



**RACISMO**  
**TOMBADO**

Pedro Almeida

Essa escrita vai sair de hamunha, pra igbin e se tornar mudobi - de repente. É feita pra corpos de asé, mas com muita generosidade também para sujeitos que não são do asé, e ainda com um cuidado maior para as maiores vítimas do racismo: os racistas. Aqueles cujo olhar foi constituído de ódio e que tiveram, de si, quitado o direito de acessar a riqueza que somos. Pois,

provavelmente, os impactos dessa violência devem doer muito menos para aqueles que permanecem tendo a ancestralidade, o orisa, o asé como possibilidade.

## AO LEITOR

Considerando os processos de evolução da língua iorubá no Brasil e no continente africano, com destaque à Nigéria, especialmente quanto à tensão entre sua apresentação gráfica e os sentidos estabelecidos para as diversas expressões faladas no cotidiano das comunidades de terreiro no Brasil, utilizaremos nesta obra a grafia iorubá moderna como base, preservando a grafia/sonoridade do iorubá brasileiro nas situações de conflito ou em que se admita dupla grafia.

Termos de outros idiomas africanos serão utilizados preservando a

grafia/sonoridade de seu uso no Brasil. Em nomes próprios, foi adotada a grafia utilizada pela pessoa ou instituição. Não pretendemos, com isso, ditar ou reforçar um modelo de grafia para as práticas afro-brasileiras, mas apontar a pluralidade própria à ótica iorubana como solução.

Optamos por não traduzir os termos na língua iorubá e em outros idiomas africanos presentes ao longo da obra. Isso porque “o idioma é uma das respostas que desenvolvemos para dizer das coisas da natureza, de modo que ele se constitui fundamentalmente de uma visão, de um posicionamento. O

português do Brasil é fundamentado pela ótica de mundo do colonizador e, mesmo que haja diversas terminologias de outras ordens, elas carregam tendencialmente pesos semânticos que revelam e reforçam relações de poder inerentes às interações culturais desenvolvidas em meio à invenção do Brasil” (Almeida, 2019, p. 106).

**A MORADIA DE SEU PRÓPRIO  
DESTINO, O ENTENDIMENTO DE SI  
MESMO!**

**ONI E WA DE ILE AWA OYE**

Quais são as condições necessárias para que um indivíduo tenha legitimidade para falar de nossa cultura e, por conseguinte, ocupar espaços de representação relacionados ao povo de asé?

Dentro de nossa cultura, há um momento clímax na vida do indivíduo: quando ele é reconhecido por sua comunidade e por seus pares como um

sujeito dotado do direito de dizer de si mesmo e, portanto, de colaborar com a vida de outros sujeitos. Isso porque uma das principais ferramentas didáticas do processo de aprendizagem nas comunidades de terreiro é a performatividade, visto que, para nós, um bom exemplo tende a ser um perfeito ensinamento.

Boa parte dos terreiros vivencia momentos dessa ordem, e uma quantidade significativa chama esse momento de "Oye", popularmente tratado como uma solenidade em que alguém passa a ser considerado um sujeito autônomo e detentor de um

conjunto de responsabilidades perante a comunidade. Essa tradição revela que existe um conjunto de fatores que deve ser adquirido por meio da vivência no asé para que alguém tenha legitimado o direito de dizer de si, do outro e de representar parte ou o todo daquela comunidade.

Nesse sentido, a pergunta sobre quais competências são necessárias para que um sujeito possa legitimamente falar de nossa cultura, sem incorrer em reduções semânticas, sincretizações, apropriações ou outras violências frequentemente cometidas contra o nosso povo, pode encontrar um

caminho de solução nas tradições que concedem direitos semelhantes dentro das comunidades. Não estou defendendo que uma titulação ou reconhecimento ocorrido no terreiro seja, por si só, uma outorga necessária ou garantia inquestionável dessas competências, mas que essa mesma lógica possa ser observada quando estivermos tratando de faladores da cultura de asé.

Aliás, como já disse o poeta, "tá chovendo de gente que fala de samba e não sabe o que diz". E é perfeitamente possível taxar como igualmente racista as proposições e eventos que dão lugar

e voz para sujeitos que não estão inteiramente coerentes com os princípios pelos quais esta cultura se organiza. "Nada sobre nós sem nós".

Oni e awa de ile awa oye

Oni e awa de ile awa oye

Ire wa ijo

Orisa nla

Ke mi ko omoje

Emi a agba

A terminologia nagô "Oye" pode ser lida, nas comunidades de terreiro, a partir de uma tensão dinâmica entre os expressões "caminho" e "entendimento" ao entender o peso do caminho poderá desempenhar um cargo. Receber um

Oye oportunizará que o consagrado possa desempenhar uma função específica e determinada, progressivamente trazendo para si uma relação de responsabilidades e potencialidades relacionados ao desempenho dessa referida função na comunidade.

Por outro lado, percebo que possa ainda ser convenientemente difícil dizer quais são os parâmetros que, fatidicamente, podem legitimar uma representação de nossa cultura para fora de nossos muros. Então, sem cair na armadilha de ensaiar respostas para esta questão, dedicarei um espaço para tratar

de meu próprio “caminho/entendimento”, na fé de que a exposição desta trajetória corrobore com o atesto de legitimidade em tratar de minha própria cultura, e na humilde expectativa de que o término desta leitura possa ser celebrado com um iba ofo oye para esta pesquisa e para estes posicionamentos frente à nossa cultura e ao desenvolvimento de políticas públicas para nosso povo.

Fui iniciado no Candomblé em 1995, ocupo o desígnio de Babalorisa e lidero uma comunidade de terreiro que chamamos de Casa Rosa (Curitiba-PR). Sou filiado ao Ile Alaketu Ijoba Ase Aira

(SP) e ao Ile Baru (Foz do Iguaçu-Paraná). Algumas das ações que venho desenvolvendo na acessibilidade semântica à cultura de terreiro nos últimos dez anos:

(2017) Oficina Ilu, Orin, Ijo - Meios de ensino, aprendizagem e partilha de informação no Candomblé. 27o Festival de Inverno da UFPR. Antonina, PR. Proponente.

(2017) Suplente selecionado com o Projeto Yangi – Princípios da criação. 4o edição do Prêmio Nacional de Expressões Culturais Afro-Brasileiras. Proponente.

(2018) Espetáculo Oshotokam Xoxo – O caçador contra o pássaro gigante. Contemplado no EDITAL FOLCLORE E

TRADIÇÕES CULTURAIS 2018 da Fundação Cultural De Curitiba. Proponente.

(2018) Oficina Ilu, Orin, Ijo - Meios de ensino, aprendizagem e partilha de informação no Candomblé. Pavilhão Étnico Cultural de Curitiba. Proponente.

(2018/2019) Projeto O Corpo Como Recurso/Agente/Veículo de Memória, Manutenção e Permanência da Cultura de Terreiro contemplado no EDITAL Nº 148/18 – PATRIMÔNIO IMATERIAL E CULTURA AFROBRASILEIRA 2018 da Fundação Cultural De Curitiba em 2o lugar. Proponente.

(2019) Apresentação culinária Banquete da Tradição. Contemplado no Edital Folclore - Criatividade Cultural Pela Cidade da Fundação Cultural De Curitiba. Proponente.

(2019) Curso Ipadê - Encontros com Axé. Integrante do Banco de Saberes e Ações de intercâmbio de saberes entre organizações culturais comunitárias e povos indígenas do Programa IberCultura Viva. Facilitador.

(2019) Espetáculo A Princesa e o Tesouro. Contemplado no Edital Folclore - Criatividade Cultural Pela Cidade da Fundação Cultural De Curitiba. Designer de Dança e Diretor.

(2019) Espetáculo SDCU – Despacho. Contemplado no Edital Apoio a Manifestações de Artistas de Rua na Cidade de Curitiba da Fundação Cultural de Curitiba. Proponente.

(2019) Livro Corpo-Oralidade: memória e permanência no Candomblé. Autor.

(2019) Oficina Cultural Ritmos de Tambor para a Secretaria Municipal do Esporte Lazer e Juventude de Curitiba. Ministrante.

(2019) Prêmio Culturas Populares – 7a edição. Pela iniciativa "Acessibilidade semântica ao bem cultural de terreiro".

(2019) Proposta Ipadê - Encontros com Axé no 19o Festival del Sur – Jornadas Internacionales de Arte y Cultura. Equador. E no 10o Encuentro Internacional Danza y Fusión en Cuarta. Chile. Contemplado no Edital IberEntrelaçando Experiências - Programa IberCultura Viva. Facilitador.

(2020) Finalista na 33a edição do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade realizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com o projeto O Corpo Como Recurso/Agente/Veículo de Memória,

Manutenção e Permanência da Cultura de Terreiro.

(2020) Minicurso Negatividade – Entrelaces da Cultura de Matriz Africana entre Brasil, Chile e Ecuador. 30o Festival de Inverno da UFPR – Edição Virtual. Ministrante.

(2020) Prêmio Jornada em Reconhecimento à Trajetória da SECC-PR.

(2020) Prêmio Outras Palavras - Prêmio de Obras Literárias da SECC- PR.

(2020) Programa Vamos à Luta da Rádio Cultura Curitiba (930 Khz). Conversa sobre Religiões e o Povo. Convidado.

(2020) Projeto Asiwaju – Jovens Lideranças Agentes da Cultura de Terreiro. Contemplado no Edital Patrimônio Imaterial – Manifestações Culturais Imateriais em Geral,

Cultura Indígena e Afrobrasileira da Fundação Cultural De Curitiba. Proponente.

(2020) Videoarte Corpo-oralidade. Contemplado no Edital FCC Digital da Fundação Cultural de Curitiba. Direção.

(2021) Mesa de abertura 'Encontros de Ori - corpo-oralidade: diálogos em movimento' no II Encontros Ori: cultura popular, diálogos e movimentos em contexto fronteiriço.

(2021) Oficina Corpo e candomblé no II Encontros Ori: cultura popular, diálogos e movimentos em contexto fronteiriço.

(2021) Projeto Hunko – Residência artística. Contemplado no Edital Aldir Blanc Curitiba – Fomento. Proponente.

(2022) Conferência Direitos Culturais e Patrimônio Imaterial. Evento No Nosso Balaio

Tem! Reflexões sobre os 20 anos do patrimônio imaterial no Brasil. Convidado.

(2022) Prêmio Memorial de Vivências UNESPAR/SECC-PR.

(2022) Projeto Sujeitos de Asé: Corporalidade como um Bem Cultural Vivo. Contemplado no Edital Patrimônio Imaterial 2023 da Fundação Cultural De Curitiba. Proponente.

(2023) III Prêmio Palmares de Arte – Categoria Dança. Fundação Cultural Palmares.

(2023) Jamberessu Festival de Cultura Popular. Foz do Iguaçu. Diretor de produção, Mestre de Cerimonias e Avaliador.

(2023) Oficina Ilu Orin Ijo - Chamamento Público Caravana Étnico Cultural da Fundação Cultural de Curitiba. Proponente.

(2023) Projeto O quê que o terreiro tem?  
Contemplado no Edital Circuito Étnico na  
Cidade da Fundação Cultural de Curitiba.  
Proponente

(2024) Documentário Bombo Encantado.  
Corisco Arte e Cultura, Foz do Iguaçu/PR.  
Diretor de Cena.

(2024) Exposição Bem Vivo. Circulação  
Curitiba - Ruas da Cidadania Boa Vista, Matriz,  
Tatuquara, Portão e Cajuru. Curador

(2024) Premiação Cultura Viva - Sergio  
Mamberti / Categoria Mestres e Mestras -  
Região Sul. Ministério da Cultura.

(2025) Exibição do Documentário Bombo  
Encantado e Roda de conversa.

(2025) III Encontros de Ori. Conferência  
de Abertura "Povos Tradicionais em Contexto

de Fronteira – Cinema e Territórios da Memória". Foz do Iguaçu. Palestrante.

(2025) III Encontros de Ori. Oficina Corpo e Cena. Foz do Iguaçu. Ministrante.

(2025) Jamberessu Circula! - Encontros de Cultura Popular. Edição 2025. Foz do Iguaçu. Direção Artística.

(2025) Live "Caminhos entre o Sul do Brasil e a Cultura Ancestral". Kabure Maracatu. Mediador.

(2025) Projeto Bebendo na Fonte. Circulação Rio de Janeiro/RJ - Olinda/PE - Recife/PE. Bolsa Funarte de Música Pixinguinha. Mestre convidado.

(2025) Palestra "Socioeducação e a Superação da Intolerância Religiosa". Coordenação de Gestão do Sistema

Socioeducativo – Secretaria da Justiça e Cidadania do Paraná. Palestrante Convidado.

(2025) Homenagem em reconhecimento a trajetória. Câmara Municipal de Curitiba - Sessão Solene do Mês da Consciência Negra. Homenageado.

(2025) Lançamento do Livro Corpo no Candomblé pela Coleção Outras Palavras da Biblioteca Pública do Paraná. Autor.

## **ÁGUA NA RUA**

Tenho a impressão de que, toda vez que a informação “Sou de Candomblé...” chega a novos corpos, promove situações de estranhamento,

ora seguidas de uma curiosidade ou interesse aparentemente movido pela vontade de realização de um feitiço (“simpatia”) ou por alguma aproximação com o asé já existente, através de um parente ou amigo distante que “frequenta essas coisas aí, não sei bem se umbanda ou candomblé”, ora seguidas de temor ou ódio que se estabelece pelo aparente contato com o sujeito “demoníaco” que ali se faz presente, no caso, eu.

Meu padê na rua é exatamente este: sou de Candomblé. Sou babalorisa e mesmo que pudéssemos, não vamos conversar sobre qual seria o melhor

banho de descarrego para um sábado à noite, nem tampouco gerar uma sensação breve de suavização dos impactos dos processos discriminatórios que toda nossa gente sofreu e ainda sofre por conta do racismo.

