações associadas a elas, tais como maracatus, afoxés e outras, apresentadas nos espaços públicos como atrações da *cultura popular*.

No contexto criado pelos movimentos modernista e regionalista com a sua valorização do nacional e popular é que a *cultura afro-brasileira* foi transformada em *cultura popular* ou *folclore* e, só então, em cultura brasileira. Enquanto *cultura popular*, a cultura afro-brasileira fica associada ao *não moderno*, congelada no tempo, ou então, é atualizada, *modernizada* como parte da cultura brasileira.

As religiões desempenharam um papel particular nesse processo. Interpretadas, por um lado, como reprodução da África no Brasil, e, por outro, como espaços históricos de resistência da população negra, tiveram na *aceitação* do rótulo de *folclore* ou *manifestação cultural*, uma estratégia de negociação para uma entrada possível (subalternizada) em espaços socialmente valorizados. Em consequência, ficou-se acostumado a ver *apresentações* das religiões afrodescendentes realizadas em festas, inaugurações e outros eventos públicos (Campos, 2002).

O momento atual, com a valorização da identidade étnica afro-brasileira, coloca a possibilidade de crítica desse modelo e de busca de inserção dessas religiões na sociedade englobante a partir de um novo posicionamento como se vê na postura das ialorixás baianas signatárias do Manifesto de 1983:

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, **sua religião também vira brincadeira**. Sejam livres, lutemos contra o que nos abate, nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram pra usar. Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência. Agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc. **nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo** (Consorte, 2006, p. 90, grifos nossos).

Esta subalternidade criticada pelas Ialorixás baianas, entretanto, não deixa de se fazer presente no universo religioso afro-brasileiro, particularmente na sua relação com as elites brancas, como se pode depreender da fala dessa nossa entrevistada⁴. Comentando sobre a recepção organizada por outra sacerdotisa quando da visita de um grupo de franceses ela reflete sobre o modo como se dá a inserção das Casas de religião de matriz africana na indústria do turismo, diz ela:

não é bom como estão fazendo. Como Mãe Fátima, no dia em que chegaram os franceses, que foram 16 franceses. Aí mãe Fátima⁵ chamou todos os terreiros [...] que todo mundo fosse “montado”. Lá se fez um “xirê” que baixou... não sei quantos Orixás. E o Orixá, eu trato o Orixá como os meus caboclos, muito santo. É a divindade, o sagrado. A senhora está aqui me entrevistando, a senhora está vendo tudo. Mas o fundamento pertence à casa. Ninguém aqui está incorporando espírito, ninguém aqui está incorporando caboclo nem mestre, nem isso nem aquilo (Mãe Nívea, grifo nosso).

Reafirmando a sua posição, a mesma entrevistada estabelece uma diferenciação entre a forma como se faz turismo em relação aos templos católicos e o modo como se está institucionalizando essa prática nos terreiros em Recife: “Veja bem. A Igreja Católica está lá aberta. Chega um turista, está no roteiro turístico não está? Está no ponto turístico, mas o padre não está lá toda hora para dar missa. E vamos dizer que o padre receba o divino Espírito Santo, ele está lá recebendo? É isso que eu acho, que isso que vai trazer problema muito sério para nós” (Mãe Nívea).

Aqui, cabe lembrar o conceito de hibridação de Nestor García Canclini, uma vez que envolve um universo cultural mais amplo, incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições (Canclini, 1998).

Canclini (1996) admite que o termo hibridação não tem sentido por si só, e sim juntamente com uma constelação de conceitos como modernidade, modernização, modernismo, diferença, desigualdade, heterogeneidade multitemporal, reconversão, entre outros. A hibridação acontece de forma não planejada, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de trocas econômicas ou comunicacionais. Com frequência, surge na intenção de reverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. O termo reconversão (tomado de empréstimo da

economia) permite propor uma visão conjunta das estratégias de hibridação das classes cultas e das populares.

Além da reconversão, assistimos, também, à *espetacularização* das religiões como forma de *manutenção de uma identidade africana* e, portanto, a (re)invenção de um patrimônio material e imaterial da agora chamada nacionalmente Candomblé. Tenta-se apagar da memória as denominações regionais; existe um empenho constante no sentido de atualização e luxo dos axós⁶; exaltação a beleza dos rituais; aparatos e grandes festas são postos em prática.

