

DO “SÓ O ESPAÇO” AO LUGAR DE MEMÓRIA: PRESERVAÇÃO DE BENS CULTURAIS DE MATRIZ AFRICANA UMA QUESTÃO DE “LUGAR”?

Francisco Phelipe Cunha Paz¹

Resumo: Este texto tem por objetivo abordar alguns aspectos do debate a respeito do reconhecimento por parte do Estado brasileiro de bens culturais de matriz africana como patrimônio cultural brasileiro. Além de apresentar uma breve digressão histórica sobre as práticas de preservação no Brasil e a relação institucional entre o Estado e os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, este trabalho procura ainda demonstrar como este moderno/colonial Estado-Nação brasileiro por intermédio do seu “Serviço do patrimônio” elaborou até a década de 1980 uma narrativa histórica sobre a memória nacional invisibilizando aspectos culturais ligados à população negra e às heranças africanas no Brasil. Concluímos assim que pensar políticas públicas de preservação é pensar as relações raciais no Brasil e por isso a importância de sabermos o “lugar” dos bens culturais de matriz africana no rol dos bens elencados como representativos da memória nacional. Somente após o tombamento do Terreiro de Casa Branca, e as pressões da sociedade civil, principalmente os movimentos sociais e culturais negros e de matriz africana, que o Iphan vem tentando construir um novo “olhar patrimonial” e um novo lugar institucional para os bens culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Palavras-Chave: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Patrimônio Cultural; Políticas Públicas; Relações Étnico-Raciais.

“Belo é abrir o barracão, o amanhecer, a aurora, o cheiro da terra molhada do orvalho, a Casa de Sângó recebendo os primeiros raios de sol nascendo na soleira de sua porta; com Èsú, em sua casa atento a entrada, montando guarda para que tudo ocorra bem, vigiando aquelas que estão indo embora, e zelando-os lá fora para que possam voltar” (Fábio Velame, 2006).

Não é pretensão deste *paper* chegar à conclusão de qual a melhor maneira, ou a mais eficiente, pensando em termos de eficiência das políticas públicas, da forma e dos instrumentos das políticas de preservação e patrimonialização dos bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.² Entendendo, primeiro, que não seria possível neste curto espaço e segundo, por entendermos que a noção de eficiência

¹ Historiador, Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural - IPHAN (2013), Mestrando em Desenvolvimento Sociedade e Cooperação Internacional - UNB (2017) e Membro do Grupo de Estudos sobre religiões afro-brasileiras – CALUNDU.

² A escolha pela denominação “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” vem antes de tudo não por uma concordância teórica, mas para poder alinhar com a denominação mais comum, utilizada pelo Estado brasileiro e construída pela SEPPPIR e representantes dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

reduz em demasia o universo das políticas públicas, levando-as a um complexo emaranhado de limitações.

O Iphan e (in)visibilidade de um Brasil negro

Antes de tudo, é pertinente retomarmos a trajetória das políticas públicas de patrimônio e o momento em que as manifestações culturais dos povos e comunidades de matriz africana foram entendidas como bens culturais. E tentar entender como esses bens culturais construíram-se como alvo de uma política pública cultural específica e como vem ocorrendo o processo de formulação dessa política, em especial, no que tange as políticas públicas de cultura para a proteção, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro.

De forma sucinta, poderíamos afirmar que a criação do Decreto-Lei 25 de 1937 que “organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional”, conforme epígrafe do texto original, elaborado em pleno regime do Estado Novo, é sim, o grande marco das políticas públicas, ou de Estado, para a preservação do patrimônio no Brasil. Não obstante, as práticas de preservação ou patrimonialização, pensando na ação do Estado, não se resumem ao decreto, muitas são anteriores a ele e ao seu anteprojeto produzido por Mario de Andrade e Rodrigo Melo Franco de Andrade.

O destaque do Decreto 25/37 se dá por três razões. É sem sombra de dúvida a primeira norma jurídica que dispõem objetivamente da proteção do patrimônio **(1)**, cria o instituto do tombamento **(2)**, principal instrumento das políticas de preservação até hoje, **(3)** e institui a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, hoje IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Assim, a lei, o instrumento e o Sphan surgem para dar ao Estado-nação brasileiro o direito de proceder ao tombamento e, desta forma, a preservação de bens de particulares, cuja conservação seja de interesse público quer seja por seu valor histórico, artístico, arqueológico, arquitetônico ou etnográfico.³

³ O debate em torno da limitação administrativa do direito à propriedade relacionada ao Decreto-Lei 22 é longo e complexo e não será objeto de nossa atenção neste momento; para saber mais a respeito deste tema indico CASTRO, Sônia Rabelo. *O Estado na preservação de bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

O objeto de nossa atenção aqui são as políticas públicas de preservação que dizem respeito ao conceito de patrimônio adotado pelo Estado brasileiro e como os critérios e valores foram sofrendo transformações ao longo dos anos.

No começo do século XX, o Estado Novo varguista se autoproclamava o guardião - ao passo que os fabricava - dos bens culturais representativos da identidade nacional. A intelectualidade brasileira também buscava fundamentos que pudessem dar conta dessa especificidade da brasilidade. Mario de Andrade como um dos expoentes do movimento modernista é quem primeiro sistematiza uma preocupação com a conservação de bens culturais da identidade cultural do Brasil.

Cabe outro destaque em relação a Mario de Andrade e o anteprojeto do decreto. Nos anteprojeto que antecederam ao decreto-lei 25/37 - e que contribuíram para a sua construção - como o de Luís Cedro (1923) e Jair Lins (1925), já havia o esforço de estabelecer outros instrumentos de proteção, que não o tombamento, que respectivamente propunham classificação e catalogação como instrumentos jurídicos. De fato, só no anteprojeto de Mário de Andrade que surge o termo e a noção de tombamento⁴. De certo é que ainda é muito difícil precisar porque o poeta teria usado esse termo para se referir ao instrumento de proteção do patrimônio histórico e artístico. Apesar da etimologia do termo nos ajudar a compreender os seus usos, o histórico de construção do decreto-lei 25 não nos dá pista da escolha de Mário (TELLES, 2010).