Pensar sobre ser de Candomblé na contemporaneidade, sobretudo quando se é de Candomblé, é um movimento que (re)organiza o ontem, o hoje e o devir, nem sempre gerando respostas; entretanto, gerando ainda mais movimento. Como estou universalizado pelo ambiente do Candomblé desde sempre, começo a pensar a partir dos aspectos que

compõem este universo para refletir  
essa e as demais realidades  
contemporâneas.

O movimento que se tem a partir da reflexão de ser Candomblé é como quando colocamos, frente a frente, dois abebês, gerando aquele eco visual das reflexões, um espelho infinito. Em meio a essas representações ancestrais, seu futuro se refaz na mesma medida que seu passado, enquanto o presente é exatamente a ação do corpo em movimento. Pois, quando pretendida, é futura e, quando descrita, já ocorreu.

É nesse movimento de infinitude de passados e devires que o àṣe se torna

corpo. E corpos ambientalizam relações culturais em todo o vasto rol de sua complexidade. Dizendo de outra forma, ser a corporeidade que sou hoje me permite dizer que somos um sistema de sistemas, relações de relações e urgências, e que o terreiro é ambiente das subjetividades de àṣẹ que se configuram através das experiências tidas na performatividade entre os componentes das comunidades de àṣẹ, e essas relações se organizam através da corpo-oralidade.

Tais constatações retroalimentam uma autoconcepção. Entendo o Candomblé através de minhas

performatividades, dentro e fora do mairwò, e no exercício permanente e performativo de apreendê-lo, e acabo por perceber, dentre minhas várias performances enquanto sujeito de asé, os intuitos que me movem.

Percebo que as performatividades atravessadas pelos sujeitos de àşę, em meio aos processos transitórios da cultura de terreiro no Brasil, desenvolvem novos ambientes sociais e novas matrizes desta mesma cultura. E, na medida em que se organizam em situações socioculturais específicas, acabam por demandar políticas públicas alinhadas a essas respectivas

especificidades, principalmente no que tange ao fomento, à valoração e à segurança dessa cultura e de seus agentes.



## INTRODUÇÃO

Desde os termos mais assumidos como Candomblé, cultura de matriz africana, povo de terreiro, povo de asé, até os potencialmente pejorativos, saravá, macumba, batuque, catimbó... Desde as mais diversas e tradicionais famílias como Bate Folha, Tumba Junsara, Engenho Velho, Alaketu, Oloroque, Casa de Osumare, Sítio de Pai Adão, Bangbose, Roça do Ventura... E das mais diversas expressões litúrgico-culturais como Xambá, Terecô, Jurema, Umbanda, Culto de Orisas, Culto aos Inkisses, Culto aos Voduns, Culto de

Egungun, Culto de Caboclo, Batuque, Fanti Ashanti, Tambor de Mina... Tudo que se refere a organizações socioculturais desenvolvidas no Brasil, baseadas nas cosmos percepções africanas que constituíam os corpos dos para cá trazidos na condição de escravizados, é sempre:

- Base ou fundamento de alguma expressão cultural ou componente que constitui o imaginário sociocultural Brasileiro.
- Garantia permanente de subsistência socioeconômica e subjetiva de um grupo ou comunidade.

- Legitimamente atacado pelos mais diversos setores sociais do nosso país.

Pensando através da inerência entre o que é do asé e o que é Brasil, por que o racismo persiste como um aspecto estabelecido na sociedade brasileira? Que modelo de desenvolvimento de política pública pode e deve ser organizado no Brasil contemporâneo?

Frente a essas questões, nos colocamos, há alguns anos, a um posicionamento político que se constitui do reconhecimento de modos de dizer sobre esta cultura e de como, a partir do acesso que esses modos de dizer

oportunizam, pode ser possível organizar políticas públicas que sejam coerentes com os modos de organização sociocultural do asé. Trabalho bastante delicado, visto que são diversas as situações de disputa que o debate político configura; frequentemente, deparamos com situações pessoais, institucionais e pseudo-institucionais que parecem corroborar para o não desenvolvimento de situações mais democráticas, justas e igualitárias.

Para discorrer sobre a política pública de cultura e patrimônio na cidade de Curitiba, e no Paraná, o presente estudo se organiza a partir das percepções do

autor, babalorisa, agente e pesquisador de Cultura Tradicional Brasileira de Matriz Africana, sobre diversos processos e as tensões entramadas neles, constituindo uma autoetnografia que emerge da performatividade nos terreiros e em outros espaços de participação pública, no debate de políticas para terreiros e outros povos tradicionais, juntamente com o enfrentamento permanente a situações de racismo.





# **CAPÍTULO 1**

## **IGBA ASÉ**

## ASÉ

São diversas as expressões culturais brasileiras de matriz africana (litúrgicas ou não) que podem ser assimiladas à expressão “cultura de terreiro” e, por vezes, atendem pelo nome de Candomblé. Em termos culturais, a expressão Candomblé (Canombré, Canumblé, Cadombré) é utilizada de modo genérico para tratar de algo referente às comunidades de terreiro.

As religiões de matriz africana são múltiplas e estão espalhadas por todo o território brasileiro. Elas expressam

tradições e culturas constituídas a partir da memória, costumes, usos e conservação do território e do ambiente, cosmopercepções e práticas religiosas, organização coletiva experienciada e de origens africanas; e das práticas produzidas aqui, por meio do enraizamento da experiência de vida das populações negras nas Américas, em especial no Brasil, desde a fundação dos países desta região. Tais religiões também desempenham um papel fundamental para o fortalecimento das populações negras, através da luta pela garantia de direitos, preservação e ressignificação de sua cultura, do acolhimento de vítimas de violência doméstica e estatal, além de contribuir para a melhoria de vida de pessoas em situação de insegurança alimentar (Tavares e Ribeiro, 2022, p.5).

Os aspectos que promovem essa diversidade de expressões são de ordem

sígnica; esta se estabelece por meio de relações contextuais que cocriam relações sígnicas específicas. Para Peirce, em *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, “um Signo intenta representar, em parte (pelo menos), um objeto que é” (CP 6.347 [1909] *apud* Santaella, 2001, p. 42-43). Os signos constituem sistemas de linguagem, e estes se configuram em meio a um processo retroalimentativo com seu ambiente.

Sistemas de linguagens são como pistas (mapas) que nos permitem entender o mundo, as pessoas e a nós mesmos, quanto mais uma comunidade

evolui no conhecimento do cosmo, da sociedade e do eu, mais vezes ela irá tropeçar em descobertas (do território) que tendem a desmentir suas crenças arraigadas. O que nos imputa o compromisso de não sugerir uma ideia uníssona desta cultura (Camargo, 2009, p.16).

Por se tratar de um conglomerado cultural que tem como objeto principal a natureza, questões particulares de cada (micro)ambiente, relativas ao desvelar da realidade natural em cada um destes lugares, criam um complexo sógnico singular. No entanto, os princípios organizativos são potencialmente comuns. Ou seja, não se trata de os

mesmos entendimentos e práticas estarem repetidos nas diversas comunidades de terreiro do país e do exterior, mas de semelhantes princípios pelos quais essas diferentes soluções são configuradas.

Um culto que se realiza a partir da celebração da colheita do alimento principal para uma determinada comunidade poderá ter, pelo alimento, uma possível transformação diante de uma mudança para um local onde se produz um outro alimento, por exemplo. Pode-se, com certeza, perceber características emergentes desta relação ao comparar uma festividade pública de

terreiro em Foz do Iguaçu, no oeste do estado do Paraná, com uma cerimônia de mesmo propósito na capital baiana, Salvador. Constatam-se inúmeras (re)configurações que dialogam diretamente com a relação contextual de cada uma das partes.

Cidades com expressiva densidade demográfica (como a capital do estado de São Paulo) tendem a apresentar terreiros com espaços físicos menos amplos, no entanto, frequentados usualmente por um número maior de agentes. Neste exemplo, a fisicalidade espacial corrobora

para reconfigurar a fisicalidade das ações representativas ritualísticas de corpo em movimento. Reduzido o raio de ação do movimento corporal, por conta de um espaço pequeno e com mais agentes, acabamos por configurar gestos com menor expansão em sua própria cinesfera.

Questões ambientais, ou seja, as que são provenientes do ambiente em que uma determinada comunidade se encontra, de diversas ordens, sociais, econômicas, éticas e estéticas, mudam de modo a tornar específico cada terreiro e, por conseguinte, cada performatividade subjetiva de asé.

Ao tratarmos de uma cultura que se fundamenta no corpo, precisamos nos ater ao ponto de que esse corpo, que se alimenta tanto dos akarajés quanto de pão de queijo, acaba por se configurar através de um conjunto outro de experimentações da natureza, do entorno e de si próprio. Uma mudança de localidade incide em vários processos que podem (re)configurar um sistema de linguagem. No caso da cultura de terreiro, em cada comunidade podem ser observadas essas e outras questões que tensionam esses sistemas, de modo que se percebam princípios gerais e características específicas.

Para Camargo (2009), todo sistema de linguagem possui um agente s gnico que especifica, de modo a caracterizar, o próprio sistema, o que o autor nomeia de signo específico; segundo ele, o signo específico da linguagem verbal é a letra, enquanto o da matemática é o número (2009, p. 16). Ainda que eu discorde, em parte, de como o teórico propõe sua sistematiza o, penso que a corporeidade que se desenvolve nas comunidades de terreiro de Candomblé seja um representante que especifica essa cultura em detrimento das outras.

O desempenho das práticas culturais e litúrgicas das comunidades de

terreiro é complexamente atravessado por expressões em diversas ordens de linguagem. Nessas comunidades, os ritos, as celebrações e a transmissão dos saberes ocorrem através da música, da dança e de outras manifestações diversas que são performativas.

Para Joalice Conceição (2017), o estudo de grupos afro-brasileiros requer uma investigação não apenas das questões históricas, mas também um estudo acerca do corpo, pois foi no corpo que os escravizados criaram condições para a sobrevivência de suas culturas, e foi nele e sobre ele que negros e negras inscreveram, guardaram

e performaram o que hoje chamamos de culturas afro-brasileiras. Em diálogo com Le Breton, um conhecido pesquisador do corpo no contexto social, traz Maus ao afirmar que “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ele é modelado conforme os hábitos culturais”, produzindo eficácias simbólicas e materiais (Le Breton, 2006, p. 39 *apud* Conceição, 2017, p. 25).

O Candomblé se constitui de ritos (performativos) que (re)configuram, a todo tempo-espaço, oportunidades de experiências ancestrais. Nesses, o corpo em movimento (re)apresenta o espaço-tempo-corpo ancestral, configurando

um devir. Devir como fluxo permanente, movimento ininterrupto que tensiona a espiral do que é, era e virá a ser. Devir aqui é a atualização da memória ancestral em direção à realização do viver. Essas vivências são feitas de corpo e no corpo e cocriam o ambiente que as envolve, o terreiro. Assim, o terreiro é feito dessa perspectiva de mundo e corrobora para processos de subjetivação.

A subjetividade de terreiro, que materializa a corporeidade do agente desta cultura, tem se desenvolvido em meio à ocupação de espaços de transmissão dos saberes e mediação das

práticas de ensino/aprendizagem, além de estar cada vez mais a cabo da representação do Candomblé em espaços de ações culturais, sociais e políticas. Dentro e fora do terreiro o Candomblé cria corpo.

O terreiro se configura a partir de uma tensão entre paridades e diferenças; a condição de escravizado ambientava diferentes sujeitos de diferentes etnias, que acabaram por se organizar em famílias, em terreiros. Assim, o Candomblé é feito também de alteridade.

São abundantes as perspectivas de mundo denominadas Candomblé; trata-

se de um tipo de organização que possibilita diversas configurações do design do rito e dissertações sobre as práticas desenvolvidas.

Por ser o Candomblé criado da alteridade, delimitar uma base dentre as diversas práticas litúrgicas não condiz com a sugestão de que esse recorte seja o resumo do todo; no entanto, garante a possibilidade de análise da cultura de maneira sistêmica. Neste livro, partimos das perspectivas que são embasadas com mais veemência na ótica dos cultos a divindades iorubanas no Brasil, como uma base filosófica, e não para sugerir algum tipo de hierarquia ou purismo.

Vale reiterar: são diversas as bases filosóficas que acabam por constituir, potencialmente, uma casa de Candomblé. Logo, tratamos de todo Candomblé porque nosso objeto é comum; no entanto, é proposital a escolha de uma das diversas bases “filosóficas” para tratar deste objeto, a cultura de terreiro.

## **CORPO-ORALIDADE**

O povo de terreiro é uma face primordial de tudo que se considera Brasil. Este conglomerado cultural pode ser abordado como religião, filosofia,

arte... Um sistema que considera sagrado tudo que é natural e pertencente à natureza. Corpo, movimento, som e dinamismo são divinos, e o reconhecimento deste significado, divino, é mote para o estabelecimento de diversas relações ontológicas.

Esta visão de mundo historicamente se organiza para coexistir com um Brasil eurocêntrico, e essa necessidade de coexistência exigiu o desenvolvimento de meios para manutenção e permanência dos costumes, saberes, crenças... Ou seja, da identidade desta cultura.

Na cosmovisão das culturas africanas que constituem o Candomblé, o corpo é transversal a todas as dimensões da ancestralidade, sendo que "o corpo é visto como um 'conjunto de lugares de culto', um centro para onde convergem elementos ancestrais" (Sodré, 1997, p. 32). Dessa forma, não há uma separação entre corpo e cosmo: "o corpo é ponto de interseção entre a existência individual e o cosmo" (Sodré, 1997, p. 32).

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos

de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre à discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África (Hampaté-bâ, 2010, p. 167).

Adeptos da oralidade, diversos povos africanos apresentam o corpo como agente fundamental da manutenção e promoção de sua cultura, uma concepção de corpo que é herdada na cultura afro-brasileira.