A subalternidade inerente à denominação do lugar da cultura e, sobretudo da cultura popular, é uma leitura realizada também por militantes do movimento social negro. Apesar da postura crítica no que tange à integração subordinada das manifestações culturais afro-brasileiras, o próprio movimento negro tem utilizado intensamente essas manifestações como forma de estimular a mobilização em torno da questão racial.

A busca da afirmação de uma identidade cultural negra fez com que parcelas do movimento negro desenvolvessem diversas atividades culturais apresentadas no seu discurso como puramente negras (ou africanas, dependendo de quem fala), como estratégia de mobilização política: blocos afros, maracatus, grupos de reggae, etc.

Particularmente importante nesta estratégia, são as chamadas *religiões negras*, para as quais o movimento reivindica políticas públicas de valorização e proteção. Se voltar ao texto das Conferências de Promoção da Igualdade Racial, ver-se-á que o reconhecimento das religiões afrodescendentes como patrimônio imaterial, cultural e religioso brasileiro, constitui uma das bandeiras centrais dentre as apresentadas pelos participantes, como se pode perceber nas propostas que seguem no capítulo acerca da cultura:

4. Assegurar o cumprimento dos instrumentos jurídicos já existentes de combate à descaracterização dos valores culturais afro-brasileiros, **visando o fortalecimento e reconhecimento das religiões de matriz africana e afro-brasileira como patrimônio imaterial cultural e religioso brasileiro**, com a criação de políticas de fomento que assegurem, inclusive, a preservação dos ambientes naturais indispensáveis à manutenção dos rituais sagrados

6. **Reconhecer enquanto patrimônio material e imaterial nacional os terreiros, os babalorixás, yalorixas, sacerdotes e sacerdotisas** como perpetuadores das religiões de matriz africana e afro-brasileira, garantir o reconhecimento legal dos terreiros como meio de promoção da cultura, educação e saúde, bem como fortalecer ações já desenvolvidas no âmbito nacional e seu reconhecimento como de utilidade pública (Brasil, 2005, p. 16, grifos nossos)

Esta postura já se encontrava antecipada no tombamento do terreiro da Casa Branca (1982), primeiro caso desse tipo no nível federal. Pelo (então) ineditismo do processo, vários interesses e visões em disputa, bem como pelo profundo envolvimento da mídia e da sociedade organizada, esse processo trouxe consigo questões ainda não de todo respondidas. No que tange à nossa discussão, chama a atenção o fato registrado por Corrêa (2007) de que o Movimento Negro Unificado (MNU) buscava, através do tombamento, obter “um reconhecimento simbólico dos bens e valores referentes à sua cultura” (2007, p. 86). Nesta perspectiva, seus militantes recusavam “a idéia de que o terreiro da Casa Branca fosse inscrito no volume ‘etnográfico’ do Livro do Tombo. Consideraram essa categoria pejorativa e impregnada de etnocentrismo. Pois por que um terreiro de candomblé deveria ser considerado ‘etnográfico’ e uma igreja católica deveria ser patrimônio histórico?”

O que a disputa exposta acima permite compreender é o fato de que, no cerne das demandas relativas, a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro encontra-se numa busca por legitimação e reconhecimento da contribuição civilizatória aportada pelos povos africanos trazidos ao Brasil – seus valores e visão de mundo – em pé de igualdade em relação à contribuição europeia.

Este é o significado cultural da reconversão. Como afirma Canclini (2000), a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só na vida cotidiana, mas nas artes e no desenvolvimento tecnológico. Busca-se reconverter um patrimônio para reinseri-lo em novas condições. A análise empírica desses processos, articulados a estratégias de reconversão, mostra que a hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade (Canclini, 2000, p. 10). É neste campo de disputa política que se inserem os atuais processos de tombamento e/ou registro dos templos de religião afro-brasileira

2. Patrimônio: reconhecimento e salvaguarda

O reconhecimento das religiões afrodescendentes como parte do patrimônio cultural brasileiro se inscreve no contexto de uma luta política engendrada pela presença, neste debate, de novos atores. Essas lutas têm como objetivo colocar na pauta dos órgãos responsáveis pela política de preservação, a valorização das referências culturais relacionadas à identidade negra, em contraposição àquelas apresentadas como fundadoras de um ideal unificado de nação.

