

Patrimônio cultural e a problemática dos valores: o processo de patrimonialização do Terreiro São Jorge Filho da Goméia – BA**Mariana de Araujo AGUIAR***

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar o processo de tombamento do Terreiro de São Jorge Filho da Goméia, realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), em 2003. Com base nesse processo, buscou-se compreender as relações de poder, os discursos identitários e as formas de promoção dos direitos culturais a partir desse patrimônio. A análise possibilitou interpretar as razões para o processo ter durado quinze anos, refletindo sobre as questões na perspectiva da valorização do bem. Além disso, pode-se compreender que, não apenas o processo de patrimonialização foi permeado por conflitos e contrastes, mas também a interpretação após a instituição do patrimônio, observando as formas de ativação da identidade negra, por meio de projetos como Museu Comunitário e o Bloco Carnavalesco Bankoma.

Palavras-chave: Patrimônio cultural. Identidade. Direito cultural.

Cultural heritage and the value problematic: the process of patrimonialization of Terreiro São Jorge Filho da Goméia - BA

Abstract: The aim of this article is to analyze the safeguarding process of cultural heritage of the Terreiro de São Jorge Filho da Goméia, carried out by the Cultural and Artistic Heritage Institute of Bahia (IPAC), in 2003. From this process, we sought to understand the relations of power, identity discourses and ways of promoting cultural rights from that cultural heritage. The analysis made possible to interpret the reasons for the process to have lasted fifteen years, reflecting the questions about the valuation of the asset. In addition, we can understand that not only the safeguarding process of cultural heritage was permeated by conflicts and contrasts, but also the interpretation after the institution of the patrimony, observing the forms of activation of the black identity, through projects such as the Community Museum and the Bankoma Carnival Block.

Keywords: Cultural heritage. Identity. Cultural law.

* Doutoranda – Programa de pós-graduação em políticas públicas: estratégias e desenvolvimento – Instituto de Economia - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil. Avenida Pasteur, 250, Palácio Universitário | Campus da Praia Vermelha, Urca, Rio de Janeiro, RJ. CEP 22.290-902 – Brasil - Bolsista: CNPq/FAPERJ nota 10.

A compreensão do termo patrimônio cultural requer confrontar-se com a problemática do valor. Ou seja, os processos de patrimonialização são imbuídos de questões a respeito do que é valorizado e quem atribui valor. Nesse sentido, podemos ressaltar, como apontou Menezes (2012), que o patrimônio é antes de tudo um fato social, portanto, os sujeitos que atribuem valor a determinado objeto são frutos de sua época e valorizam aspectos de sua cultura ao julgar se um bem deve ser ou não considerado patrimônio (MENEZES, 2012).

Cabe observar que esse processo é permeado de interesses, uma vez que, o que está em jogo são as identidades culturais e nacionais. A literatura tem demonstrado o papel crucial desempenhado pela identidade na construção e definição do patrimônio cultural¹. Márcia Chuva (2011), por exemplo, aponta que, apesar do alargamento a respeito da noção de patrimônio promovida no final do século XX e início do século XXI, manteve-se a preocupação em atribuir um valor nacional às manifestações e bens culturais. Portanto, as identidades de diversos grupos sociais se emaranham e se conflitam com o que se pretende definir como identidade nacional.

Além disso, as diversas perspectivas de valorização refletem concepções culturais de diferentes grupos sociais. Assim, por estar, muitas das vezes, submissa a uma lógica política e econômica de poder, a classificação de um bem como patrimônio cultural pode privilegiar objetos que são apreciados pelas classes que possuem os meios de dominação social, em detrimento de outros que estão associados à identidade de grupos que não têm força política ou econômica.

Portanto, o campo dos valores é uma arena de conflitos e de disputa, assim, é um campo eminentemente político. E, como os valores não estão previstos geneticamente, eles podem ser propostos, recusados e transformados. Diversos autores têm buscado entender como o processo de patrimonialização abarca formas de ativação da identidade social e os diferentes meios de almejar a cidadania cultural por meio das políticas de patrimônio cultural (LIMA FILHO, 2015; VELHO, 2006; PARÈS, 2011).

Este artigo busca dialogar com esses autores, visando compreender o processo de tombamento do Terreiro de São Jorge Filho da Goméia, realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), em 2004, e os discursos e as práticas culturais em torno desse bem. Para isso, o estudo parte da análise das relações de poder, dos discursos identitários e das formas de promoção dos direitos culturais realizados pelos agentes em torno desse patrimônio para compreender o processo de patrimonialização desse terreiro.