Ìyá Stella Odé Kaiode, Ìyálórìṣà do Ilé Àṣẹ Opp Afonjá, em seu livro *Meu Tempo é Agora*, comenta as tensões entre as lógicas de aprendizagem nos

terreiros e as consolidadas nas demais partes da sociedade, como a escrita.

Certas leituras atrapalham o aprendizado (é uma pena que os livros não tenham selo de qualidade). E nunca é demais lembrar que leitura dá conhecimento técnico, mas nunca **Àṣẹ**. O **Àṣẹ** dado pela Mãe ao seu filho-de-Santo é imprescindível no processo iniciático. Com isto não quero dizer que os livros sobre Candomblé não sejam importantes, senão não teria escrito este. Não é mais possível a prática da crença nos **Oríṣa** sem reflexão, estudos e entrosamentos. A tradição **somente** oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, e não uma perda. Mas o **Àṣẹ**, repito, é recebido pelo Iniciado através de palavras ditas pela **Ìyáloríṣa** e Iniciados **Àḡba**. Só se pode passar o **Àṣẹ** que se recebeu! A preocupação com o estudo vem desde o

tempo da 30 fundadora desta Casa que, além de excelente mística, tinha uma grande visão. Ela se preocupava tanto com a evolução do povo de **Àṣẹ** que, mesmo sendo difícil o acesso à leitura no seu tempo, dizia que com fé em **Şàngó** haveria de ver seus Filhos com anel no dedo e servindo ao **Oríṣa**. Se vivesse mais veria. Na atualidade, o Òpó Àfonjá é uma heterogenia que se unifica pelo propósito do fortalecimento da fé e manutenção da essência. Sabemos que para evoluir precisamos de reformas (e estas sempre causam revolução), onde o religioso e o social nunca deixem de estar compatibilizados (Santos, 2010, p. 31, grifos da edição).

Nesta fala de Mãe Stella, nos cabe especial atenção à expressão: “Só se pode passar o asé que se recebeu”. Ela remonta a uma ampla abordagem de corpo que a cultura de terreiro

desempenha através dos ritos de transmissão do asé, que se fazem no e pelo corpo, de modo que a expressão “palavras ditas” esteja, com efeito, amparada em uma figura de linguagem ou ainda aprisionada na estrutura do próprio idioma, que atrela usualmente o termo oralidade à ação verbal (dita) exclusivamente. Portanto, é possível afirmar que a Ìyálórìṣà autora citada defende, ao mencionar “palavras ditas”, oportunidades amplas de empiria do e no asé, e não somente transmissões verbais.

Ao falarmos de oralidade, tratamos do sinônimo da performatividade do

corpo. Corpo que inscreve em si mesmo a memória de si e de seus ancestrais e evoluiu para o maior e mais importante veículo de partilha do conhecimento e, conseqüentemente, da manutenção e promoção dos saberes na cultura afro-brasileira. O que, para Jussara Setenta, referência em estudos sobre as relações do corpo e linguagens, gera uma implicação política.

A implicação política no entendimento do corpo como realizador de atos de fala performativos, de performatividade, indica a existência de situações de poder na relação do social e do corporal e, por conta disso, provoca a mobilização de ações que recontextualizam condições pré-estabelecidas (Setenta, 2008, p. 30).

Para não incorrer na possível limitação da ideia de "fala", condição comumente preestabelecida ao termo oralidade, passamos a considerar o termo corpo-oralidade para dizer das partilhas de saberes, da perspectiva de mundo e das lógicas organizativas pelas quais essa cultura permanece ao longo dos tempos, que se dão por meio de práticas ritualísticas através do corpo em movimento. Abordagens mais amplas de corpo ajudam a revelar que a fala também é uma erupção de diversos processos de ação e percepção da realidade que ambienta o corpo, assim,

para que algo seja dito, há muito movimento feito dentre essas relações.

O grande teórico da oralidade Amadou Hampaté-Bâ explica que a verdadeira validade pertinente em um testemunho não está *a priori* em suas palavras, sejam ditas ou escritas, mas no próprio sujeito (2010, p. 168). É curioso o fato de que diversos estudos sobre a obra de Hampaté-Bâ parecem sugerir que sua defesa sobre a oralidade se refere a uma predileção pela palavra dita. Percebo, por outro lado, que o autor compartilha da ideia de que a oralidade tem no corpo a sua real matriz e, portanto, é matéria do sujeito e do que

ele diz e faz, e não somente do que ele diz.

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: "O que é tradição oral?", por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: "É o conhecimento total". O que, pois, abrange a expressão "tradição oral"? Que realidades veicula, que conhecimentos transmite, que ciências ensina e quem são os transmissores? Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados (Hampaté-Bâ, 2010, p.169).

O compromisso que o autor revela em descrever além das palavras, mas

também em uma breve, porém contundente, descrição da ação do sujeito tradicionalista em seu exemplo, elementos como “silêncio” e “embaraçado”, revela uma relação intrínseca entre o corpo e a constituição da figura do sujeito tradicionalista. O que permite reconhecer que, em Hampaté-Bâ, já não se desassocia a oralidade do corpo.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao

passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana (Hampaté-bâ, 2010, p.169).

Ao se tratar de oralidade, tendo em vista as culturas africanas que são adeptas da oralidade, é descabida a associação deste termo a ideias exclusivas de “falar”, principalmente se

por antagonismo com outras linguagens, como a grafia. Oralidade não é, nesses grupos, a exclusão da grafia em detrimento da fala. Oralidade é a primazia do corpo como perceptor e produtor de todas as ações do sujeito em seu tempo-espaço. E, apenas para evitar desentendimentos com semânticas outras do termo oralidade, passei a usar a expressão corporalidade.

Talvez desentendimentos do corpo e da subjetividade tenham impresso, em obras como as de Hampaté-Bâ, uma visão mais limitada e mais comum de oralidade, esta que se relaciona com a

ordem do que se diz verbalmente. Quando o autor menciona, por exemplo, que o primeiro banco de dados das sociedades humanas é o cérebro, coloca prioritariamente no corpo em movimento o real sentido da prática da oralidade. Conforme King, como é conhecido o pesquisador Sikiru Salami, “a oralidade negro-africana baseia-se em concepção específica e originária do sujeito, de seu lugar e de seu papel no conjunto da realidade” (Salami, 1997, p. 44).

Por isso, o termo composto corpo-oralidade busca trazer a necessidade de um amplo entendimento de corpo junto

a um amplo entendimento de oralidade, para dar início a estudos da performatividade nas comunidades de terreiro e discutir entendimentos frente à natureza desta cultura, a partir dos entendimentos que ela desempenha na prática. Ao tratarmos da cultura de terreiro alinhados aos desvelamentos do desenvolvimento dessa cultura através de sua história, superamos a necessidade de defesa da corporalidade enquanto mecanismo legítimo de manutenção e transmissão dos saberes.

As condições de subjugo legadas à cultura de terreiro, por efeito dos

processos opressores das etnias africanas no Brasil, atestam a salutar eficiência no desempenho da permanência desta cultura; isto é, mesmo com todas as condições adversas, essa cultura se manteve prioritariamente por meio da corporalidade. O que sugere que a corporalidade desenvolve um conjunto técnico e tecnológico de ensino-aprendizagem e manutenção do patrimônio cultural a ser (re)considerado, estudado e protegido.

Assim, mesmo a ideia de corporalidade já podendo ser atestada pela prática, uma vez que a sua eficiência

possa ser verificada na permanência desta cultura, parece ainda pertinente que desenvolvamos dispositivos de abordagens analíticas para que lógicas como o Candomblé sejam dignamente visitadas, visto que, para fins de valorização institucional, o modelo eurocêntrico continua sendo o padrão, o que garante apenas a perpetuação da desvalorização de toda essa cultura pelos órgãos e instituições de preservação e difusão do patrimônio, por exemplo, e contribui para a privação deste bem cultural para a sociedade como um todo. Ao avaliar o Candomblé por uma ótica diferente daquela que ele

propõe, e ainda que se organiza de modo a menosprezá-lo, com certeza apenas se garante que permaneçam as violências que historicamente ele segue sofrendo.

Um encontro com a leitura da obra de Mãe Stella, desprovido de um olhar para como a cultura se comporta em performance, por exemplo, pode servir, no mínimo, à incapacidade de conceber tamanha sabedoria que a autora partilha.

O Candomblé se configura como uma perspectiva, uma lente sobre as coisas do mundo. É uma lógica específica de abordar-perceber-agir na natureza e se organiza através e para ser um

conjunto de experiências (corporalidade) que nem sempre poderão ser traduzidas por ferramentas gráficas verbais de significação. O asé é fluxo no tempo-espaço que tensiona, que impulsiona a realidade para as suas possíveis configurações. O asé é a natureza em movimento, são os movimentos da natureza e suas possíveis paragens. A subjetividade de terreiro é um fenômeno que se constitui da adoção do asé como paradigma norteador das percepções e ações destes indivíduos em seus ambientes. E essa adoção cria um devir de corpo, a corporalidade.

Esse corpo multiambientado pelos diversos devires de espaço-temporalidades ancestrais, configurado dessas relações, isto é, dotado de asé, constitui-se como um agente ímpar de processos de percepção-ação no meio. Em outras palavras, o sujeito de asé percebe de formas diversas e, conseqüentemente, cria de formas diversas, e assim representa a realidade sob outras lógicas de organização, com resultados estéticos outros.

## SUBJETIVIDADE

O sujeito de asé é o agente cultural que desenvolve no corpo e para o ambiente de seu contexto soluções frente aos atravessamentos contemporâneos. Cada sujeito é agente de seu tempo-espaço, em meio à tensão existente na relação do (não)mudar. O Candomblé é um conglomerado cultural que oferece parâmetros de como cada agente deve sintetizar a conjunção dinâmica que se constitui da porção de natureza que se apresenta em cada realidade específica.

Oliveira (2005, p. 145) traz uma reflexão nesse sentido quando afirma

que o corpo “é o resultado de um processo de subjetivação, por um lado, e da vinculação com os antepassados, por outro. Ele é fruto de uma interação simbólica concomitante à comunidade dos humanos e dos orixás”. A ideia de Ara remete a uma abordagem ampla de corpo; ara é o veículo da imagem relacionada à nossa memória, podendo ser um dos agentes da imortalidade no sentido candomblecista desse termo.

Cânticos, gestos, vestimentas, alimentos, espaços e objetos são usados para gerar um campo de significação, e esse campo é objeto e veículo da memória ancestral. A ancestralidade se

revela um elemento da natureza, tal como o fogo ou o vento, e isso permite diversas formas de entendimento e culto, mas, como parte da natureza, é comum a todos que nela estão. No entanto, a vida humana existe com a ancestralidade, como ocorre com o oxigênio ou a água, de maneira que podemos entender a ancestralidade como mais uma das partes do indivíduo, e igualmente divina perante o povo de asé.

A cultura de terreiro, ou seja, o Candomblé, é um arcabouço de saberes de um devir ancestral que informa como essa cultura de fluxos se (re)apresenta

em cada marco espaço-temporal. Como a natureza não se revela da mesma forma, no mesmo instante, em espaços diferentes, cabem diferentes sintetizações. Tendo em vista princípios ancestrais, essas relações se dão no corpo, formando e reformulando a subjetividade de asé.

Ara é um dispositivo feito de forças dinâmicas cuja matriz, pode ser, perceber enquanto age, e essa matriz potencialmente age e produz enquanto percebe. Por meio do Ara temos contatos com limites, finitudes e finalidades, que acabam por nos dizer sobre o Àiyé, uma dimensão da natureza que pode ter sido criada para coevoluir em relação com Ara. Penso que se há um propósito neste processo é a garantia da continuidade da existência. Tendo isso

em vista, a realidade – parte do Àiyé, que por sua vez, é parte da natureza – que compreendemos, se desvenda. Os indivíduos, em relação com a realidade, e entre si, acabam por fazer emergir jeitos de “ver” (ser, estar, agir e perceber) esta referida parte da natureza. São posicionamentos, pontos de vistas, frente à realidade, que evoluem para gerarem conjuntos de significados partilhados. Essas partilhas de significado criam aproximações e afastamentos que configuram comunidades. Cada comunidade é em si marco da síntese de um modo específico de perceber a parte da natureza que nos é possível, corporalmente falando. É assim em todo universo, todos os sistemas são envoltos por um ambiente e se relacionam com outros sistemas coambientados, permanecem de modo a se organizar complexamente e geram, em meio a este processo, significação. Parece-me importante este resumo para

tratarmos das diversas sínteses que podemos perceber na cultura brasileira de matriz africana. É importante ainda ressaltar que este desenvolvimento é semelhante em diversas esferas. A partir disso podemos dizer que o Candomblé é uma síntese das diversas perspectivas frente a realidade, praticadas antigamente entre os lorubas, Fons, Bantus e os vários conglomerados étnicos que para cá vieram. De maneira que, os Candomblés da Barroquinha, Cachoeira, Ponta de Areia, Ilha Amarela na Bahia. Assim como os do Maranhão, Pernambuco, Minas gerais, Mato Grosso, e posteriormente, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Progressivamente a todos os cantos do país é lógico, mas nos referimos aos marcos e não pontualmente as mais diversas partes do país e além das fronteiras. O Candomblé é um marco sógnico de uma síntese cultural dos ritos desta parte da África. Do mesmo modo que as famílias são

demarcações sígnicas das sínteses do Candomblé. E numa ótica microssistêmica, ainda temos indivíduos, que em si, são marcos de sínteses de famílias, os chamados baluartes. Indivíduos que historicamente simbolizaram transformações, quer seja pela fundação de outro espaço de culto, quer seja pelo desenvolvimento de outros olhares para com a natureza abordada. Ara foi criado para ser o ambiente em que as sínteses dos processos naturais são (re)conhecidas a todo tempo, esses processos se transformam a partir destas apreensões, a comunidade se transforma a partir destas apreensões, e o corpo se transforma junto a tudo isso (Almeida, 2019, p. 112-114).