No diálogo com essas demandas, seguiu-se a elaboração de um arcabouço legal capaz de contemplar uma noção ampliada do conceito de patrimônio. Este processo culminou com a publicação, no ano de 2000, do Decreto-Lei 3.551 que visava a regulamentar o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial por parte do IPHAN. Para tanto, o referido Decreto enumera as categorias nas quais os bens culturais poderão ser inscritos nos chamados Livros de Registro, de acordo com a sua natureza⁷ e cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (Brasil, 2000).

No detalhamento dessas diretrizes, o IPHAN publica, em 23 de março de 2007, a Resolução nº 01/2006 que regulamenta os procedimentos de abertura e instrução técnica dos processos administrativos de Registro. De acordo com a Resolução, entende-se como *bem cultural* de natureza imaterial: "as criações culturais de caráter dinâmico e processual, *fundadas na tradição* e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social". O texto prossegue afirmando que uma manifestação cultural torna-se: "tradição no seu sentido etimológico de "dizer através do tempo", significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado" (Iphan, 2006).

Ao avaliar os dez anos de experiência do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial –PNPI, Jundurian Corá (2011, p. 19) afirmam que a partir da implantação de uma política pública voltada para o patrimônio imaterial:

o Estado passa não só a preservar, mas valorizar a **cultura popular** – contemplada pelas celebrações, formas de expressão, lugares e saberes – como forma legítima de representação da **cultura brasileira**, incluindo assim, o debate da **diversidade cultural** e permitindo a possibilidade da utilização da cultura para o fomento da geração de trabalho e renda e **valorização identitária** para os grupos detentores de suas práticas. (grifos nossos)

Do ponto de vista da discussão que estamos apresentando neste artigo, é exatamente no entendimento dessas categorias – cultura popular; cultura brasileira; diversidade cultural; tradição e identidade – que residem alguns dos pontos nevrálgicos do processo de reconhecimento das religiões afrodescendentes como bens culturais imateriais. Mas, antes, vejamos duas experiências recentes em relação a terreiros afro-pernambucanos.

3. O primeiro em Pernambuco: o Sítio do Pai Adão

Considerada uma das matrizes da tradição Nagô no estado de Pernambuco, o Ilê Obá Ogunté, Sítio do Pai Adão, foi tombado, em nível estadual, através do decreto 10.712 de 05 de setembro de 1985 (Pernambuco, 1985). No ano de 2009, foi encaminhado à Superintendência Regional do IPHAN, o pedido de tombamento em nível federal⁸.

O documento assinado pelo atual babalorixá da casa, Manoel Nascimento Costa, é subscrito, ainda, por representantes da Coordenação Geral do Movimento Negro Unificado (PE), da Diretoria do Ilê Ayé (BA), do Comitê Estadual de Promoção da Igualdade Etnico-Racial e pela presidente da Comissão de Educação e Cultura da Assembleia Legislativa⁹. Além dessas personalidades, são também signatários do pedido a Associação Brasileira de Yalorixás e Babalorixás do Estado de Pernambuco (Abycabepe) e o Centro de Cultura Afro Pai Adão.

O conjunto diversificado de apoios mobilizado pelos dirigentes do Sítio já nos permite ter uma noção do alcance da reivindicação pelo tombamento, que extrapolou os limites da comunidade de culto, e mesmo do universo religioso afro-brasileiro, para incluir políticos e militantes de movimentos sociais.