E, sobre as finalidades do tombamento, o que devemos destacar é que o mesmo busca conservar a integridade do bem cultural pela qual houvesse um pretense interesse público. O que lhe proporciona um caráter ambivalente, por um lado, busca a conservação do bem, por outro, reconhece e atribui valor. Trataremos mais do segundo aspecto e a assim das práticas de preservação.

Após a criação do “Serviço do patrimônio”, em 1937, ocorreu um longo e extenso processo de seleção e busca de bens culturais representativos da identidade nacional em respeito a alguns critérios do que se entendia como a tradição artística brasileira. Esses primeiros anos e as primeiras experiências de patrimonialização do Sphan serviram para a institucionalização de critérios técnicos, estéticos e artísticos. Um discurso comum à época afirmava que a notada ausência de exemplares negros e indígenas nesta seleção se dava pela não sobrevivência de testemunhos materiais dessas matrizes civilizatórias, o

⁴ Tombar significa, claramente, classificar, inscrever, próximo à ideia de arquivar, de conservar, reter na memória.

que hoje e mesmo à época era facilmente desconstruído. A narrativa oficial defendia ainda que “a existência de apenas um instrumento jurídico e [com] foco na materialidade do patrimônio também contribuíram para que vestígios materiais vinculados ao universo cultural negro e indígena não fossem valorizados a ponto de fazerem parte do conjunto de bens culturais” (LIMA, 2012, p.40-41).

Não que fosse necessário, mas o Sphan, quando recorre ao status de academia, enquanto *locus* de produção de conhecimento, cria condições institucionais de produção do discurso sobre a nacionalidade e sobre os exemplares a serem conservados como correspondentes à memória e à história do País. Dito isso, poderíamos pensar na existência de uma “operação patrimoniográfica”, isto é, um “saber-dizer” oficial, hegemônico, sobre os bens culturais que comporiam o patrimônio nacional. Não podemos analisar as políticas públicas de preservação no Brasil pensando numa separação entre ciência e Estado, pois a relação entre a produção acadêmica de saberes e a construção de políticas está posta desde a formação do Estado-nação moderno.

Entendemos que tanto os exemplos que fulguram nos livros de tombo, quanto os que foram esquecidos, não são frutos de escolhas ingênuas ou mesmo fruto de limitações técnicas ou jurídicas, trata-se de um conflito de memórias e do projeto de nação elaborado pelo Estado-nação moderno/colonial que não apenas não abarcava como previa eliminar a forte presença negra.

É importante destacar que o modelo de sociedade patrocinada pelo Estado que surgiu em terras brasileiras pós-1822 reconhecia que existiam indivíduos, inclusive nascidos no Brasil, que não eram cidadãos, mas propriedade de outros, estes sim, cidadãos. Isto, por si só, impedia a existência efetiva de uma comunidade nacional. Essa estrutura se perpetua durante todo o século XIX, mesmo com o Estado Imperial reconhecendo, ainda que fragilmente, a cidadania a alguns indivíduos – não-brancos – nascidos no Brasil.

O surgimento do candomblé, e a construção de uma corte ligada a povos e a uma religiosidade africana, reverenciando a outros deuses, reis e rainhas, mesmo que não em contraponto deliberado, nos permite pensar que se constituiria assim o candomblé uma contraproposta de “comunidade nacional”, só de negros, os excluídos do projeto imperial? Este pode ser tema de uma outra reflexão futura.

Retomemos. Na década de 30 do século XX, a cultura mestiça é alçada ao status de representação oficial da nação. Cabe destacar que, não menos diferente de outras

partes do mundo colonizado, aqui no Brasil os movimentos nacionalistas vieram acompanhados da criação de inúmeros esforços de produção de símbolos nacionais e é neste contexto que surge o Sphan/Iphan e o Decreto Lei-25, nossos objetivos mais específicos nessa primeira parte. Havia a necessidade da criação ou da legitimação dessa comunidade nacional imaginada (ANDERSON, 1991) e, para tal, era imprescindível a construção de elementos essenciais como a ideia de passado e de povo, ou melhor, uma proposta/modelo almejado de passado e povo. Elementos estes que junto a outros artefatos, como a história e tradição, iriam compor a narrativa oficial de unidade que, ao passo que era construída, suplantava todas as diversidades existentes.

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

A ideia de patrimônio, isto é, aquilo que é dito e definido como patrimônio, é construída em relação à sociedade que o mesmo pretensamente pretende representar, e é assim mais um elemento na consolidação da nação. Pela sua dinâmica que é própria, desde a pesquisa, a escrita e a seleção, seu processo de atribuir significados e valores aos bens culturais é também uma ação de construção e desconstrução de memórias.

O reconhecimento de matrizes não-hegemônicas, já podemos adiantar, é fruto de uma pressão externa, de comunidades organizadas, de movimentos sociais e bem menos parte de um processo de reelaboração dos paradigmas de representação da nacionalidade por vias oficiais. É a tentativa e a resposta às cobranças sociais de uma listagem do patrimônio cultural brasileiro que representasse de forma mais fidedigna a diversidade formadora da sociedade brasileira.

Essa reelaboração é notada principalmente a partir dos tombamentos de terreiros, ações a partir das quais podemos tentar compreender o “lugar” destinado aos negros na composição da nação, desvendando valores e conceitos utilizados para o reconhecimento e valoração dos seus bens culturais.

Este artigo soma-se a outros esforços de desvelar a formação do campo do “Patrimônio Cultural Afro-brasileiro”, entendido aqui como toda e qualquer expressão cultural que evoca como espaço de elaboração as experiências da diáspora, da escravidão, as resistências, as fugas, o dia a dia do trabalho, dos castigos, ou mesmo quando estes elementos se fundem num mito de origem onde os signos e significados remetam à ancestralidade africana e à África (LIMA, 2012).

O Iphan [ainda Sphan] surge junto com uma série de políticas culturais empreendidas pelo Estado brasileiro, pensadas por intelectuais e ligadas ao poder público. Se o Iphan surge com o intuito de reconhecer a mestiçagem como a verdadeira nacionalidade, como ela identificou os povos e comunidades de matriz africana?

Antes é importante destacar que pensar as políticas culturais de patrimônio, a sua formação, e o seu desenvolvimento, é pensar os estudos culturais no Brasil. Freyre é um dos principais interlocutores e pensadores do Sphan em seus primeiros anos, o que nos ajuda a entender as ações empreendidas desde 1937. Um dos pensamentos basilares das políticas patrimoniais no Brasil, e muito tem do pensamento freiriano, é a de que todo brasileiro e por isso, os bens culturais por eles produzidos, traz inevitavelmente “na alma e no corpo” traços indígenas e negros. A mestiçagem aparece em Freyre como uma questão de ordem geral. A construção do discurso e do pensamento social do mestiço como “o nacional”, é acompanhada de um processo de “desafricanização” de vários elementos culturais, simbolicamente clareados [em certa medida o é até hoje].

O século XIX é, sem sombra de dúvida, o marco nos estudos brasileiros sobre o negro no Brasil e a formação social da nação. Há de ser um consenso entre os pesquisadores do pensamento social brasileiro que os estudos sobre o negro estão inseridos num contexto de construção discursiva da identidade nacional. O contexto ao qual nos referimos é o da pós-abolição, implantação e consolidação da república e seu ideal de cidadão, e o mais amplo contato com o pensamento determinista que tomava conta da Europa.

A historiografia mostra que a literatura se dividia em dois grandes caminhos, o primeiro seria a “busca” por uma identidade nacional e as conseqüentes tentativas de diminuir ou amenizar as interferências, supostamente negativas, da forte herança africana que ainda se praticava. E segundo, a ideia de que no imaginário republicano de um Brasil civilizado e em desenvolvimento, o negro, agora livre e em grande

contingente, passou a ser tido como problema social e é neste contexto que os negros começam a receber mais atenção no pensamento social e racial brasileiro.

Mais importante do que nominalmente dedicar a iniciativa a algum pensador, ou mesmo um grupo bem definido, creio ser mais importante para nós sabermos que os primeiros estudos se ancoravam em uma perspectiva colonialista e racista em função das teorias raciais europeias que dominavam as ciências sociais e humanas. Os intelectuais defendiam veementemente a inferioridade inata aos homens de cor e a sua inutilidade frente ao projeto de nação que o país elaborava no início do século XX. As teorias raciais, de forma geral, defendiam uma coesão e homogeneidade das estratificações sociais e culturais a partir da noção de raça.

Podemos destacar que o debate racial assume grande importância em espaços institucionais e que os intelectuais serão peças fundamentais nos diferentes campos que pensavam o negro no contexto brasileiro. Fato é que o negro não aparecia como “objeto” para além do interesse folclórico e do “problema social”. Diante de um projeto de república e de cidadania aos moldes do Estado-nação moderno/colonial, a forte presença negra nos aspectos sociais e culturais da nação necessitava ser diminuída, absorvida ou quiçá, apagada, e foi isso que se viu nos anos seguintes.

São exemplos o samba [“de dança de negros à canção brasileira para exportação”], a capoeira e o próprio candomblé. No ano de 1938, o candomblé passa a ser permitido sem interferência policial e, em 1939, Getúlio institui o dia da Raça, 30 de maio. Destacáramos ainda a padroeira dos católicos, Nossa Senhora Aparecida⁵, que é um Macunaíma às avessas. Esses e outros exemplos pairam em torno dessa hipótese de nacionalidade que tem na troca livre de traços culturais, modelos harmônicos de convivência racial, um forte objetivo.

Retomemos o conceito de memória como reconstrução do passado, “memória como trabalho” segundo Ecléa Bosi (1987). É a memória coletiva que dá suporte para um sentido de continuidade na história, perpassando a ideia de tempo vivido, uma vez que a memória coletiva vai além do tempo de vida de quem lembra e de quem narra. A memória precisa ser entendida como uma construção social onde está sempre se relacionando presente e passado e, de certa forma, conjecturando o futuro. Benjamim (1940) nos ajuda, ao dizer que “a memória é mais efeito de esquecer do que de

⁵ O II Congresso Mariano, realizado em setembro de 1929, sugeria a proclamação de Nossa Senhora Aparecida para o padroado, com o lema “União indissolúvel entre Religião e Pátria. Nossa Senhora Aparecida e Brasil – Unidade Nacional” via www.vidapastoral.com. Último acesso em 05/06/2017.

lembrar”, o que reforça a importância de pensar o “lugar” dos bens culturais afro-brasileiros no panteão do patrimônio nacional.

Pensando na patrimonialização dos bens afros e no Terreiro da Casa Branca como o ato inaugural, recorremos ao pensamento de Lilia Schwarcz (2013) em “Nem preto e nem branco”, onde a autora coloca a memória como uma xamã do tempo: capaz de trazer seus mistérios, dá continuidade ao descontínuo e ao disruptivo. É pensar a memória como responsável em trazer, ao presente, histórias e experiências e ensinamentos do passado, assim, as oralidades, os “lugares de memória”, estão próximos de um “fazer lembrar”.

O que é lembrado tem um sentido, nada é lembrado ou esquecido de forma inocente. As memórias são construções sociais e, a todo momento, de forma consciente e tendenciosa, ora são construídas, ora são revisitadas, além de potencialmente serem uma ferramenta para se construir identidade. As memórias [coletivas e individuais] são frequentemente acionadas nos discursos, nos filmes, na literatura ou nas políticas públicas. Sempre se recorre às memórias para poder mostrar a qual lugar esses grupos pertencem, quais as referências que os identificam, seja enquanto negro, enquanto povos tradicionais, isto é, o que os diferencia dos outros grupos. Nesse ponto, o de construção de uma identidade coletiva, a memória torna-se uma ferramenta fundamental.

E cientes disso, os movimentos sociais e culturais negros sempre cobraram do Estado brasileiro o acautelamento de bens culturais afro-brasileiros, acreditando que uma política pública de preservação contribuiria para a promoção da inserção sociocultural de novas demandas e novos atores, e assim, fazendo com que diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira se reconheçam nesse repertório de bens patrimoniais.

A partir da literatura existente, podemos afirmar que essa reivindicação foi alcançada em partes, mas dentro de uma perspectiva de branqueamento da sociedade brasileira e de policiamento da população negra. É com esse olhar que o Iphan, ainda Sphan, tomba o seu primeiro bem cultural intimamente ligado aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, o acervo do Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro.

No caso deste exemplar, e arriscamos afirmar que em todo o início do século XX e em grande parte da sua história, a legislação brasileira é responsável pela perseguição e criminalização das práticas religiosas de matriz africana, que em muitos casos negociaram a clandestinidade em prol da sua sobrevivência.

Cabe aqui destacar ainda o fato de que várias dessas manifestações populares afro-brasileiras e de matriz africana foram mapeadas e estudadas principalmente pelos folcloristas, dentro de uma perspectiva que as tratava como pitorescas e exóticas. Algumas, inclusive já mencionadas, foram apropriadas e ressignificadas pelo Estado a fim de reforçar a aparente unidade nacional e integração racial harmoniosa. Absorvidas ao ponto de serem inseridas nas narrativas produzidas sobre o que faria do Brasil esta “nação da mistura”. Isso não cessou, de forma que a patrimonialização integrou bens culturais afro-brasileiros e de povos e comunidades tradicionais de matriz africana de forma lenta e silenciosa às representações da identidade nacional.

Objetivamos demonstrar até aqui, de forma sucinta, que ao longo de sua trajetória, o Iphan, como agente estatal de construção de uma narrativa sobre a memória e a história da nação, não esteve distante da complexidade da questão racial no país e do lugar do negro na formação da sociedade e do pensamento social brasileiro.

A relação da instituição e das manifestações afro-brasileiras foi bastante irregular, e para citar dois exemplos, escolhemos dois marcos históricos: o tombamento do acervo/coleção do Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro em 1938 e o tombamento do Terreiro da Casa Branca em Salvador no ano de 1986. São exemplos diretamente ligados aos bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e que apresentam valores e conceitos diferenciados que se distanciam em seu princípio.

O primeiro, após o acautelamento pelo Estado, sofreu uma profunda ação de silenciamento e esquecimento e, ainda hoje, não conta com ações que prezem por sua conservação e efetivo reconhecimento social. Já o segundo bem, tombado em outro momento histórico, é sem sombra de dúvidas a grande origem para uma efetiva patrimonialização de bens culturais que não só não corresponde às matrizes não-hegemônicas como foge ao escopo dos tipos de bens tombados até o momento.

O Museu de Magia Negra - RJ e a construção de um silêncio

A coleção do Museu da Magia Negra é o primeiro tombamento etnográfico do Brasil e é também, como já mencionado, o primeiro bem cultural inscrito no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico⁶. Essa ação e o acervo são envoltos em

⁶ Segundo descrição no site do Iphan, é “onde são inscritos os bens culturais em função do valor arqueológico, relacionado a **vestígios** da ocupação humana **pré-histórica** ou **histórica**; de valor

mistérios e tabus; ainda hoje é tratado de maneira secundária e sobre este acervo recai um enorme silêncio.

Como se trata de um dos primeiros processos de acautelamento de bens pelo Sphan, não há, pois não havia a praxe de ter, informações ou pareceres técnicos que consigam nos informar sobre as justificativas para o tombamento.

O que podemos inferir desse esquecimento e silêncio proposital é a negação da instituição em reconhecer qualquer valor patrimonial ao acervo/coleção tombada. Segundo Corrêa (2005), a tendência do Sphan e dos “técnicos e intelectuais do Serviço do Patrimônio, foi relegá-la a um plano marginal”. Por muitos anos, os documentos oficiais da instituição não listavam, entre os bens culturais móveis e imóveis acautelados, a Coleção do Museu da Magia Negra. A primeira vez que o mesmo aparece nos arrolamentos oficiais e públicos é no “Livro Resumo” do ano de 1984, momento histórico em que a instituição, pressionada pela sociedade civil, reavalia sua relação com os bens culturais afro-brasileiros e seus aportes conceituais e jurídicos.

Podemos afirmar, assim, que a coleção - hoje reserva técnica junto ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro - ocupou durante muitos anos, ou vem ocupando, dentro do Iphan, o lugar do esquecimento, da negligência, do desprezo institucional. Vem sendo, durante anos, tratada como um “patrimônio menor”, uma vez que categorias como etnográfico e histórico sempre foram pouco valoradas institucionalmente, principalmente até a década de 1980.

“Oxum ganha briga contra a Esso”⁷: O tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca e a portaria nº 188 de 18 de Maio de 2016.

Antes mesmo do tombamento de Casa Branca, o Iphan, à época denominado Fundação Pró-Memória, já havia autorizado a execução do MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia, que se estendia aos estados de Pernambuco e do Maranhão. Um avanço em termo de ações práticas, mas que não necessariamente

etnográfico ou de referência para determinados grupos sociais; e de valor paisagístico, englobando tanto áreas naturais, quanto lugares criados pelo homem aos quais é atribuído valor à sua configuração paisagística, a exemplo de jardins, mas também cidades ou conjuntos arquitetônicos que se destaquem por sua relação com o território onde estão implantados”, em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/608>, último acesso dia 15/06/2017 [**grifos nosso**].

⁷ Manchete do Jornal da Bahia de 10 de Março de 1989. Acervo do Arquivo Noronha Santos – Iphan/RJ.

significaria, como não significou, um outro “olhar patrimonial” sobre os bens culturais de matriz africana.

O ano é 1984 e o mês é maio, no seu último dia, 31, o Conselho Consultivo do Iphan aprovou, por meio do voto de minerva de seu presidente Marcos Vinícius Vilaça, o pedido de tombamento do Terreiro da Casa Branca, um momento decisivo para enfim o Estado brasileiro e o Iphan construírem um novo olhar patrimonial sobre os bens culturais afro-brasileiros. A reunião ocorreu no salão nobre da Casa de Misericórdia em Salvador e contou com a presença de muitos artistas e intelectuais ilustres como Jorge Amado e Caribé.

O tombamento da edificação da Avenida Vasco da Gama, número 463 e a construção do seu valor patrimonial é um marco conceitual e institucional das práticas de preservação no Brasil. Nela funciona até o hoje o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca, a “Mãe de todas as casas”, nas palavras de Edson Carneiro (1948/2008). E nas palavras de Ordep Serra (2008) “um dos mais antigos e respeitados santuários da religião dos orixás⁸” no Brasil. Esteve localizado, anteriormente, na Barroquinha, área que hoje é parte do Centro Histórico de Salvador.

Casa Branca, a exemplo de outros terreiros de candomblé na Bahia, não possuía o documento de posse da terra e teve sua área invadida. A região da Avenida Vasco da Gama sofreu forte ocupação na década de 1940 com a expansão imobiliária. O posto de gasolina, elemento da disputa judicial, ocupava desde a década de 1960 uma parte significativa da área do terreiro às margens da Avenida. O empreendimento foi construído próximo à Fonte de Oxum, à Barca Oxo Iluaé e a um coqueiro e bambuzal, lugares de culto sagrados para os candomblecistas de Iyá Nassô.

Após o tombamento, os filhos de Casa Branca tiveram que esperar cerca de 5 anos para enfim poderem comemorar a desocupação de sua área. Contando com a presença de autoridades locais como o Procurador-Geral do Estado Antônio Guerreira Lima e o Secretário de Cultura José Carlos Capinam, a festa foi conduzida pelas Iyalorixás e Ogãs de Casa Branca, ao som dos seus atabaques sagrados e cantando aos seus orixás; o encerramento ficou por conta do Grupo Olodum. Para encerrar as festas foi anunciado que, no local do agora antigo posto, seria construída uma praça dedicada a Oxum e

⁸ Em <https://ordepserra.files.wordpress.com>.

projetada pelo Arquiteto Oscar Niemeyer. O convite foi feito pela Comissão de Defesa da Casa Branca⁹ e confirmado pelos Búzios da Iyalorixá do Terreiro.

A importância política do processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca é imensa, e as estratégias para a sua concretização foram muitas. Numa visita realizada em setembro de 1982, Marcos Vilaça, então Secretário de Cultura do MEC e Presidente da Fundação Pró-Memória – antigo Sphan/Iphan – foi recebido com festa, o que o Jornal da Bahia noticiou assim: “Candomblé baiano *inicia* o Secretário de Cultura do MEC no ritual Nagô”. Obviamente não ocorreu um “ritual iniciático”, como diz o jornal - Vilaça recebeu uma conta de Oxaguiã e foi recebido com chuva de arroz. A razão de sua visita era a assinatura de um convênio com a prefeitura de Salvador para o mapeamento dos monumentos religiosos negros da Bahia, Pernambuco e Maranhão

O Processo número 1.067-T-82 [Tombamento do Terreiro da Casa Branca] foi objeto de seminários técnicos do Iphan, contando com a presença de técnicos e importantes intelectuais. Em uma dessas reuniões técnicas, ao ser questionada sobre o que seria tombado em Casa Branca, uma funcionária do Iphan afirmou: “nada, só tem espaço”, demonstrando assim que o terreiro não correspondia aos valores patrimoniais que a instituição historicamente reconhecia. Havia “só o espaço”, bem distante da ideia de lugar ou território com as quais a instituição trabalha, referia-se efetivamente a “nada”. Se não havia valor material, o que se buscava preservar?

Era clara a falta de entendimento e alinhamento sobre a questão. No processo, é possível ter contato com algumas questões levantadas pelos debates internos e externos à instituição. A peculiaridade e ineditismo da questão movimentaram os técnicos e intelectuais da época. Após algumas reuniões, o grupo avaliador - que contava com Dora Alcântara [Diretora do Setor de Tombamento], Sônia Rabello [Assessoria Jurídica] e os antropólogos Vivaldo da Costa Lima, Gilberto Velho e Peter Fry - chegou à conclusão a respeito do “valor da preservação desse local de culto, onde se manifesta expressão cultural de significativa parcela da população nacional de origem africana, cujos antepassados participaram desde a fase inicial da formação brasileira” (IPHAN, Processo “T” 1067-T82, p.111).

Numa das considerações da Coordenadora Dora Alcântara está o que aproxima e distancia os dois tombamentos aqui analisados [museu e terreiro]: “os valores

⁹ Composta pelos deputados Fernando Santana (PCB) e Haroldo Lima (PCdoB), pelo antropólogo Olímpio Serra, pelo poeta José Carlos Capinam e por Dom Timóteo Anastácio, Abade do Mosteiro de São Bento.

etnográficos em questão” (IPHAN, Processo “T” 1067-T82, p.112). Esses valores, que compreenderiam todos os espaços, sejam arquitetônicos e ou lugares e objetos de culto, teriam um caráter extremamente dinâmico, algo bem incomum de se pensar para os conceitos e instrumentos de preservação da época, o que levou a Coordenadora, mesmo sem negar o valor patrimonial dos terreiros, a afirmar que o caminho seria a criação de uma “legislação própria” para uma efetiva conservação.

É o que nos diz Dourado (2011): o debate central a respeito do tombamento de Casa Branca e, por consequência, de todos os bens de mesma natureza, “esteve todo o tempo atrelado a um raciocínio de natureza claramente positivista” (DOURADO, 2011, p.16).

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

A partir desse entendimento e do foco nos atores e instituições, interesses e conflitos, é que podemos lançar um olhar, não para a história do conceito, mas antes para uma história das práticas de patrimônio, para a construção de “olhar patrimonial” e do lugar dos bens culturais afros.

Enquanto o Iphan focou na materialidade dos terreiros, no seu aspecto arquitetônico, como mero local de culto, encontrou bastante dificuldade de estabelecer um diálogo e políticas de preservação e gestão efetivas. Os terreiros estão ligados a questões como identidade e território que são base para reflexão sobre as casas de culto de matriz africana. Nos espaços negros, terreiros ou quilombos, próximos entre si, essa relação é estabelecida com o lugar, com a terra, e os valores, costumes, conhecimentos e sociabilidades vivenciadas naquele território. A terra das comunidades de matriz africana é parte da sua cosmovisão e essencial nos seus mitos de origens, um valor que lhe é dado a partir do sagrado, do respeito e não pelo seu valor econômico ou de mercado.

A terra e as edificações, com sentido de propriedade, não lhes interessa em certo sentido, pelo menos não enquanto valor de troca (compra e venda), mas sim pela possibilidade de cuidá-la, da troca de saberes e ligação com o sagrado. A Comunidade - no iorubá *Egbé* ou *ebé* - é organizada em torno do “axé da casa”, que é o que permite que a existência seja, que é a força vital do lugar e do grupo enquanto povo e comunidade tradicional. Isto posto, é mais que evidente que, muito além da edificação material, aquele povo se relaciona simbolicamente com a materialidade e a imaterialidade a partir da ancestralidade e do axé, e é este o seu patrimônio simbólico fundamental e fundante.

Assim, a demolição material de umas edificações, se assim for necessário, não pode ser lida como demolição ou mutilação, pois o axé da casa permanece intacto. Do mesmo modo vale o contrário, não teria mais valor algum aquele “lugar” [terra] se de lá fosse retirado o axé, outros valores teriam que ser buscados para justificar ou para manter os valores para o acautelamento. Dourado (2011) afirma que a imutabilidade de um bem cultural acautelado é hipótese meramente abstrata. Por isso, é preciso pensar o território como construção social, apropriação, onde as relações simbólicas são construídas sob uma ancestralidade e uma força que é espiritual.

A terra e a espiritualidade para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana é espaço de manifestação da vida, da existência e traz consigo elementos da ancestralidade, da memória e da história desses povos. Os valores ancestrais se unem no campo do visível, do palpável e do invisível, na experiência do sagrado. Esse debate sobre os valores das culturas e dos povos de origem africana é importante para um melhor entendimento acerca das discussões sobre os espaços e identidades negras, sobre a preservação da cultura e da construção desses espaços de resistência.

Assim, a construção de uma proposta de preservação para os bens culturais dos povos e comunidades de matriz africana não passa por uma legislação específica ou pela construção de um instrumento jurídico próprio, ou seja, os terreiros de candomblés não são uma outra categoria de monumentos e assim não devem ser entendidos. O que os tombamentos de terreiros vêm mostrando, desde 1984, com Casa Branca, é que o Estado brasileiro e o Iphan, como seu órgão de patrimônio, precisam construir um outro “olhar patrimonial” para conseguir tratar de forma respeitosa, sem racismo e de forma tolerante, esses bens e os povos que a eles estão ligados.

É necessário empreender outras maneiras interpretativas de observar os bens culturais de matiz africana, entender que eles estão para além da dualidade institucional de materialidade e imaterialidade, que se relacionam com um território para além dos aspectos físicos e geográficos e estão numa relação de mediação que inclui o cosmo e o outro.

Entendemos a necessidade prática e administrativa, em termos de políticas públicas, de separação dos departamentos técnicos (imaterial e material), mas entendemos também que essa distinção não se aplica de forma tão estanque na realidade e que a instituição, Iphan, deveria aproveitar a oportunidade e tentar uma proposta de trabalho mais progressista, mais integradora, mais interdisciplinar e interdepartamental.

Após inúmeros insucessos e críticas por parte dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, seja nas ações de identificação [inventários], preservação ou mesmo na gestão e salvaguarda dos bem acautelados, o Iphan avança na busca de construir um outro olhar patrimonial e de destinar um novo lugar institucional para os bens culturais de matriz africana.

Considerando que o Brasil é signatário da Convenção para Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 e considerando outras legislações importantes, como o Estatuto da Igualdade Racial [12.288/10], o Plano Nacional de Cultura [12.343/10], a Convenção 169 da OIT, o Iphan torna-se um órgão estratégico para a promoção da igualdade racial e para a luta contra o racismo no Brasil. Como um dos componentes do GT Interministerial coordenado pela SEPPIR do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana¹⁰ (PMAF), o Iphan comprometeu-se a estabelecer ações estruturantes que busquem promover a salvaguarda da tradição africana e afro-brasileira no Brasil, garantia de direitos, enfrentamento ao racismo e proteção do patrimônio cultural.

Assim, o Iphan, com o objetivo de implementação dessas ações, criou em 2013 o Grupo Interdepartamental para a preservação do patrimônio cultural dos terreiros (GTIT) que possuía como objetivo a elaboração de ações de identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados aos povos de matriz africana. Podemos destacar como fruto desses esforços: 1) a participação do Iphan no

¹⁰ Estabelecido pelo Decreto 6.040 de 2007 teria a duração de 2 anos – 2013/2015.

Seminário Internacional para a Preservação do Patrimônio Cultural Brasil-Nigéria¹¹ em 2014; 2) aprovação e publicação de duas portarias: nº 188 de 2016 que dispõe sobre ações para a preservação de bens culturais dos povos de matriz africana e a portaria nº194 de 2016 que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação de bens culturais de matriz africana; e 3) as conclusões dos processos de tombamento dos terreiros Roça do Ventura e Omo Ilê Agbôula.

A portaria 188 de 2016 busca - a partir de três eixos: *identificação e reconhecimento; formação e capacitação; apoio e fomento e valorização*, e estabelecendo o prazo de quatro anos - superar um passivo institucional de processos de tombamento em aberto, além de promover uma articulação entre atores públicos para preservação e gestão desses bens. Como também o estabelecimento da meta de reconhecimento de mais quatro bens culturais, o fomento por meio de edital público para casas tombadas e a rerratificação do tombamento do Museu de Magia Negra.

Já a portaria 194, também de 2016, é uma grande conquista para os povos e comunidades de matriz africana e é fruto direto da sua pressão. O documento aprova o Termo de Referência e Princípios para a identificação, reconhecimento e preservação dos bens culturais relacionados aos povos e comunidades de matriz africana, instituindo de vez como política patrimonial a preservação dos terreiros e outros bens, além de alinhar entendimentos a todas as unidades institucionais do Iphan nos processos de preservação e salvaguarda. Assim, o Iphan apresenta, de forma preliminar, orientações gerais em relação aos procedimentos adotados para reconhecimento dos referidos bens culturais e prevê a criação de normativos internos para cada um dos seus departamentos estratégicos.

Considerações finais

Não temos por objetivo construir conclusões que busquem estabelecer ou tornar-se uma verdade única sobre a patrimonialização dos bens culturais negros, mas podemos afirmar que as ações de reconhecimento de bens culturais da matriz cultural africana podem ser, em vários aspectos, vinculadas e vinculantes a uma trajetória

¹¹ Seminário realizado em parceria com o Ministério da Cultura, o Governo do Estado da Bahia e os Terreiros de Casa Branca, Alaketu, Opô Afonjá, Gantois e Oxumaré entre os dias 28 e 31 de julho de 2014 na cidade de Salvador na Bahia.

histórica que passa necessariamente pela valorização da cultura negra e do combate ao racismo no Brasil.

Além do que, alguns teóricos dirão que a patrimonialização de bens culturais afro-brasileiros e de matriz africana visa ainda promover a inserção de novas demandas e novos atores permitindo de forma ampla que os diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira se reconheçam na paisagem das políticas públicas de cultura e preservação do patrimônio cultural.

Uma das questões presenciadas nos debates a respeito dos acautelamentos dos bens culturais de povos de matriz africana era por que tomar e não registrar. Poderia acusar a provocação e devolvê-la: a pergunta não seria a própria resposta? Perguntamos por que tombamos estádios, embarcações, templos cristãos ou casas de memória, por exemplo? Ou para alguns bens a dúvida não cabe, ou melhor, a dúvida só vem diante daquilo que não conhecemos ou que não reconhecemos o valor de antemão?

Entendemos que as narrativas construídas pelos povos e comunidades tradicionais produzem um saber e um discurso que articula raça e gênero, e que nos permite problematizar a narrativa hegemônica da nação mestiça brasileira e sua política de patrimônio cultural, não apenas desestabilizando os seus significados culturais hegemônicos, estruturados pelo mito da democracia racial e da “boa mestiçagem”, mas propondo uma narrativa outra que rompa com a colonialidade.

Mesmo considerando os acordos internacionais e os planos setoriais de cultura, é preciso dizer que o que se exige do Estado hoje não se trata apenas de políticas afirmativas de cultura, de políticas para minorias, trata-se também da possibilidade de construção de uma história, da construção de uma narrativa histórica de formação da sociedade e da cultura brasileira. É uma disputa pela memória, uma resistência ao apagamento e invisibilidade que são colocadas sobre o povo negro e de origem africana no Brasil. São ações de enfrentamento político e epistêmico pautadas na promoção do acesso à cultura, à memória e à cidadania.

Queremos afirmar que as práticas de patrimonialização de terreiros ou de povos e comunidades tradicionais de matriz africana têm que entender que esses povos se constituíram e se mantêm como espaços de produção, reprodução, recriação e preservação de saberes, ofícios e conhecimentos relacionados preponderantemente a uma matriz e uma filosofia africana em sua interação com as matrizes indígenas e europeias. Saberes e conhecimentos estes que não só não estão como também não

podem ser alocados dentro dos cânones e paradigmas das ciências sociais ocidentais/modernas. Trata-se de um conhecimento e de um modo de ser e estar no mundo que questiona e tensiona com esse saber hegemônico e assim se propõe a uma outra episteme de interpelação e interpretação do mundo.

Diante disso, entendemos que pensar a preservação de bens culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana é entender que esses sujeitos são um povo tradicional, e que não se organizam única e exclusivamente pela religião; não queremos com isso silenciar ou negar, sob hipótese alguma, os aspectos religiosos e espirituais que lhes são estruturantes, queremos chamar a atenção para o uso de uma identificação religiosa em termos políticos, no sentido político de resistência. Uma vez que a história da escravidão e das relações raciais e do racismo no Brasil desligou os afro-brasileiros dessa memória e dessa história, as comunidades tradicionais de matriz africana cumprem esse papel, enquanto religião [no sentido de *religare*], desde a sua fundação, de religar o povo negro a sua própria memória e a sua própria história, de reconstruir esse lastro que foi quebrado pela colonialidade.

Queremos afirmar com isso que a preservação, o reconhecimento e a salvaguarda dos bens culturais não podem se resumir a tombamentos de terreiros enquanto templos, e o Iphan, após escuta e pressão dos povos de matriz africana e de um esforço técnico, teórico e conceitual interno nos últimos anos, parece querer entender e melhor estabelecer essa relação.

É preciso pensar de que maneira as políticas públicas de preservação do patrimônio cultural podem dialogar com essas comunidades, de que maneira esses sujeitos nos levam a estabelecer uma nova perspectiva e uma relação com a memória, oralidade e tradição. As tipificações das políticas públicas que ainda pressupõem um mundo dividido em dois ou que ainda são baseadas em pressupostos previamente definidos parecem não conseguir dialogar com o universo dos povos e comunidades de matriz africana. Sem a construção desse outro “olhar patrimonial”, as políticas de preservação do patrimônio não serão suficientes para dar conta do que são as comunidades tradicionais, seus interesses, seus anseios, desejos e conflitos próprios.

Mas não se trata, pois, de um foco na instituição e no seu pretense papel central, pelo contrário, entendemos que as políticas públicas hoje se constroem como uma transversalidade de setores e de atores; e nosso objetivo ao longo desse texto foi

demonstrar como os sujeitos sociais, os povos e comunidades tradicionais vêm forçando o Estado brasileiro a se repensar e refazer suas práticas.

Para concluir, defendemos que as contribuições teórico-metodológicas do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, a respeito das questões raciais sobre as quais os Estados-Nação latino-americanos se desenvolveram, podem nos ajudar a pensar os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, e também a partir do conceito de “sujeitos subalternos”, a pensar os processos de invisibilidade e de silenciamento que lhes foram impostos por uma narrativa dominante, ajudando-nos a pensá-los como sujeitos históricos produtores de memória e de história. Entendemos que é possível pensar as políticas públicas de patrimônio, as narrativas oficiais sobre nacionalidade, a brasilidade e o pensamento social das comunidades tradicionais a partir do pensamento decolonial.

O modo como os povos tradicionais de matriz africana se articulam não é abarcado pelo Estado e o serviço público, especialmente suas normas jurídicas, confronta e procura romper com a noção de saberes sistematizados e especializados; busca se construir em outra lógica epistêmica. Assim, a teoria decolonial nos ajudaria a pensar o saber como um produto do pensamento humano e da prática humana, o que torna possível reconhecer em qualquer grupo a construção e articulação de saberes, ofícios e conhecimentos. Essa literatura nos permite pensar que produzir conhecimento é agenciar formas de ser e estar no mundo.

E assim, pensando nessa multiatorialidade, na diversidade epistêmica e pluralidade de conhecimentos produzidos sobre as políticas públicas de preservação do patrimônio, nada nos impede de ler como conquista os esforços institucionais do Iphan de manutenção do GTIT [Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação de Terreiros], a realização de uma formação interna para os técnicos sobre as tradições dos povos e comunidades de matriz africana realizada por lideranças das principais tradições do país, além do posicionamento de rerratificação do tombamento do Museu de Magia Negra mais o esforço pra pensar uma “repatriação” dos objetos para os locais de origem [o que parece bem difícil] ou uma articulação com uma nova instituição para a guarda da coleção com outro formato museológico que a dê visibilidade e verdadeiramente a retire do esquecimento, assim como todos os bens culturais ligados aos povos e comunidades de matriz africana.

ANEXO I

| UF | Município | Nome do bem | Inscrições nos Livros do Tombo |
|-----------|------------------|--|--|
| RJ | Rio de Janeiro | Acervo do Museu de Magia Negra (Coleção de Cultos Afro-brasileiros) | Histórico, em 1938 |
| BA | Salvador | Ilé Aṣé Iyá Nasso Oká – Terreiro de Casa Branca | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1986 |
| BA | Salvador | Ilé Aṣé Opo Afonjá - Terreiro do Opo Afonjá | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2000 |
| BA | Salvador | Ilé Iyá Omi Aṣé Iyamasé - Terreiro do Gantois | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005 |
| BA | Salvador | Ilé Maroiá Láji - Terreiro do Alaketu | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2004 |
| BA | Salvador | Mansu Banduquenqué – Terreiro do Bate-Folha | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005 |
| MA | São Luiz | Kwerebentan to Zomadun – Terreiro Casa das Minas Jeje | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005 |
| BA | Salvador | Ilé Oṣùmàré Arakà Aṣé Ogodo - Terreiro Casa de Oxumaré | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2013 |

| UF | Município | Nome do bem | Inscrições nos Livros do Tombo |
|----|-----------|---|--|
| BA | Cachoeira | Zoguimodo Bogum Seja Unde – Terreiro Roça do Ventura | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2014 |
| BA | Itaparica | Omo Ilè Agboulá – Ilè Babá Agboulá | Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2016 |

Bibliografia

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

BENJAMIM, Walter. *Teses sobre filosofia da história*. São Paulo: Ática, 1985.

BRASIL, *Decreto-Lei nº 25*, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm Acessado em: 01/06/2017.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987.

CALABRE, Lia. *Políticas Culturais no Brasil: balanço e perspectivas*. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

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

_____. *Os cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu Mefistofélico e a distabuação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico brasileiro*. São Luís: EDUFMA, 2009.

CHUVA, Márcia. *Arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009

DOURADO, Odete. “Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil”. In *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*. Programa de Pós-Graduação do Instituto de Arquitetura e Urbanismo - IAU-USP, nº 14. São Carlos, segundo semestre de 2011.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: UFRJ/MINC/IPHAN, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A Retórica da Perda: Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; IPHAN, 2002.

GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

HALL, Stuart. “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. In HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009, p.13.

IPHAN, O registro do Patrimônio Imaterial: dossiê das atividades de Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 4ª ed. Iphan, 2006

_____. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: O registro do patrimônio imaterial – dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 4ª ed. Brasília: MINC/Instituto do Patrimônio Histórico e IPHAN, 2006.

_____. Bens móveis e imóveis inscritos nos Livros do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional: 1938:2009. Rio de Janeiro, IPHAN/COPEDOC, 2009.

_____. Coletânea de Leis sobre preservação do Patrimônio. Rio de Janeiro, IPHAN, 2006.

_____. Processo nº 1. 067-T-82. Terreiro da Casa Branca. Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro.

LE GOFF, Jacques. “Documento/monumento”. In *História e Memória*. 4ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

LIMA, Alessandra Rodrigues. *Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial*. Dissertação de Mestrado defendida em dezembro de 2012 no âmbito do Programa de Mestrado Profissional PEP/Iphan.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOTTA, Lia; SILVA, Maria Beatriz de Resende (Orgs). *Inventários de identificação: um programa da experiência brasileira*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1998.

NEVES, Lucília de Almeida. *Memória, história e sujeito* In História Oral, nº 3, 2000, p.109-116. Disponível em www.revista.historiaoral.org.br

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento e silêncio”. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Edições Vértice, vol. 2, nº 3, p. 3-15.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boavetura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*, p. 23-72. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem Preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. Coleção Agenda Brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2013.

SERRA, Ordep José Trindade. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká; Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho*. Laudo Antropológico. 2008. Disponível em <http://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em 13/06/2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo/ Imago, 2002.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio; CAMPOS, Marcio D' Olne. “Entre a lei e as salsichas: análise dos antecedentes do decreto-lei nº 25/1937”. In *Revista Magister de Direito Ambiental e Urbanístico*. v. 27. Porto Alegre: Magister, 2010, p. 83-99.