Os sujeitos de asé, sintetizadores das desvelações do fluxo natural em cada contexto, por diversas vezes na

história se apresentaram como marcos simbólicos de transformação em práticas e entendimentos. O Candomblé possui destaques que se eternizaram por promover mudanças ou por serem protagonistas de eventos transformadores, indivíduos com um poder de ação tão grande que influenciam lógicas de organização dentro e fora da esfera litúrgica.

Quanto mais se aproxima do Candomblé, mais se percebe que ele não é um bloco sólido e imutável, nem passível de enquadramento em categorias minimalizadoras, como as ideias de “nações do candomblé Ketu,

Jeje, Angola”, como se toda casa enquadrável no termo Ketu, por exemplo, se constituísse como uma performance uníssona. Cada comunidade de asé é sua própria matriz, conectada a outras, evoluindo em relação ao seu ambiente específico e à sua própria parcela da realidade, tornando-se um ícone.

Uma comunidade de asé pode, por questões diversas, abarcar práticas da Umbanda ou de outras faces do Candomblé, e isso permanece de modo a (re)configurar as relações religiosas praticadas. Além do desvelamento da natureza em cada espaço-tempo, a

cultura também pode sofrer ruído, fenômeno gerador da mudança, por conta do desempenho dos indivíduos que a compõem. Um único indivíduo pode ruidar todo o Candomblé com uma ação, perspectiva ou, meramente, “por lançar uma tendência”.

O Candomblé do Paraná tem, por exemplo, a figura do Bábálórişá (Doté) Kafu Milodé, símbolo de lógica de culto e organização social sintetizadas por ele. Seu terreiro, o Ilé Àşẹ̀ Ìgbà Afauman, também conhecido como Tenda Espírita São Lázaro, é, desde muito tempo, referência em todo o sul do país.

Constituído de asé, o agente (re)entende a sua realidade, (re)configurando-a e a si mesmo a partir da própria cultura, que se (re)inventa neles mesmos. A relação sistema/ambiente universaliza a corporalidade e a performatividade dos sujeitos de asé, estabelecendo reconfigurações contínuas.

O ambiente se apresenta como fundamental transformador dos corpos e do Candomblé, ao mesmo tempo em que é por eles transformado. Os marcos desses movimentos podem ser reconhecidos nas personalidades, na fundação de terreiros e em práticas

ritualísticas e/ou sociais. Percebê-los como ícones, a serem mapeados genealogicamente, parece mais coerente do que categorizações externas e pré-modernas (Ketu, Jeje, Nagô), ao reconhecer os sujeitos sintetizadores e suas performances como eixo de leitura dessa cultura.





## **CAPÍTULO 2**

### **RACISMO X ASÉ**

## RACISMO, PERFORMATIVIDADE E PERFORMANCE

É provável que todo estudo que aborde sistemicamente a cultura tradicional brasileira de matriz africana, ou seja, a cultura de terreiro, tratando das comunidades, dos sujeitos, das ações, dos eventos, das potencialidades, das tensões e de tudo mais que possa configurar este sistema no imenso rol de sua complexidade, faticamente, se defrontará com o racismo.

A categoria raça foi usada pelo Estado moderno, objetivando instaurar tecnologias de poder para a administração de populações, com vistas

à constituição do corpo saudável da nação e à maximização das forças produtivas. O discurso racista foi elaborado junto à política de biopoder, ambos dispositivos disciplinares efetuados por meio do controle dos corpos da população (Anjos, 2004). Foucault (1997) afirmou que a hierarquização das raças é usada pelo Estado para fazer a distinção entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. (...) Compreendemos o racismo como uma ideologia que utiliza a noção de raça para segregar e oprimir, enquanto a discriminação racial constitui a atitude ou ação de distinguir, separar ou discriminar os grupos humanos (as raças), tendo por base ideias preconcebidas (Silva, 2001). (OLIVEIRA ET AL, 2009, p. 267)

O racismo é multifacetado e altamente adaptável; ele parece mudar constantemente, atualizando-se nas

lógicas e nas ações, as suas formas de ocorrer. Nas instituições, nas estruturas, na estética, na visão de mundo... O racismo se reinventa e se reconfigura em diversas frentes da sociedade contemporânea.

Adotando a cultura de terreiro como matriz fundamental das urgências performativas do povo preto brasileiro, isto é, aqueles que descendem (ascendem), de alguma forma, dos sujeitos escravizados, podemos vislumbrar que sejam diversas as formas de racismo que esta cultura enfrenta. Justamente por tratar-se de um conglomerado cultural, onde não

somente a religiosidade e a percepção de realidade, mas também as ações culturais, estéticas e o corpo podem se defrontar com alguma (re)configuração do racismo.

Se os estudos de Silvio Almeida propõem que o racismo é um aspecto percebido na estrutura da sociedade brasileira (2018)<sup>1</sup>, e Sodré sugere que o racismo seja institucional (2023)<sup>2</sup>, então, enquanto pessoa preta de asé, afirmo que o racismo é parte do que ambienta as relações sociopolíticas na sociedade brasileira. O ambiente é um sistema que envolve sistemas e, portanto, possui uma estrutura e se organiza de modo a

instituir tensões configurantes para si mesmo e para os envolvidos.

A sugestão de que o racismo ambienta todas as relações sociopolíticas brasileiras nos ajuda a percebê-lo quanto à sua performatividade e, por conseguinte, nos explica a diferença que proponho para o termo performance. Quando entendemos a performatividade enquanto potencial sígnico das ações feitas-ditas, podemos refletir o racismo à luz da performatividade para, posteriormente, entender como podemos pensar a performance.

Quando eu tinha 7 anos, poucos meses após minha iniciação no Candomblé, estava brincando com alguns colegas da vizinhança quando, em algum momento, alguém propôs a seguinte traquinagem: colar o botão do interfone de uma das casas da vizinhança com chiclete e um pedaço de madeira, para que ele não parasse de tocar. Quando o colega engenhoso realizou o feito, todos nós, atores e espectadores, saímos correndo. Foi nesse momento que minha mãe viu a correria e me chamou. Eu, consciente de que estava isento de culpa, contei o que havia acontecido e levei uma surra.

Minha mãe fez questão de me explicar que, no mundo em que vivíamos, mesmo eu não “fazendo nada de errado”, eu seria culpado. Em algum momento, entre a surra, ela procurava explicar: não interessa se você apertou ou não o botão; se você correr junto, o culpado vai ser você, pois você é preto, pobre e macumbeiro. Segundo ela, por conta do que eu sou, o normal seria sempre que a culpa, de alguma forma, recaísse sobre mim.

Neste caso, não se tratava de ser pego ou não, ou de ter apertado ou não, mas do potencial sógnico pelo qual o racismo opera (ou seja, a

performatividade do racismo), que sempre coloca no sujeito negro (de asé) o mau, o erro, o crime.

Não é pouco frequente que alguma pessoa preta de terreiro (ainda mais no Sul) comente: “nunca sofri racismo”. Em participação no programa *Papo Educativa*, sobre o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, Pai Jorge Kibanazambi conta:

Eu nunca tinha vivido uma questão de racismo, então eu fui em uma reunião em Brasília, voltando de Brasília, eu sentei no avião aí tinha uma senhora branca de um lado, no meio estava vazio, eu sentei aqui na ponta... então eu sentado no canto, quando foi anunciado

que já tinha fechada as portas, essa senhora levantou e disse assim: - Por favor me tira daqui. Mas com certo pavor, todo mundo estranhou, eu também olhei pra ela e disse: - Tá tudo bem? Ela disse: - Não, eu não posso, me desculpe eu tenho pavor de gente negra. Não vou conseguir, tá me dando fobia. Então a comissária de bordo perguntou: - Senhor Jorge, o senhor quer mudar de lugar? Naquele momento que eu levantei que eu consegui entender o que era o racismo, eu nunca tinha vivido uma pessoa falar abertamente - eu não gosto de gente preta. E naquele momento parece que o chão saiu de baixo, eu me senti só.

E, a partir daqui, podemos pensar o racismo quanto à sua performance. Se a performatividade do racismo estabelece um potencial, a performance

trata exatamente de ações respectivamente significadas.

Uma pessoa preta de terreiro no Brasil vive sob a performatividade do racismo, pois este configura o ambiente que a abarca, mesmo quando esta não tenha vivido (ou que saiba ou entenda) nenhum evento de racismo (discriminação, preconceito); ou seja, o racismo em performance, o racismo em ação.

Trago o termo performance, bastante usado por meus colegas artistas e bem conhecido nas ciências sociais, para tratar da ação. Não somente do aspecto qualitativo da ação, mas

também de suas tensões e de seus efeitos.

Por ejemplo, em un juego de futbol, bueno tiene su marco es un acto convencional, es decir hay convenciones dentro de las cuales un juego de futbol tiene su lojica, hay un tiempo, ciertos números de jugadores, hay reglas, hay conveciones de cómo se juega eso. Lo mismo en una misa, o em un funeral, o em una clase, no? Comenzamos a esta hora, terminamos a esta hora, la gente se sienta aquí, el profesor aquí, etcétera, hay convenciones. Entonces, em essa forma formal se podría decir esto es un performance. Pero se puede pensar em cualquier cosa como un performance. (...) O algo que no tienem un marco em sí, entonces, la convención republicana tiene un marco: dura estos días, es en esta ciudad, etcétera. (...) Pero, tambien el universo se podría pensar como performance, si uno le puede poner el

marco, que es lo que estamos mirando como performance. (Transcrição de trecho da entrevista La performance como elemento rupturista com Diana Taylor, professora de Estudos da Performance e Espanhol na Universidade de Nova York e diretora fundadora do Instituto Hemisférico de Performance e Política, para o programa El Interruptor com apresentação de José Miguel Villout no canal chileno de televisão por assinatura ViaX.)

Estando o racismo estrutural e/ou instituído no ambiente das relações dos sujeitos pretos (e de terreiro), sua performatividade cria um potencial por conta da raça, enquanto que, ao falar de performance, tratamos dos eventos no corpo que criam e destroem corpos. Portanto, aqui me refiro à performance

enquanto a ação propriamente dita e composta de seus efeitos, pois estes são corporificantes.

É fato que a relação sistema/ambiente pressupõe que a performatividade do racismo seja igualmente corporificante, de modo que me parece bastante inexequível tratá-las de modo desassociado; mas, para fins de definição, ajuda pensar a performance como a ação, e ação como o movimento (Esu), portanto muito anterior e para além do verbo.

O racismo religioso, por exemplo, é o entendimento das performances racistas quando diretamente

relacionadas aos signos e às cerimônias ritualísticas da cultura de terreiro, por vezes até vitimando pessoas de pele branca que adotaram para si a cultura de asé como modo de vida. Uma performance de racismo religioso pode se dar de diversas formas, das mais dissimuladas às performadas nos canais de TV relacionados a outras denominações lito-religiosas. Não existe meio racismo ou racismo moderado. Racismo é sempre racismo; as denominações são apenas partes do método de enfrentamento.

As subjetividades de asé são devires que se configuram a partir de

suas questões biológicas, políticas, sociais, culturais, do asé e das tensões oferecidas pelo ambiente (como o racismo). Os desvelamentos de cada instante de existência desses sujeitos são performances específicas retroalimentadas pelo asé e pela experiência ancestral. Em ação, o fazer/dizer dos sujeitos de asé é performance desenvolvida no corpo em movimento e para o movimento dos corpos (negros ou enegrecidos de asé) em movimento.

## POR QUE O ASÉ?

E por que não?

Tenho percebido, nos espaços que perpasso com o debate do desenvolvimento de políticas públicas para o povo do asé, uma frequente resistência quando se propõe que seja reconhecida a cultura de terreiro como patrimônio. Geralmente, os estranhamentos se organizam a partir de sugestões de que as políticas públicas já existentes não podem ser reconfiguradas para atender à demanda desta cultura, de que setores políticos (bancadas e afins) não coadunariam, ou ainda de que não existiria uma

funcionalidade praticável, ou seja, de que esse reconhecimento de nada ajudaria.

Parece ainda se fazerem necessárias explicações acerca de nossa cultura e das tensões históricas que atravessamos, pois ainda pode haver quem acredite que o que sustenta as violências sociais e raciais seja a falta de informação, o poético “pré-conceito”, amplamente amparado pelo “eu não conhecia”.

Defendo que o racismo seja mantido por um conjunto de mecanismos de validação dele próprio. A pseudoignorância, somada às narrativas

que imputam à cultura de terreiro a culpa inata pelos males da vida humana — “Se existe algo de ruim em sua vida, é culpa de um demônio chamado Iyemanjá; pague seu dízimo e você será salvo” —, sustenta práticas que atravessam diversos setores da sociedade, os quais se organizam nesses pilares e lucram com essas dinâmicas, historicamente legitimadas. A sociedade que não se opõe radicalmente a discursos que fomentam que a cultura de terreiro seja impregnada de símbolos de “algo do mal” corrobora para a manutenção do racismo.

Passar a tratar a cultura de terreiro, no vasto rol de sua complexidade, como patrimônio simboliza a institucionalização da negação dos discursos e das demais práticas de ódio à nossa cultura. É uma ação política que cria, no imaginário social, que o asé é cultura e deve ser, além de respeitado, protegido. Isso tende a reverberar nos mais diversos setores da sociedade e, portanto, nas mais diversas ordens de violência.

Avançamos este comentário no sentido de propor a sugestão de que talvez exista um interesse real na manutenção do racismo por parte de

diversos setores da sociedade, e isso precisa ser reconhecido. A cortina da pseudo ignorância, posta pela ideia popular de "pré-conceito", precisa dar lugar à constatação coletiva de que vivemos uma legitimação das violências. É como se o racismo fosse, de fato, um componente inquestionável da configuração de nosso sistema social. Como se o que devesse ser garantido, mantido e, para tanto, tombado fosse o próprio racismo.