Também os argumentos apontados no documento como justificativa para o tombamento da Casa nos possibilitam perceber como os diversos temas que estamos analisando neste artigo são rearranjados dentro de um discurso específico. Logo no início, o documento enfatiza a vinculação da casa religiosa com as manifestações culturais. Diz o texto:

o Sítio assumiu e assume o seu papel de reunir **tradições culturais afrodescendentes**, sendo palco e cenário de **manifestações culturais profundamente integradas à vida do Recife**, tais como: O Maracatu Elefante com sua legendária Rainha Dona Santa; com o Maracatu Leão Dourado com o Babalaô Luis de França, além de forte relações com o Carnaval, o São João e **outras manifestações populares e identitárias** de um vasto patrimônio cultural que é vivido, mantido, preservado e, principalmente, transmitido às novas gerações (Brasil, 2009, grifos nossos).

Apesar da sua história centenária como casa de culto e da sua especificidade dentro do universo religioso afro-brasileiro, é através da sua contribuição à cultura que o Sítio inicialmente se apresenta. Essa *cultura* é também duplamente adjetivada como *popular* e *afrodescendente*, sendo, portanto, parte constitutiva da identidade dessa parcela da população. É, portanto, pela dupla entrada – da cultura e da identidade étnica – que a reivindicação de tombamento se fundamenta, levando em conta ainda: “ a atual política do MINC/IPHAN que valoriza as formas de expressão, os acervos que atestam a diversidade

de povos e culturas que formam o Brasil e assim dão identidade ao brasileiro” (Brasil, 2009).

O texto prossegue chamando a atenção para o fato de que Pernambuco não tinha, até então, nenhum terreiro tombado, embora tivesse no seu território casas de culto de igual valor às existentes na Bahia e no Maranhão, estados que já possuem terreiros tombados. E termina dizendo: “Acreditando nessa compreensão de patrimônio cultural, capaz de traduzir a forte e **decisiva presença africana na formação social e cultural do Recife, de Pernambuco e do Brasil**, nasce esta solicitação que reflete o desejo de uma comunidade que vive sua história e sua tradição” (Brasil, 2009, grifos nossos).

Este trecho final parece fornecer a chave interpretativa para todo o contexto que cerca o documento – seus apoios, seu conteúdo explícito e, finalmente a sua aceitação. Trata-se, ao menos para alguns dos atores sociais envolvidos nessas demandas, de uma espécie de *ação afirmativa histórica* que busca, através do reconhecimento da contribuição cultural das matrizes africanas e indígenas, reescrever a história da formação da sociedade brasileira, corrigindo o viés eurocêntrico que a tem caracterizado. Sob esse ponto de vista são as ligações das religiões afro-brasileiras com a herança africana (expressa também nas manifestações culturais) que fazem delas objetos privilegiados das políticas de reconhecimento e preservação. Como se pode depreender desse trecho do parecer positivo sobre o pedido de tombamento do Sítio:

o Sítio do Pai Adão é perante os demais Terreiros de Xangô do Recife e Pernambuco, bem como na região Nordeste de reconhecido valor histórico e religioso [...]. Considerado um lugar notável enquanto verdadeira referência e memória ancestral de povos africanos hoje localizados na Nigéria. Auferindo, assim, ao terreiro reconhecimento na preservação das suas características por meio de um rico repertório de tradições orais, músicas, dança, indumentária, tecnologias artesanais, medicina, sistemas alimentares e demais manifestações que autenticam seu valor de terreiro fundador do Recife (Brasil, 2009).

Se o Sítio do Pai Adão conta com fortes apoios na sociedade englobante e com o reconhecimento de adeptos e estudiosos em função da sua tradicionalidade e fidelidade à cosmovisão africana, bastante diferente é a situação do segundo terreiro analisado aqui.

4. Um exemplo de hibridismo: o Palácio de Iemanjá

Situado no Alto da Sé em Olinda, o Palácio de Iemanjá, dirigido pelo babalorixá Pai Edu, até sua morte em 2011, teve grande repercussão nas décadas de 1970 e 1980. Criando uma mistura pessoal entre elementos do xangô (Candomblé), umbanda e jurema,

Pai Edu conseguiu atrair uma clientela grande e variada, indo de artistas de renome nacional - como a cantora Clara Nunes – a atletas, intelectuais e pessoas comuns. Nessa trajetória, sua iniciação numa das casas mais tradicionais do Recife (o Sítio do Pai Adão analisado acima) e a utilização dos recursos da mídia constituíram-se peças-chaves de conquista, reconhecimento e prestígio.