O Terreiro São Jorge Filho da Goméia está situado na cidade de Lauro de Freitas, a 30 Km de Salvador. Ele foi fundado em 1948 pela religiosa conhecida como Mãe Mirinha de

Portão. Esta foi uma grande liderança local, lutou pela implantação do hospital público na região, desenvolveu trabalhos sociais e promoveu ações de resistência da cultura negra. Em 2004, o Terreiro foi tombado pelo IPAC por meio do Decreto nº 9.071/2004 e inscrito no Livro do Tombamento dos Bens Imóveis. Além do tombamento, o Terreiro criou o Museu Comunitário Mãe Mirinha e o grupo carnavalesco, designado Bankoma. Essas práticas culturais se destacam como formas de ativação da identidade negra e abarcam debates como: Quais são os usos do patrimônio cultural para a construção das identidades? Como as políticas de patrimônio cultural podem auxiliar na promoção dos direitos culturais e da cidadania? Estas questões serão debatidas ao longo do trabalho em busca de integrar os discursos sobre patrimônio cultural, direito cultural e identidade.

O processo de patrimonialização do terreiro São Jorge Filho da Goméia

O Terreiro São Jorge Filho da Goméia foi fundado em 1948 pela religiosa Altamira Maria Conceição Souza, conhecida como Mãe Mirinha de Portão. Ela foi iniciada no candomblé na adolescência, em 1937, no terreiro do Pai de Santo João Alves Torres Filho em Salvador, que seria conhecido mais tarde como Joãozinho da Goméia². Desde sua iniciação, foi carinhosamente chamada de Mirinha de Mãe Kiló, por ser filha pequena de Kilondirá.

Ao retornar para Lauro de Freitas, Mirinha fundou, em 1948, o terreiro São Jorge Filho de Goméia, no bairro de Portão, região carente do município. Sendo incorporada a localidade em seu nome, como ocorreu com seu pai de santo. Mãe Mirinha do Portão foi uma grande liderança local, lutou pela implantação do hospital público na região, pelo transporte público, entre outras lutas sociais. Além disso, desenvolveu muitos trabalhos sociais, Mãe Mirinha promovia ações beneficentes e sociais como Campanha de Alimentação, promovia cursos etc. Além disso, o terreiro sempre foi um espaço de resistência da cultura negra.

Em 1989, Mãe Mirinha do Portão faleceu. Após sua morte, os herdeiros se tornaram responsáveis pelo terreiro. Ainda na década de 1990 a responsável pelo Terreiro passou a ser Mameto Kamurici, Maria Lúcia Santana Neves, neta de Mirinha do Portão. Ela encabeçou a luta para a preservação do legado cultural deixado por Mãe Mirinha do Portão. Nesse sentido, surgiu a ideia de criar uma Associação a fim de regulamentar um trabalho que, na prática, existia desde 1948, e regularizar a propriedade imóvel do Terreiro. Uma vez que o terreno onde se situa o Terreiro pertencia à Mãe Mirinha e, quando ela faleceu, ele foi herdado por sua filha, mãe de Mameto Kamurici, a qual poderia fazer o que bem quisesse como vender etc.

Com o intuito de preservar a identidade do local, a Associação São Jorge Filho da Goméia (ASJFG) foi criada em 22 de abril de 1995 e, posteriormente, a filha de Mãe Mirinha doou o terreno para a Associação resolvendo, portanto, o problema da propriedade do imóvel. Porém, visando resguardar o caráter religioso do imóvel, a Associação lutou pela patrimonialização. O processo de tombamento foi aberto em 1989 e, levou 15 anos até a concretude do tombamento pelo Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), através do decreto nº 9.071/2004.

O processo foi iniciado a partir da solicitação dos membros do terreiro e da comunidade local, logo após o falecimento de Mãe Mirinha, com o objetivo de preservar o caráter religioso do imóvel. Como se observa na fala de Mameto Kamurici:

Então, na verdade na época fui eu que sugeri à minha mãe, disse: “minha mãe, “vambora” procura uma forma de isso aqui ser sempre terreiro de candomblé. De que a gente morra, de que... mas que ninguém faça daqui oficina, mercado, praça, que aqui seja sempre, mesmo que não funcione, mas é terreiro de candomblé e acabou”. Então eu fui buscar o tombamento por causa disso. (NEVES, 2018).

Portanto, a busca pelo tombamento surgiu por uma necessidade de preservar a memória da Mãe Mirinha e a herança cultural dos povos bantos, mas, não apenas isso, se buscou também preservar o espaço físico destinado ao candomblé. Nesse sentido, observa-se a afirmação da propriedade religiosa frente a outros interesses.

Essa intenção também foi evidenciada na fala do gestor da Associação na época do tombamento. Por meio da documentação produzida para o tombamento, tivemos acesso à entrevista com o antigo presidente da Associação, Raimundo Nonato Neves, que faleceu em 2011. Nessa entrevista ele ressaltou que:

O tombamento é uma coisa muito importante e também muito esperada. Né, nós enviamos o ofício em 29 de março de 1989 após o falecimento da Mãe Mirinha do Portão ao IPAC a abertura desse tombamento. O processo foi aberto fomos notificados sobre a abertura do processo mas não houve um progresso total desse processo. Que a gente sabe é a história da maioria dos terreiros de candomblé, aqui da Bahia quando Babalorixá (...) vem a sua passagem espiritual, o terreiro acaba, ou fica depredado. Não foi o nosso caso [...] mas é uma preocupação futura que aquele espaço venha ser preservado pelo Estado, venha ser protegido através do tombamento (NEVES,2003).

Destarte, o processo de tombamento foi aberto com a intenção de preservar o espaço do terreiro. A preocupação era, sobretudo, a questão fundiária e a propriedade do

terreiro, visando manter esta propriedade como espaço de candomblé. Essa intenção, porém, não se equipara com a proposta do Estado, como veremos adiante.

Parés (2011) analisa as diferentes perspectivas e interesses sobre a patrimonialização dos terreiros. Segundo ele, enquanto para setores do Estado, a noção de tombamento está relacionada à identidade nacional, enquadrando as religiões afro-brasileiras nesse patamar; para parte dos movimentos negros, a intervenção estatal valoriza e promove o desenvolvimento econômico e social de um segmento populacional, buscando assim, demarcar o território simbólico, histórico e cultural da identidade negra. Já as comunidades religiosas estão interessadas na propriedade concreta e legal. Assim, a regularização fundiária é um dos aspectos principais que levam os terreiros a apelar pelo tombamento.

Portanto, a proteção via patrimonialização refere-se a diferentes interesses e perspectivas. No que tange ao interesse do Estado, verificamos que ele também não é unívoco, o que pode explicar o longo processo de patrimonialização do terreiro. Gilberto Velho (2006), relatando o caso do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca³, aponta que o processo de tombamento pode ser compreendido como um drama social, nos termos de Victor Turner (1974 apud VELHO, 2006), ou seja, um encadeamento de ações permeadas por conflitos e questões simbólicas. Assim, o autor destaca que: “independente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado e suas relações com a sociedade civil” (VELHO, 2006, p. 240).

Valendo-nos da visão de Velho (2006), podemos compreender o processo de tombamento do Terreiro “São Jorge Filho da Goméia” como fruto de embates simbólicos a respeito do que era o patrimônio do estado da Bahia. Verificamos, por meio da análise do processo que, os critérios de tombamento perpassaram a tradição da Nação Angola, como podemos observar no parecer da Subgerência de Proteção e Legislação Patrimonial:

Considerando a solicitação de tombamento do Terreiro São Jorge Filho da Goméia pela Sra. Gildete De Santana Neves e demais membros da comunidade em abaixo assinado, através de ofício encaminhado ao IPAC em 29.03.89, somada aos testemunhos de trabalhos sociais desenvolvidos pela Sociedade Filho da Goméia, o atestado da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro comprovando filiação e data da fundação do aludido terreiro e aos estudos por hora elaborados, que nos permitiram o real entendimento dos valores etnográficos e culturais, de relevância social e histórica e, conseqüentemente, da importância da preservação deste bem, nos pronunciamos favoráveis em relação ao tombamento do Terreiro de São Jorge Filho da Goméia, assim como o seu entorno imediato, no qual está inserido, com a preservação dos elementos imóveis, assentamentos e demais unidades que determinam o axé e o culto local. (IPAC, 2003b, s/p) .

Nesse sentido, fica evidente que a preservação desse bem imóvel tem por viés a relevância social e histórica do terreiro. O relato etno-histórico do terreiro leva em consideração a questão da cultura banta como um importante aspecto da cultura da Bahia. Portanto, o viés que o IPAC visou ressaltar refere-se à importância do terreiro para a compreensão dos valores etnográficos, históricos e culturais bantos.

Cabe observar que, a compreensão da cultura banta como elemento característico da identidade baiana pode ser um dos fatores que explica o longo processo de tombamento do Terreiro São Jorge Filho da Goméia. No século XX, a abordagem hegemônica a respeito das culturas afro-brasileiras na Bahia era de que a região teve forte influência dos povos nagô-jeje⁴ e apontavam ausência identitária dos povos bantos, como podemos observar no trecho a seguir: “Pode-se dizer que na Bahia, os negros bantos esqueceram-se os seus próprios orixás [...]. Os orixás legitimamente bantos [...] perderam-se, ninguém mais sabe deles, tão esquecidos estão...” (CARNEIRO, 1991, p. 134). Esse aspecto se fez presente nos textos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e outros (OLIVEIRA, 2015).

Esse olhar hegemônico provocou uma redução de estudos a respeito da cultura banta, concentrando as análises da tradição jeje-nagô. Esta vista por esses estudiosos como a autêntica religião de origem africana, renegando, assim, o caráter sincrético e híbrido das religiões. Portanto, no Brasil, a cultura religiosa banta se firmou por meio de rituais essencialmente sincréticos, modificando sua estrutura original e se adaptando ao solo brasileiro. Em razão dessa característica, os terreiros de candomblé de Angola ou Caboclo, como são conhecidos os terreiros bantos, foram sendo renegados como aspecto a ser preservado e salvaguardado.

Parés (2010) buscou entender o processo de “nagoização” ao longo do século XX. Ele destaca que este processo não pode ser explicado por uma única causa. Ele aponta algumas hipóteses para entender a hegemonia da nação nagô, também denominada ketu, no candomblé. Uma primeira explicação se deve à construção, por alguns líderes religiosos, de uma África idealizada, fonte de pureza ritual, para se legitimar frente ao antagonismo entre africanos e criolos⁵ que, segundo o autor, perdurou até o final do século XIX. Outro fator, apontado pelo autor, diz respeito ao desenvolvimento de uma identidade iorubá na África, no final do século XIX, frente aos poderes coloniais britânicos e franceses. Isso teve uma influência na Diáspora uma vez que, em meio às relações raciais pós-abolição, a busca por uma dignidade racial e um sentimento nacional aflorou buscando elementos tradicionais da cultura nagô.

Outro fator situado pelo autor refere-se ao contato transatlântico entre a Bahia e a Costa Africana na segunda metade do século XIX o que favoreceu o intercâmbio de

produtos e especialistas religiosos entre as regiões. Porém, o autor observa que este fator pode ter tido uma influência pequena já que ele era restrito às casas de candomblé que receberam visitas desses especialistas. O autor conclui que os fatores para a hegemonia da nação nagô estão fortemente relacionados com a “[...] rede de comunicação que contribuiu para imaginar uma nova ideia de África [...]” (PARÉS, 2010, p. 167), fortalecendo a identidade iorubá dentro do Candomblé.

No século XX, esse processo de “nagoização” se fortaleceu por influência dos intelectuais. Para Beatriz Góis Dantas (1988 apud IPAC, 2015), a pureza nagô remete mais à construção de intelectuais que categorizam e hierarquizam segmentos religiosos do que à fidelidade restrita a uma tradição. Porém, essa categorização foi utilizada pelos terreiros de candomblé para se legitimar. Isso explica o grande número de terreiros, na Bahia, que pertencem à nação nagô. Pares (2010), citando a pesquisa realizada por Santos (2007), aborda que, entre 2006 e 2007, a porcentagem de casas de candomblé pertencentes à nação Ketu constituía aproximadamente 64% das casas de candomblé.

Sorensen (2015) observa que essa preponderância do candomblé nagô refletiu também na política de tombamento. Os primeiros terreiros tombados, o Casa Branca e, posteriormente, o Gantois e o Axé Opô Afonjá foram tombados por fazer parte da genuína manifestação afro-brasileira, como aponta a ata do documento consultivo de 1999 (apud SORENSEN, 2015, p. 80). A priorização do Iphan era a valorização das Casas Matrizes. Nessa chave de compreensão, o único terreiro Congo - Angola tombado pelo Iphan foi o Bate Folha, sendo visto como Casa Matriz do culto que faz parte.

A autora aborda que, enquanto no contexto da política Federal de preservação, os tombamentos ficaram restritos à compreensão de matrizes da cultura afro-brasileira e, em especial, a matriz nagô, na política de preservação do estado da Bahia se introduziu outras variações étnico-religiosa, abordando um outro olhar sobre a noção do candomblé (SORENSEN, 2015).

Porém, essa ampliação não foi espontânea, ela reflete uma mudança na concepção de patrimônio que resultou na aprovação da Lei nº 8.895/03, a qual institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do estado da Bahia e afirma que: “[...] o patrimônio cultural, para fins de preservação, é constituído pelos bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado.” (BAHIA, Lei nº 8.895/03, Art 1). Além disso, podemos apontar a pressão social a respeito do reconhecimento de outras tradições do candomblé, como a pressão dos terreiros da linhagem do Goméia. Nesse sentido, a Mameto Kamurici teve um papel importante na luta pelo reconhecimento da identidade bantu.

Cabe observar, ainda, que o próprio contexto nacional influenciou na longa jornada da patrimonialização desse terreiro. No campo institucional, observa-se que, em 1979, quando Aloísio Magalhães foi nomeado diretor do IPHAN, foi promovida a unificação dos órgãos: IPHAN, Programa Cidades Históricas (PCH) e o Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC). Para isso, foi criada uma nova estrutura: um órgão normativo – o SPHAN, e um órgão executivo, a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM). Sob a coordenação da FNPM foram empreendidas ações inovadoras como: o tombamento, em 1984, do Terreiro da Casa Branca, um dos mais importantes e antigos centros de atividade do candomblé baiano e, em 1985, o tombamento da Serra da Barriga em Alagoas, onde os quilombos de Zumbi se localizavam. No entanto, essas ações foram de caráter experimental. A ausência de políticas sistemáticas prejudicou o andamento de outras iniciativas como essas.

A Constituição ampliou a noção de patrimônio, constituindo um importante aparato legal para a ampliação da noção de patrimônio cultural. Porém, ao longo da década de 1990, observa-se uma quebra na continuidade das mudanças. A quebra institucional promovida por Collor levou à diminuição do papel do Estado na cultura. Marins (2016) aponta que, apesar da palidez desse momento, a década culminou com o projeto do decreto nº 3.551 de 2000, que institui o registro dos bens imateriais, sendo até mesmo antecessor à criação da convenção internacional do patrimônio imaterial da UNESCO, datada de 2003 e ratificada pelo Brasil em 2006.

No âmbito institucional nacional, somente em 1999, quinze anos após o tombamento da Casa Branca, que o IPHAN tombou o segundo terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, também situado na Bahia. Os primeiros anos da década de 2000 observaram o processo de tombamento de outros terreiros. Marins (2016, p. 23), porém, aponta que “[...] nenhum terreiro fora do Nordeste foi objeto de tombamento até 2015, configurando uma territorialidade restritiva e associativa, que priva o restante do país do reconhecimento da presença de tradições religiosas afro-brasileiras.” O que ele destaca ainda é que, há uma prevalência da ideia de religião afro-brasileira, visto que nenhum terreiro de umbanda foi tombado, apenas de candomblé.

Portanto, buscando compreender o longo processo de tombamento do Terreiro “São Jorge Filho da Goméia”, podemos observar que, o contexto nacional teve influência na paralização do processo, assim como as diferentes compreensões sobre patrimônio cultural e patrimônio afro-brasileiro. Logo, o processo de patrimonialização foi permeado por diferentes contextos e conflitos, buscamos, assim, identificar alguns deles.

A política de patrimonialização e as formas de ativação da identidade negra

Com base na análise do processo de patrimonialização do terreiro, podemos refletir sobre os diferentes usos dessa política. Gonçalves (2015), ao asseverar que a noção de identidade desempenha um papel crucial na definição de patrimônio, destaca que este traz uma ambiguidade, ou seja, ao mesmo tempo que é uma forma pela qual um grupo se afirma, constituindo uma luta política, também é uma forma de o Estado exercer seu controle sobre a sociedade. Portanto, as políticas de patrimônio se configuram como formas de o Estado exercer sua função enquanto agência de poder por meio da construção da identidade e afirmação da mesma, como observou Foucault (2006 apud GOLÇALVES, 2015).

Esse aspecto se configura na própria legislação do patrimônio cultural brasileiro. O decreto-lei nº 25/37 define que só serão considerados patrimônio cultural brasileiro depois de inscritos nos livros de tombo (art. 1, § 1), e estes são definidos segundo os critérios do Conselho Consultivo. Portanto, este Conselho, como aponta o decreto nº 9.238/2017, tem por competência apreciar e decidir questões relacionadas ao tombamento e ao registro do patrimônio de natureza imaterial. Ele é composto por representantes de diversos ministérios e de órgãos de entidades relacionadas ao patrimônio além de treze profissionais de notório saber. Todos eles indicados pelo presidente do IPHAN (art 6, § 1º). Logo, as decisões a respeito de tombamento ficam restritas ao Estado, refletindo baixa participação da sociedade no processo de construção da identidade nacional e dos símbolos definidores do patrimônio cultural e histórico brasileiro.

Na instância estadual, esse aspecto se repete. Por exemplo, a lei nº 8.895/2003, na Bahia define que: “O Conselho Estadual de Cultura - CEC, da estrutura da Secretaria da Cultura e Turismo, decidirá, em plenário e por maioria simples, acerca da aplicação dos institutos de proteção do patrimônio cultural” (art. 2). Após proferir decisão, o Conselho encaminha ao secretário do Estado de Cultura e Turismo e, este submete à homologação do governador do Estado.

Assim, apesar do processo de patrimonialização ser precedido de instrução, ou seja, atividades destinadas a averiguar e comprovar os dados, com pareceres técnicos e laudos, a decisão é restrita ao Estado, o que implica em uma visão legitimada de patrimônio cultural. Portanto, a política de patrimônio é pouco aberta aos mecanismos de participação social.

Porém, no âmbito local, o bem patrimonializado é distintamente interpretado. Gonçalves (2015) aponta que os debates sobre patrimônio não devem ser limitados à questão da identidade, mas devem problematizá-la, buscando entender as formas como os diferentes sujeitos se utilizam dessa categoria e os sistemas simbólicos que operam

mediando o passado, presente e futuro. Com base nisso, podemos buscar entender a interpretação dos sujeitos e as formas de utilizar a política de patrimonialização como ativação de uma identidade negra.

Na entrevista concedida por Mameto Kamurici, observamos que havia uma expectativa referente às consequências do tombamento. Para ela, o tombamento implicaria em uma valorização, por parte do Estado, inclusive financeira. Como podemos verificar no trecho abaixo:

Até hoje, nunca se foi feito nada, nenhuma verba não entrou aqui pelo IPAC. Tudo que é feito aqui somos nós que fazemos. O IPAC só veio no dia [...]. Botou a placa. Nada (ênfatisou) zero. Esforço mesmo de eu botar minha pastinha debaixo do braço ir para o IPAC me sentar. Eu vi vários diretores, entra um, entra outro, aí você fala com um de novo, aí fala da importância. Nós fomos o primeiro terreiro tombado pelo IPAC. (NEVES, 2018).

Para além da expectativa, observamos, no trecho citado acima, o esforço da Mameto para que o tombamento ocorresse. Isso resultou no primeiro terreiro a ser tombado pelo IPAC. Antes dele, o Terreiro Ilê Aché Ibá Ogum, situado na cidade de Salvador, teve um tombamento provisório, mediante registro datado de 12 de agosto de 2002. Porém, o primeiro tombamento efetivo ocorreu com o processo do São Jorge Filho da Goméia.

Apesar de certa frustração em relação ao processo de patrimonialização, para a Sociedade São Jorge Filho da Goméia, o tombamento resultou em maior visibilidade pela comunidade política e acadêmica. Além disso, os agentes do terreiro se utilizaram dessa política como meio de ativar a identidade negra por meio de projetos associados ao terreiro, como o Museu Comunitário Mãe Mirinha e o grupo carnavalesco, designado Bankoma.

O Museu Comunitário Mãe Mirinha começou a ser gestado no início dos anos 2000, juntamente com o Projeto Postais e a História Oral. Ele constitui um espaço de preservação da memória social a partir do patrimônio material e imaterial do Terreiro. Segundo aponta Marcos Passos (2007), o Museu busca mostrar a trajetória de Mãe Mirinha e de outros personagens, com base em ações técnicas museológicas e de arte-educação. E tem por viés a construção de diálogos com a comunidade, a fim de possibilitar que ela participe ativamente da construção de seus valores culturais. Nesse sentido, a equipe do museu foi integrada por jovens locais e por outros atores sociais da comunidade.

O museu, portanto, se configura como um museu comunitário, participativo, aberto às diferentes maneiras de compreender o patrimônio cultural do povo banto. Logo, o acervo do Museu compreende não apenas peças que pertenceram à Mãe Mirinha, mas também,

peças de outras personalidades importantes para a comunidade. Este acervo é composto por objetos em ferro, prata, madeira, palha, tecido, papel e outros materiais.

Juntamente com o Museu, o terreiro criou, no ano de 2000, o Bloco Carnavalesco Bankoma. Segundo Nadir Nóbrega Oliveira (2012), a palavra Bankoma significa “povo reunido em festa”, na língua Kikongo, derivada da etnia Bantu. O Bloco Bankoma é a atividade culminante do terreiro. As crianças e jovens realizam oficinas de dança afro, percussão e música afro durante todo o ano para, no ano seguinte, apresentarem no Carnaval, desfilando tanto em Salvador quanto em Lauro de Freitas. Portanto, é um dos eventos mais aguardados pelos integrantes das oficinas. O Bloco ressalta a cultura negra, por intermédio das danças e músicas afro-brasileiras e da indumentária.

Essas práticas culturais podem ser observadas como formas de ativação da identidade negra e, formas de exercer a cidadania cultural, nos termos de Chaui (2008). Ou seja, são práticas em que diferentes sujeitos têm a possibilidade de exercer algum dos seus direitos culturais, compreendidos pela autora como: o direito à produção e fruição, direito de participação nas diretrizes culturais, direito à formação, direito ao pluralismo, direito à memória coletiva e ao acesso (CHAUÍ, 2008).

Souza (2010) aponta que os direitos culturais são imprescindíveis para a liberdade, a dignidade humana, a construção da cidadania e para a inclusão social. Em virtude dessas atribuições, os direitos culturais foram incluídos em diversas constituições contemporâneas como dimensão dos direitos fundamentais. Os direitos culturais se enquadram nas quatro dimensões do direito: os direitos de primeira dimensão dominaram o século XIX e referem-se aos direitos de liberdade individuais, que incluem os direitos civis e políticos; os direitos de segunda dimensão referem-se ao princípio da igualdade como os direitos sociais; já os direitos de terceira dimensão referem-se aos direitos difusos fundados na solidariedade como: o direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente, ao patrimônio cultural; e, por fim, o direito de quarta geração que está associado ao direito à democracia, ao pluralismo.

Meyer-Bisch (2011) aponta que: “o reforço dos direitos culturais [...] permite, ao mesmo tempo, uma proteção ampliada dos direitos e das liberdades individuais e constitui uma condição necessária à preservação do capital formado pela diversidade cultural” (MEYER-BISCH, 2011, p. 31-32). Os argumentos usados pelo autor para justificar a vinculação dos direitos culturais à preservação da diversidade cultural referem-se ao fato dos direitos culturais permitirem assegurar o sentido entre as pessoas, ou seja, a identidade coletiva. Ele aponta ainda:

É por isso que os direitos culturais são fatores primordiais de democratização, pois são vetores ou veículos de sentido, particularmente aplicando-se o direito de participar da vida cultural [...]. Os direitos culturais

permitem a vinculação entre os direitos individuais e o objetivo político que hoje é percebido como essencial: a proteção da diversidade cultural, condição não só do desenvolvimento econômico, mas do desenvolvimento político em geral fundado em uma melhoria constante da segurança humana. (MEYER-BISCH, 2011, p. 34).

Assim, não apenas o objeto do direito cultural é coletivo, mas também suas implicações, ou seja, o exercício dos direitos culturais são condições essenciais para a vinculação entre os sujeitos, para a promoção da diversidade cultural e da identidade coletiva. Nesse sentido, ao possibilitar que a população negra do entorno do terreiro participe de práticas culturais, exerça o direito à memória à formação cultural, e tenha acesso às fontes de produção e fruição cultural, o terreiro propicia a construção de vínculos entre os diferentes agentes e a promoção da identidade coletiva.

Portanto, para além do enfoque da identidade baiana, ressaltada no processo de patrimônio do Terreiro, as práticas de ativação da identidade negra, mediante ações socioculturais como o museu comunitário e o bloco Bankoma, visam integrar a população do entorno por meio de uma valorização da cultura e da beleza afro-brasileira. Portanto, as políticas de patrimônio cultural não garantem, por si só, uma afirmação de identidade, como bem observou Gonçalves (2015). A promoção da identidade por meio do patrimônio deve ser analisada com base em um sistema de relações sociais e simbólicas que operam a relação entre passado, presente e futuro. Para isso, o debate sobre os usos desse bem patrimonializado é essencial.

Considerações Finais

Ao analisar o processo de tombamento do Terreiro “São Jorge Filho da Goméia”, observamos que esse processo foi permeado de interesses e interpretações distintas, o que pode ser entendido, como observou Velho (2006), como um drama social, ou seja, como ações conflituosas que estruturam o ambiente social. Nesse sentido, se contrapõem às diferentes visões dos agentes estatais e dos agentes da sociedade civil.

A análise possibilitou interpretar que, não apenas o processo de patrimonialização foi permeado por conflitos e contrastes, mas também a interpretação após a instituição do patrimônio. Logo, a perspectiva dos agentes do terreiro era de uma maior valorização do Estado frente ao espaço e à cultura que aquele terreiro carrega. Como essa valorização foi apenas de aumento da visibilidade, o terreiro buscou outras formas de ativação da identidade negra, por meio de projetos como o Museu Comunitário e o Bloco Carnavalesco Bankoma.

Cabe notarmos, ainda, que as práticas supracitadas tiveram apoio e incentivo público, tanto por meio de autarquias, como o BNDES, quanto por meio de políticas culturais como: a política Cultura Viva da SCDC/MinC, o Programa Carnaval Ouro Negro da Secult (BA), entre outros. Assim, essas políticas e incentivos são vistos pela população do terreiro como meio de promoção da identidade negra e constituem importante fator na continuidade das atividades socioculturais do terreiro. Mas, cabe destacar que, assim como as políticas de patrimônio se contrapõem às expectativas dos agentes, as políticas culturais também possuem diferentes visões que devem ser observadas⁶.

Recebido em: 30/09/2018

Aprovado em: 05/11/2018

NOTAS

¹ A relação entre patrimônio cultural e identidade foi ressaltada por diversos autores, como: CHOAY, 2006; FONSECA, 2001; 2005; CHUVA, 2003; 2009; GOLÇALVES, 2002; 2015, entre outros autores.

² Goméia era o nome da rua onde o terreiro de João Alves Torres se localizava. Foi incorporado ao seu nome em razão da popularidade de Joãozinho. Ele foi um dos maiores pais de santo do Brasil, era conhecido como Rei do Candomblé, e foi o primeiro a gravar um disco de músicas do candomblé.

³ O terreiro Casa Branca, situado em Salvador (BA), foi o primeiro terreiro tombado no Brasil, em 1984.

⁴ Entre as etnias que desembarcaram nas terras brasileiras podemos destacar os sudaneses e os bantos. Os sudaneses englobam os grupos originários da África Ocidental como Nigéria, Benin e Togo. Estes eram constituídos de dois grupos étnicos principais: os iorubás ou nagôs e outro grupo étnico proveniente dessa região eram os jejê, que se subdividiam em ewe e fon. Já os bantos referem-se à etnia que englobava Angola, Moçambique e Congo. Segundo ressalta Nei Lopes (2011, p. 96), estes eram mais do que uma etnia ou grupo étnicos, mas, um conjunto de povos falantes de línguas que tem uma origem comum. Assim, o termo genérico banto foi dado por W.H. Bleck, em 1860, a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que possuem prefixos e sufixos semelhantes. Segundo esse estudiosos, em quase todas essas línguas a palavra muNTU significava a mesma coisa – gente, indivíduo, pessoa – e o prefixo BA referia-se ao plural. Por isso, o termo BANTU ou BANTO. Essa designação, portanto, refere-se a grupos étnicos do centro, do sul e do leste do continente que possuem a mesma característica linguística.

⁵ Não pretendemos analisar, neste artigo, os múltiplos embates em espaços sociais entre africanos e criolos, que iam desde embates relativos aos espaços religiosos quanto aos espaços de lazer e cultura. Para compreender mais sobre esse antagonismo, ver Parés (2010).

⁶ Nesse artigo, não pretendemos entrar em detalhes a respeito dessas políticas. Porém, na tese essa análise está sendo desenvolvida. Assim, estudamos como diferentes instâncias do Estado se encontram e se confrontam em diferentes perspectivas de um mesmo campo de análise; os diferentes focos e interpretações das políticas, as diferenças entre os editais e as ações das políticas, visando entender a complexidade das políticas culturais.

ENTREVISTAS:

NEVES, Maria Lúcia Santana. Entrevista concedida a Mariana de Araujo Aguiar, no dia 26 de janeiro de 2018. Lauro de Freitas, 2018.

NEVES, Raimundo Nonato. Uma entrevista com o presidente da Sociedade São Jorge da Goméia, Raimundo Nonato das Neves. [2003]. Entrevistadores: Jorge da Silva Maurício et al. In: IPAC. Estudo para o tombamento estadual – Monumento: Terreiro São Jorge Filho da Goméia. Salvador, set. 2003a.

REFERÊNCIAS

BAHIA. Lei nº 8.895, de 16 de dezembro de 2003. Institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do estado da Bahia, cria a Comissão de Espaços Preservados e dá outras providências. Disponível em: <https://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/85799/lei-8895-03> Acesso em: 25 set. 2018.

_____. Decreto nº 9.071, de 15 de abril de 2004. Promove o tombamento do bem de valor cultural que indica e dá outras providências. Disponível em: <https://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/77111/decreto-9071-04> Acesso em: 20 de setembro de 2018.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal.

_____. 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 Acesso em: 27 ago. 2018.

_____. Decreto nº 9.238, de 15 de dezembro de 2017. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, remaneja cargos em comissão e substitui cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2015-2018/2017/Decreto/D9238.htm Acesso em: 28 de setembro de 2018.

CARNEIRO, Edson. *Religiões Negras/ Negros Bantos*: notas de etnografia religiosa e folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3. Ed, 1991.

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. *Crítica y emancipación*: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, ano 1, n. 1, jun. 2008.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2006.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *Topoi*, v. 4, n. 7, jul.-dez. 2003, p. 313-333.

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

_____. Entre vestígios do passado e interpretações da história: introdução aos estudos sobre patrimônio cultural no Brasil. In: CUREU, Sandra et al. (Coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio Cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 37-49.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ; MinC, 2005.

FONSECA, Maria Célia Fonseca Londres. Referências Culturais: Base para novas políticas de patrimônio. *Boletim de Políticas Setoriais*. Brasília: IPEA, n. 02, 2001.

GOLÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural*. Rio de Janeiro: UFRJ; Iphan, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v 28, n. 55, jan-jun 2015, p. 211-228.

IPAC. *Estudo para o tombamento estadual – Monumento: Terreiro São Jorge Filho da Goméia*. Salvador, set. 2003a.

_____. *Parecer da Subgerência de Proteção e Legislação patrimonial*. 21 de outubro, 2003. Salvador, 2003b.

_____. *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, 2015.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania patrimonial. *Revista Antropológicas*, ano 19, v. 26, n. 2, 2015, p. 134-155.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 3 ed., 2011.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, n. 57, jan-abr.2016, p. 9-28.

MENEZES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN. *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*, Ouro Preto/MG, 2009. Brasília: Iphan, 2012.

MEYER-BISCH, Patrice. A centralidade dos direitos culturais, pontos de contato entre diversidade e direitos humanos. *Revista Observatório Itaú Cultural / OIC*, São Paulo, n. 11, jan./abr. 2011.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. O universo étnico cultural dos blocos Afro Ilê Ayê: Olodum, Malê Debalê e Bankoma na cena contemporânea numa cidade transatlântica. In: Congresso ABRACE, 6, Porto Alegre, 2012. *Anais eletrônicos...* Porto Alegre: ABRACE, 2012. Disponível em: <http://www.portalabrace.org/viicongresso/completos/pesquisadanca/Nadir%20Nobrega%20%20O%20UNIVERSO%20ETNICO%20CULTURAL%20DOS%20BLOCOS%20AFRO.pdf>
Acesso em: 02 jul. 2018.

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. *Hibridação Bantu: O percurso cultural adotado por um povo*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

PARÉS, Luís Nicolau. Notas sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: AMORIM, Carlos A. (Org.) *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiros*. Salvador: Oiti, 2011.

_____. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano. *Revista Esboços*, vol. 17, n. 23, p. 165-185, 2010.

SORENSEN, Sheiva. *De tombamentos e museus: estratégias político-culturais no candomblé de Salvador*. Dissertação (mestrado em Antropologia), Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

SOUZA, Allan Rocha de. *Os direitos culturais e as obras audiovisuais cinematográficas: entre a proteção e o acesso*. 2010. 266f. Tese (doutorado em Direito) - Faculdade de Direito. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, Abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 de junho de 2018.