## **CAPÍTULO 3**

# **POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO**

## O CANDOMBLÉ E AS PRÁTICAS PRÓPRIAS DE SALVAGUARDA

O terreiro é fundamentalmente um espaço de desenvolvimento de identidades que utiliza o cuidado com os sujeitos, com o ambiente e com as relações como aparatos metodológicos do desenvolvimento dessas subjetividades. No terreiro, os indivíduos vão se constituindo na relação com os ancestrais, com a natureza e com a comunidade, e isso pode já ser entendido como asé.

No contexto de terreiro, são estabelecidos espaços, objetos e ações que vão representar a nuclearidade deste entendimento permanente de realidade, desta cosmopercepção, os "Ibas". Um iba é, ao mesmo tempo, objetivo e representante do asé, das memórias dos indivíduos e das relações que formam a nossa identidade. Estruturalmente, um terreiro é um aparelho constituído para "abrigar" esses núcleos que sintetizam e representam os processos permanentes de configuração de nossas identidades. Nesse sentido, terreiros são aparatos de nossa tecnologia ancestral de proteção e

preservação de nossa identidade. A versão do povo de asé para o que chamam, em Portugal, de Torre do Tombo, que abordarei mais à frente.

Se o asé se constitui de modo a configurar nossa identidade, e o terreiro, que resguarda os "lbas", é, com efeito, a principal ferramenta desse processo identitário, um ataque a um terreiro, quer seja direcionado à sua estrutura, a seus agentes ou à sua performatividade, é diretamente um ataque à nossa cultura e, portanto, um ataque à vida. Desse modo, ao perceber que seguem sistêmicos os ataques a esta cultura, a seus espaços e a seus respectivos

agentes, configura-se um cenário que atesta uma deficiência no desempenho das políticas atuais.

Aliás, se constatada uma normalidade dos ataques ao asé, passa a ser possível afirmar que existe, contudo, um interesse, por alguma parte da sociedade, na continuidade da legitimação das violências contra esses espaços, sujeitos e, conseqüentemente, contra essa cultura. Para atestar interesses em uma sociedade capitalista, basta questionar se há, em alguma parte, dados que configurem relações de capital. Dito de outra forma, para comprovar se há interesse e, sobretudo,

a quem interessa o ataque sistemático e permanente à cultura de terreiro, é funcional perguntar: há quem esteja lucrando com as violências cometidas contra o povo de asé?

A presente incitação retórica é um convite para a seguinte conformidade: os terreiros que outrora guardaram os “Ibas”, ou seja, que eram em si o próprio mecanismo da cultura de asé, agora são alvos dos ataques e, portanto, nos obrigam a desenvolver outros caminhos de proteção de nossa identidade.

## TORRE DO TOMBO - A POLÍTICA A PARTIR DA NECESSIDADE DE PROTEÇÃO

Talvez ainda não esteja tão popular a expressão de origem portuguesa “tombo” quando não associada à situação de “queda”.

Existe um sentido outro do termo “tombo” que se refere diretamente às ações de inventariar/registrar bens. Em meados do ano de 1375, era chamado de tombo um espaço público de Portugal onde eram guardados dados inventariados. Tombo, nesse sentido, refere-se a um dispositivo público que tem a função de proteger/resguardar e,

desse modo, garantir a permanência de determinado bem.

A confusão entre os sentidos de inventariar e derrubar foi bastante citada em um vídeo viral de uma sessão da Câmara de Capão Bonito (SP) em que o vereador Clayton Sassá (Partido União Brasil) confundiu terrivelmente os sentidos desta expressão.



Além da frequente confusão entre os sentidos da expressão que nomeia este mecanismo de proteção a bens culturais, tenho percebido, ao longo desses diversos processos de pesquisa relacionados a políticas públicas de patrimônio, uma inclinação estética quanto ao que se entende enquanto carente desse dispositivo. Ou seja, parece-me, cada vez mais, que existe uma idealização do que pode ser tratado como bem cultural, que se ancora em valores eurocentrados ou, no mínimo, estruturalmente distantes das culturas populares e tradicionais do Brasil. Parece que, de alguma forma, não existem

estranhamentos em processos que visam proteger bens cuja configuração se organiza em alinhamento com a ideia clássica e europeia de Bom, Belo e do Bem Aliás, de um modo muito genérico, não existem grandes tensões populares frente a diversos processos de reconhecimento e proteção de bens materiais, nem tampouco de bens imateriais; mas vejamos as reações sobre processos que versam sobre o reconhecimento e a proteção da cultura de até e/ou de componentes desta mesma cultura.

## **ABORDAGENS POLÍTICAS PARA POVOS DE TERREIRO - PISTAS PARA UM DEBATE NO CORPO E O PATRIMONIO A SER ASSEGURADO.**

Art. 1º O Patrimônio Cultural do Município de Curitiba é constituído pelo conjunto de bens de natureza material e imaterial, públicos ou privados, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, cuja preservação e proteção seja de interesse público, compreendendo, dentre outros:

- I - formas de expressão;
- II - modos de criar, fazer e viver;
- III - criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, arquitetônico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

(...)

Art. 2º A proteção ao Patrimônio Cultural do Município de Curitiba é dever de todos, cabendo à Administração Pública promover sua proteção especial através das medidas de preservação previstas nesta lei e nos demais instrumentos legais e normativos.

Art. 3º Caberá à Fundação Cultural de Curitiba - FCC a gestão do Patrimônio Cultural do Município de Curitiba.

Lei Municipal Nº 14794, de 22/03/2016.  
Curitiba/PR.

Uma breve busca no Google responde à pergunta quanto ao que seja patrimônio cultural como "o conjunto de todos os bens, manifestações populares, cultos, tradições, tanto materiais quanto

imateriais (intangíveis), que, reconhecidos de acordo com sua ancestralidade, importância histórica e cultural de uma região (país, localidade ou comunidade), adquirem um valor único e de durabilidade representativa simbólica/material” (Aroeira, 2022).

Pensar as políticas de patrimônio como ferramentas de proteção dos bens e da comunidade encampa o entendimento sobre patrimônio como espaço de disputa. O que deve ser protegido? Deve ser protegido de quem e para quem?

O desempenho prático das medidas de patrimônio, por diversas

vezes, foi observado sob a égide de um elitismo estético e econômico. Ao pensarmos as vias pelas quais se deram os processos de tombamento das comunidades de terreiro já reconhecidas, é de se pensar que as comunidades de terreiro da região que tratamos jamais terão acesso a esse dispositivo e, se alcançável por algumas, atualizará relações de exclusão e elitismo.

[...] é sintomático que a atenção observada na regulamentação ao texto constitucional dos artigos 215 e 216, através da elaboração do decreto 3.551, tenha concentrado seus esforços na concepção de processos técnicos-administrativos a serem observados para

a instrução e para a apreciação dos pedidos de registro. Tal orientação parece trazer uma série de questões restritivas ao acautelamento dos bens culturais, uma vez que estabelece critérios generalizantes de seleção ao lado de procedimentos especializados de estudo e de valoração do bem que em grande medida limitam o acesso ao direito e a prerrogativa do grupo de definir, a partir de seus próprios critérios, que são notadamente locais, o que deve ou não ser acautelado. No entendimento aqui expresso, a criação do decreto 3.551, ao estabelecer instrumentos e procedimentos e solicitar critérios de significância e representação, a se rem elaborados separadamente e referendados por instância externa (o Conselho Consultivo), distancia-se das dinâmicas locais dos bens culturais operando uma sacralização do bem acautelado que, ao objetificá-lo está, de fato, instrumentalizando formas de vida.

Se antes, segundo o texto constitucional do artigo 216, o patrimônio era constituído pelos “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, agora, com o decreto 3551, tornam-se patrimônio apenas aqueles cujo rito do registro tenha sido efetivado (Gomes, 2015, p. 129).

Cabe-nos, enquanto sociedade, a adoção de um posicionamento político que desloque o debate do patrimônio de uma esfera meritocrática, que considera estéticas prepostas por referenciais feitos de europeísmos, para os bens culturais em situações de risco.

Não há como não propor a seguinte metáfora, por mais tosca que ela se revele: imaginemos que as araras-azuis não pudessem dispor de medidas protetivas ante sua extinção porque, historicamente, tivessem sido associadas a mazelas da sociedade, tendo sido entendidas como animais feiticeiros ou algo do tipo. A alusão que faço é que a mesma lógica que corrobora com as violências que as comunidades de terreiro e seus agentes atravessam cotidianamente se revela como um dos mais fundamentais empecilhos para sua proteção e segurança.

Ainda, parte do debate sobre o desenvolvimento dos mecanismos públicos de cultura perpassa as questões de orçamento. Não menosprezando a importância desse aspecto no que tange à exequibilidade das ações de fomento, promoção e proteção, é importante frisar que nosso debate sobre políticas públicas de cultura, em esferas municipais, se nucleariza no aspecto ideológico.

Tenho visto, pelo estado e em outras partes do país, que o debate sobre as políticas públicas para povos de terreiro geralmente esbarra nas questões orçamentárias e

pseudotécnicas (como a falta de pesquisas e outros indicadores referentes à cultura e a seus agentes). Sinto que esses percalços surgem como maquiagens das mesmas lógicas que historicamente se organizam para desapropriar o povo de asé dos espaços de representatividade.

No campo do patrimônio cultural, contudo, não há falar-se em efetivação de direitos culturais somente pela adoção de medidas que envolvam "gastos", "orçamento". A efetivação se inicia desde o próprio reconhecimento conferido aos bens culturais pelos instrumentos protetivos, segue pela adoção de políticas públicas de valorização e se estende ao pós reconhecimento no sentido de que o órgão de preservação deve salvaguardar

os bens registrados e apoiar as comunidades, suscitando os debates em torno do bem cultural objeto de ameaça ou violação através da mediação de eventuais conflitos, observando-se, sempre, a sua competência legal e regimental, sua autonomia e capacidade técnica (Queiroz, 2014, p. 274).

Trazer à tona a questão do entendimento da cultura de terreiro como patrimônio, durante estes anos de pesquisa, sempre pareceu motivo de estranhamento; colegas, professores, pesquisadores, de um modo geral, quase sempre apresentavam reações semelhantes que pareciam me dizer: “Você tá certo! Mas...”. De alguma forma, está constituído em nosso aparelho

ideológico que lugar de terreiro é lá na Bahia, onde tudo é asé e carnaval.

A sociedade cria espaços de tolerância para aqueles que não se apresentam alinhados à norma (cor, crença...), e, ainda que seja justo o movimento de ocupar novos espaços, é normal, isto é, é da norma, que evitemos “bagunçar” as coisas. Uma mudança ideológica, inaugurada pelo entendimento público e institucional da cultura de terreiro, é um bagunçar dos pilares da normalidade, que, por vezes, mesmo os colegas desconstruídos não se permitem.

A normalidade é duramente confortável; de um modo vil, ela instiga que a mantenhamos e que, mesmo com todo o desconforto, tentemos nos aproximar dela, vivendo uma constância da insignificância em meio à tentativa de ser algo que não somos por essência.

## **RESPEITO INSTITUCIONAL E A IMPORTÂNCIA DE MARCOS SIMBÓLICOS NO ENFRENTAMENTO DAS VIOLÊNCIAS.**

Um paradigma não se cria instantaneamente; o possível reconhecimento institucional dos

saberes de terreiro, por si só, não resultará no fim das violências, mas, com efeito, maximizará as possibilidades de enfrentá-las.

A cultura de terreiro existe desde que o Brasil é Brasil; todo mundo sabe onde fica aquele lugar que faz aquelas coisas de saravá. A verdade é que não se trata de dificuldade de levantamentos, mapeamentos... o que congestiona é a demonização e o desentendimento sistêmico e opressor desse grupo enquanto cultura, enquanto saberes. No entanto, esse desentendimento não se constitui da ignorância ou do "pré-conceito", pois os terreiros e seus

saberes são usualmente acessados, em momentos de necessidade, pelos mesmos indivíduos que normalmente preconizam narrativas desvalorantes e demonizantes.

Na condição de liderança de terreiro, permito-me dizer que a cultura de terreiro é tratada como a prostituição: toda sociedade sabe onde fica, sabe o que fazem e, observada a necessidade, busca sem hesitação; no entanto, não é normal que estejam à mesa na ceia de domingo.

Por outro lado, os terreiros ainda estão mais vulneráveis, pois, por conta da demonização, são culpabilizados

pelos males do mundo. Isso desde a associação à figura bíblica que olhou o pai nu e, carregada de maldade, povoou um continente<sup>3</sup>. Comprovo que não exagero ao lembrarmos que

No Brasil, por muito tempo, os templos de matriz africana ou afro-brasileiros foram considerados como caso de polícia. Desse modo, até a década de 1930 não existiam políticas públicas voltadas para a proteção e preservação desses espaços sagrados com base no poder discricionário da administração pública (Araujo, 2021, p. 204).

Vejo que toda dificuldade a respeito da institucionalização do reconhecimento dos saberes, dos fazeres e dos agentes, aliás, de toda a

cultura em todo o seu vasto rol de complexidade, se configura como um descompromisso funcional, mantenedor das mesmas lógicas racistas, performadas por quem não sofre ou por quem tenta, sozinho e sem nenhum sucesso, parar de sofrer com tais violências. Comentando sobre o processo de desenvolvimento das políticas de patrimônio no Brasil, em sua dissertação, João Amaral propõe:

(...) o tombamento do Terreiro de Casa Branca e da Serra da Barriga também merecem cuidado ao compor a história do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. Sem embargo, dadas as bases históricas da colonialidade do patrimônio cultural no

país, uma transição para um conjunto de patrimônios proporcionalmente representativo da diversidade cultural brasileira certamente seria (e tem sido) longa e aqueles Tombamentos podem sinalizar pontos de inflexão emblemáticos.