Eduardo Fonseca (1995), em sua dissertação de mestrado, ao descrever a trajetória de eventos polêmicos que cercaram a vida religiosa de Eduim Barbosa da Silva (Pai Edu), lista passagens de sua vida que serão aqui abordadas na intenção de familiarizar o leitor com o personagem-chave que suscitou, pela importância que teve e a projeção que produziu no seu terreiro, a necessidade da intervenção do IPHAN.

Uma das passagens por ele narrada foi a conquista do hexacampeonato do time de futebol Clube Náutico Capibaribe. O título, supostamente, foi conseguido através de seus poderes e manipulações de elementos sagrados, junto a entidades afro-umbandistas. A iniciação religiosa e a morte da cantora Clara Nunes é a temática seguinte. Muito prestigiada pelo público e pela mídia, a morte da cantora anteriormente anunciada por Edu trouxe grande repercussão e respeitabilidade ao seu terreiro. O acontecimento é seguido pela concessão do título de Vice-rei do Candomblé, alcunha concedida pelo então Rei do Candomblé Brasileiro, José Ribeiro, escritor de livros de Umbanda e sucessor de Joãozinho da Gomeia, morto em 1971.

Prosseguindo a trajetória, também consistiu num momento de grande repercussão em sua vida, o encontro com Gilberto Freyre, em 1979, ocasião em que o babalorixá convida Freyre a prefaciar um de seus livros, como também participar do lançamento desses. Fonseca (1995) lista seis: a Cigana de 1978; Exu, o mensageiro (s/d); Presença Africana em Religiões Brasileiras (1980); Zé Pilintra e Eu (1980) e O Capeta da Casa Grande (1981). Interessante notar que Edu remete a autoria dos livros às entidades por ele incorporadas.

Em 1983, é homenageado pela UNESCO e, em 1988, candidata-se a vereador da cidade de Olinda. O pai-de-santo só obteve 700 votos. A década de 1980, com a politização das questões identitárias da população negra e a valorização das formas mais “puras” da religiosidade de matriz africana, assinala o início do declínio do Palácio e seu ecletismo, com a participação de um número cada vez mais reduzido de adeptos nas cerimônias e a diminuição da presença de clientes e turistas.

Fonseca também narra a ação cominatória contra o terreiro, iniciada na década de 1970. Essa ação se arrasta pelos órgãos competentes até os dias atuais e se constitui na principal razão da preocupação do IPHAN para com o terreiro. Ao contrário do ocorrido no processo de tombamento do Sítio do Pai Adão, a intervenção do IPHAN, em relação ao Palácio de Iemanjá, foi desencadeada como uma forma de evitar a demolição de uma parte do terreiro, tal como pretendia a ação cominatória. Diante dessa situação e considerando a sua localização em pleno Sítio Histórico da cidade de Olinda, o órgão iniciou um trabalho visando a assegurar a sua preservação (não tombamento) e integração ao entorno. Do ponto de vista oficial, a ação é necessária uma vez que, na perspectiva atual:

a paisagem de Olinda não é entendida pelo Iphan, atualmente, apenas em função do desenho urbano, de seus monumentos e de suas visadas; **é compreendida também pela presença de marcos culturais relevantes para seus moradores e seus visitantes.** Neste contexto, o terreiro de Pai Edu, conhecido e respeitado não apenas pelos seus frequentadores, mas também por integrantes das comunidades de terreiro em Pernambuco e, inclusive por turistas, tem posição privilegiada na paisagem urbana local [...] **entende-se que a preservação da referida área passa, no sentido de contemplar seus variados aspectos culturais que configuram seu patrimônio, o que inclui o terreiro de Pai Edu,** que passará a ser reintegrado, com este projeto que ora se propõe, à paisagem de modo a respeitar os parâmetros urbanísticos pelos quais o Sítio é definido (Brasil, 2011, grifos nossos).