Ao descrever a reunião que deliberou sobre aqueles Tombamentos, diz o antropólogo Gilberto Velho:

A histórica sessão do Conselho realizou-se nos imponentes salões da Santa Casa da Misericórdia, em Salvador, com a presença de um público alta mente mobilizado e emocionado. Na abertura da reunião estava presente o próprio Cardeal Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão. A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade

encontrado para implementar a medida. [...] Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia asso ciada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. [...] hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros (Velho, 2006, p. 238-239) (Amaral, 2015, p.41-42).

Nota-se que as abordagens que romantizam o processo de reconhecimento da Casa Branca,

sugerindo-o como uma situação meritocrática e socialmente automática, não condizem com a realidade. Mesmo a Casa Branca, em seu processo de tombamento, atravessou situações de conflito; ainda que reconhecida sua importância na constituição da identidade baiana (e nacional), os conflitos se davam exclusivamente por conta do racismo, que, por vezes, se apresenta com o pseudônimo de conservadorismo.

A este respeito, Fonseca (1996) considera que o tombamento de Casa Branca, assim como o da Serra da Barriga, do mesmo período, "não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmos, mas sobretudo a repercussão

simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional” (Fonseca, 1996, p. 160) (Amaral, 2015, p. 42).

Ao pensarmos na potência simbólica que a institucionalização do reconhecimento da cultura de terreiro, em esfera municipal, pode oferecer, vislumbramos um cenário sociocultural em que a cultura de terreiro e seus agentes possam usufruir de direitos civis com, no mínimo, maiores garantias. Pego-me pensando como seria a abordagem da guarda municipal em um terreiro ou durante a realização de algum rito em um município onde a cultura de terreiro tivesse seu devido valor reconhecido e salvaguardado.

Por essas e outras, não considero simples o movimento deste reconhecimento institucional. Ainda sobre o processo na Casa Branca, Gilberto Velho comenta que

um número considerável de conselheiros não compareceu à reunião [...] não posso evitar mencionar que em alguns casos poderia haver um certo desprezo pelo que considerávamos importantes manifestações culturais da nação brasileira [...] É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava

internamente ao Conselho da SPHAN [...] É importante lembrar esses fatos, pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência. Foi necessário um esforço muito grande de um grupo de conselheiros, do próprio secretário de cultura do MEC e de setores da sociedade civil para que afinal fosse obtido sucesso. (Velho, 2006, p.238 *apud* Amaral, 2015, p.42)

De acordo com Amaral, fenômenos como o tombamento de terreiros, tal qual o ocorrido na Casa Branca, atuam no sentido de tensionar os modos coloniais de organização e entendimento da sociedade. Tais processos iconizam avanços positivos no desenvolvimento, renovação e ampliação do entendimento e do

desempenho das políticas públicas de patrimônio e de seus dispositivos.

O Candomblé da região (e de nenhum outro lugar) não vai se extinguir enquanto houver um corpo enegrecido pelo asé e pela natureza. O asé se espalha em um fluxo mais contínuo e mais célere do que as interrupções violentas que o racismo promove. A cultura de terreiro se revela como modos de (re)criar os entendimentos de si e da realidade e, portanto, como um fazer e viver. É feita de seus saberes expressos em suas diversas celebrações.

A cultura de terreiro é um patrimônio; isto é fato. O que nos cabe é assumir a

pertinência e a necessidade desse reconhecimento do ponto de vista institucional e das potenciais atividades de salvaguarda consequentes. Visto que, ao se tratar da cultura de terreiro, a política pública de cultura evolui de vias de fruição e fomento para se tornar, potencialmente, medida de proteção à vida, pois pessoas ainda morrem por serem de terreiro no Brasil.

deixar de conferir a necessária proteção legal ao patrimônio cultural imaterial - saberes, formas de expressão, celebrações e lugares, cujo suporte físico, por vezes, é material, alegando-se ausência de lei apta a criar direitos e obrigações, é deixar de reconhecer a força normativa da Constituição, norma maior do Estado, e renunciar à garantia

de efetividade de um direito fundamental, irrenunciável (Queiroz, 2014, p. 100).

A quem cabe reconhecer que o Candomblé que se desenvolveu no Paraná está, assim como toda a cultura de terreiro no país, sob risco e que, portanto, demanda políticas públicas de cultura que versem sobre sua preservação, sua valoração e seu reconhecimento como patrimônio cultural?

o ente federativo possui poder de polícia na expedição de normas administrativas que visem à preservação da ordem ambiental e da política de defesa do patrimônio público. Nas palavras do Ministro Relator, essa atribuição

regulamentar ao Poder Executivo pela Constituição é possível: O patrimônio cultural é elevado pela ordem constitucional ao patamar dos valores fundamentais a serem protegidos, resguardados e preservados, e que impõe sejam promovidos pelos órgãos do Estado. Nos três estágios dos Poderes Públicos, tanto o municipal, o estadual, como o federal, atribui-se-lhe as competências para a expedição de normas reguladoras para a garantia da intangibilidade desses bens públicos (Queiroz, 2014, p. 95).

Como teria a sociedade aproveitado a experiência de tantas Narcisas, Beneditas, Manoelas que estiveram constituindo a cultura de terreiro, se estas não vivessem sob a constante

disputa necessária a quem escolhe ser quem é, sendo do asé?

Me pergunto: alguém imaginaria um Papa na fila do SUS? Algum cidadão de bem me interpelaria perguntando por que o Estado teria de ofertar qualquer tipo de garantia para um sujeito de asé, como Dona Narcisa Índia? Sem esforço, eu responderia que, primeiro, porque a sociedade ganha ao poder dispor dos saberes que ela carrega em si e, segundo, porque o Estado não pode se eximir da responsabilidade de historicamente constituir o cenário de vida crítica que ela teve de atravessar.

Se eu, que supostamente vivo um momento mais suave, sou visitado constantemente pelo racismo, imagine como deve ter sido a vida de uma senhora de terreiro no Paraná desde a década de 60. Não somente uma casa, nem somente uma cerimônia, não somente alguém, nem a mais antiga, nem a mais nova.

É justo e fundamental que a política pública de cultura se debruce sobre os terreiros em sua complexidade, de maneira holística e sistêmica, gerando ações que tensionem para o redesenvolvimento da comunidade para algo melhor. Há, com efeito, outras

frentes políticas que devem este mesmo compromisso, saúde e cidadania, por exemplo. As mazelas do racismo são tantas e de tanto tempo que o combate precisa se dar em várias frentes.

## **CIDADE DO RIO DE JANEIRO E A VALORAÇÃO DA CULTURA DE MATRIZ AFRICANA**

Nasci na cidade de Niterói, como diziam meus tios: do outro lado da ponte. Fui registrado no cartório do Fonseca e, ainda pequeno, fui com minha avó para Foz do Iguaçu. Durante minha infância, eu ouvia diariamente histórias sobre a

macumba do Rio de Janeiro, o preceito de minha mãe, de minha tia Cida de Obaluae, meu primo Tom. Passagens quase fantásticas que narravam eres pelas feiras, iyawos virando de santo durante o trajeto Rio x Niterói, festas, carreatas, presentes a orisa na praia. Aos três ou quatro anos, o Rio de Janeiro era uma versão mais tangível de Aruanda.

Essa imagem acabaria por se reconfigurar na medida em que fui entendendo que o racismo é sistêmico, que ele se organiza em forças específicas para lugares específicos. Se, por um lado, o Rio de Janeiro se apresentava como um grande referencial da relação

desejável da comunidade de terreiro com a sociedade em geral, por outro, eu passava a tomar como fato que a violência aos povos de terreiro também se revelava pesada por lá. Um destaque dentre as várias formas de violência é o fenômeno recente dos “traficantes de Jesus”.

Os primeiros registros de crime de intolerância religiosa praticados pelo TCP aconteceram no Morro do Dendê, sob a ordem de Fernandinho Guarabu. O "Rei da Ilha", morto numa ação da Tropa de Choque em 2019, junto de outros quatro traficantes, foi um dos criminosos mais procurados do Rio de Janeiro. O disque-denúncia oferecia recompensa de R\$ 30 mil por sua captura. Em 2006, Guarabu passou a frequentar a Assembleia de Deus Ministério Monte

Sinai, e tatuou o nome "Jesus Cristo" no antebraço. Em 2013, o uso de roupas brancas e guias foi proibido na comunidade, dez terreiros foram atacados e fechados e seus sacerdotes acabaram expulsos do lugar (MAXX, 2020, p. 6).

A matéria citada aqui aborda a ascendência dos ataques às comunidades tradicionais brasileiras de matriz africana e a seus agentes, desempenhados por grupos do crime organizado alinhados a uma perspectiva neopentecostal. Essa perspectiva acabou por se organizar de modo a ocupar diversas ordens da sociedade, desde o poder executivo até o crime organizado.

Não por acaso, Marcelo Crivella, que teve sua ascensão à vida pública por ser bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, foi o candidato mais votado para prefeito do Rio de Janeiro no primeiro turno da eleição em 2016, disputou o segundo turno com o candidato Marcelo Freixo, do PSOL, e saiu vencedor. As ações de racismo religioso performado por indivíduos do “tráfico de Jesus” não são inaugurais; no entanto, representam bem a capacidade de reinvenção do racismo em suas várias ordens.

É nesse contexto que o projeto de lei que viria a culminar no reconhecimento da cultura de asé enquanto patrimônio

imaterial do povo carioca é desenvolvido. De autoria dos vereadores Átila Nunes (PSD), que também é criador do Disque Preconceito, e Márcio Ribeiro (Avante), o projeto de lei nº 332, de 2021, apresentou os seguintes aspectos em sua justificativa:

O patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. É imprescindível a transformação em patrimônio cultural imaterial do Rio de Janeiro, todas as religiões de matriz africana, de modo a proporcionar maior

exposição e importância as mesmas, gerando maior conhecimento e maior respeito pela população.

Mediante este ponto, o do potencial gerador de respeito para a comunidade, é presumível que, a julgar pelo status de referência da capital do Paraná, seja possível vislumbrar que os efeitos tendam a se espalhar para diversas outras cidades do estado e para cidades de outros estados da região. Em bom português: se essa moda pega...

A justificativa do projeto que reconheceu o asé enquanto patrimônio também se ancorou em princípios constitucionais como:

O artigo 216 da Constituição Federal constituem essas Tradições como patrimônio pelas suas características e história; também no Decreto Federal 6.040 é detalhada a relevância das práticas e costumes desses segmentos de nossa sociedade, que teve contribuição significativa na formação de nossa identidade.

O projeto de Lei nº 332/21 passou pelas comissões de Justiça e Redação, de Administração e Assuntos Ligados ao Servidor Público, de Cultura e de Defesa dos Direitos Humanos.

Um movimento semelhante já foi desempenhado em minha cidade natal: a Lei nº 3.080, de 2014, declara o Candomblé como patrimônio imaterial da cidade de Niterói, um movimento

reverberador para a capital carioca, cuja parte da justificativa se apresenta pelo seguinte:

O Candomblé exprime, em sua constituição, a rica relação constituída a partir da africanidade e da formação das identidades e culturas brasileiras em sua densa diversidade. Trata-se, pois, de um movimento de inclusão e afirmação de povos e culturas historicamente excluídas em parte da construção histórica do Brasil.

O Estado do Paraná é composto por 399 municípios. Em dezembro de 2025 alcançou a marca de 372 sistemas municipais de cultura<sup>4</sup>. Os sistemas municipais de cultura são estabelecidos por lei municipal, que organiza e gerencia a política de cultura no

município. Neste mesmo ano o Sistema Estadual de Cultura do Paraná repassou 50 milhões de reais do Fundo Estadual diretamente aos Fundos Municipais, para investimentos nas ações geradas pelos sistemas municipais de cultura.

Curitiba, por exemplo, ingressou no Sistema Nacional de Cultura em 2013<sup>5</sup>. O Sistema Municipal de Cultura de Curitiba é gerido pela Fundação Cultural de Curitiba e o Conselho Municipal de Cultura, "órgão que, no âmbito do Município de Curitiba, institucionaliza a relação entre a Administração Municipal e os setores da sociedade civil ligados à cultura, participando da elaboração e da

fiscalização da política cultural” (Lei Municipal N° 11.834, de 4 de julho de 2006, Curitiba).

O conselho é composto por representantes do governo, da sociedade civil e das artes e cultura; dentre estes últimos, há representantes do “Patrimônio Histórico Artístico e Cultural” e do “Folclore, Artesanato, Cultura Popular e demais Manifestações Tradicionais”. Outros municípios ainda contam com conselhos e entidades exclusivas do patrimônio, como a Cidade de Foz do Iguaçu, que dispõe de um Sistema Municipal de Cultura<sup>6</sup>, e ainda conta com o Conselho Municipal de

Cultura de Foz do Iguaçu (CMCFI) e com o recém-criado Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (CEPAC). Além do COMPHAC — Conselho de patrimônio histórico ambiental e cultural.

Aparelhos que podem seguramente oportunizar o fomento e a valorização dessa cultura por meio de dispositivos políticos públicos de proteção. Institucionalmente, é reconhecida a existência da cultura de terreiro; a criação dos Conselhos Municipais de Igualdade Racial parece servir de atesto da presença negra (e de terreiro) na cidade. Essa presença (re)existe na coexistência com outras culturas, mas

ocupa, historicamente, lugares menos abonados nessa relação, que é historicamente verticalizada.

O aparelho público, a presença e o racismo demonstram uma tríade que pode ser traduzida por condição, meio e necessidade. Possuímos a condição para estabelecer protocolos fortes de proteção junto ao reconhecimento institucional da cultura de terreiro como um todo, como patrimônio (i)material do município.

A articulação entre os conselhos e os agentes da comunidade se apresenta como o meio perfeito para isso, e o racismo, sistematicamente presente, se

configura como o principal motivo. Só falta fazer.

A experiência carioca nos elucida que o pensamento que reconhece a importância das políticas culturais de patrimônio e proteção, ainda que carentes de desenvolvimentos que as configurem coerentemente para a realidade respectiva de cada cidade, não é invencionista, tampouco inaugural, e que o único motivo para que esse debate não esteja a pleno vapor em toda cidade que tenha ao menos um sujeito de asé são as mesmas tensões que justificam a urgência das medidas de proteção.

Destaca-se também a importância dos mecanismos de proteção na esfera municipal ao reconhecer que, no estado do Rio de Janeiro, o Candomblé já havia sido reconhecido institucionalmente como patrimônio imaterial desde o ano de 2009, por meio da Lei nº 5.506, de 2009.

## **TORNAR GENTE**

Um dos mais vis dispositivos do racismo é a coisificação. “Negro nem é gente” opera na mesma lógica de “asé não é cultura”. Nesse dispositivo, confunde-se

opinião pessoal e estética com a concessão do direito de invalidar corpos e culturas. A sugestão de que não seja gente (ou cultura) oportuniza ao agressor a manutenção das práticas de violência.

O que nossas práticas atestam é que não se trata de falta de informação. Não é plausível que alguém, por falta de letramento, creia que uma pessoa de pele preta não seja um indivíduo, sujeito ou cidadão. Da mesma forma, é igualmente impossível sustentar que seu conjunto de saberes, crenças, costumes e ritos não constitua cultura. Identidade e cultura são direitos garantidos

constitucionalmente, mas o que presenciamos ao longo dos processos de desenvolvimento de estratégias e recursos de linguagem para tratar da cultura de terreiro para sujeitos de outras culturas são reiteradas situações de invalidação dessa cultura: "cabe à escola mediar processos culturais, mas isso não é cultura".

Desse modo, passamos a entender que não se trata de falta de informação. E, mesmo que houvesse uma defasagem na aprendizagem coletiva, o que se revela é a reivindicação de um suposto direito de negar a adoção de formas mais respeitosas de convívio na

alteridade, o que garante a manutenção das violências.

Em 2017, propus o minicurso Ilu Orin Ijo no 27º Festival de Inverno da Universidade Federal do Paraná, como uma medida de acessibilidade aos meios de ensino, aprendizagem e partilha de informação no Candomblé, e seguimos desenvolvendo essa proposta em diferentes oportunidades. Em 2019, esse trabalho se desdobrou em duas frentes: o desenvolvimento do conceito de corpo-oralidade e o de acessibilidade semântica.

O conceito de corpo-oralidade embrionou o projeto de

patrimonialização da cultura de terreiro, entendendo o agente dessa cultura (adeptos, iniciados, consagrados) como um bem cultural vivo, em constante risco e, portanto, passível de proteção. Essa pesquisa culminou no livro *Corpo-Oralidade: memória e permanência no Candomblé* (2019), desdobrou-se em minha dissertação de mestrado *A Corpo-Oralidade na Tríplice Fronteira – Entre Processos de Transmissão de Saberes e Permanência da Cultura de Terreiro na Região de Encontro dos Rios Iguaçu e Paraná* (PPGIELA/UNILA, 2023), na exposição *Bem Vivo* (Curitiba, 2024; Foz

do Iguaçu, 2025) e neste livro, do qual você, leitor, agora participa.

Já o conceito de acessibilidade semântica se desdobrou em diversas ações, como espetáculos, exposições, oficinas e intercâmbios de saberes. A acessibilidade semântica parte do cruzamento entre o pensamento contemporâneo em artes e a cultura de terreiro para discutir meios de difundir a mundividência do Candomblé.

Mas não se enganem: o objetivo não é disseminar informação para acabar com o preconceito. O problema não é a falta de informação, mas o que é feito com a informação que vem de dentro dos terreiros, que vem do jeito negro de entender a realidade. Acessibilidade semântica é sobre criar meios para que a mundividência de terreiro chegue aos lugares onde o racismo não permite.

Em algum momento, qualquer pessoa de terreiro pode ter acreditado que as violências que sofria eram fruto de um estado sistêmico de falta de informação e que, caso o agressor soubesse mais sobre nossa cultura, esse tipo de questão

seria superado. Ilusão semelhante ocorre com aqueles que acreditam que institucionalizações, alvarás, CNPJs, federalizações ou ainda processos eugenistas de discriminação entre pessoas de terreiro (para separar os “bons dos maus”) seriam um caminho seguro para a garantia de nossos direitos.

Em meio à crise, usualmente colocamos sobre nossos próprios ombros a culpa por nossas mazelas e a árdua carga de resolver os problemas que incidem sobre nós, deslocando do seu devido lugar a responsabilidade pela manutenção e garantia de direitos.

Por vivermos em um estado democrático de direito<sup>7</sup> é sempre importante lembrar que cabe ao Estado garantir esses mesmos direitos. Não se trata de esmola. A cultura de terreiro deve se tornar patrimônio em todas as esferas possíveis, porque está em risco em todas as esferas existentes.

A ideia de patrimônio, frequentemente conciliada com um viés meritocrático e com uma estética eurocentrada — em que cabe apenas ao melhor, ao mais belo, ao mais antigo ou ao mais pertinente o status de patrimônio e a consequente proteção, sob o crivo do vilipendiador — reforça dinâmicas

excludentes. Nesse sentido, a política pública de patrimônio nucleariza a possibilidade de garantia dos direitos dessa cultura, de suas práticas e de seus agentes, na medida em que estabelece, entre outros dispositivos, mais uma base legal: uma que determina que o asé não possa mais ser tratado como outra coisa que não uma cultura identitária de um povo deste país.

No entendimento de que outros setores da sociedade, como a história nos lembra, pudessem não corroborar com a consolidação desse direito, foi proposta, em uma carta aberta cocriada entre diversas vozes e lideranças de terreiro do

estado e dedicada aos então candidatos às eleições daquele ano, a construção de meios para que a cultura de terreiro, suas práticas e seus espaços fossem legitimamente reconhecidos como patrimônio.

Em Curitiba, fui eu quem pessoalmente apresentou essa proposta à então vereadora do Partido dos Trabalhadores, Georgia Prates, da Mandata Preta. Na ocasião, apresentei a ela e à sua equipe, além da pertinência da questão, dados que comprovavam a exequibilidade da proposta. Felizmente, mesmo com a resistência de algumas vozes, que naquele momento não compreendiam a

complexidade do que se estava discutindo, a sugestão se tornou um projeto de lei que segue em tramitação na Câmara de Vereadores de Curitiba.

A demanda por reconhecimento nunca foi apenas minha; no entanto, enquanto artista, pesquisador e agente da cultura tradicional brasileira de matriz africana no estado do Paraná, tenho estado permanentemente inserido nesses estudos e debates.

À época, todas as indagações sobre a possibilidade de aprovação dessa lei em uma Câmara “não amiga” de pessoas de dentro e de fora dos terreiros eram respondidas com a sugestão de que um

projeto de lei dessa natureza poderia, no mínimo, cumprir uma função didática. Ao colocar o debate do povo de terreiro como o de uma cultura agredida e, portanto, com necessidade real e urgente de garantias de proteção, poderíamos ensinar ao nosso povo e à sociedade como um todo que não se trata de um desentendimento sistêmico sobre nossa cultura, mas de um desinteresse institucionalizado e lucrativo na manutenção dessas violências.

Como o racismo reinventa dispositivos e meios para se manter, precisamos estar

sempre reinventando meios e dispositivos para superá-lo.

E a proposição do projeto vem surtindo esse efeito. O movimento gerado pelo PL do Patrimônio tem provocado a proposição de novos projetos de lei para a proteção da cultura de terreiro e de outras culturas tradicionais, como o PL que visa salvaguardar as manifestações de religiões de matriz africana na Lei do Silêncio (005.00715.2025)<sup>8</sup>, e outras ações como a Caminha para os Orixás<sup>9</sup>.





## **CAPÍTULO 4**

### **NA ENCRUZILHADA**

## NA ENCRUZILHADA ENTRE POLÍTICAS MUNICIPAIS E CULTURA DE TERREIRO.

O direito ao desenvolvimento cultural é tão importante quanto a saúde, a moradia, o trabalho. O florescimento da cultura é condição necessária ao bem-estar social (Arantes, 1987, p. 279, ANC, ATA DE COMISSÕES *apud* Queiroz, 2014, p. 105).

Reconhecidas as necessidades, observadas as possibilidades, percebemos novas problemáticas. Chegamos a uma encruzilhada: o caminho a seguir rumo a situações mais justas e democráticas, que legitimem a liberdade do exercício da identidade

cultural, parece, ao mesmo tempo, perto e longe.

Se, por um momento, penso que este trabalho possa tocar a sensibilidade social — quem sabe um gestor, um prefeito, como um passe de mágica, passe a ter para si a necessidade de valoração de minha cultura como um compromisso de vida e de gestão —, a todo tempo sinto que a caminhada ainda está no começo. Direita, esquerda, seguir ou parar: essa é a encruzilhada, e ela tem dono. É nele que podemos buscar pistas para soluções práticas ao desenvolvimento dos mecanismos rumo à proteção e à valoração da cultura

tradicional brasileira de matriz africana: a cultura de terreiro, os Candomblés, as Umbandas, as crenças, pretices e saravás.

É em Esu, Òrìṣà fundamental, princípio do dinamismo, das relações, da complexidade e da comunicação, dono das encruzilhadas e conhecedor dos melhores caminhos a serem tomados, que encontro pistas, pois Esu também é representado pelo corpo.

Aqui não trato das visões corriqueiras de corpo, que o separam da mente ou o inferiorizam ao espírito. Uma abordagem de corpo tão complexa, porém tão eficiente, que é a principal responsável pela continuidade dessa

cultura na contemporaneidade. Esse entendimento de corpo vai subsidiar as relações de ensino/aprendizagem que se praticam nos terreiros desde sempre, oportunizando um tipo específico de partilha de informações e a transmissão dos saberes.

Ara, palavra nagô para corpo, exprime toda uma cosmopercepção específica. Tratando-se das culturas de terreiro, esse corpo, que é mais que um receptáculo temporário do indivíduo, materializa toda a cultura. Ara é produto da relação com o meio, em meio às relações ancestrais, um dispositivo feito de asé que vive desde antes da

concepção do embrião e muito para além da vivência nesta condição de realidade.

A crença que praticamos oferece caminhos para o entendimento de que o Ara, quando constituído de asé, passa a dispor de um outro tipo de conexão com a natureza, e esta é uma das bases do desempenho dos fazeres culturais, de cura, de cuidado, da magia.

O produto da relação entre Ara e asé é o que chamo de sujeito de asé, pois refiro-me a um (sistema)corpo que se constitui de um modo específico no ambiente (a ancestralidade), produzindo um tipo diferente de corpo (o Ara), e

este, quando constituído de asé (iniciado no culto dos terreiros), se configura como um outro modelo de subjetividade. Essa subjetividade se espalhou e se enraizou por todo o país e passa a reconfigurar a realidade de cada região onde se desenvolve.

E, como não haveria de ser diferente, em Esu, junto com as pistas, reconhecemos uma outra problemática: a subjetividade de asé nucleariza todo o processo de permanência da cultura, pois ela persiste dada sua capacidade de transmissão através de seus ritos corporificados (dança, gestos, cânticos, grafias, entre outras corpo-grafias...), o

que seria mais comum dentre todos os agentes de cultura, senão o risco e a potencialidade do corpo?

Ao pensar em Dona Narcisa, sujeito de asé, entendo que não somente algum espaço que ela tenha ocupado, não somente alguma ação que ela tenha desempenhado, não somente um conjunto imenso de saberes que ela possa ter reunido, mas ela. Ela, essa aralidade, é um patrimônio a ser devidamente reconhecido, valorado e assegurado, em via contrária ao que a sociedade provavelmente lhe reservou: mulher de asé, índia, pobre...

Essa corpo-oralidade é, a meu ver, a matriz de nossa cultura, pois nela se subsidiam todas as nossas práticas culturais, e, quando reconhecermos que a pedrada do racista não é só nas paredes do terreiro, mas no corpo do agente, entenderemos onde os mecanismos de proteção devem se ancorar.

Os sujeitos de asé devem, com efeito, constituir o foco principal dos dispositivos políticos, pois são, ao mesmo tempo, a matriz da cultura e o principal objeto de vilipêndio. Imaginemos, pois, uma sociedade em que um iyawo tivesse a mesma

identificação semântica de uma freira, de um rabino... se, a olhos nus, ao nos depararmos com um sujeito de terreiro devidamente trajado, nossa sensação fosse exclusivamente de respeito, assim como ocorre com o padre e outros agentes culturais de outras culturas que se estendem para religiosidades.

A Constituição Federal de 1988, ao introduzir uma listagem de categorias de patrimônio cultural, inclui o patrimônio intangível, caracterizado mais por processos do que por produtos, como formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, os quais, porém, se examinarmos mais de perto,

pressupõem múltiplos suportes sensoriais, incluindo o corpo. Os constituintes talvez nem tivessem consciência de que, desse modo, estavam incluindo o corpo como partícipe do patrimônio cultural. O “saber fazer”, por exemplo, não é um conhecimento abstrato, conceitual, imaterial, filosófico ou científico, mas um conhecimento corporificado (Meneses, 2012, p. 31).

O corpo é a direção, a corporalidade é o objeto possível para estes trabalhos. No Candomblé, o corpo recebe o asé, recebe o santo, recebe o ebo e dá as bênçãos.

Os mecanismos podem e devem se adaptar para um olhar mais sensível ao corpo. CNPJs, alvarás, “atuações reconhecidas”... o foco precisa estar nos sujeitos. Na impossibilidade de institucionalizar a valoração da cultura integralmente de maneira instantânea, o caminho é o sujeito de asé, o corpo. Essa mudança de operação pode começar no próprio desenho dos editais de fomento e produção cultural, que podem ser organizados a partir dos sujeitos e não, necessariamente, de suas organizações formais.