É interessante destacar o fato de que, de acordo com Fonseca (1995), foi exatamente a localização do Palácio dentro do polígono tombado do Sítio Histórico de Olinda que originou a ação cominatória visando à realização de reformas arquitetônicas e demolição de parte da sua área construída. Entretanto, com a mudança no entendimento do conceito de patrimônio, a localização do Palácio passa a ser encarada como motivo para a sua preservação, vista agora como uma forma de respeitar a diversidade cultural daquele espaço e *contemplar referências culturais das comunidades afro-brasileiras*.

Outra contradição diz respeito ao fato de que Pai Edu, dos finais dos anos de 1980 a 2011, vai representar um tipo de religiosidade que não deve ser interpretada como emblemática para representar as populações afrodescendentes. Após a sua morte, o seu legado material e imaterial passará a ser lembrado pelas próximas gerações como patrimônio construído pelo trabalho e resistência afrodescendente.

Considerações finais

Os dois casos apresentados permitem refletir sobre o modo como as reivindicações identitárias trazidas à cena pelos movimentos sociais negros e a ampliação no conceito de patrimônio conjugaram-se para situar as religiões afrodescendentes no centro de um debate político.

Estamos diante de um processo de reconversão das religiões afro-brasileiras que está imbricado nas (re)construções identitárias do *povo negro*, suas buscas por afirmação, valorização de sua cultura e religiosidade.

Assim, chegaram ao século XXI *traduzidas*¹⁰ em performances que, em muitos casos, se distanciam daquelas práticas valorizadas anteriormente. Elas são plurais, produtos de diferentes histórias. Para adquirirem visibilidade necessitam de parcerias. Busca-se reverter um patrimônio para reinseri-lo em novas condições.

Rodrigues (2010), ao analisar o conceito de reconversão utilizado por Canclini, esclarece que reconversão cultural é uma sistematização da hibridização. A estruturação da reconversão cultural é ratificada como resultado de encontros múltiplos: “A partir dos contextos relacionados, as reconversões culturais são fenômenos intrínsecos no processo dos ambientes pós-modernos, ou seja, para o acesso ao consumo globalizante, os indivíduos, os grupos, as sociedades necessitam de contatos, de parcerias, de estarem interconectados para sobreviverem” (Rodrigues, 2010, p. 39).

Em face ao cenário que se configura pontuar-se-á uma série de questões que parecem não encontrar respostas na grande nebulosa que envolve o patrimônio material e imaterial das religiões afro-brasileiras.

Primeira questão; **quem define o que ser preservado?** A comunidade do terreiro? Os órgãos públicos? **Quais os parâmetros para o tombamento?** A importância do terreiro para comunidade afro religiosa? A antiguidade do terreiro? A tradição?

Podemos perceber claramente o modo como algumas dessas questões no projeto elaborado pelo IPHAN para o tombamento do Sítio do Pai Adão, onde encontramos como parte da justificativa para essa intervenção os seguintes argumentos: “Considerado um modelo de culto sob todos os aspectos: o número de divindades cultuadas (consta que este terreiro cultua entidades não encontradas em outros terreiros do Brasil); sofisticação ritualística e qualidade das músicas e da execução de danças rituais” (Brasil, 2010, p. 13).

Em que pese a existência, no mesmo documento, de referências à história da casa e ao seu reconhecimento no conjunto da comunidade religiosa afro-brasileira, a avaliação reproduzida acima permite algumas reflexões; trata-se de um espetáculo artístico? A ser

considerado em função da qualidade, sofisticação do modo como se apresenta? E se apresenta a quem? A um público de não adeptos? A um *connoisseur* que avalia a qualidade das músicas e da dança? E o que vem a ser um modelo de culto? Quem estabelece qual é o modelo de culto?

No caso do Palácio de Iemanjá, qual a motivação para a preservação? A repercussão que teve Pai Edu, seu hibridismo religioso e espetacularizado? Os fiéis, clientes ou visitantes famosos que tornaram o terreiro conhecido nacionalmente? A localização privilegiada e num local historicamente pertencente as religiões hegemônicas?

A partir daí, deve-se refletir sobre o reconhecimento dos terreiros como patrimônio, e as consequentes mudanças na sua relação com a sociedade, com as outras religiões, o Estado e os movimentos sociais. Essas relações produzirão novas identidades desestabilizadas ou desestabilizadoras? Este é um tema para futuras discussões.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Maria do Carmo. Xangôs tradicionais e umbandizados do Recife: Organização Econômica. 1986. (n. f.) (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo-SP, 1986.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminho das almas: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Palácio de Iemanjá, edital de licitação, 2011.
- _____. Decreto Lei nº3.551, 2000. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 19 abr. 2012
- _____. Resolução nº01/2006, 2007.
- _____. Pedido de Tombamento do Sítio do Pai Adão, 2009.
- _____. Presidência da República. Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial. Relatório da 1º Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial, 2005. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/conapirI.pdf>>. Acesso em:
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro umbandistas nos anos trinta e quarenta. Tese (Doutorado em História) UFPE, Recife, 2001.

- CANCLINI, Nestor García. La globalización: productora de culturas híbridas? 2000. Disponível em: <www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2009.
- _____ Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.
- _____ Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.
- CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (org.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. “Novos Patrimônios e novos museus: vocação museológica dos tombamentos etnográficos” In Revista Pós Ciências Sociais, v. 4, n.7 jna/jun. São Luis/MA, 2007. Disponível em <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=226&catid=58&Itemid=114>. Acesso em: 4 abri. 2012.
- DOMINGUES, Petrônio. História do movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2010.
- FONSECA, Eduardo P.A. O Candomblé é a dança da vida. Aflição, Cura e Aflição religiosa ao Palácio de Yemanjá. Dissertação (Mestrado em Antropologia-UFPE, 1995.
- FREYRE, Gilberto. Manifesto regionalista. 7. ed. Recife: FUNDAJ: Massangana, 1996.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-modernidade; Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 9.ed. Rio de Janeiro:DP&A, 2004.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- JUNDURIAN CORÁ et all. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial: análise dos 10 anos de implantação. In: Anais do V Encontro Nacional de Pesquisadores em Gestão Social. Disponível em: <<http://anaisenapegs2011.cariri.ufc.br/dmdocuments/p150.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2012.

LODY, Raul. Parecer. In. BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Pedido de Tombamento do Sítio do Pai Adão, 2009.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial” In Estudos Afro-Asiáticos, nº 21. pag. 119-130, dezembro 1991.

OLIVEIRA, Rosalira. Guardiãs da identidade? As religiões afro-brasileiras sob a ótica do movimento negro. In: Revista Magistro, Vol. 2, No 1 (2011) p. 50/68. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1424/760>>.

Acesso em: 14 fev. 2012.

PERNAMBUCO, Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco. Decreto nº10.712, 1985.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. Ser (tão) negro! Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) UFRPE, Recife, 2010.

¹ Pesquisadora Adjunta. Diretoria de Pesquisas Sociais. Fundação Joaquim Nabuco. Correspondência para: Rosalira Oliveira, Rua da Harmonia, 480/apt. 403, Parnamirim, CEP: 52051-390. Recife, PE, Brasil.

² Professora Adjunto IV do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco. Correspondência para: Zuleica Dantas, Rua Vitoriano Palhares, 250, apt 1503, Torre, CEP 50710-190, Recife, PE, Brasil.

³ Realizada em Brasília, em julho de 2005.

⁴ Entrevista realizada em 06/10/11, como parte do trabalho de campo da pesquisa “Negociando a tradição: religiões afro-brasileiras e esfera pública” em desenvolvimento na Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco.

⁵ Para assegurar a confidencialidade, estamos utilizando pseudônimos para referenciar tanto a fala dos sujeitos entrevistados como a de outros citados por eles.

⁶ Vestimentas utilizadas nos terreiro principalmente em dias de festa ritual pública.

⁷ Livro de Registro dos Saberes; das Celebrações; das Formas de Expressão e dos Lugares.

⁸ Os documentos referentes ao processo de tombamento do Sítio do Pai Adão foram consultados na sede da Superintendência Regional do IPHAN em Pernambuco.

⁹ Deputada Estadual Tereza Leitão do PT-PE

¹⁰ Conceito cunhado por Kevin Hobins e discutido por Stuart Hall (2004)