Muitos dos conselheiros do Iphan, que participaram do processo em 1984, afirmavam que não se podia “tombar

uma religião”; entendiam que o reconhecimento de centenas de igrejas e monumentos católicos teria se dado apenas por razões artístico-arquitetônicas. Até aquele momento, não havia uma ferramenta legal para a proteção do patrimônio imaterial, mecanismo criado apenas em 2000, com o Decreto nº 3.551, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial. Assim, o tombamento era a única forma de proteção, garantida por decreto de 1937, que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico (Dias, 2011).

Nota-se que o contra-argumento que deslegitimava o reconhecimento da cultura de terreiro se ancorava em uma lógica estética e de organização de institutos, a julgar pelos entendimentos de “artístico” e “arquitetônica”.

Voltando ao caso do vereador que confundiu tombar com destruir, a situação começou com uma solicitação sobre o impacto de uma obra na logística de caminhões e veículos que utilizavam a via.

Foi a partir desse documento que surgiu o discurso do vice-presidente da Câmara e vereador, Clayton Sassá (União Brasil), reforçando que era “totalmente contrário ao tombamento, ao 'derrubamento' dessa igreja. Ao contrário, tem que se tornar um patrimônio público histórico do nosso município porque é uma marca para a Igreja Católica”.

“Como que se destrói algo de 150 anos de história? Não é algo de 15 dias, é 150 anos de história naquela localidade. Ao contrário, vou entrar com um pedido

para que naquela localidade seja feito um protocolo, uma medida que seja extremamente proibido de uma vez por todas passar caminhão naquela rua e que se passar, seja multado”, foi outra fala do vereador que chamou a atenção. (JARINS, 2025)

Desejar que um terreiro tenha gozado de oportunidades semelhantes às da Capela de Capão Bonito, Igreja de Aparecida, ou de qualquer outro “monumento” cristão é, com toda certeza, um movimento vil de manutenção do conservadorismo, haja vista que, tratando-se de cultura de terreiro, os empecilhos para a organização social, legal e arquitetônica são inúmeros, sistêmicos e, várias vezes,

atravessados por questões econômicas e raciais.

Não é todo sujeito de asé que dispõe de um terreno ou de um barracão, mas todos os agentes são cultura e são vilipendiados exatamente por isso.

Organizemo-nos de modo a pensar, nuclearmente, na subjetividade como caminho para ampliar os efeitos das ações culturais. Reitero, com todas as letras: reconhecamos os sujeitos de asé, bem como a cultura de terreiro, como patrimônio dos municípios, dos estados, do Brasil, da humanidade, e abramos esse precedente vanguardista para o

início da mudança do cenário sociocultural no que tange às comunidades tradicionais em todo o estado.

## OKORITA M'ETA

Aqui lhes digo diretamente, como uma carta aberta, fazendo uso do meu direito de fala, que se constitui através da minha vida no asé, da cor da minha pele, de meus processos artísticos, políticos e acadêmicos. Uma voz que se valida pelas mais diversas situações de racismo, das mais diversas ordens.

Coloco-nos em uma encruzilhada. Só há dois caminhos: ou tombamos o asé ou tombamos o racismo.

O que sinto é que nosso povo não tem mais tempo para este ambiente de disputa que o debate de política pública

configura. Enquanto isso, os brancos samaritanos preenchem seus Lattes com seus bons trabalhos sobre nossa gente, nos dizendo quem, o que e qual de nós poderá acessar condições mínimas de proteção e garantia de direitos. E ainda por cima o fazem nos convencendo de que essas são as únicas possibilidades frente a um problema ainda maior, que é a frequente escalada dos discursos e ataques de ódio aos nossos corpos e à nossa cultura.

Nós, desavisados, caímos, com fé, nas ideias de mapeamento, listagens, regularização... Ora, para um povo que é historicamente desterritorializado de

seus próprios corpos e tem sua cultura deslegitimada a serviço de um comércio de fé que vemos cotidianamente nos púlpitos, nos palcos, nos palanques e nas mídias.

A lógica do domínio, há tempos, é dar pouca farinha e deixar para a nossa própria sorte a árdua briga entre os pares por quem terá, primeiro, seu pirão. Durante todo esse tempo, em todas as oportunidades que tive, disse: “Não só uma casa, não só um espaço... tem que ser toda a cultura.”

Um ataque à nossa cultura é um crime contra a vida e deve ser também um crime contra o patrimônio público.

Para tanto, é preciso que máscaras caiam. A quem desinteressa que a cultura seja protegida em sua totalidade? Quem segue lutando contra isso? O que seguem lucrando com nosso sangue?

Se são racistas, que assim sejam reconhecidos. Por outro lado, se houver pseudo parceiros, desses que, quando necessário, até cordões de contas usam, que sejam taxados e reconhecidos de forma semelhante. "Kwe Tu Nu Kwe... cada um no seu." Chamar a atenção para o reconhecimento de toda a cultura de terreiro como patrimônio tem sido um jeito eficaz de separar quem é da gente,

quem está contra ou quem só está a favor na medida da conveniência momentânea.

Que cada terreiro nomeie uma rua. Que haja placas de trânsito que sinalizem os espaços do asé aos interessados. Que na rede pública se ensine sobre a história de Vó Benedita, de Mãe Narcisa, Tia Catule, Mãe Vera, Iyagunan e de tantas outras. Que “alvarás” ou outras burocracias estruturalmente inacessíveis não mais se constituam como empecilhos para vivenciarmos nossa própria cultura.

Entendamos que o Candomblé é uma cultura feita de ritos corporificantes

que configuram um sujeito ímpar, que percebe e age na natureza de uma maneira específica e através de dispositivos que só são desenvolvidos nessas práticas rito-culturais.

Que Esu passe dentre nós uma cabaça de criação e crie essa encruzilhada. Ou tomba o racismo ou tomba o asé. Porque "o quase" deixa corpos no chão.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Pedro P C de A. Corpo-oralidade: memória e permanência no Candomblé. Curitiba: Poncã Produção e Arte, 2019.

AMARAL, João P P do. Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2015.166f.

ARAUJO, Jefferson D de. A valorização de terreiros de matriz africana ou afro-brasileiro: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2021. 300 fls.

AROEIRA. Cultura e patrimônio. Disponível em: <https://aroeira.jetcloud.com.br/projetos/cultura-patrimonio/> Último acesso em 7 de fevereiro de 2026.

CAMARGO, Marcos. Semiótica da arte.  
Apostila. Curitiba, 2009

CONCEIÇÃO, Joanice. Irmandade da Boa Morte e culto de Babá Egum: masculinidades, feminilidades e performances negras. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

DIAS, Cora. Retratos - Saravá! Candomblé é patrimônio nacional. Revista Desafios do Desenvolvimento. Ano 8. Edição 67. 20 de setembro 2011.

EUCLIDES, Maria; SILVA, Joselina da. Dialogando autoetnografias negras: intersecções de vozes, saberes e práticas docentes. Revista Práxis Educacional, v. 15, n. 32, p. 3352, 2019. 114

JARINS, Beatriz. Vereador que confundiu tombamento de igreja com demolição fala sobre repercussão: 'Resolvi encarar com bom humor'. G1, 2026. Disponível em:

<https://g1.globo.com/sp/itapetininga-regiao/noticia/2025/06/09/vereador-que-confundiou-tombamento-de-igreja-com->

[demolicao-fala-sobre-repercussao-resolvi-encarar-com-bom-humor.ghtml](#) Ultimo acesso em 25 de novembro de 2025.

GOMES, Rafael B. Minha fé não é cultura: a eficácia da magia e as amarras do estado. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2015. 180 fls

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KIZERBO, Joseph (Ed.). História geral da África, I: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2ª edição, 2010.

MENESES, Ulpiano T. B. de. O Campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN, I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. Ouro Preto, 2009, v.1. Brasília: IPHAN, 2012. p. 25-39.

MOURA, Claudino da Silva J. . (2024). ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: EFETIVIDADE E CONCRETIZAÇÃO À LUZ DA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988. Humanas Em Perspectiva,

10. <https://doi.org/10.51249/hp10.2024.206>

Ultimo acesso em 26 de fevereiro de 2026

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005. 353p.

OLIVEIRA, Maria L. P.; MENEGHEL, Stela N.; BERNARDES, Jefferson S. Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos da discriminação racial. *Revista Psicologia & Sociedade*; 21 (2): p. 266-274, 2009.

QUEIROZ, Hermano Fabrício O. G. e. O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2014. 301 fls.

SANTAELLA, Lucia. Matrizes da linguagem e do pensamento: sonora, visual, verbal. São Paulo, Iluminuras, 2001

SANTOS, Maria Stella de A. Meu tempo é agora. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2ª edição, 2010. 182p.

SETENTA, Jussara S. O fazer-dizer do corpo: dança e performatividade. Salvador: EDUFBA, 2008.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia negra. SANTOS, Joel Rufino dos (org.). Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional N. 25 – Negro Brasileiro Negro. IPHAN, p. 29-33, 1997.

MAXX, Matias. TAB UOL, Nação de Jesus - Fuzis ungidos e grafite gospel em muros da comunidade: para facção do Rio, a lei do tráfico é a lei de Deus. 27 de maio de 2020.

Disponível em:

<https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/>

Último acesso em 10 de fevereiro de 2026.

TAVARES, Julia; RIBEIRO, Marina dos S. (Org.) Cartilha Terreiros em luta: caminhos para o enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro, 2022. 19p. Disponível em:

[https://criola.org.br/wp-content/uploads/2018/06/cartilha\\_racismo\\_religioso\\_online\\_distribuicao.pdf](https://criola.org.br/wp-content/uploads/2018/06/cartilha_racismo_religioso_online_distribuicao.pdf) Último acesso em 01 de fevereiro de 2026.

VIEIRA, Jorge A. Formas de conhecimento: arte e ciência – uma visão a partir da complexidade. Vol. III – Ontologia. Fortaleza: Expressão Gráfica e Ed, 2008.

\_\_\_\_\_. Organização e sistemas. Revista Informática na educação: teoria & prática, v.3, n.1, p.11-24, 2000.

## NOTAS

1 O autor discute esta proposição em seu livro Racismo Estrutural pela Polém Livros (2019). No link [youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU](https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU) Silvio responde o que é racismo estrutural para a Tv Boi tempo.

2 Em recente entrevista do autor a Folha de São Paulo sobre o lançamento do seu novo livro O Fascismo da Cor pela Editora Vozes. Disponível

em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/aceito-a-expressao-mas-racismo-nao-e-estrutural-no-brasil-diz-muniz-sodre.shtml>

3 Por séculos o mito bíblico da maldição de Cam até seus descendentes, por Noé seu pai, tem justificado e legitimado o racismo e seus produtos, como a escravidão. Seguindo este mito os africanos seriam descendentes de Cam. Em um dos tantos episódios racistas na história recente brasileira, o Pastor e então deputado federal Marco Feliciano afirmou “Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé (...) sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome...” Como apresenta a matéria: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm> Este assunto é discutido mais detalhadamente no artigo ‘Do mito de Cam ao Racismo Estrutural: Uma

Pequena Contribuição ao Debate’ de Hiran Roedel.

4

<https://www.parana.pr.gov.br/aen/Noticia/Estado-alcanca-372-sistemas-municipais-de-cultura-e-repassa-R-50-milhoes-para-o-setor>

5 “a criação da Lei de Incentivo à Cultura, em 1991, cuja revisão em 2005 deu origem ao Programa de Apoio e Incentivo à Cultura; o início das ações de responsabilidade social, com a criação do Programa Rede Sol – Arte Solidária, em 1997 e a criação do Conselho Municipal de Cultura, em 2006”

<http://www.fundacaoculturaldecuitiba.com.br/historia/inicio/>

6 Lei Nº 3645, de 10 de dezembro de 2009.

7 O Estado de direito democrático é um sistema de governação que combina os princípios da democracia e do Estado de direito. A democracia é um sistema político onde o poder é exercido pelo povo através de eleições livres e justas, enquanto o Estado de direito é um

sistema jurídico que garante que todos os indivíduos estão sujeitos às mesmas leis e que ninguém está acima da lei. A relação entre a democracia e o Estado de direito é crucial para promover a boa governação, proteger os direitos humanos e garantir a justiça (SOUSA, 2020). O Estado de direito democrático garante que o governo seja responsável perante o povo, que a lei seja aplicada igualmente a todos os indivíduos e que os direitos dos indivíduos sejam protegidos. (Moura, 2024, p 646)

8

<https://www.curitiba.pr.leg.br/informacao/noticias/ccj-aprova-salvuardas-para-manifestacoes-sonoras-de-matriz-africana-em-curitiba>

9

<https://www.curitiba.pr.leg.br/informacao/noticias/projeto-caminhada-para-orixas-curitiba-calendario-oficial-de-eventos>

Poncã Produção e Arte, 2026

Pedro Almeida, 2026

Coordenação Editorial: Thais Serpa

Revisão: Jessie Rolim e Thais Serpa

Projeto Gráfico: Thais Serpa

Capa: Thais Serpa

Catálogo na publicação (CIP)

Ficha catalográfica elaborada pelo autor

A447c Almeida, Pedro Paulo Costa de [1987 - ]

Racismo Tombado /

Pedro Paulo Costa de Almeida; Fotografias de Thais Gomes Serpa. --

Curitiba: Poncã Produção e Arte, 2026.

192 p. : il .pb. ; 14x21 cm.

ISBN: 978-65-80756-05-6

1. Religião. 2. Candomblé. 3. Patrimônio. 4. Política pública. 5. Corpo


I. Título. II. Autor.

CDD: 200

Índice para catálogo sistemático:

1. Religião 200

PONCÃ PRODUÇÃO E ARTE

 @poncaproducao



Prefeitura de  
**CURITIBA**

PROJETO REALIZADO COM RECURSOS DO PROGRAMA DE APOIO, FOMENTO E INCENTIVO À CULTURA  
DE CURITIBA - FUNDAÇÃO CULTURAL DE CURITIBA E DA PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA