

**FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS DE SERGIPE - FANESE**  
**CURSO DE ARQUITETURA E URBANISMO**

**LUCAS LEMOS PEREIRA**

**DIMENSÕES SIMBÓLICAS DOS TERREIROS:  
PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO E AÇÕES DE  
PRESERVAÇÃO.**

ARACAJU

2022.2

**LUCAS LEMOS PEREIRA**

**DIMENSÕES SIMBÓLICAS DOS TERREIROS:  
PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO E AÇÕES DE  
PRESERVAÇÃO.**

Trabalho Final de Graduação apresentado ao  
Curso de Arquitetura e Urbanismo da FANESE  
como requisito obrigatório para a obtenção do  
Grau de Bacharel em Arquitetura e Urbanismo.

**Orientador: Prof. Me. Ricardo Soares  
Mascarello**

**Coorientadora: Prof. Esp. Viviane Oliveira de  
Jesus**

ARACAJU

2022.2

P436d

PEREIRA, Lucas Lemos

Dimensões simbólicas dos terreiros : patrimônio cultural brasileiro e ações de preservação / Lucas Lemos Pereira. - Aracaju, 2022. 116f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)  
Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe.  
Coordenação de Arquitetura e Urbanismo.

Orientador(a): Prof. Me. Ricardo Soares Mascarello  
Coorientadora: Profa. Esp. Viviane O. de Jesus

1. Arquitetura 2. Patrimônio Cultural - Terreiros  
3. Preservação I. Título

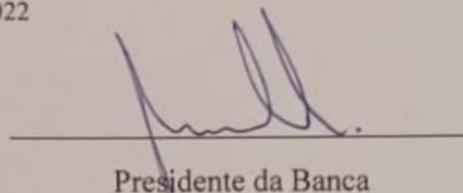
CDU 72 (043.2)

## ANEXO V

### ATA DA BANCA DE AVALIAÇÃO DE TCC

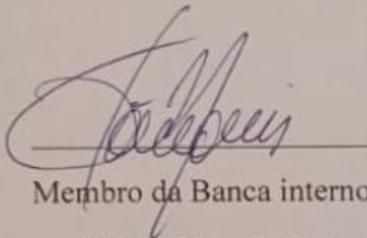
Aos 19 dias do mês de dezembro do ano de 2022, às 19 horas, foi convocada e formada a banca examinadora, composta de três autoridades docentes, presidida por Ricardo Soares Mascarello, e as abaixoassinadas, para a avaliação do Trabalho de Conclusão de Curso – TCC e sua apresentação oral, elaborado pelo(a) discente Lucas Lemos Pereira cujo título é Dimensões Simbólicas dos Terreiros: patrimônio cultural brasileiros e ações de preservação. Foi concedido o tempo máximo de 20 minutos para o discente fazer a exposição oral do trabalho, atribuindo-se outros 10 minutos para arguições. Após a apresentação, foram feitos os questionamentos ao discente, visando à atribuição de nota na disciplina. Concluídos os trabalhos, a banca passou à deliberação sobre a avaliação, considerando os critérios constantes na Ficha de Avaliação de TCC – Banca Examinadora. Após a deliberação, encerrada a presente banca, o(a) discente obteve as seguintes avaliações:

Aracaju, 19 de dezembro de 2022



Presidente da Banca

Ricardo Soares Mascarello



Membro da Banca interno (A)

Flávio Novais Dantas

Documento assinado digitalmente

gov.br

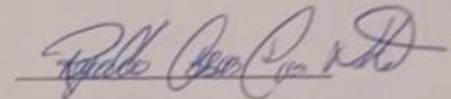
ELSO DE FREITAS MOISINHO FILHO

Data: 22/12/2022 04:54:41-0300

Verifique em <https://verificador.itl.br>

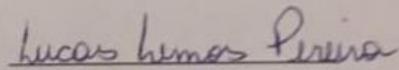
Assinatura do Coordenador do Curso

Elsó Moisinho



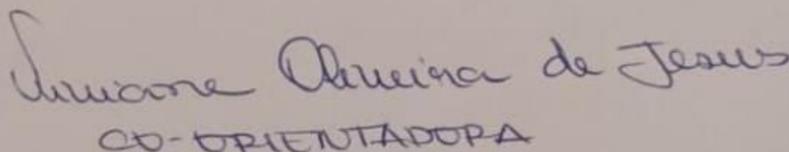
Membro da Banca externo (B)

Reginaldo Passos Pina Neto



Assinatura do Aluno(a)

Lucas Lemos Pereira



CO-ORIENTADORA

## Relatório do Software Anti-plágio CopySpider

Para mais detalhes sobre o CopySpider, acesse: <https://copyspider.com.br>

### Instruções

Este relatório apresenta na próxima página uma tabela na qual cada linha associa o conteúdo do arquivo de entrada com um documento encontrado na internet (para "Busca em arquivos da internet") ou do arquivo de entrada com outro arquivo em seu computador (para "Pesquisa em arquivos locais"). A quantidade de termos comuns representa um fator utilizado no cálculo de Similaridade dos arquivos sendo comparados. Quanto maior a quantidade de termos comuns, maior a similaridade entre os arquivos. É importante destacar que o limite de 3% representa uma estatística de semelhança e não um "índice de plágio". Por exemplo, documentos que citam de forma direta (transcrição) outros documentos, podem ter uma similaridade maior do que 3% e ainda assim não podem ser caracterizados como plágio. Há sempre a necessidade do avaliador fazer uma análise para decidir se as semelhanças encontradas caracterizam ou não o problema de plágio ou mesmo de erro de formatação ou adequação às normas de referências bibliográficas. Para cada par de arquivos, apresenta-se uma comparação dos termos semelhantes, os quais aparecem em vermelho.

Veja também:

[Analisando o resultado do CopySpider](#)

[Qual o percentual aceitável para ser considerado plágio?](#)



Versão do CopySpider: 2.1.1

Relatório gerado por: [lucaslemos.ufs@hotmail.com](mailto:lucaslemos.ufs@hotmail.com)

Modo: web / normal

Arquivos	Termos comuns	Similaridade
TFG.docx X <a href="http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural">http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural</a>	288	1,28
TFG.docx X <a href="http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218">http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218</a>	190	0,96
TFG.docx X <a href="http://www.uece.br/posla/wp-content/uploads/sites/53/2020/01/TESE_GILSON-SOARES-CORDEIRO.pdf">http://www.uece.br/posla/wp-content/uploads/sites/53/2020/01/TESE_GILSON-SOARES-CORDEIRO.pdf</a>	831	0,94
TFG.docx X <a href="https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/22157/1/LSMS22022022.pdf">https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/22157/1/LSMS22022022.pdf</a>	293	0,90
TFG.docx X <a href="http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Leia mais - Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (BA).pdf">http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Leia mais - Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (BA).pdf</a>	163	0,84
TFG.docx X <a href="https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/79392/R - T - GUILHERME IEGER DOBRYCHTOP.pdf?sequence=1&amp;isAllowed=y">https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/79392/R - T - GUILHERME IEGER DOBRYCHTOP.pdf?sequence=1&amp;isAllowed=y</a>	950	0,78
TFG.docx X <a href="http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1626">http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1626</a>	134	0,68
TFG.docx X <a href="https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29041/R - T - JOSE CARLOS FERNANDES.pdf?sequence=1&amp;isAllowed=y">https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29041/R - T - JOSE CARLOS FERNANDES.pdf?sequence=1&amp;isAllowed=y</a>	1081	0,66
TFG.docx X <a href="http://www.ipatrimonio.org/cachoeira-terreiro-zogbodo-male-bogun-seja-unde">http://www.ipatrimonio.org/cachoeira-terreiro-zogbodo-male-bogun-seja-unde</a>	121	0,63
TFG.docx X <a href="https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/20.232/7521">https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/20.232/7521</a>	123	0,50
<b>Arquivos com problema de conversão</b>		
<a href="https://lume.ufrgs.br/bitstream/10183/111992/1/000951019.pdf">https://lume.ufrgs.br/bitstream/10183/111992/1/000951019.pdf</a>	Não foi possível converter o arquivo. É recomendável converter o arquivo para texto manualmente e realizar a análise em conluio (Um contra todos).	

## AGRADECIMENTOS

Agradecer a tudo que toma conta e que abre caminhos, conhecido ou desconhecido, pessoas e forças da natureza, companheiros e companheiras e toda gama de energia que gira em torno disso. Em especial a minha Voinha, Dona Zizi por todo seu amor, cuidados e ensinamentos transmitidos. E mais ainda por me encorajar todos os dias a ser alguém melhor.

À minha mãe e Tia Lourdes, por estar sempre dando suportes na minha caminhada.

Agradecer ao meu orientador Ricardo Mascarello e em especial a minha coorientadora Viviane Oliveira por ter segurado minha mão nos momentos de angústia, sobretudo por ter me ajudado a encontrar caminhos, direcionando meu olhar para uma finalidade mais prática.

À toda comunidade do Terreiro Filhos de Obá, em especial à Edilma Chagas que me acolheu e me ajudou com essa pesquisa.

À Andreia Imaguire pelo carinho e apoio, sobretudo por ter contribuído significativamente com seu olhar a partirdas fotografias, tornando ainda mais rico esse estudo.

E por fim, à todas as amizades que essa caminhada me presenteou.

*“Queria saber das letras  
as letras que não lhe ensinaram.  
Queria enxergar um mundo  
um mundo que lhe negaram.  
A mim deu a tarefa:  
decifrar a linguagem das letras  
e a do coração.”*

À Cleber de Oliveira Santana  
(in memoriam) meu amigo.

## LISTAS DE FIGURAS

Figura 01: Terreiro de Casa Branca, Av. Vasco da Gama.....	38
Figura 02: Levantamento do Conjunto da Casa Branca.....	40
Figura 03:Objetos apreendidos pela Polícia Civil.....	43
Figura 04: Terreiro Roça do Ventura.....	46
Figura 05: Ilustração Croqui da Roça do Ventura.....	47
Figura 06: Vista aérea da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	54
Figura 07: Entrevista com a Iyalorixá Ginalva Rocha.....	56
Figura 08: Mapa de localização da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	58
Figura 09: Vista aérea das edificações da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	58
Figura 10: Vista aérea das edificações da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	59
Figura 11: Corte AA – Esquemático do sítio Terreiro Filhos de Obá.....	59
Figura 12:Acesso principal a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	60
Figura 13: Museu Comunitário Filhos de Obá.....	61
Figura 14: Banquete de Chão .....	61
Figura 15:Espaço voltado para o Banquete de Chão.....	62
Figura 16:Filha de santo na trilha dos Orixá.....	62
Figura 17:Planta baixa da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	63
Figura 18:Planta de ocupação dos espaços da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	64
Figura 19: Vista aérea do sítio Terreiro Filhos de Obá .....	65
Figura 20: Banheiros externos da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá .....	66
Figura 21: Esgotamento da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	67
Figura 22:Tubulação exposta da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	67
Figura 23:Conjunto Arquitetônico da cidade de Laranjeiras/SE.....	68
Figura 24: Construções da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	69
Figura 25:Vivência com filhos de santo da casa.....	74
Figura 26:Entrevista aos filhos de santo da casa.....	75
Figura 27:Filhos de santo expressando graficamente a simbologia do espaço.....	76
Figura 28:Produção gráfica dos filhos de santo da casa.....	76
Figura 29:Projetos sustentáveis da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	78
Figura 30:Vestimenta de orixás .....	79
Figura 31:Mapa de setorização com agenciamentos das áreas .....	81

Figura 32: Planta de acessos ao terreiro .....	82
Figura 33: Entrada de acesso a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	93
Figura 34: Mariô.....	93
Figura 35: Escadaria de acesso a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.....	94
Figura 36: Entrevista com a Iyalorixá Ginalva Rocha.....	95
Figura 37: Vegetação da mata do terreiro.....	95
Figura 38: Vivência com os filhos de santo da casa.....	96
Figura 39: Vivência com os filhos de santo da casa.....	96
Figura 40: Vivência com os filhos de santo da casa.....	97
Figura 41: Vivência com os filhos de santo da casa.....	97
Figura 42: Cozinha do Terreiro Filhos de Obá.....	98
Figura 43: Expressão gráfica dos filhos da casa.....	100
Figura 44: Expressão gráfica dos filhos da casa.....	101
Figura 45: Expressão gráfica dos filhos da casa .....	102
Figura 46: Expressão gráfica dos filhos da casa.....	103
Figura 47: Expressão gráfica dos filhos da casa.....	104

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 01: Bens tombados pelo IPHAN.....	36
--	----

## RESUMO

O presente trabalho aborda a temática sobre o Patrimônio Cultural e seu panorama no Brasil, retratando especificamente os Terreiros enquanto herança do povo e território como formação de uma identidade, suscetível ao processo de patrimonialização. Buscando respeito, proteção e a preservação da memória e identidade do povo negro, além do processo de resistência no combate ao racismo. Discute-se ainda a relação da educação patrimonial com a arquitetura e analisa alguns exemplos de tombamentos de terreiros e a contribuição dessas ações. Por fim, a apresentação do objeto principal desse estudo, a Sociedade de culto afro: Terreiro Filhos de Obá, localizada no município de Laranjeiras- SE, caracterizando seu espaço, a construção social do seu território e suas experiências educativas. A realização deste estudo é relevante para a ampliação das pesquisas sobre o patrimônio cultural, mais especificamente, sobre o patrimônio cultural afro-brasileiro relacionado aos terreiros. Portanto, o produto final desse projeto busca potencializar a contribuição dos instrumentos de proteção e das políticas patrimoniais para as pautas das comunidades de terreiro, em especial, do Terreiro Filhos de Obá.

**Palavras-chave:** Patrimônio cultural. Terreiros. Identidade. Preservação. Educação Patrimonial.

## **ABSTRACT**

The present work addresses the theme of Cultural Heritage and its panorama in Brazil, specifically portraying the Terreiros as a heritage of the people and territory as the formation of an identity, susceptible to the process of patrimonialization. Seeking respect, protection and preservation of the memory and identity of black people, in addition to the process of resistance in the fight against racism. It also discusses the relationship between heritage education and architecture and analyzes some examples of historic sites and the contribution of these actions. Finally, the presentation of the main object of this study, the Afro cult Society: Terreiro Filhos de Obá, located in the municipality of Laranjeiras-SE, characterizing its space, the social construction of its territory and its educational experiences. This study is relevant for expanding research on cultural heritage, more specifically, on Afro-Brazilian cultural heritage related to terreiros. Therefore, the final product of this project seeks to enhance the contribution of protection instruments and heritage policies to the guidelines of terreiro communities, in particular, Terreiro Filhos de Obá.

**Keywords:** Cultural heritage. Terreiros. Identity. Preservation. Heritage Education.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 PATRIMÔNIO CULTURAL: DEFINIÇÕES</b> .....	14
2.1 PANORAMA DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL.....	19
2.2 PENSANDO A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL E SUA RELAÇÃO COM A ARQUITETURA .....	23
2.3 DECOLONIALIDADE NA EDUCAÇÃO PATRIMONIAL.....	26
2.4 RECONHECIMENTO DOS TERREIROS COMO PATRIMÔNIO NACIONAL.....	28
<b>3 AÇÕES DE PRESERVAÇÃO DE TERREIROS COMO PATRIMÔNIO HISTÓRICO NACIONAL</b> .....	34
3.1 ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ OU TERREIRO DA CASA BRANCA – SALVADOR (BA).....	38
3.2 MUSEU DE MAGIA NEGRA - RIO DE JANEIRO (RJ).....	42
3.3 TERREIRO ZOGBODO MALE BOGUN SEJA UNDE - CACHOEIRA (BA).....	45
3.4 OUTROS EXEMPLOS DE PRESERVAÇÃO, VALORIZAÇÃO E DOCUMENTAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS TERREIROS.....	49
<b>4 SOCIEDADE DE CULTO AFRO BRASILEIRO: TERREIROS FILHOS DE OBÁ</b> .....	53
4.1 CARACTERIZAÇÃO DO ESPAÇO.....	57
4.2 SIGNIFICADO DO LUGAR.....	70
4.2.1 VIVÊNCIA DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ.....	73
4.3 EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ .....	77
4.4 ENSAIO PROJETUAL.....	79
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	85
APÊNDICE – CADERNO DE IMAGENS .....	91
APÊNDICE - DINÂMICAS COM A COMUNIDADE DO TERREIRO.....	98
APÊNDICE – PRANCHAS DO PROJETO.....	109

# Introdução



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

A caracterização do termo patrimônio não é uma discussão moderna, no sentido atual. Ela está presente no mundo clássico e na Idade Média. Seu uso nas políticas, nas práticas ou nas ferramentas legislativas de regulamento do patrimônio, é de origem ocidental. Onde as configurações locais lidam e negociam para conseguir notoriedade e implementar medidas de reconhecimento e de salvaguarda. A modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos assumidos por ela. Do ponto de vista dos modernos, a categoria “patrimônio” tende a aparecer com delimitações muito precisas e individualizadas (GONÇALVES, 2002; ZANIRATO, 2021).

O debate acerca do patrimônio cultural e das formas de transmissão de tal conhecimento surge da necessidade de preservação e reconhecimento do que se tem como herança do povo. E assim, dentro dos aspectos fundamentais que norteiam esse estudo, o debate sobre os terreiros enquanto patrimônio cultural abordando as ações de preservação das comunidades de terreiros e em consequência disso, seu fortalecimento.

Os terreiros, enquanto territórios de resistência materializam um saber ancestral, forjado fora da lógica colonial, produzindo outras epistemologias, em que a partir de suas práticas, anunciam uma alternativa às narrativas coloniais e os modos de “vida” fundados na colonização. E assim, o terreiro se configura como um espaço de acolhimento, de proteção, de construção de identidade, de combate ao racismo e como um território potente para a reinvenção do mundo (NETO, 2021).

Além disso, as comunidades de matriz africana desempenham um papel fundamental na sociedade brasileira, enquanto referência de africanidade. Sendo reconhecidas como povos tradicionais, constituindo seus territórios. Além de constituírem a base do patrimônio cultural negro, contribuindo para o fortalecimento das expressões identitárias dos espaços e dos grupos de afrodescendentes (GUIMARÃES, 2018; TANNO, 2018).

E depois, nessa perspectiva, é importante que a cultura brasileira seja conceitualizada de forma integradora, buscando o reconhecimento e a efetiva aplicação do conceito de referência cultural, para que assim possamos avançar nas políticas de preservação do patrimônio cultural, principalmente no tocante as ações de preservação da diversidade dos grupos que formam a memória, identidade e o patrimônio cultural brasileiro, sobretudo as culturas de matriz africana e indígena (CHUVA, 2012; SOUZA, 2018).

Desse modo, o foco da análise desta pesquisa, que tem como objetivo geral responder ao seguinte questionamento: De que forma a educação patrimonial corrobora com a preservação dos Terreiros enquanto patrimônio cultural, na perspectiva de um instrumento ressignificador que evidencie sua valorização, reconhecimento e respeito aos seus povos.

Diante dessa contextualização, este trabalho apresenta os seguintes objetivos específicos:

- I. Definir conceitos intrínsecos ao campo do patrimônio cultural, bem como as leis e decretos que respaldam os bens culturais;
- II. Pensar os terreiros enquanto patrimônio cultural advindo de uma construção social e coletiva, bem como a importância de se preservar sua memória e identidade;
- III. Estimular o debate sobre os terreiros enquanto patrimônio histórico nacional, bem como as ações educacionais voltadas para seu reconhecimento e preservação. O que por sua vez contribuirá no combate ao preconceito e racismo para com os povos de terreiro.

E assim, a definição patrimônio cultural pensando em ações educativas relacionando-as à arquitetura, será apresentado no Capítulo 2. Neste, será fundamental entender conceitos sobre o campo do Patrimônio e ainda o seu panorama no Brasil. Além disso, o capítulo foi estruturado em outras subdivisões com abordagens pertinentes ao universo do Patrimônio cultural como a decolonialidade na educação patrimonial, assuntos que se complementam e que dão um sentido mais amplo ao estudo. Por fim, adentramos ao campo dos terreiros no sentido do reconhecimento enquanto patrimônio nacional.

O Capítulo 3 fundamenta como entender a proteção de terreiros. Abordando três relevantes exemplos de tombamento de terreiros e a importância dessa conquista no sentido do fortalecimento não só da cultura, mas também do legado das religiões de matriz africana no Brasil. Além disso, abordamos outras ações que corroboram com a preservação e a questão socioeducativa dos terreiros.

O Capítulo 4 insere a pesquisa no contexto local, na Sociedade Terreiros Filhos de Obá, no município de Laranjeiras/SE, ressaltando a importância da sua trajetória e o contexto de construção do espaço, com suas características e percepções. Além disso, experiências educativas desenvolvidas pelo Terreiro Filhos de Obá, que além do engajamento com a sociedade, visam a preservação das práticas e saberes da religião. Ao final desse estudo, pretendemos apresentar um ensaio projetual com os agenciamentos do espaço. Atendendo as demandas e necessidades atuais do Terreiro Filhos de Obá, na perspectiva de estruturar, organizar tornar acessível o espaço.

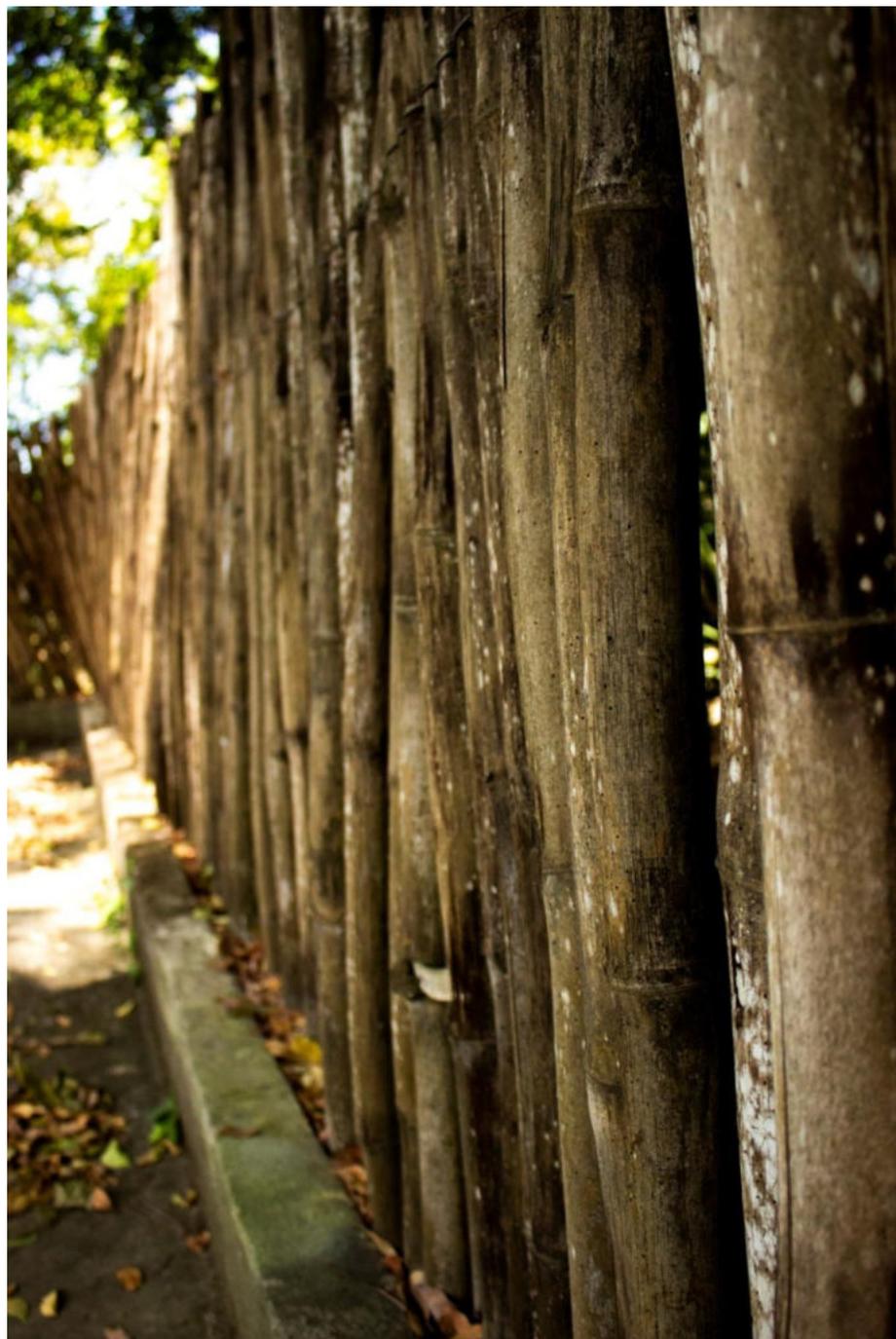
Nas considerações finais são sistematizadas reflexões sobre a importância dos espaços de terreiro e a contribuição das ações de preservação no sentido da proteção e do fortalecimento das práticas e da identidade do povo. E ainda discutir sobre o ensaio projetual

proposto para o Terreiro Filhos de Obá.

Dessa forma, para o desenvolvimento da pesquisa documental, foi necessária uma revisão bibliográfica a partir de sites acadêmicos e fontes impressas como livros. E durante a pesquisa no local de estudo, foi possível reunir informações materiais e imateriais a partir de entrevistas e conversas com os líderes do terreiro.

E assim, o patrimônio cultural enquanto construção coletiva, baseada nas significações e nos valores da sociedade, tendo a sua proteção e valorização como um fator social. Neste sentido a educação torna-se o caminho para a preservação do patrimônio cultural, criando reflexões e conhecimento a cerca desses bens pela sociedade, contribuindo com a apropriação e o sentimento de pertencimento. Assim o patrimônio cultural torna-se ponto de partida da educação patrimonial (FREIRE, 2011; CAMPOS, 2016).

# Patrimônio cultural: definições



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Segundo Nogueira (2006, p. 25) a abordagem do termo “cultura” se faz necessária antes mesmo de se definir a expressão “Patrimônio Cultural”. A propósito, a noção de cultura compreende diversas referências e abrange, ao mesmo tempo, conhecimento, objetos e capacidades.

A Cultura significa o modo de vida de um povo; manifesta-se nos seus atos e nos seus artefatos. Os modos de comportamento que compõem a cultura de qualquer sociedade representam generalizações de comportamentos de todos, ou de alguns, como membro da sociedade. A cultura envolve objetos e equipamentos materiais, crenças valores, costumes, conhecimentos filosóficos e científicos e criações artísticas, em funções das quais as pessoas agem. Ela precisa ser criada, aprendida, acumulada pelos membros do grupo, transmitida socialmente de uma geração a outra e perpetuada na sua forma original, ou modificada. (MARCONI, 1981, apud NOGUEIRA, 2006, p. 25).

Sobre o patrimônio, seu significado vai além da origem jurídica do termo. Seu sentido evocado configura a permanência do passado, sobretudo, a necessidade de resguardar algo significativo no campo das identidades e do desaparecimento. Com isso, como afirma Dominique Poulot, "a história do patrimônio é a história da construção do sentido de identidade e mais particularmente, dos imaginários de autenticidade que inspiram as políticas patrimoniais" (POULOT, 1997, apud FERREIRA, 2006).

Por sua vez, o campo de conceituação do patrimônio é amplo, possuindo diferentes sentidos e significados. Seus atributos vão variando de acordo com quem o emprega, numa relação social que se relaciona com o tempo histórico e a finalidade com que o emprega (POULOT, 2009). Valdebenito (2005) afirma que se pode até dizer que “não existe o patrimônio em si, mas sim certas categorizações e qualificações que são socialmente construídas”.

Assim, o termo patrimônio se apresenta como uma palavra de origem latina ligada à ideia de propriedade. Segundo Françoise Choay (2006), patrimônio define-se como: do latim *patrimonium*, herança, bens de família ou *patersfamilia* que uma pessoa tenha herdado de seus ascendentes. No entanto, quando se fala de patrimônio cultural, nos referimos a uma propriedade coletiva da sociedade que disfrutamos, inclusive, no caso dos brasileiros, um direito reconhecido na Constituição (NUNES, 2015).

Foi a partir da segunda metade do século XX que começaram os encaminhamentos sobre a conceituação de patrimônio cultural como objeto direto de normas, práticas e

interesses sociais. Daí começou-se a verificar processos e técnicas consolidadas por legislação, cartas, convenções e acordos nacionais e internacionais para a gestão de inúmeros elementos eleitos como patrimônio (SMITH, 2006, p. 26).

Em 1972 foi realizada a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, culminando na Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, o que acabou gerando como produto em seu artigo primeiro, o que seria considerado patrimônio cultural:

- Os monumentos: obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de caráter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
- Os conjuntos: grupos de construções isoladas ou reunido que, em virtude da sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem, tem valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
- Os locais de interesse: obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico (UNESCO, 1972).

Com isso, Ariño (2007) esclarece que a palavra patrimônio pode ser entendida como um regime de ações que constroem sentidos sociais de pertencimento, relacionando o direito privado e administrativo, vinculado a propriedade privada. Em se tratando do patrimônio cultural, trata-se de um conjunto específico de ações institucionais que se aplicam a elementos considerados acervo da sociedade.

Já Poulot (2009) defende que o conceito de patrimônio está atrelado não somente à realidade física como ao valor estético relacionado ao bem comum a um ou mais grupos, sendo que sua gestão acontece por meio de um estatuto legal ou administrativo, envolvendo decisões políticas quanto a chancela da opinião pública (MELLO, 2021).

Lanari (2017) aborda que a consolidação da noção de “Patrimônio Cultural” e de suas metodologias contribuíram de forma significativa para a valorização da herança africana no Brasil. Porém, o maior reconhecimento dessa contribuição veio somente com as políticas de igualdade racial iniciadas no Brasil, a partir do Estatuto da Igualdade Racial, estabelecido pela Lei 12.288, de 20 de julho de 2010. Que por sua vez, representou um importante marco neste processo. Foi a partir da Lei 12.288 que o IPHAN criou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros – GTIT, por meio

da Portaria 537/2013. Tornando-se um instrumento de reparação às injustiças históricas sofridas pelos negros e mestiços.

Já no campo da antropologia, o patrimônio cultural é um fenômeno social. Implicando compreendê-lo não enquanto produzido pelo poder público, mas pela sociedade como um todo. Nesse sentido estudar o patrimônio envolve, não apenas estudar o cotidiano dos atores, mas também as práticas diárias dos formuladores das políticas públicas. Além disso, o objeto de estudo da antropologia nos oferece “novos pontos de vista sobre a produção da diferença e da identidade, para mais, o questionamento do que se entende como patrimônio - ou seja, patrimônio para quem e para quê? (MENESES, 2012 e LIMA FILHO, 2006 apud AMÂNCIO, 2014).

Ainda nesse contexto, Arantes (2006) afirma que a construção de pertencimento e sentido de lugar no espaço público é um processo de grande importância para entender as questões atuais do patrimônio que, em geral, se concentra nas áreas centrais das cidades. Manifestando-se na construção de sentidos de lugar e incluindo demandas de natureza patrimonial.

Dessa forma, um dos elementos que caracterizam o campo do patrimônio cultural é a continuidade de discursos sobre a construção de identidades, memórias e histórias. Constituindo-se como um espaço social de lutas culturais em torno da construção de identidades. Estes embates podem ser percebidos através de práticas preservacionistas como selecionar, adquirir e expor objetos alçados à categoria de bens culturais (SANTOS, 2011).

Nesse sentido, é possível compreender que o caráter onipresente do patrimônio nas sociedades contemporâneas implica em reconhecê-lo como uma categoria de pensamento, como afirma José Reginaldo Gonçalves em seu texto “O patrimônio como categoria de pensamento” (GONÇALVES, 2003). Com isso, o patrimônio pode ser compreendido como esse esforço constante de resguardar o passado no futuro; e para que exista patrimônio é necessário que ele seja reconhecido, eleito, que lhe seja conferido valor, dados no âmbito das relações sociais e simbólicas (FERREIRA, 2006).

Freyre, um dos principais interlocutores e pensadores do Serviço do Patrimônio Histórico Nacional (SPHAN) em seus primeiros anos afirmava que todo brasileiro e por isso, os bens culturais por eles produzidos, traz inevitavelmente “na alma e no corpo” traços indígenas e negros. E assim, pensar as políticas culturais de patrimônio, a sua formação, e o seu desenvolvimento, é pensar os estudos culturais no Brasil (PAZ, 2017. p. 98).

Ainda segundo Ferreira (2006), noções de tempo e identidade operam em conjunto para o reconhecimento de algo como patrimônio, e, mais do que reconstruir o passado

supostamente conservado ou retido, a preocupação subliminar é garantir o presente e projetá-lo em um devir. Partindo dos encadeamentos oriundos do universo do patrimônio cultural, que por sua vez, tem acentuada a necessidade de discorrer sobre o seu papel, bem como a sua importância frente à sociedade, no sentido não só do fortalecimento, mas também do redescobrimto e do ressignificar da identidade cultural.

Ferreira (2009) ressalta que nessa construção cultural, o jogo de escolhas e o espaço do conflito são elementos intrínsecos ao mesmo. Quando falamos de escolhas nos referimos ao caráter sempre eletivo daquilo que vai representar um grupo, uma sociedade, ou a própria humanidade no seu sentido mais amplo. Ao falarmos de conflitos nos remetemos à memória, à sua própria natureza ambivalente, que carrega a lembrança e o esquecimento como faces de um mesmo processo. Tal como afirma Nora quando diz que o patrimônio é muito mais reivindicado do que herdado e muito menos comunitário que conflitivo (NORA, 1997, p. 392).

Para Nunez (2015) ao longo das décadas, as definições em torno do patrimônio cultural, seus significados e suas razões se transformaram consideravelmente.

O patrimônio resulta da dialética entre o homem e o meio, entre a comunidade e o território. Termos como território, desenvolvimento sustentável, identidade e cidadania recentemente passaram a constituir elementos centrais dos discursos patrimoniais. O conceito integral de patrimônio tem como dimensão a globalização do território e seus habitantes e como objetivo último, a qualidade de vida como consequência do desenvolvimento econômico e social sustentável: sua metodologia é a gestão integral dos recursos patrimoniais a partir de estratégias territoriais (NUNEZ, 2015, p. 196).

E assim, pelo seu contexto simbólico e sua significação, o patrimônio atua como acesso principal para compreensão de uma época, de uma sociedade, ou de um momento da vida social. E quanto mais nos debruçarmos nos movimentos do passado e fatos particulares da vida cotidiana, mais conseguiremos compreender a estrutura e a regularidade desse passado, nos fazendo entender que esses fatos estão reunidos e que formam a unidade social (ARARIPE, 2004).

Por fim é importante enfatizar a relação afetiva do arquiteto e urbanista com o patrimônio cultural, sendo fundamental na preservação dos acervos construídos. Além disso, tais profissionais apresentam competências e consciência críticas que podem contribuir

significativamente no processo de preservação dos bens, sejam eles materiais ou imateriais, atuando no fortalecimento de identidades, e assim, protegendo o patrimônio cultural.

## **2.1 PANORAMA DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL**

As implementações de ações políticas para a salvaguarda dos bens que conformam o patrimônio cultural de um povo remontam ao final do século XVIII, mais especificamente à Revolução Francesa, quando se desenvolveu uma outra sensibilidade em relação aos monumentos destinados a invocar a memória e a impedir o esquecimento dos feitos do passado. Elaborando a partir de então, os instrumentos jurídicos e técnicos para a salvaguarda dos bens que denotassem o poder e a grandeza da nação que os portava (CHOAY, 2001).

No Brasil, a dilatação do conceito e a expansão do campo do patrimônio trouxeram questões importantes a serem enfrentadas e debatidas. Sendo necessário refletir sobre a historicidade de tais conceitos e das práticas preservacionistas a eles relacionadas em sintonia com o desafio da interdisciplinaridade (NOGUEIRA, 2014).

Para Oliveira (2007) a ideia de patrimônio em nosso país parte do pressuposto de que este é uma construção intelectual. Ao passo em que as ações e noções de patrimônio, inevitavelmente, associam-se com os projetos de “brasis” declarados nas entrelinhas de discursos a partir da década de 1920.

Segundo Schwerz (2009) considerar algo como “patrimônio” é, na verdade, uma construção. Com isso, a construção do conceito de patrimônio cultural é perceptível em todas as sociedades nacionais modernas. Uma vez que existe uma forte relação entre a formação e consolidação dos Estados Nacionais com a criação de uma identidade baseada na seleção de um “patrimônio comum”, além dos respectivos discursos que o constroem.

Schwerz (2009), relata que no Brasil ainda é bastante comum a associação da palavra patrimônio a monumentos arquitetônicos vinculados ao período colonial brasileiro (como por exemplo, igrejas, fortes e conjuntos urbano). Visão difundida durante muito tempo como expressão maior da história nacional as construções de um passado colonial.

Com isso, tal reconhecimento está atrelado à trajetória do SPHAN, criado na década de 1930, com origem num meio de intensas mudanças políticas, econômicas e, principalmente, culturais com destaque para a Semana de Arte Moderna (1922) influenciando significativamente na formulação do pensamento sobre o patrimônio cultural brasileiro, (SCHWERZ, 2009).

E assim, o SPHAN foi criado como órgão vinculado ao Ministério da Educação e Saúde por meio do Decreto-Lei nº 25 de 1937. Onde tal decreto, traz a noção de patrimônio fundamentado nos valores de monumentalidade e excepcionalidade. Nesse mesmo tempo ainda, foi apresentado o tombamento e o restauro como instrumentos de preservação. Embora constasse no decreto, o inventário ficou relegado a um segundo plano. O tombamento, por sua vez, ganhou centralidade e contribuiu para a construção de um conceito hegemônico de patrimônio nacional que marcou a chamada fase da “sacralização da memória em pedra e cal” (CHUVA, 2009; FONSECA, 1997; NOGUEIRA, 2005).

O tombamento tinha como finalidade conservar a integridade do bem cultural pela qual houvesse um pretense interesse público. Proporcionando um caráter ambivalente, que por um lado buscava a conservação do bem e por outro, reconhecia e atribuía valor (PAZ, 2017).

Em 1967, após assumir o cargo de Rodrigo Melo Franco de Andrade na direção da autarquia, Renato Soeiro trouxe ao órgão federal de preservação as orientações e conceitos relacionados ao patrimônio, que foram discutidos e/ou ampliados pela Carta de Veneza (ICOMOS, 1964) e pelas Normas de Quito (OEA, 1967). Desse modo, foi na gestão de Renato Soeiro que “os tombamentos passaram a ser compreendidos como instrumento de política urbana no contexto de um Estado desenvolvimentista” (SOPHIA, 2015).

A segunda fase do SPHAN, dada como período renovador, é marcada por um diferente contexto político, social e cultural do que se tinha até então. A partir dos anos 1950-1960, a ideologia do desenvolvimentismo exigiu que os responsáveis pelo órgão desenvolvessem novas diretrizes de atuação, aliando valor cultural e valor econômico aos bens culturais, com maior participação dos governos estaduais. Já nos anos de 1970, a descentralização dos órgãos responsáveis pela preservação foi se efetivando com o crescimento das secretarias de cultura e dos órgãos estaduais e municipais de preservação (FONSECA, 2005).

Os anos de 1970 também foram marcados por outro avanço na política do patrimônio com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), com preocupações mais abrangentes que indo além da proteção dos bens patrimoniais das elites luso-brasileiras. Desta forma, o fazer popular passou a ser percebido pela sua capacidade de gerar lucros e desenvolvimento, além do seu valor histórico e cultural.

Nesse âmbito, tem-se a proposta de democratização da política cultural com a elaboração do documento, Diretrizes para operacionalização da política cultural do MEC (1981), no qual os

agentes institucionais colocavam a urgência de se considerar as necessidades culturais, econômicas e políticas dos excluídos, assim como sua participação na produção e preservação do patrimônio cultural (TANNO, 2006).

No Brasil, a proteção do patrimônio cultural ocorre nas três esferas, federal, estadual e municipal. Sendo o (IPHAN), o órgão responsável pela esfera federal, que há mais de 60 anos vem desempenhando seu papel na área de preservação do patrimônio com diferentes experiências em relação aos bens selecionados, analisando a trajetória da política federal de preservação no Brasil com especial atenção ao campo de inventários e proteção de acervos (FONSECA, 2005).

A Constituição Federal de 1988 (2003), em seu Artigo 216, ampliou o conceito de patrimônio, substituindo a denominação Patrimônio Histórico e Artístico, por Patrimônio Cultural Brasileiro. Essa alteração incorporou o conceito de referência cultural e a definição dos bens passíveis de reconhecimento, sobretudo os de caráter imaterial. Ampliando a definição legal de patrimônio:

Artigo 216º - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I. as formas de expressão;
- II. os modos de criar, fazer e viver;
- III. as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV. as obras, os objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas-culturais;
- V. os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.” (CONSTITUIÇÃO, 1988. p. 127).

O Decreto-Lei nº 25 de 1937, redigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade é instituído como lei por Getúlio Vargas. Nesse o patrimônio cultural é juridicamente definido:

Art. 1º—Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, 1937).

Como instrumentos de proteção do patrimônio cultural, os inventários também são indicados como instrumentos de proteção e salvaguarda na Constituição Federal de 88, em seu artigo 216, configura-se a partir da sistematização de dados sobre um ou vários bens, com a função de possibilitar o estudo e a análise do bem cultural objetivando a proteção adequada. Logo, é o início da ação de preservação, onde os conceitos são debatidos, e, dessa forma, o patrimônio cultural é conceituado (SOUZA, 2019).

Ao produzir conhecimento sobre o universo de bens culturais, os inventários podem justificar a seleção de determinados bens como patrimônio cultural e sua proteção pelo poder público. Como a conceituação de patrimônio é dinâmica e passa por transformações ao longo do tempo, os trabalhos de inventário representam estratégias diferentes para atribuição de valor, pressupondo uma base sistemática de registro de informações, mais ou menos complexa, dependendo das diferentes concepções adotadas, de períodos históricos distintos, dos territórios delimitados e da diversidade de tipos de bens estudados. Deverão, no entanto, necessariamente, estar baseados em critérios, recortes e pontos de vista explicitados, pois são, a um só tempo, produtos e produtores na construção de narrativas sobre determinados grupos sociais, territórios ou episódio histórico, que vão orientar seus procedimentos, a definição dos sujeitos envolvidos e o nível de complexidade dos dados a serem levantados. (MOTTA; REZENDE, 2016, p. 2)

E assim, com a criação do Decreto 3.551/2000, o Iphan recomenda metodologia para realização de estudos dos bens culturais. Um dos estudos é intitulado de Inventário Nacional de Referência Cultural – INRC que estabelece procedimentos para identificar e valorar os bens culturais a partir dos seus processos de produção, dos seus usos e dos significados que adquirem para os grupos sociais envolvidos na sua produção, podendo recomendar, ao final dos levantamentos, o aprofundamento de estudos com a finalidade do registro ou do tombamento (MOTTA; REZENDE, 2016).

Após os estudos de inventário, os procedimentos de proteção aos bens culturais podem ser o tombamento, no caso dos bens materiais e o registro, para os casos dos bens imateriais. O tombamento por sua vez, é um instrumento técnico-jurídico de proteção, de atribuição de valor (SOUZA, 2019).

Com isso, o conceito de patrimônio cultural se multiplicou e foi ganhando diferentes significados. Neste sentido, o conceito de patrimônio deve ser pensado em termos de uma prática social construída histórica e culturalmente em consonância com a busca de identidade e as demandas de “vontade de memória” no tempo presente. Com frequência, o termo patrimonialização, refere-se à ação de identificar os valores culturais de um dado bem e de reconhecê-lo socialmente. Tem sido empregado para designar todo o processo de constituição de patrimônios a partir da seleção e atribuição de valor de referência cultural a bens e práticas culturais de determinados grupos de identidade (NOGUEIRA, 2014).

## **2.2 PENSANDO A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL E SUA RELAÇÃO COM A ARQUITETURA**

No Brasil, a expressão “educação patrimonial” foi introduzida pela museóloga Maria de Lourdes Parreira Horta, no ano de 1983, no 1º Seminário sobre o Uso Educacional de Museus e Monumentos, que aconteceu sob sua coordenação realizada no Museu Imperial, em Petrópolis, no Rio de Janeiro. A ideia chave da expressão criada por Horta era a apropriação da cultura material como instrumento de aprendizado, objetivando não apenas um recurso, mas uma realidade da qual se pudesse depreender um universo de informações e considerações. (GRUMBERG, 2010 apud MATOS, 2013. p.32).

A experiência acumulada de iniciativas bem-sucedidas, bem como o alinhamento com preceitos extraídos das reflexões de educadores e profissionais das ciências humanas, permite identificar certos princípios norteadores que amplificam a eficácia do reconhecimento e da apropriação dos bens culturais e, por conseguinte, a relevância da implementação dos vários instrumentos legais de proteção do Patrimônio Cultural (IPHAN, 2014, p. 19).

A partir de um longo processo de debates e aprofundamentos teóricos, o IPHAN apresenta suas concepções e orientações sobre educação patrimonial adotadas e descritas na publicação “Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos”, institucionalizadas por meio da Portaria nº 137, de 28 de abril de 2016 orientando suas ações e projetos na área:

Atualmente, a Coordenação de Educação Patrimonial (CEDUC), defende que a Educação Patrimonial se constitui de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para

seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera, ainda, que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde 39 convivem diversas noções de Patrimônio Cultural (Florêncio et al, 2014, p. 19).

Para Chagas (2009), o campo patrimonial é um instrumento de mediação que está sempre em movimento, num espaço de negociação que ligam os indivíduos às suas memórias e identidades, em diferentes tempos. Com isso, essa dinâmica social é fundamental, pois aponta o que se pode fazer com ele e a partir dele.

Dentro dessa perspectiva, Matos (2013) afirma que os usos e significados da expressão “educação patrimonial” podem ser construídos a partir das práticas educativas socialmente adjetivadas e que por sua vez, não está unicamente vinculada a uma pessoa específica, entidade ou modelo de ação em particular. O autor destaca ainda que a educação patrimonial comporta em seu horizonte um conjunto infinito de programas, projetos e atividades, que por muitas vezes não conseguiram ser caracterizadas por sua expressão.

Na perspectiva das expressões culturais construídas a partir das experiências cotidianas humanas, a arquitetura abarca uma pluralidade de valores tais como, econômicos, sociais, técnicos, funcionais, artísticos, espaciais e decorativos (OLIVEIRA E MÜLLER, 2019). Já no campo da preservação e conservação patrimonial, assim como na educação patrimonial, o foco em respeito com a cidade busca manter os traços do passado e do presente numa relação harmoniosa, contribuindo dessa forma para a manutenção da sua memória e história. Consequentemente, fortalecendo o sentimento de pertencimento por parte da população (COELHO, 2003).

A propósito, um dos caminhos da educação patrimonial no campo da arquitetura, é pensar a prática educativa com o objetivo de proporcionar elementos para a formação de uma consciência cultural mais crítica, contribuindo para a preservação da arquitetura. O que por sua vez proporcionará as gerações futuras usufruir da herança cultural, evocando os bens materiais que possuem significância (MÜLLER; WILDNER, 2018). Soares (2003) acrescenta ainda que é possível, por meio da educação patrimonial, promover a conscientização do papel de cada sujeito como formador-perpetuador da memória e do patrimônio arquitetônico de sua sociedade.

Dimenstein (2017) enfatiza que a educação patrimonial entende os territórios como

espaço educativo, onde o patrimônio cultural de uma localidade não se restringe apenas aos bens edificados, indo além dos muros de um espaço físico ou espaços territoriais como documento vivo, passível de leitura e interpretação por meio de múltiplas estratégias educacionais.

Dessa forma, Oliveira e Müller (2019) apontam a educação patrimonial como instrumento primordial para a sustentabilidade da arquitetura e da memória urbana de uma cidade, uma vez que a arquitetura se configura como um processo ativo de conhecimento, relacionando-se com a memória, a identidade e o pertencimento. Uma relação mútua que possibilita por parte dos sujeitos um conhecimento crítico e uma apropriação consciente dos bens. Sendo possível, além disso, (re)conhecer o patrimônio como algo que constitui uma parcela do processo de formação da cultura dos cidadãos e, a partir daí, surge a responsabilidade sobre o bem e a vontade de querer protegê-lo.

Tolentino (2016) por sua vez, defende a educação patrimonial como uma metodologia e não como um processo. Para o autor, a prática educativa pode e deve ser baseada em diferentes metodologias em que sejam levadas em conta as especificidades e peculiaridades de cada caso, dependendo do público com quem se trabalha, do ambiente e dos diferentes contextos.

Além disso, a educação patrimonial também pode ser concebida a partir da noção de referências culturais, conformadas socialmente com a participação efetiva dos detentores e produtores pertencentes a essas referências, partindo dos consensos e conflitos a ele inerentes. Logo, o processo dialógico e democrático dessa prática educativa é de fundamental importância, prezando principalmente pela alteridade, pelo respeito à diversidade cultural e pela participação ativa dos produtores e detentores do patrimônio como sujeitos sócio-históricos (TOLENTINO, 2016).

A extensão do conceito de patrimônio cultural, sua utilização como instrumento pedagógico e conseqüentemente o consumo pelas comunidades, tem direcionado novas questões relativas ao patrimônio, como: o direito a memória, diversidade cultural e distensão temporal. Tais fatos tem possibilitado um novo panorama as práticas educativas, ampliando ainda mais um universo de bens como participantes das ações de referência patrimonial. (PEREIRA E ORIÁ, 2012).

Tolentino (2016), acrescenta que no âmbito da educação formal, a educação patrimonial, muitas vezes, fica a reboque do ensino de História. A propósito, se trata de um processo transversal, não presa a uma determinada disciplina. E que por sua vez deve ser entendida como um elemento fundamental integrado às práticas cotidianas dos sujeitos,

concebendo-os como protagonistas na construção e apropriação do seu patrimônio cultural. Dessa forma, incentivando a participação social em todas as etapas de preservação dos bens e das manifestações culturais.

Nesse sentido, Dropa (2015), considera importante repensar as práticas atuais e de incorporar de maneira mais efetiva a educação patrimonial como uma ferramenta fundamental para a análise e questionamentos mais profícuos sobre a questão de valores éticos, estéticos e socioambientais de nossa sociedade.

E assim, Nogueira (2008) ressalta que a meta da educação patrimonial na construção de um conhecimento crítico assentado na diversidade baseia-se em conhecer para preservar, preservar para valorizar e se auto reconhecer. A propósito, criar uma consciência preservacionista sustentável e, além disso, garantir às comunidades o direito de intervir diretamente na seleção do seu patrimônio como importante elemento de fortalecimento das identidades e memórias locais.

### **2.3 DECOLONIALIDADE NA EDUCAÇÃO PATRIMONIAL**

O conjunto de bens de valor histórico e cultural nacionais, origina-se das tradições luso-cristãs memorizando o passado, tradições e a colonização, vinculado às ideias de “civilização” e “nação”, tornando padrão um eurocentrismo excludente reificado pelo termo “universal”. No entanto, a rememoração do passado colonial não se restringia somente ao sentido figurativo. Como também era pretendido interiorizar a civilização e expandir as fronteiras nacionais. E com isso, alongando um contexto de silenciamento de outras culturas, fortemente marcado pelos povos originários e africanos escravizados (PIERRE-LOUIS; LIMA; EID, 2019).

Deste modo, Tolentino (2018) defende uma educação patrimonial decolonial como projeto ético-político considerando “as referências culturais dos diferentes segmentos sociais e rompendo com a lógica da homogeneização da identidade nacional”. Na busca da valorização dos saberes subalternos que resistiram aos processos colonizadores e as reflexões por eles produzidas, na perspectiva da horizontalidade entre os diferentes conhecimentos.

Dentro dessa perspectiva, Ballestrin (2013) afirma que o conceito de colonialidade e a campo de ideias decoloniais têm aberto a possibilidade de reconstrução de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida pela racionalidade moderna. Uma das problemática que se destaca é

sobre a possibilidade de rompimento com a lógica da colonialidade sem, contudo, abandonar as contribuições do pensamento crítico eurodescendente para a própria decolonização.

Atualmente, tem crescido o número de pesquisas e produções científicas voltadas para a corrente decolonial e seus pensadores. São debates importantíssimos, capazes de construir um marco conceitual e metodológico novo e promissor para superar paradigmas e dar visibilidade à colonialidade do poder e do saber. E são debates que nos permitem enxergar como se desencadearam os processos e a trajetória de patrimonialização no Brasil, assim como as práticas educativas a eles aliada. Agindo em várias formas epistemológicas complementares e paralelas aos movimentos sociais que se movem nas bordas e margens das estruturas de poder (ESCOBAR, 2003; TOLENTINO, 2018; MIGNOLO, 2008).

O pensamento decolonial, além de contribuições conceituais sobre um entendimento possível sobre o patrimônio cultural no Brasil hoje, pode subsidiar e orientar teórica e metodologicamente diversos procedimentos na prática profissional junto às políticas públicas para os patrimônios culturais no país, com destaque para a salvaguarda de sua dimensão imaterial (AMARAL, 2015).

Desse modo, no tocar ao campo do patrimônio cultural, Amaral (2015) aponta a existência de conflitos na dimensão políticas das práticas educativas. Afirmando que tanto a produção da memória como do esquecimento são produtos sociais. E assim, nesse campo de conflito, uma Educação Patrimonial na perspectiva da decolonialidade – ou, Educação Patrimonial decolonial – reconhece que os processos de patrimonialização foram e são amplamente influenciados por uma matriz de poder colonialista e pela dominação do sistema capitalista dela decorrente, muitas vezes invisível ou escamoteada.

Walsh (2014), afirma que o pensamento decolonial nos destina a caminhos que provocam a rebeldia e a desobediência por sugerir opções fronteiriças quando se trata de garantir a pluralidade, bem como outros lugares de conversa. Desestabilizando as tradições e ameaçando as supremacias ideológicas. Miranda (2014) afirma que é possível, a partir dos “processos decoloniais estabelecermos diálogos mais inter, menos hierárquicos nos projetos educativos, nas formas de pensarmos as políticas públicas e no modo de representarmos os outsiders negros”.

Diante dos processos de construção e desconstrução de saberes e conhecimentos como fluxos contínuo, a “decolonialidade” se apresenta como uma frente para a consolidação de outras visões sobre nossa autoformação e sobre propostas de experiências fluidas, cheias de significado. Nessa perspectiva, pensar a interculturalidade significa incluir aquilo que é próprio das vivências dos(as) negros(as), a começar pela ideia do que é, efetivamente,

aprender em seu próprio território. Em outros termos, provocar a mudança de status dos saberes do cotidiano, dos saberes que carregamos das nossas ancestralidades (MIRANDA E RIASCOS, 2016).

## **2.4 RECONHECIMENTO DOS TERREIROS COMO PATRIMÔNIO NACIONAL**

Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), a formação dos terreiros iniciou-se a partir da Constituição Política do Império do Brasil, em que era permitida a existência de outras religiões que não fossem o catolicismo no Brasil, desde que em culto doméstico ou particular, sem alguma forma exterior de templo. Dessa maneira, surgiram os terreiros em casas particulares.

O conceito de “comunidades tradicionais de terreiro”, “povos de terreiro”, ou “comunidades de matriz africana” se equivalem. Segundo o Guia orientador para mapeamentos junto aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana criado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, apresenta uma definição importante:

São grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (SEPPIR, 2013, p.12).

O sociólogo Muniz Sodré (2017) enfatiza que os terreiros de candomblé são concebidos, organizados e ocupados com base na tradição africana de linhagem familiar, formando espaços plurais de convivência e troca de experiências, fazendo prevalecer as práticas sociais e culturais associadas a cosmovisão africana. A propósito, os terreiros foram dinamizados como “lugares de pertencimento ancestral” cujo “sentimento de coletividade” calcificava a “acolhida” e a “generosidade” como meios de resistência à desumanização, característica fundante da empresa colonial.

A respeito da relação de pertencimento com o território, Little (2003) ressalta que o entendimento do território está para além da noção funcional da ocupação, associado aos diversos aspectos constitutivos da identidade coletiva e sua complexidade. Sendo necessário considerar também as relações criadas através dos vínculos afetivos estabelecidos com a

história de ocupação/formação e as diversas maneiras de defesas articuladas para sobrevivência coletiva alicerçados nos “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.”

O patrimônio imaterial são “sentidos atribuídos a suporte intangível”, às práticas e aos lugares. Para Arantes (2001), são “referências das identidades sociais”, são “as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade”. Logo, para as comunidades de matrizes religiosas afro-brasileiras, o patrimônio imaterial, é uma fonte de identidade e carregam a sua própria história. E assim, num mundo de crescentes ações globalizadas, a revitalização e a reinvenção das culturas tradicionais e populares asseguram à sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade de terreiro, contribuindo para o alcance de um mundo plural (NETTO, 2010).

Sobre as questões de proteção e reconhecimento do patrimônio cultural aos terreiros de candomblé, Silva (2018) aponta que aconteceu tardiamente no Brasil, se comparado ao patrimônio cultural de origem euro religioso (igrejas católicas). E assim, o emprego da Política de Preservação do Patrimônio Cultural (PPPC) na proteção e reconhecimento legal do legado afro religioso só se consolidou na década de 1980, no âmbito nacional e por volta dos anos de 2006, no âmbito estadual.

Fonseca (1996), aponta que foi a partir das décadas finais do século XX que as referências patrimoniais voltadas para as tradições populares e as de matrizes indígenas e afro-brasileiras passam a ser incorporadas as políticas patrimoniais e de preservação no país, contribuindo para a valorização do patrimônio cultural.

O IPHAN ao longo das duas últimas décadas tem desenvolvido diversos levantamentos de identificação de terreiros de matrizes africanas em diversos estados contribuindo com o reconhecimento e salvaguarda do patrimônio cultural. E com isso, tem atuado nesse processo, desde 2009, de forma articulada com a Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP) na política de valorização e reconhecimento das práticas religiosas.

Ainda sobre o Guia da SEPPIR (2016), no âmbito do direito a aplicação da política dos direitos culturais e a proteção à diversidade étnico-racial brasileira, o país desde 2007 conta com dois novos instrumentos jurídicos. O decreto 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e define seus princípios objetivo geral, objetivos específicos e instrumentos de implantação. Decreto

este que representa o primeiro marco legal, que garante os direitos culturais e territoriais, reconhece e valoriza a diversidade dos Povos e Comunidades Tradicionais para além dos povos indígenas e das comunidades quilombolas no Brasil. O segundo é representado pela ratificação da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), também incrementado no ano de 2007, através do Decreto Presidencial 6.177 de 1º de agosto, em que reafirma o compromisso do Estado brasileiro com o respeito à diversidade cultural e a liberdade de expressão das práticas tradicionais, estabelecendo também definições conceituais que orientam a construção de políticas públicas destinadas a esses grupos (SEPPPIR, 2016 p.05).

Além disso, os “povos tradicionais” ou “comunidades tradicionais” são grupos sociais que tem direitos específicos assegurados na legislação brasileira, que os define como:

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

A própria Constituição Federal brasileira de 1988, fixou a proibição de discriminação na liberdade de crença, o que por sua vez corrobora no sentido da preservação e o desenvolvimento dessas comunidades:

A Constituição Federal, no artigo 5º, VI, estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. (CONSTITUIÇÃO, 1988).

Com isso, Sales (2010) destaca que o Estado brasileiro não pode desconsiderar o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo, trazidos pelos africanos escravizados ao país, que no confronto com o padrão aqui dominante, introduz e reproduz os valores e saberes da visão de mundo africana sintetizada no Brasil.

No passado, as comunidades tradicionais de terreiro eram perseguidas de maneira direta pela polícia, sob a observância do Estado. Paradoxalmente, no presente, é de responsabilidade do mesmo Estado a criação das políticas públicas voltadas para a proteção, manutenção e continuidade tanto do patrimônio material quanto imaterial, dadas pelas ações

de tombamento e registro podendo serem realizadas em instâncias estaduais, municipais e federal pelo IPHAN (NOGUEIRA, 2021).

Para Paz (2017), o reconhecimento dos terreiros é fruto de uma pressão externa, de comunidades organizadas e de movimentos sociais. Funcionando como uma tentativa a resposta às cobranças sociais de uma listagem do patrimônio cultural brasileiro que representasse de forma mais fidedigna a diversidade formadora da sociedade brasileira. E assim, os tombamentos de terreiros, são ações a partir das quais podemos tentar compreender o “lugar” destinado aos negros na composição da nação, desvendando valores e conceitos utilizados para o reconhecimento e valoração dos seus bens culturais.

O território Tradicional de Matriz Africana é o pilar para a reprodução física, social e cultural desta população, trata-se do lócus onde se organiza a vivência plena da sua ancestralidade, tradições e cultura, possibilitando a formação identitária do indivíduo, do coletivo, e da relação indelével entre estas duas dimensões. Em seus princípios civilizatórios destacam-se a senioridade, a ancestralidade, a vivência comunitária, a circularidade, a oralidade e a visão transgeracional. Além disso, o respeito à autoridade das Lideranças Tradicionais estrutura as relações sociais nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e, junto com a senioridade e a ancestralidade, apontam o lugar de importância dos antepassados e dos mais velhos (SEPPPIR, 2016, p. 16).

Sobre o conceito de território partimos dos princípios propostos por Souza (2014), que o classifica como “um espaço definido e delimitado a partir de relações de poder”. E com isso, entende-se que todas as religiões têm o poder, em alguma medida, de imprimir uma ordem ao espaço, de classificá-lo e de estabelecer relações de poder sobre esse espaço, criando territórios religiosos e influenciando pessoas e ações submetidas aos seus códigos e símbolos (SILVA, 2021).

Sales Júnior (2013) esclarece que a territorialização, no candomblé, é parte do complexo ritual “sacrifício-oferenda”, denominando de “religião territorial”, na qual os espaços sagrados ou rituais se estendem para além do espaço do terreiro ou *ilê* ocupando o território circunvizinho. Onde o objetivo dos rituais do candomblé, dentre outras coisas, é territorializar o *axé*, nos *igbas* (assentamentos), nos *ebós* (oferenda) etc. “Territorializar não é meramente ocupar um espaço físico, mas assentar *axé*, conectando espaço e tempo (ancestral), físico e simbólico.”

Ainda no contexto da territorialização/ territorialidade no candomblé, o autor Sales Júnior (2013) acrescenta:

De modo geral, historicamente, o acesso do candomblé ao território e sua ancestralidade foi limitado pelas relações de produção e apropriação capitalistas do espaço social, físico e simbólico das “cidades negras”. Estas se constituíram mediante um antagonismo entre *axé* e *valor*, *ebó* e *mercadoria*, *orixá* e *capital*, sobretudo, nas cidades e períodos economicamente dinâmicos. Conforme o desenvolvimento desse antagonismo, o acesso ao ambiente natural não se daria mais em território próprio de uma comunidade política ancestral, mas em território ocupado, colonizado e capitalizado, mediante uma estrutura agrária e urbana onde se realizaria um controle estrito do acesso à terra como forma de dominação social (SALES JÚNIOR, 2013).

Rosendahl (2013) acrescenta que a territorialidade religiosa reflete sentimentos mútuos de pertencimento, propriedade e identidade de fé a partir do simbolismo do poder do sagrado obtido através desses espaços. Ainda na dimensão territorial e simbólica do terreiro, Sodré (2019) aponta que o patrimônio não é algo isolado e nem individualizado, mas algo que remete à coletividade e ao anti-individualismo.

De acordo com Nogueira (2021) os terreiros de candomblé além das práticas religiosas, possuem um grande acervo de registros históricos de luta e resistência do povo negro, contribuindo com a disseminação da cultura africana no Brasil. A transmissão do saber é oral, a partir da reelaboração de narrativas que estabelecem ligações entre o passado e o presente na perspectiva de uma memória coletiva, coparticipativa de conhecimentos, experiências e modo de vida. São espaços considerados de reprodução das matrizes africanas e sua interação com outras matrizes no Brasil.

No sentido da arquitetura dos terreiros, o IPHAN aponta que suas áreas são de uso religioso e habitacional, seguindo o modelo das residências das antigas famílias iorubás, chamadas de compounds. Além disso, apresenta uma estrutura, de modo geral, formada por uma casa principal onde reside a mãe ou o pai-de-santo. Nela, também se localiza o barracão ou templo principal e alguns santuários individuais; uma área externa contendo os assentamentos de alguns orixás e casas menores, moradia de outros integrantes do culto; e uma área verde (chamada de roça) com muitas plantas, árvores, fontes ou nascentes e muita terra batida.

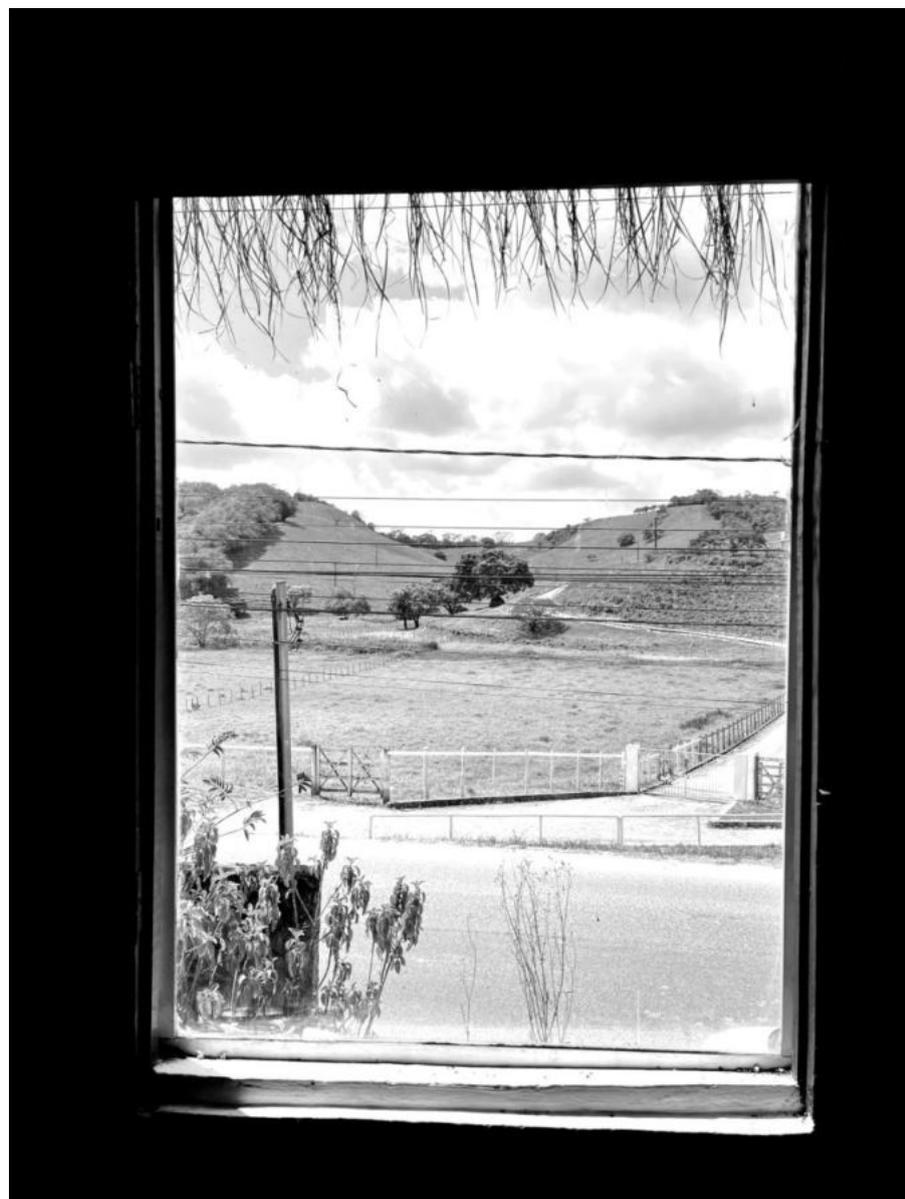
A localização das casas, do barracão, a mata, enfim, toda a disposição arquitetônica do terreiro está intimamente relacionada aos rituais que são ali praticados. Existe, portanto, uma estreita relação entre a materialidade do terreiro e os investimentos simbólicos que lhes dão significados. Essa imbricação entre o valor da arquitetura e o sentido religioso que ela

apresenta faz com que os terreiros de candomblé expressem, de forma radical, a impossibilidade de se separar os aspectos materiais daqueles imateriais que caracterizam todo e qualquer patrimônio (IPHAN).

Souza (2019) enfatiza que as diversidades culturais dos povos de terreiro podem ser compreendidas como um conjunto de valores simbólicos, detentores de pertenças e memórias, constituindo seu legado ancestral. Legado construído por meio de resistência e violências, resistindo ao colonialismo e ao racismo estruturante da nossa sociedade. Logo, a identificação, proteção, conservação e o reconhecimento, por meio dos instrumentos de tombamento ou registro desse patrimônio cultural, constituem caminhos para a preservação da memória, das pertenças, do legado ancestral e territorial dos diversos grupos étnicos afrodescendentes que constituem a sociedade brasileira.

E assim, Nogueira (2008) destaca que o sucesso das políticas públicas de Estado voltadas para o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural pressupõe uma reeducação das relações étnico-raciais conformadora com uma forma do pensar e agir indo além dos muros escolares. E assim, a educação patrimonial com vistas a um aprendizado a partir do patrimônio cultural afro-brasileiro é convocada como estratégia importante na consolidação políticas de ações afirmativas e de reparos, tendo em vista as diferentes contribuições histórico-culturais.

# **Ações de preservação de terreiros como Patrimônio Histórico Nacional**



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

A crescente demanda para o reconhecimento dos terreiros de candomblé enquanto bens culturais reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro, tem se ampliado nas últimas décadas. Requerendo ao IPHAN, responsável pela condução da política nacional, adotar estratégias específicas no enfrentamento dos problemas institucionais na perspectiva de superar desafios normativos, metodológicos e técnicos. Desse modo, diante da complexidade que caracteriza os terreiros de candomblé, a adoção do uso do inventário, bem como de outros instrumentos na produção de conhecimento, por exemplo, tem possibilitado um aprendizado institucional e coletivo que tem ajudado na formulação, definição e aplicação de critérios voltados à identificação e seleção do que deve ou não ser preservado pela política estatal (FERNANDES E OLIVEIRA, 2022).

Pensar a preservação e proteção das Comunidades Tradicionais de Terreiro como patrimônio cultural para Asante (2016) infere repensar o lugar epistêmico e social da cultura negra, ou de matriz africana, na sociedade brasileira, reconhecendo-se o posicionamento político das epistemologias dessas comunidades, no sentido apontado pelo pensamento decolonial e pela afrocentricidade e africologia. Ou seja, uma mudança do olhar sobre o patrimônio cultural em nosso país.

Os terreiros de matriz africana são lugares de referências múltiplas, como históricas, arquitetônicas e culturais, essencialmente incorporadas por uma visão de mundo enraizada em saberes e fazeres afro-epistemológicos, em que tem se preservado seus rituais, hábitos, suas celebrações e línguas (SODRÉ, 2002). No entanto, Pereira (2020) enfatiza que a fim de garantir a salvaguarda da sua herança e patrimônio cultural, é necessário a manutenção das suas práticas.

Como ressalva (FERNANDES E OLIVEIRA, 2022) as ações de tombamentos de terreiros tem sido possível graças a mobilização social de representantes das comunidades de terreiro, lideranças do movimento negro e representantes de instituições culturais e acadêmicas. Os pedidos de tombamento encaminhados ao IPHAN partiram da sociedade civil, sob a justificativa de que tais referências culturais são símbolos da resistência e da luta contra a escravidão e representam memórias culturais dos negros e dos brasileiros. Por sua vez, o reconhecimento pelo Estado brasileiro da importância histórica, social e cultural dos símbolos e territórios negros, caracteriza uma nova fase na relação Sociedade e Estado, em um contexto de democratização e de valorização da diversidade cultural, fortalecendo questões étnico-raciais na efetivação de políticas para o enfrentamento do racismo e de promoção da igualdade racial.

Com isso, até o presente momento, o IPHAN reconheceu 26 bens relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, aplicando o instrumento do tombamento a 12 destes bens, conforme tabela 01.

Tabela 01: Bens tombados pelo IPHAN.

<b>ESTADO</b>	<b>MUNICÍPIO</b>	<b>NOME DO BEM</b>	<b>ANO DE TOMBAMENTO</b>
<b>RJ</b>	Rio de Janeiro	Museu de Magia Negra: acervo	1938
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro da Casa Branca	1986
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro do Axé Opô Afonjá	2000
<b>MA</b>	São Luís	Terreiro Casa das Minas Jeje	2005
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois)	2005
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji	2004
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	2005
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré	2014
<b>BA</b>	Cachoeira	Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura)	2015
<b>BA</b>	Itaparica	Terreiro Culto aos ancestrais - Omo Ilê Agbôulá	2015
<b>BA</b>	Salvador	Terreiro Tumba Junsara	2018
<b>PE</b>	Recife	Terreiro Obá Ogunté-Sítio Pai Adão	2018

Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/> Acesso em 23/10/2022

No sentido da preservação ambiental, Sales (2010) defende que a gestão adequada dos territórios onde estão localizadas as “roças” (terreiros de Candomblé), é uma alternativa para a concretização e efetivação de direitos fundamentais, mediante a preservação de bens culturais de natureza material e imaterial, principalmente nos espaços urbanos onde são cada

vez mais raros. A autora explica ainda que os espaços naturais tendem a avançar rumo à diversificação de suas possibilidades, oferecendo funções de lazer, educação, socialização e desenvolvimento a partir de um enfoque eminentemente prático (SALES, 2010).

Dourado (2011) acrescenta que os terreiros de candomblé merecem um tratamento tolerante por parte das autoridades gestoras do nosso patrimônio cultural, uma vez que não constituem uma nova categoria de monumentos a ser acrescentada às demais. Pois afinal, visões de mundo diversas impõem, certamente, diferentes modos interpretativos, não necessariamente novas categorias ou novas legislações. Ainda segundo a autora:

Preservar um terreiro de candomblé é, fundamentalmente, zelar para que o axé que lhe foi implantado e que lhe confere existência se mantenha, flua e se desenvolva, ou seja, é cuidar para que a posse do terreno permaneça entre os membros da comunidade, evitando inclusive que, nas suas imediações, sejam construídas edificações altas que venham a devassar o seu interior, expondo rituais restritos a olhares estrangeiros ao culto; é evitar que nas suas cercanias venham a se instalar funções que impliquem poluição sonora, garantindo assim que os sons dos atabaques e dos cânticos exerçam a sua ação de chamar e recepcionar os orixá; é vigiar para que as suas matas se mantenham vicejantes e as suas fontes incontaminadas; é garantir a existência e o livre acesso pela comunidade a matas e fontes que são eventualmente utilizadas pelo egbé, quando elas já não mais existem em sua plenitude dentro do próprio terreiro. Preservar um terreiro de candomblé é, enfim, entender o seu caráter e peculiaridade, não permitindo ou admitindo que intervenções e ações, muitas vezes comuns, aceitáveis ou mesmo desejáveis em bens de outra natureza, desrespeitem e ponham em risco a integridade essencial desses bens. Exige, pois, como todos os bens patrimoniais em geral, modos de interpretação próprios e atuação sensível (DOURADO, 2011. p. 18)

Sobre o modo particular de aprender-ensinar-aprender, Caputo (2018) aponta que a oralidade é uma marca indelével na tradição afro-brasileira. Já Araújo (2015) afirma que os terreiros são territórios de uma educação que vai além da instrução e iniciação religiosa, são verdadeiros espaços de memória, de resgate da história dos afro-brasileiros onde se legitima e (re)constróem as identidades negras, rasuradas pela colonização.

No tocante as epistemologias dos terreiros, Nogueira (2020) considera que as

epistemologias ao começarem a ocupar os espaços de saber/poder, historicamente dominado pela branquitude, são, efetiva e permanentemente, um grito de insurgência decolonial. O que por sua vez, a existência das epistemologias culturais pretas que reafirmam a resistência dos corpos e das memórias pretas. São as mesmas que reafirmam a ancestralidade do povo preto e indagam a ordem epistemicida e eurocêntrica da colonialidade.

### **3.1 ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ OU TERREIRO DA CASA BRANCA – SALVADOR (BA)**

Segundo o IPHAN, a Casa Branca do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká está localizado na Avenida Vasco da Gama, em Salvador (BA), constituído de uma área de aproximadamente 6800m<sup>2</sup>, com as edificações, árvores e objetos sagrados (Figura 01). Sendo considerado o primeiro terreiro de candomblé da cidade e o primeiro Monumento Negro brasileiro reconhecido IPHAN, desde 1984.

Figura 01: Terreiro de Casa Branca, localizado na Avenida Vasco da Gama.



Fonte: <https://fjv.com.br/> Acesso em 23/10/2022.

Serra (2018) expõe que segundo a tradição preservada no EgbéIyá Nassô (comunidade do Ilê Axé Iyá Nassô Oká), o terreiro teria sido fundado na Ladeira do Berquó, nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha e logo em seguida teria sido transferido para o Engenho Velho da Federação, onde se encontra até hoje. No entanto, não se

sabe a data exata dessa transferência. Para alguns autores, o fato possivelmente teria ocorrido na primeira metade do século XIX.

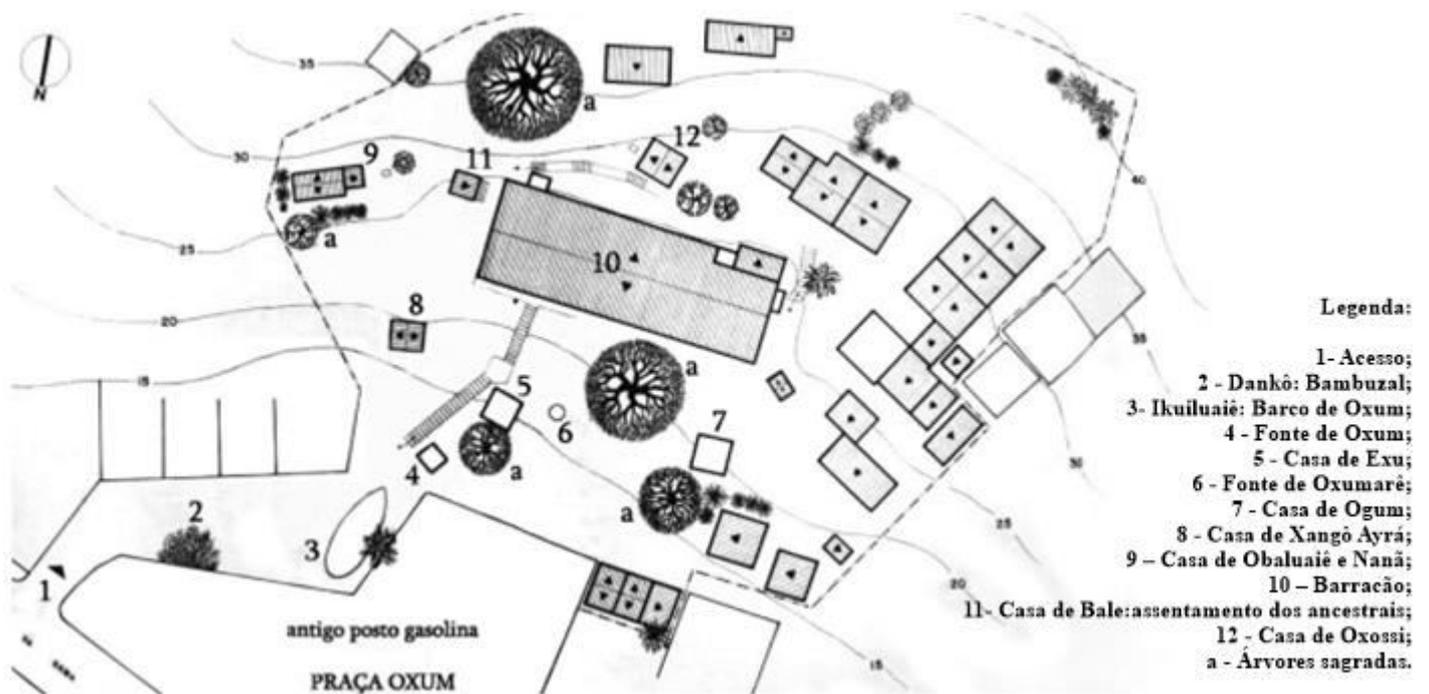
A tradição fala de três mulheres, escravas libertas de muito valor e conhecimento, vinculadas à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da qual fazia parte a elite dos negros baianos. Essas três mulheres reunidas teriam fundado esse terreiro, denominado Iyá Omi Airá Ontile [...] A casa ficou conhecida como Ilê Iyá Nassô em homenagem a Iyá Nassô, uma de suas fundadoras. (ROCHA, 1994, p.29).

Em 31 de maio de 1984, em reunião memorável, o Conselho Consultivo IPHAN atendendo ao processo nº1067-T-82, decidiu acatar o pedido de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, em Salvador na Bahia. Inscrevendo simultaneamente no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico daquela instituição, o que veio a ocorrer efetivamente a 3 de julho de 1986, sob os números 504 (fls. 93-94) e 93 (fls. 42), respectivamente. Ocasão em que a tradição afro-brasileira obtinha pela primeira vez o reconhecimento oficial do Estado (VELHO, 2006).

Ainda segundo Velho (2006) o terreiro de Casa Branca desempenhava um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral, com uma tradição de mais de 150 anos. Do ponto de vista dessas pessoas o que importava era a sacralidade do terreno, o seu "axé". Em termos de cultura material, encontrava-se um barco, importante nos rituais, um modesto casario, além da presença de arvoredo e pedras associados ao culto dos orixás.

Dourado (2011) enfatiza que o Terreiro da Casa Branca, enquanto templo oriundo da cultura nagô ser incluído pelo Estado brasileiro como integrante legítimo e de direito da cultura nacional a ser protegido legalmente é, por si só, um fato político de extrema relevância. Além disso, pelas próprias características do bem tombado, ampliou-se de maneira extraordinária os debates relativos à preservação dos bens patrimoniais no país, introduzindo e sendo que, passadas quase três décadas, as discussões se mantêm em grande parte em aberto até hoje.

Figura 02: Levantamento do conjunto da Casa Branca, realizado pela equipe do Projeto MAMNBA em 1981 e anexado ao pedido de tombamento.



Fonte: IPHAN. Processo nº 1. 067-T-82.

Gama (2018) expõe que o tombamento do primeiro monumento negro do país contribuiu para o reconhecimento da diversidade cultural e étnica do país. Que por sua vez já apresentava a necessidade de ampliação dos instrumentos de preservação relativos ao patrimônio para atender as demandas político-sociais. Além disso, iniciava-se o debate sobre o direito à memória como garantia de se assegurar uma cidadania cultural ampla no Brasil.

A patrimonialização do Terreiro Casa Branca e a sua negra resistência contribuiu para ressignificar o instituto do tombamento, dando abertura para dessacralizá-lo. No entanto a exclusividade do tombamento revela o caráter político da seleção de nosso legado cultural (PEREIRA, 2020). Outra questão importante, como atenta o autor Velho (2012) é o fato de que o tombamento do primeiro monumento negro significava o reconhecimento do pluralismo sociocultural brasileiro e a reparação das perseguições sofridas pelos negros impelidas pelas elites e pelo Estado.

Dentro dessa perspectiva, trazer discussões que evidenciem e permitam a comunidade tradicional identificar a importância dos bens que elas dispõem, possibilita criar mecanismo agregado econômico para sobrevivência destes espaços, tornando-os rentáveis e autossuficientes. Pois sabemos que desde o tombamento do Terreiro da Casa Branca, em 1986, a comunidade afro-brasileira jamais foi incentivada a explorar financeiramente seus

espaços de maneira a dotar-se economicamente estáveis, assim, o primeiro grupo social a conseguir o título de patrimônio cultural do Estado brasileiro, esteve dependente da União sem apoio institucional suficiente a sua manutenção (ANJOS, 2018, p. 39).

Para Nogueira (2008) esse legado revela os privilégios das expressões culturais de uma determinada classe ou grupo social como a de tradição europeia, herança luso-colonial. Evidenciando o caráter elitista e conservador do patrimônio e da sua política oficial de preservação. Aspectos marcados, principalmente num país caracterizado pela contradição e pluralidade étnico-cultural, em que gama enorme de bens significativos não foi preservada por não se encaixar nessa categorização engessada de patrimônio, deixados de fora ou foram destruídos ou relegados ao esquecimento como as senzalas, os quilombos e os terreiros, as primeiras fábricas, os cortiços e as vilas operárias.

Para Olender (2017), o tombamento do Terreiro Casa Branca “abriu o caminho para a preservação de outros terreiros”. Em decorrência, houve o tombamento dos terreiros Ilê Axé Opô Afonjá (2000), do Gantois (2005), Alaketo (2008), do Bate-Folha (2005), Ilê Axé Oxumaré (2014), Tumba Junsara (2018) todos em Salvador, do Terreiro Roça do Ventura (2015), em Cachoeira e do Omo Ilê Agbôulá (2015) em Itaparica.

E assim, Carmo e Borges (2021) apontam o caráter simbólico para a compreensão das políticas patrimoniais no Brasil, a partir do tombamento do terreiro Casa Branca, ampliando a noção de patrimônio em que aspectos estilísticos de um bem deixam de ter um papel preponderante, em favor dos elementos históricos e simbólicos, fazendo com que, efetivamente, os bens selecionados e reconhecidos pelo estado como patrimônio possam representar o povo em sua pluralidade.

Sorensen (2015) destaca que no contexto da política Federal de preservação, os tombamentos ficaram restritos à compreensão de matrizes da cultura afro-brasileira e, em especial, a matriz nagô. Sendo que os primeiros terreiros tombados, o Casa Branca e, posteriormente, o Gantois e o Axé Opô Afonjá foram tombados por fazer parte da genuína manifestação afro-brasileira, como aponta a ata do documento consultivo de 1999. O IPHAN priorizava a valorização das Casas Matrizes. Logo, o único terreiro Congo - Angola tombado pelo IPHAN foi o Bate Folha, sendo visto como Casa Matriz do culto que faz parte.

### 3.2 MUSEU DA MAGIA NEGRA – RIO DE JANEIRO (RJ)

Um caso à parte e excepcional no universo dos terreiros, como discute Dourado (2011), é o da enigmática coleção do denominado Museu da Magia Negra, cujo tombamento, datado de 05 de maio de 1938 e assinado pelo presidente do órgão à época, Rodrigo de Mello Franco de Andrade. Constituindo o primeiro bem inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN. Incorporado ao Museu do Departamento Federal de Segurança Pública, hoje o acervo – na condição de reserva técnica - integra o Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro.

Trata-se, nesse caso, de uma coleção heterogênea, como tantas outras existentes em vários Estados do país, de objetos exóticos provenientes de práticas consideradas primitivas ou, como o próprio nome informa, de magia negra ou feitiçaria. O seu acervo provém, em grande parte, dos terreiros e casas de santo alvo da ação policial de repressão a essas práticas que se desenvolveram no país ao longo do século XIX e início do século XX. Coleções como essas foram exibidas na época de sua arregimentação como verdadeiros troféus pelos agentes policiais, numa demonstração inequívoca de sua suposta eficiência e força. (DOURADO, 2011, p.07).

A coleção em questão é composta por cerca de 500 itens da Umbanda e do Candomblé apreendidos pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro no início da República, quando cultos de matriz africana eram proibidos pelo Código Penal de 1890 (MAGGIE, 1992; OLIVEIRA, 2015).

Em 1912, com a fundação da Escola da Polícia, para o estudo de novos soldados, e o Museu da Polícia, para abrigar os objetos apreendidos. Logo no primeiro momento, o Museu da Polícia funcionava de depósito para aqueles objetos, que eram retirados para montar cenas de crime a serem utilizadas nas aulas da Escola. Afinal, os objetos do sagrado de matriz africana eram visualizados sob o prisma da prova de um crime, e, depois quando levados ao depósito, eram imbuídos de uma finalidade pedagógica para a preparação de novos policiais que pudessem apreender novos objetos (SCHWARCZ, 1993, apud. ALVES, 2021. p. 12).

Figura 03: Objetos apreendidos pela Polícia civil.



Fonte: <http://www.ipatrimonio.org/> Acesso em 23/10/2022.

A coleção tombada pelo IPHAN, tem sua patrimonialização realizada em um momento em que o SPHAN iniciava suas atividades e tentava se legitimar como órgão de preservação e conservação na tentativa de se firmar enquanto referência para a cultura e a identidade nacional através de valores modernos. E assim, na década de 30, início do governo de Getúlio Vargas, o Museu da Polícia inicia um processo que cuida e expõe seus acervos:

Com a formação de um museu e das primeiras exposições, a coleção foi exposta ao lado de uniformes e equipamentos policiais, bandeiras nazistas, itens de jogos e materiais de propaganda comunista. As exposições ocorreram até o ano de 1989, quando o Museu da Polícia sofreu um incêndio que acarretou a perda de 37 de peças. Depois disso, a coleção foi levada para a reserva técnica, indo à exposição em raras oportunidades. Devido à falta de verbas e crises internas na Polícia, os objetos ficaram guardados em caixas e armários, esperando para serem expostos enquanto o museu passava por obras (ALVES, 2021. p. 13).

O tombamento da coleção do Museu da Magia Negra preservava objetos e peças na sua positividade de coisa material, dissociados da carga simbólica que deu razão e sentido à sua existência (DOURADO, 2011). No entanto, Corrêa afirma que tais objetos e peças

durante muitas décadas foi “relegado” ao esquecimento pelo próprio Instituto do Patrimônio, que relutava em reconhecer qualquer valor patrimonial nesse acervo considerado “bizarro”.

Os detalhes e as razões institucionais desse processo de tombamento revelam aspectos interessantes dos primeiros anos de constituição do olhar patrimonial esboçado no final da década de 1930, sobre os bens culturais brasileiros em referência direta ao Anteprojeto de Mário de Andrade, elaborado em 1936, a pedido do Ministro Gustavo Capanema, em que continha o conceito de patrimônio etnográfico (CORRÊA, 2005).

Ainda sobre Corrêa (2005), com relação à Coleção de Magia Negra do Rio de Janeiro, no campo do patrimônio etnográfico, tal coleção contribui para o reconhecimento de um instrumento crítico significativo que poderá servir de ferramenta para vencer a confusão reinante e superar as dicotomias nesse campo do conhecimento e da ação política cultural. Além de contribuir para o aprimoramento do debate em torno da preservação desses acervos que por várias décadas permaneceram, e ainda permanecem abandonados à sorte e à ação devastadora das intempéries.

Segundo o antropólogo Gilberto Velho (2006), o caso do Terreiro Casa Branca e a patrimonialização da coleção de Magia Negra do Rio de Janeiro ambos envolvem práticas completamente divergentes. Nas duas situações, o termo afro-brasileiro é acionado para nomear e justificar o tombamento. No caso do tombamento do Terreiro Casa Branca, o termo é vinculado a um processo de formação de identidade e cultura nacionais, de valor simbólico e material que justificavam o tombamento. Já a coleção etnográfica afro-brasileira é inserida no contexto da criminalização, da curiosidade e do caráter pedagógico para o corpo policial.

Em 2017 foi criada a campanha Liberte Nosso Sagrado pelo gabinete parlamentar do deputado estadual Flavio Serafini (Partido Socialismo e Liberdade - PSOL) em meio a renovação de sua agenda política, junto lideranças de terreiros do Rio de Janeiro, movimentos sociais, pesquisadores e instituições. Uma iniciativa construída a partir de duas frentes: A primeira evidencia que as peças segundo os afro-religiosos, eram sagradas e pertenciam aos seus ancestrais, portanto, não podiam permanecer em um ambiente policial. A segunda, que já havia denúncias de movimentos sociais que a coleção estaria guardada em más condições na reserva técnica, correndo risco de deterioração, e levando em consideração as qualidades dos objetos e o tempo em que lá estavam, era necessário dar os devidos tratamentos museológicos para que não se perdesse o acervo. Assim, a denúncia que a campanha protocolou no Ministério Público Federal não apenas deu início a uma articulação institucional que visava a retirada da coleção, como possibilitava que o debate sobre a coleção transitasse entre terreiros e museu (ALVES, 2021. p. 13).

Ainda segundo Alves (2021), as negociações suscitaram diferentes debates, colocando em evidência principalmente a questão da reparação histórica. Depois de várias reuniões e entrevista o Museu da República, instituição museal que funciona nas dependências do Palácio do Catete, nome do bairro carioca em que está localizado, passando a abrigar os objetos do Museu da magia negra.

Ao afirmar seu compromisso com a reparação às religiões de matriz africana, a direção do Museu responsabilizou-se em não só fornecer o tratamento museológico em espaço adequado, no qual fosse possível enfatizar a história destes povos e a biografia da coleção quando exposta, bem como solucionar em conjunto com as lideranças a questão do tratamento religioso em local propício. A direção do Museu se prontificou em articular com outro museu carioca um plano alternativo, caso a coleção não pudesse ser transferida para aquele museu. Além disso, a construção de um acordo de cooperação com outros museus pelo Brasil para que auxiliassem na preservação da coleção foi mais um fator que fez com que as lideranças religiosas aprovassem a opção de ir para o Museu da República (ALVES, 2021. p. 52-53).

E assim, as manifestações culturais e artísticas que antes eram proibidas e reprimidas, hoje estão entronizadas como identidade cultural oficial dos estados e regiões do país. Numa tentativa de diálogo intenso com as novas mutações do espaço, passaram por diversos processos de esvaziamento de conflitos, de resistências culturais e enfrentamentos latentes, para uma manifestação apaziguadora, teatral, de entretenimento espetacularizado e turistificado. (CORRÊA, 2014).

### **3.3 TERREIRO ZOGBODO MALE BOGUN SEJA UNDE - CACHOEIRA (BA)**

Em seu contexto histórico, a economia da cidade de Cachoeira na Bahia, que na época sua origem remetia ao processo de colonização portuguesa, iniciado em meados do século XVI, sob base de uma economia açucareira e de outras culturas agrícolas. Com isso, é relevante destacar a presença de trabalhadores africanos e seus descendentes, fundamentais para a riqueza e a dinâmica da cidade. Isto é, na condição de sujeitos históricos, embora submetidos à ordem da escravidão, criaram com base na cultura africana de origem, uma nova religião: a afro-brasileira. E desse modo ainda, a religião possibilitou trilhar um caminho de

resistência e liberdade por meio da construção de espaços de autonomia, a exemplo do Terreiro do Ventura (TELES, 2014).

Figura 04: Terreiro Roça do Ventura.



Fonte: <https://cachoeirabahia.com/>. Acesso em 23/10/2022.

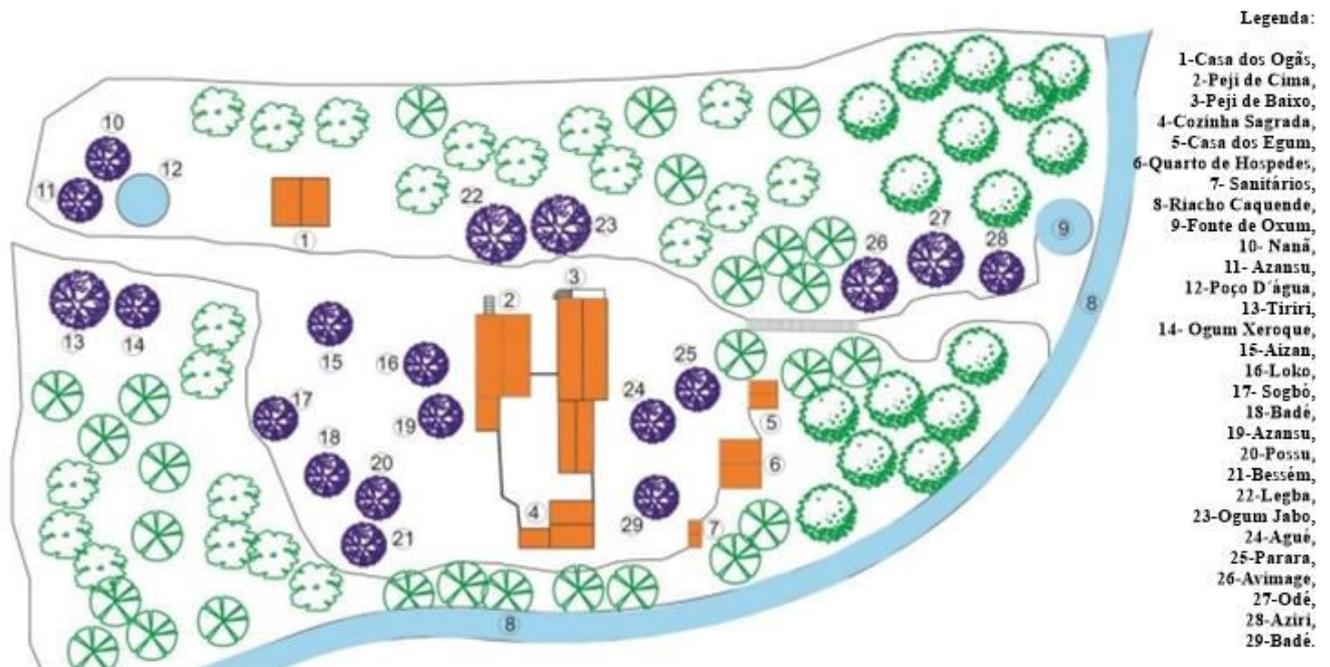
O terreiro mais antigo e respeitado de todo o Recôncavo Baiano, o Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé, mais conhecido como Roça do Ventura, ou Roça de Baixo, a casa do Jêje-Mahi, a casa de Bessém (Figura 04). Está situado em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, sendo um dos candomblés mais antigos e representativos do Brasil (VELAME, 2012). Iniciando sua ocupação em 1858. No ano de 2011 iniciou-se os estudos para instrução do processo de tombamento do Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde. O bem cultural foi inscrito no livro de tomo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em 2015, com número do Processo: 1627-T-2011 (IPHAN).

Velame (2012) descreve que a Roça do Ventura é responsável pela preservação de umas das tradições religiosas de matriz africana, da liturgia do Candomblé de nação Jeje-Mahi, consagrado ao Vodum Bessém. Foi fundado nos últimos anos da década de 1890, por Tio Ventura (Ogã Ventura), e Maria Agorensi, com a ajuda de sua mãe-de-santo, a Gaiaku Ludovina Pessoa, em uma fazenda arrendada pelo Tio Ventura que usava o nome ou o apelido do proprietário das terras, o capitão Luiz Ventura Esteves, um senhor de Engenho da Região. Têm como liderança atual o Ogã Buda residente em Cachoeira, e a Gaiaku Alda que reside no

Rio de Janeiro, e como personalidades, acima dos cem anos o Ogã Boboso e o Ogã Bernadino.

Segundo o IPHAN, o espaço do terreiro Zogbodo abrange um sítio natural e elementos edificados, além de árvores referenciais dos ritos Jeje, como as Casas de Hospedagem; Oiá (Altar); Peji (cerimonial), com salão, ronco e cozinha sagrada; Casa dos Antepassados; Fonte de Oxum; Poço; Ponte e Instalações Sanitárias. As Árvores Sagradas existentes no local são Nana, Tiriri, Ogum Eroquê, Avequitê, Zogbo, Bessém, Ogum, Ajuzum, Lokó, Badé, Aqué e Parara. Também fazem parte do conjunto o Riacho Caquende – Odé e as margens Aziri e Avinagé.

Figura 05: Croqui da Roça do Ventura.



Fonte: VELAME, 2012.

Segundo Nicolau Parés o sítio Charema foi arrendado por Tio Xarene da nação Jêje-Mahi nos anos de 1860, nas mãos dos proprietários José Gonçalo Martins de Oliveira e sua esposa Amália de Oliveira, inicialmente para moradia, e em seguida para fundação da Roça de Cima, juntamente com Ludovina Pessoa da nação Jêje-Mahi, dando uma melhor estrutura para o funcionamento do culto Jêje, que se realizava até então, de forma precária no Obá Tedô. Ainda, segundo fontes orais do Ogã Boboso e Ogã Bernadino, os fundadores da Roça de Cima foram Ludovina Pessoa e Tio Xarene, tendo mais tarde a

liderança dividida com Zé do Brechó. Zé do Brechó, integrado ao templo, compra o sítio em 1882, e registra a posse de propriedade em 1896, assegurando um território para as práticas litúrgicas Jêje (VELAME, 2012).

O parecer do conselho consultivo do IPHAN em aprovação ao tombamento do Terreiro Zogbodo Male Bogum Seja Unde – Roça do Ventura, com o processo 01502.000147/2009-58, confirma:

A referida área foi sede de um dos terreiros de Candoblé fundado no século XIX por africanos da etnia Jeje, o maior grupo africano de origem de quase todo o período do tráfico de escravos na Bahia. Atualmente, essa área denominada Roça de Cima é parte da mata ocupada por espaços e árvores sagradas fundamentais para a liturgia e a memória da comunidade religiosa da atual Roça do Ventura, que herdou o terreiro da Roça de Cima ainda no século XIX. Em nosso primeiro Parecer, considerando não constar do processo um laudo antropológico, fizemos menções aos trabalhos antropológicos então disponíveis sobre a presença na Bahia, como também em Recife, dos ritos da nação Jeje, da tradição vaudun, e que os mesmos foram posteriormente e superados pela tradição Yorubá.

Dessa forma, Anjos (2018) esclarece que a valorização do bem e sua proteção por ser culturalmente significativa para a sociedade deveria ser o norte seguido pelos grupos sociais e comunidades, trazendo a importância do bem patrimonializado, criando uma visão e entendimento sobre sua importância econômica, fortalecendo a identidade, os vínculos, o pertencimento, estimulando a exploração da memória como elemento crucial a sua manutenção.

### **3.4 OUTROS EXEMPLOS DE PRESERVAÇÃO, VALORIZAÇÃO E DOCUMENTAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS TERREIROS**

O IPHAN, com o objetivo de implementar ações que busquem promover a salvaguarda da tradição africana e afro-brasileira no Brasil, garantia de direitos, enfrentamento ao racismo e proteção do patrimônio cultural, criou em 2013 o Grupo Interdepartamental para a preservação do patrimônio cultural dos terreiros (GTIT) que possuía como objetivo a elaboração de ações de identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados aos povos de matriz africana. Em consequência disso, publicou duas portarias: a de nº 188 de 2016 que dispõe sobre ações para a preservação de bens culturais dos povos de matriz africana e a portaria nº 194 de 2016 que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação de bens culturais de matriz africana:

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

Já a portaria 194, também de 2016, é uma grande conquista para os povos e comunidades de matriz africana e é fruto direto da sua pressão. O documento aprova o Termo de Referência e Princípios para a identificação, reconhecimento e preservação dos bens culturais relacionados aos povos e comunidades de matriz africana, instituindo de vez como política patrimonial a preservação dos terreiros e outros bens, além de alinhar entendimentos a todas as unidades institucionais do Iphan nos processos de preservação e salvaguarda. Assim, o Iphan apresenta, de forma preliminar, orientações gerais em relação aos procedimentos adotados para reconhecimento dos referidos bens culturais e prevê a criação de normativos internos para cada um dos seus departamentos estratégicos (PAZ, 2017. p. 107-108).

Em 2014, com o intuito de apoiar e fomentar o Patrimônio Cultural de Comunidades de Terreiros, o IPHAN lançou a primeira Edição do Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/2014. Tendo como objetivo o reconhecimento às ações de preservação, valorização e documentação do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, já realizadas, e que, em razão da sua originalidade, excepcionalidade ou caráter exemplar, fossem merecedoras de divulgação e reconhecimento público. A realização desta premiação foi em resposta ao compromisso estabelecido pelo IPHAN no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Foram premiadas ações em duas categorias: A Categoria 01 premiou ações realizadas de preservação do Patrimônio Cultural Tombado ou em Processo de Tombamento pelo Iphan, que tenham sido desenvolvidas pelas associações representativas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. A Categoria 02 premiou ações de preservação do Patrimônio Cultural que tenham sido desenvolvidas pelas associações representativas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana sediados em qualquer parte do território nacional (IPHAN, 2014).

O Núcleo de Cultura Afro brasileira Iyá Ogun-té (Casa de Yemanjá – Templo dos Orixás) fica localizado no bairro Ponta da Terra, em Maceió – Alagoas. Foi aprovado como Ponto de Cultura em 2005, embora desenvolvesse ações voltadas aos povos e comunidades tradicionais desde 1984, incluindo tanto proposições pontuais como ações de formação continuada. Dentre as atividades do grupo, destacam-se aquelas realizadas pelo “Mutirão da saúde”, que se direcionam especificamente às mulheres e idosos. O Núcleo realiza ainda ações sociais, coordenando o Comitê Gestor da Ação Estadual de Distribuição de Alimentos para os Povos de Matriz Africana – CGMAF e buscando alternativas para ampliação da renda. Culturalmente, os objetivos são atingidos por meio de oficinas, formação de artistas, produção de espetáculos, atividades de percussão, dança e canto, biblioteca de temática afro brasileira, telecentro e produção do Jornal Iyá Ogun-té. Dessa forma, o Núcleo atende também estudantes e pesquisadores em geral interessados na temática (IPHAN, 2014).

De acordo com o texto retirado do site da instituição Casa de Iemanjá, trata-se de uma instituição religiosa fundada no final da década de 40. Sendo que a partir de 1978 a Casa de Axé deixa de ser apenas uma instituição religiosa, tornando-se também uma instituição sem fins lucrativos, que realiza atividades sociais culturais e religiosas, se tornando a primeira casa de axé institucionalizada em Maceió e uma das primeiras em Alagoas, recebendo vários prêmios e comendas pela sua atuação na comunidade.

A casa de Iemanjá teve o Jornal OdôIyá, criado em 2012, como iniciativa premiada pelo IPHAN na categoria ações de conservação, preservação e restauração de edificações, espaços comunitários, lugares sagrados e bens móveis e integrados. O jornal é um instrumento pedagógico que atinge os mais diversos espaços de formação, tradicionais ou alternativos. Nele são abordados temas diversos. Seu conteúdo contribui para a mitigação de preconceitos e promove o reconhecimento do saber tradicional, valorizando também a memória das lideranças. Dessa forma, foi preenchida a lacuna existente entre o saber oral e a produção textual. Os exemplares são distribuídos gratuitamente e os povos e comunidades tradicionais se reconhecem ao ver suas tradições e conhecimentos destacados em um jornal, o que contribui para a elevação da autoestima. Com uma linguagem clara e acessível, atinge um público diversificado, permitindo ainda a participação de todos na elaboração das edições (IPHAN, 2014).

A Associação Asé Alaketu Omin Iyá Ogum está localizada na Rua França, em Maracanaú – Ceará, iniciou suas atividades em 2010. Entretanto, o Terreiro que lhe deu origem já existe há mais de 20 anos e possui cerca de setenta filhos e filhas de santo, entre crianças, jovens e adultos. O Terreiro do Alaketu integra a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO, núcleo Ceará, o que possibilitou a reflexão sobre a sociedade brasileira, a política de saúde e os Terreiros no Brasil. O Alogum desenvolve atividades que promovem o respeito à diversidade religiosa e o combate a práticas racistas, machistas e sexistas, ainda presentes no meio social e que aparecem também no Sistema Único de Saúde. A tradição ao qual está ligado é o Candomblé Ketu Asé Gantois-Muritiba e o responsável religioso atual é o Babalorixá Silvio Tíyemonjá (Silvio José Soares Dantas) (IPHAN, 2014).

A iniciativa do terreiro, premiada pelo IPHAN se enquadra na categoria das Ações educativas voltadas à promoção e valorização do patrimônio cultural na comunidade do entorno da casa e ao público em geral; iniciativas de capacitação para gestão de políticas públicas, elaboração de projetos, mediação de conflitos, e temas correlatos ao universo cultural dos terreiros. O projeto Ojú Ewé Àiyé (os olhos das folhas para o mundo): feiras medicinais de terreiro e as interfaces com o Sistema Único de Saúde (SUS). O Projeto Ojú Ewé Àiyé são feiras medicinais de Terreiro que promovem os saberes e práticas ancestrais africanas no uso de plantas, em intercâmbio com ações do SUS, na perspectiva de ampliar a ação do Terreiro por meio da geração de hábitos de acolhimento e cuidado para com as pessoas, tendo como base a natureza (IPHAN, 2014).

A iniciativa tem como objetivo dar visibilidade ao Terreiro para que, além da dimensão sagrada, ele possa atuar também como espaço de saúde, cultura e educação, a partir do referencial da cosmovisão africana. As feiras são itinerantes e têm nas rodas de conversa, vivências e oficinas, sua metodologia. O público-alvo são as populações das áreas periféricas aos Terreiros que integram o projeto. Três mulheres da comunidade, que já usam os recursos naturais para a fabricação de remédios (lambedores, sabonetes medicinais e chás), repassarão seus conhecimentos (IPHAN, 2014).

O Terreiro Mokamboé um terreiro de candomblé Banto, localizado na Rua Neide Carneiro, Vila Dois de Julho, Salvador, Bahia. Foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia em 2006. A apresenta em suas dependências o Memorial Kisimbiê – Águas do Saber (assim batizado em homenagem a uma das divindades da água doce (Kisimbie) cultuada na tradição africana Bantu, que deu origem no Brasil aos Candomblés Congo/Angola), fundado em 1993, com objetivo de dar visibilidade à tradição Bantu no Brasil através da Raiz Goméia, promovendo a manutenção e guarda de um acervo documental que versa sobre Severiano Manuel de Abreu (Jubiabá), João Alves Torres Filho (Joãozinho da Goméia) e Altanira Maria Conceição Souza (Mãe Mirinha de Portão) que são os ícones da tradição Bantu que, com suas histórias de vida, trouxeram dignidade e respeito às tradições herdadas dos ancestrais africanos (IPHAN, 2014).

O terreiro foi premiado pelo IPHAN na categoria Ações de Produção documental: Pesquisa, mapeamento e produção bibliográfica, oral e audiovisual voltadas para a salvaguarda de bens culturais materiais e imateriais. Preservação de acervos documentais em diferentes tipos de suporte que tenham relação com a memória da casa ou da tradição em questão com a iniciativa Visibilidade e Manutenção da Tradição Bantu no Brasil através do Memorial Kisimbiê – Águas do Saber. Devido a tradição africana no Brasil sofrer da falta de visibilidade há mais de 400 anos, resolveu-se concorrer pelas políticas públicas voltadas para a manutenção de tradições que contribuíram para a formação étnica e cultural do povo brasileiro. Pretende-se promover o reconhecimento de seus Terreiros e, conseqüentemente, do seu pertencimento a essa tradição de origem africana. Para isso, procura-se enfatizar a criação da Rede de Memoriais e Museus de Terreiros de Candomblé no Estado da Bahia, além de aumentar as atividades já desenvolvidas pelo Memorial Kisimbiê, com intuito de visibilizar a tradição Bantu e as práticas de Candomblé no Brasil (IPHAN, 2014).

# Sociedade de Culto Afro Brasileiro: Terreiros Filhos de Obá



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

O município de Laranjeiras encontra-se aproximadamente a 23 km de distância de Aracaju, capital do Estado, e integra a região metropolitana de Sergipe. Por sua vez, tem grande importância histórica, cultural e ambiental para o estado. Desse modo, a cidade resguarda tradições seculares, principalmente do período colonial e do auge dos engenhos em Sergipe. Apresenta ainda, em seu território uma importante relação de simbologia e salvaguarda com seus patrimônios culturais e memórias. (MELLO, 2021).

E assim, o Terreiro Filhos de Obá, considerado pela historiografia como o primeiro terreiro de candomblé do estado de Sergipe, destaca-se por sua formação étnico-racial diversificada, o culto a ancestralidade de referência africana, indígena, como também as personalidades da encantaria brasileira. Seus fundamentos baseiam-se nas culturas, jeje, nagô, fon, malê, angola e ketu, ijexá, etnias que em um processo raro decidiu institucionalizar a ação social do terreiro. A Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá (Figura 06) foi criada em 1909, sendo registrada em cartório com a finalidade expressa no Estatuto somente em 16 de outubro de 1947 (SANTOS, 2020).

Figura 06: Vista aérea da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal.

Os primeiros terreiros surgiram na década de 1830, consolidados a partir de 1860, originados de escravos praticantes da religiosidade Nagô. Ao longo do século XX foram fundados importantes terreiros tanto na zona urbana como em diversas localidades. Desse

modo, os terreiros de religiões afro-brasileiras de Laranjeiras são, hoje, representantes de relevo das tradições culturais locais, valorizadas a partir da criação do Encontro Cultural de Laranjeiras na década de 1970, com impulso especial dado pelo movimento folclorista local (LANARI, 2017).

Segundo Lanari e Rocha (2017), as religiões afro-brasileiras ganharam visibilidade na sociedade de Laranjeiras no século XIX. Sendo possível com a Constituição de 1824 a abertura e organização dos primeiros estabelecimentos dos espaços destinados às religiões de matriz africana, antes praticadas apenas em locais secretos.

Em entrevista realizada no dia 26 de novembro na sede da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá, a Iyalorixá Ginalva Rocha (Figura 07), conta sobre a fundação do Terreiro Filhos de Obá e Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá:

A Sociedade foi fundada em 1909, o terreiro é mais antigo que a sociedade, mas não temos este registro. O terreiro Filhos de Obá, nasceu no Porto de Oiteiros/Laranjeiras, tempos depois foi comprado este terreno. T´a Joaquina não veio para esta sede do terreiro, ela morreu na primeira epidemia de varíola em 1911 chegaram a vir pra cá duas mulheres que haviam sido escravas, foram elas que implantaram os Orixás, juntamente com meu pai de santo. Meu pai de santo mandava pegar as duas ex- escravas de carroças para participaram das obrigações da Casa.

A Iyalorixá Ginalva conta ainda que sobre as origens do nome do Terreiro:

O Obá do nome da casa vem do orixá Obaluàyé, o Rei da terra e patrono da nossa casa. A festividade em sua homenagem é realizada no mês de agosto nas três nações. Na nação angola oferta-se o tabuleiro de pipocas, na nação ketu o Olubajé e, no nagô a cerimônia dos cachorros. Como matriarca temos a Orixá Oyá, celebrada em 4 de dezembro.

O Terreiro Filhos de Obá, teve como primeira Iyalorixá a africana T´a Joaquina, Maria Joaquina da Costa, escrava liberta oriunda da Nigéria, juntamente com outros africanos. Mulher detentora de grande conhecimento sobre as tradições de culto africano, tornando-se uma figura lendária pela forma de articular a presença de várias etnias em um único terreiro, inaugurando em Sergipe o modelo organizacional de culto em vigor até os dias atuais (SANTOS, 2020).

Figura 07: Entrevista com a Iyalorixá Ginalva Rocha.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Ainda segundo Santos (2020), o processo de criação do Terreiro Filhos de Obá ocorre no intenso cenário da abolição da escravidão e pós-escravidão. Sendo que a história construída pelo terreiro, está atrelada a questões centrais, ao fortalecimento da identidade negra, contribuindo para memória do seu povo e a afirmação de uma percepção de vida a partir da ancestralidade. Além disso, uma forma estabelecer um nexos temporal de mais de um século de existência, colaborar com a revisitação da nossa história, a partir da nossa própria voz.

O Terreiro Filhos de Obá teve seu pedido de tombamento Federal realizado por José Severo dos Santos, conhecido como Severo D’Acelino, ativista e militante do movimento negro em Sergipe e a época era coordenador do Instituto Sergipano de Pesquisas da Cultura Popular e Negra. O pedido foi encaminhado ao Ministério da Cultura um ano depois do tombamento do Terreiro da Casa Branca, em 1987, sendo que o processo de abertura pelo IPHAN só foi realizado sete anos depois, em 1994 e até os dias atuais, se encontra em tramitação por departamento pelo IPHAN com histórico de extravio de documentação e novos pedidos de documentos, fichas e levantamento fotográfico (GAMA, 2018. p. 101).

A partir do estudo de sua dissertação de mestrado em Sociologia, Passos (2015), explica que o desinteresse do IPHAN no processo do Terreiro Filhos de Obá teriam três possíveis razões: a primeira é que havia um reconhecimento estadual do terreiro como patrimônio desde 1988, a segunda é que o terreiro estava localizado em uma área de conjunto

arquitetônico tombado na cidade de Laranjeiras e a última seria por conta do encolhimento do Estado, principalmente na área da cultura nos anos 1990.

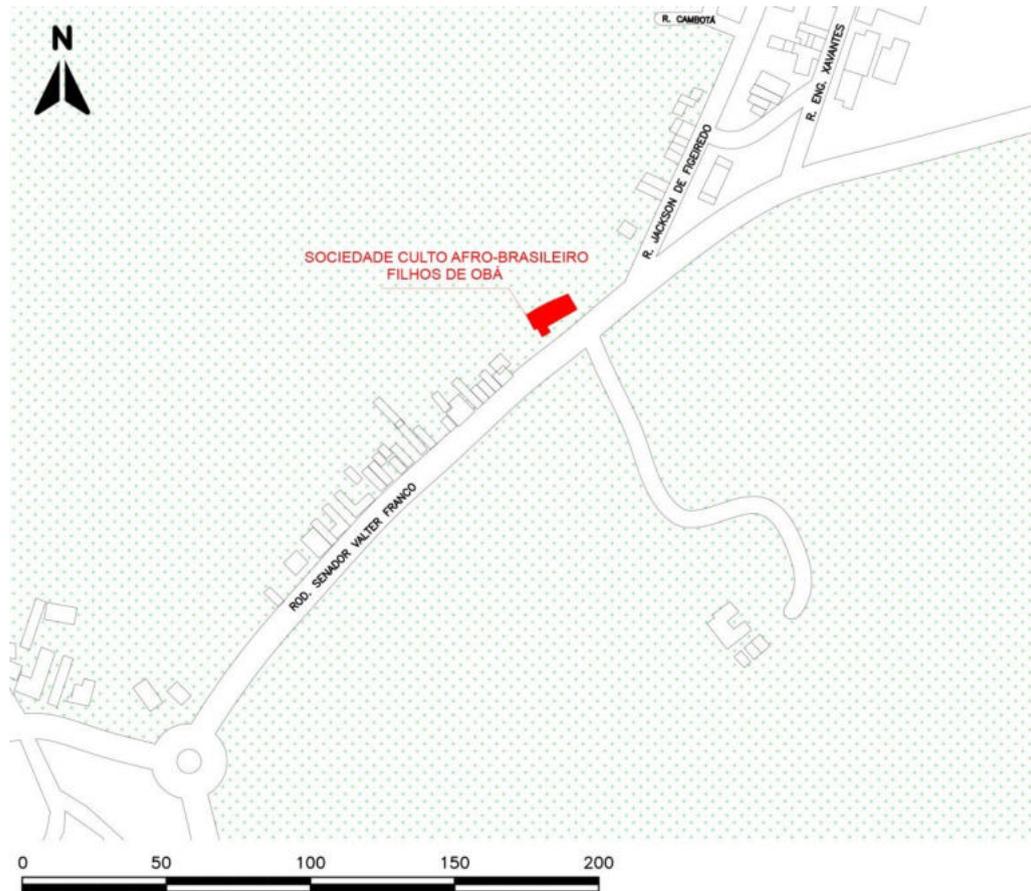
Desse modo, em 1996, a Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filho de Obá recebe o título de tombamento pela Secretaria de Estado da Cultura de Sergipe, por ser conhecida como símbolo de representação da cultura afro-brasileira no município de Laranjeiras e no Estado de Sergipe. Sendo reconhecida mais uma vez como um local em que são desenvolvidas atividades e manifestações Afro-Brasileiro. As finalidades do tombamento foram de interesse religioso, histórico e antropológico. Dessa maneira, a Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filho de Obá foi levado a monumento histórico pelo Decreto nº 10.010, de 04 de novembro de 1988, Nº de Inscrição: Livro de Tombo nº 01- Geral –fl.13 (LEAL; OLIVEIRA, 2015).

#### **4.1 CARACTERIZAÇÃO DO ESPAÇO**

A dimensão simbólica dos espaços geográficos configurados enquanto terreiros de candomblé perpassam pelo entendimento de estruturação socioespacial desses territórios. Surgindo como modo de defesa, resistência e memória, perspectivando ser a ressignificação de família e tudo aquilo que esse espaço conseguiu preservar da cultura de homens e mulheres africanos no Brasil (DIÉNE, 2021).

A área onde se localiza a Sociedade de culto Afro Brasileiro Filhos de Obá está situada na Rodovia Senador Valter Franco, no município de Laranjeiras/SE (Figura 8). O Terreiro Filhos de Obá está alocado na encosta de um morro, em meio a uma vista com expressiva vegetação (Figuras 09 e 10). O seu território compreende em torno de dez tarefas, com edificações distribuídas sobre o terreno (SANTOS, 2020; LIMA, 2016).

Figura 8: Mapa de localização da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

Figura 9: Vista aérea das edificações da Sociedade de culto Afro Brasileiro Filhos



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal.

Figura10: Vista aérea das edificações da Sociedade de culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal.

O terreno está implantado em uma região com uma topografia acidentada de aclave acentuado, apresentando variação de cota de aproximadamente 5,34mna área construída, em relação ao nível da rua (Figura 11). A entrada principal encontra-se na cota de aproximadamente 3,55m, margeando a Rodovia Senador Valter Franco e voltada para leste.

Figura11: Corte AA – Esquemático do sítio Terreiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

O acesso a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá se dá a partir de uma escada de pedra calcária e não dispendo de recursos como rampas, elevadores, pisos táteis e calçadas rebaixadas como elementos que visam contribuir para que esse espaço se torne ainda mais acessível. Sendo que o único acesso é dado a partir dessa escadaria bastante inclinada e fora dos padrões de acessibilidade (Figura 12).

O espaço dispõe ainda de um muro de contenção, também construído em pedra calcária. Atualmente, parte do muro vem se destruindo por falta de manutenção, ocasionando o deslizamento de terra na parte frontal do terreno, principalmente em períodos de chuva.

Figura 12: Acesso principal à Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Possui uma área construída com aproximadamente 673,94 m<sup>2</sup>, dispendo de equipamentos como o Museu comunitário Filhos de Obá, o restaurante com o banquete de chão, o barracão, a cozinha do terreiro, quartos, sala de reunião, sala de apoio, banheiros e os quartos dos orixás (Figura 17).

O Museu Comunitário Filhos de Obá (Figura 13), retrata a história do Terreiro e foi desenvolvido pensando sua atuação educativa como uma frente para se aproximar mais da comunidade e das escolas de Laranjeiras. O “Banquete de Chão” (Figuras 14 e 15), é um restaurante autogestionado com comidas típicas da culinária afro brasileira e afro-indígena,

em que os sabores e cores da ancestralidade novamente são protagonistas em uma economia criativa afro-centrada. Além da “Trilha dos Orixás” com uma vegetação remanescente da Mata Atlântica, com plantas nativas e fauna local, celebrando a relação ser humano/divindade/natureza (Figura 16) (MELLO,2021).

Figura 13: Museu Comunitário Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 14: Banquete de Chão.



Fonte: Arquivos do Terreiro Filhos de Obá, Janeiro de 2020.

Figura 15: Espaço voltado para o “Banquete de Chão”.



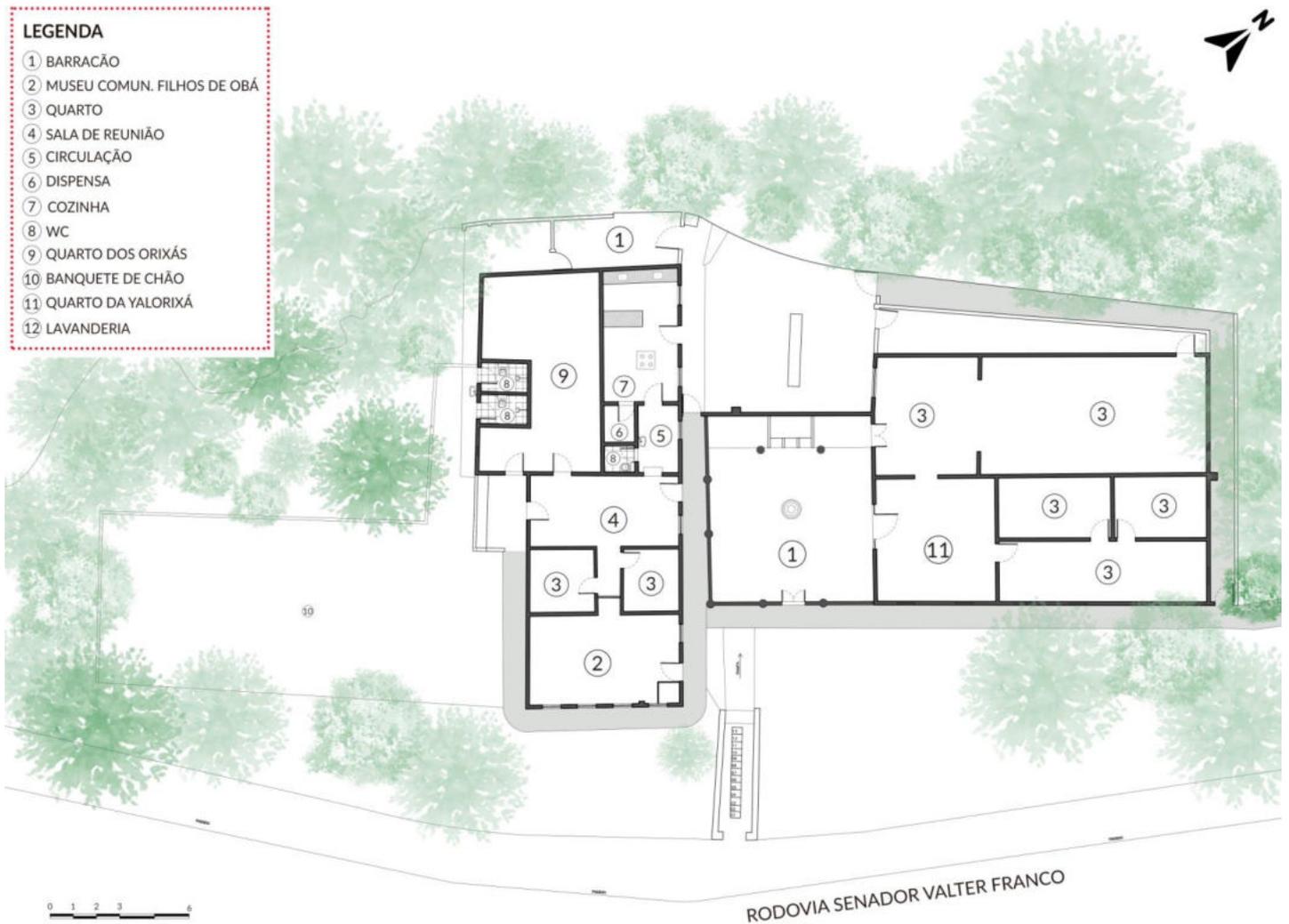
Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 16: Filha de santo na trilha dos Orixás.



Fonte: Arquivo do Terreiro, Julho de 2021.

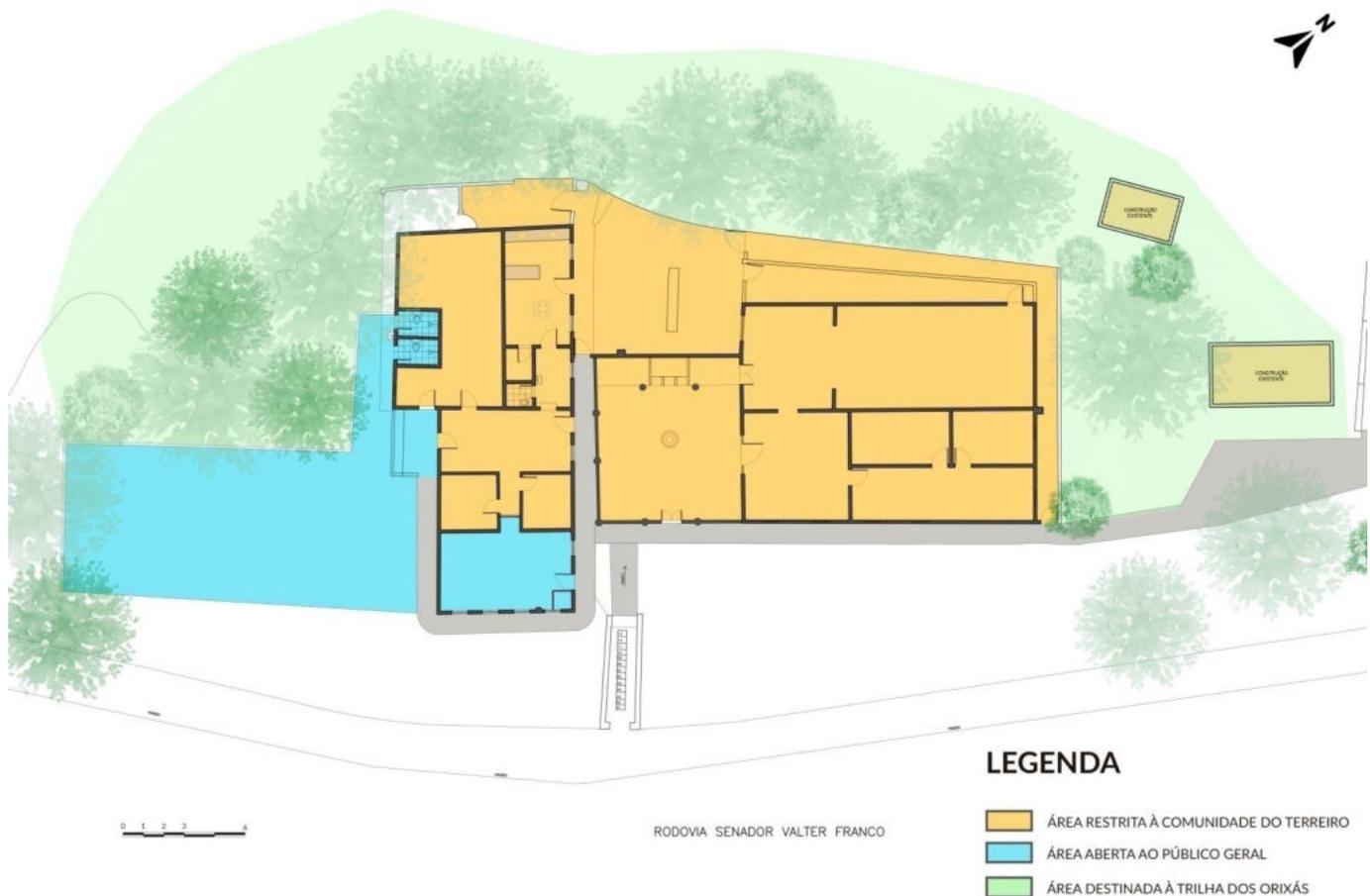
Figura 17: Planta baixa da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

O espaço de modo geral que abrange o Terreiro Filhos de Obá constitui-se de diferentes áreas com ocupações e públicos específicos (Figura 18). Algumas dessas áreas são de uso exclusivo da Mãe e dos filhos de santo da casa e outras destinadas a ocupação e circulação do público visitante em geral. A circulação e o fluxo entre as edificações, se dão à partir de uma lógica própria da comunidade, com valor atrelado ao respeito que constitui a lógica de convívio resultante da interação indivíduo-espaço, se categorizando através da lógica restrita e coletiva.

Figura 18: Planta de ocupação dos espaços da Sociedade de culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

O sítio dispõe ainda de uma mata fechada na parte posterior, com uma vasta área de vegetação, compreendendo uma reserva florestal com diversos tipos de plantas, inclusive árvores centenárias, incorporadas ao paisagismo ritualístico desse espaço (Figura 19). As quais representam um papel importante na comunidade, pois a natureza é a ampliação das edificações inseridas naquele espaço e constituindo-se no prolongamento da morada dos deuses africanos. Nesta existem árvores e ervas importantes para o culto aos orixás e para os assentamentos de alguns deles, como por exemplo, a gameleira branca, mangueira, jaqueira, entre outras (LIMA, 2016).

Vale ressaltar que toda a vegetação quando existente nos limites do território de candomblé, independente da espécie, é de uso ritualístico. Na compreensão de mundo candomblecista cada folha, cada erva, cada raiz é de

domínio de cada divindade, possui utilidade e é usufruída no momento necessário. Esse paisagismo pode recriar e reproduzir ambientes que simbolizam e significam ritualisticamente os habitats das divindades. O paisagismo é uma categoria da arquitetura e do urbanismo que tem como proposta a concepção e organização espacial, harmonizando paisagem, indivíduo e espaço para o seu melhor aproveitamento e bem-estar, e não se restringe a organizar a vegetação. Essa técnica de concepção espacial utiliza principalmente a vegetação como possibilidade definidora dos ambientes e espaços, criando vistas e paisagens integradas (DIÉNE, 2021, p. 48).

Figura 19: Vista Aérea do sítio Terreiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal.

No que diz respeito ao espaço referente a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá encontra-se em péssimo estado de conservação no tocante a infraestrutura. O tipo de pavimentação dos espaços, alguns não são apropriados e também não apresentam sinalização para acessibilidade. As paredes dos banheiros (Figura 20) e da cozinha encontram-se desgastadas, com presença de água ascendente e descendente, presença de térmitas, ausência de pintura em algumas áreas das paredes dos banheiros e cozinha, necessitando de uma urgente reforma.

Os equipamentos disponibilizados no Terreiro também apresentam precariedades, dificultando seu uso no dia-a-dia. A exemplo, o próprio Museu Comunitário Filhos de Obá que se encontra fechado para visitação por falta de recursos para sua gestão e também os banheiros externos, localizados na área próxima ao espaço destinado ao banquete de chão, com pavimentação inacabadas, esquadrias danificadas e paredes sem pinturas (Figuras 20 e 21).

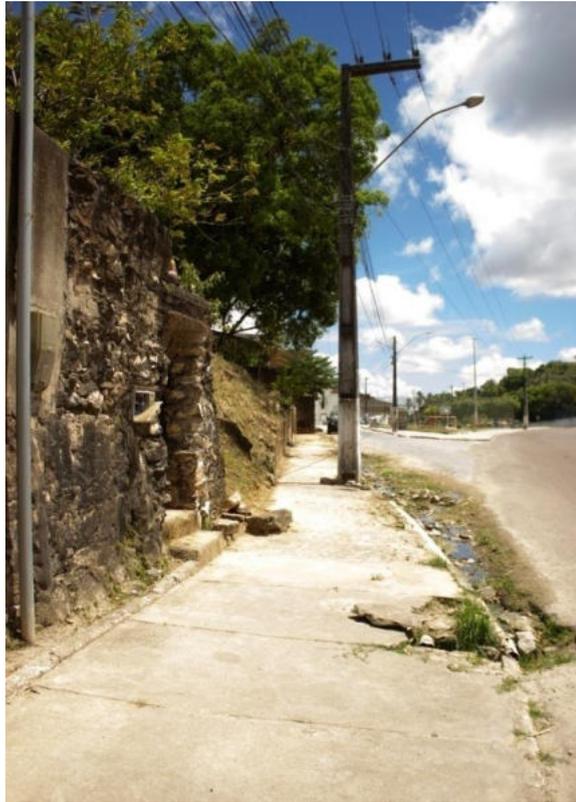
Figura 20: Banheiros externos da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Outro ponto crítico observado no Terreiro Filhos de Obá é o seu sistema de esgotamento, que vem destruindo o calçamento localizado na frente do Terreiro, prejudicando o trânsito de veículos e pedestres, a saúde das pessoas que transitam pela região, ocasionada por conta da exposição dos dejetos e consequentemente, acarretando mau cheiro (Figura 21). Além disso, a exposição da tubulação na parte frontal do terreno, representando risco para seus usuários (Figura 22).

Figuras 21: Esgotamento da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figuras 22: Tubulação exposta da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

A estrutura e configuração espacial do território de candomblé comporta diversas edificações como: barracão e seus compartimentos internos, casas de santo, cozinha, lavanderia, quartos e espaços a céu aberto utilizados para circulação, interação e lazer. Essa lógica espacial comum configura um modelo/padrão arquitetônico que reproduz em certa instância, a funcionalidade residencial. É válido ressaltar, que o padrão arquitetônico de terreiro, é entendido a partir das edificações que acomodam as funções comuns a significativa parte dos territórios no contexto brasileiro, dada sua origem e relação cosmográfica. A estrutura geofísica em que esses territórios se localizam e a questão financeira da comunidade, também expressam como esse padrão arquitetônico de terreiro acontecem (DIÉNE, 2021).

Figuras 23: Conjunto arquitetônico da cidade de Laranjeiras/SE



Fonte: Anderson Schneider, Agosto de 2005. Acervo IPHAN.

A exemplo do Terreiro Filhos de Obá, o sistema construtivo das edificações existentes no local segue o padrão do município, construídas com tijolos e telha cerâmicas e de fibrocimento, frequentemente com queda em duas águas (Figura 24). Enquadrando-se no que se diz respeito à arquitetura popular, onde suas características são visíveis nas estruturas e estéticas de toda comunidade (Figura 23) (LIMA, 2016).

Figura 24: Construções da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal.

Contudo, é importante salientar segundo Ibiapina e Leitão (2021) que os terreiros de candomblé se caracterizam enquanto instituições religiosas independentes, sendo que suas filiações e raízes culturais compartilhadas repercutem na configuração dos espaços, no arranjo espacial das construções, bem como o partido e o programa arquitetônico. As práticas e normas de conduta comportam-se entre a linhagem do fundador do axé e o perfil do dirigente espiritual.

## 4.2 SIGNIFICADO DO LUGAR



Fonte: Foto autoral, 2022.

A lógica do espaço de terreiro de candomblé, segundo Serra (1995) perpassa pelo entendimento de estruturação socioespacial desse território que surge como modo de defesa, resistência e memória, perspectivando ser a ressignificação de família e tudo aquilo que esse espaço de defesa conseguiu preservar da cultura de homens e mulheres africanos no Brasil. Sendo que a maneira pela qual esses grupos étnicos se agregaram e se identificaram foram além do reconhecimento de suas línguas, permanecendo até os dias atuais como critério estabelecido nas nações de candomblé.

E assim, segundo Moura (2019), o terreiro possui uma organização sócio-espacial particular, tendo suas características firmadas dialogando com o meio urbano e com ele se relaciona para além de dicotomias entre o sagrado (templo) e o profano (cidade). Desse modo, adquirindo uma dimensão de território, uma vez que adentrar no terreiro é entrar em um local demarcado.

Neste sentido, o terreiro se encaixa na classificação do espaço em três níveis, expostos por Bonnemaïson (2012): o espaço estrutural, o espaço vivido e o espaço cultural. O primeiro nível compreende as “geoestruturas aplicadas ou encaixadas sobre meios naturais, dos quais as paisagens são reveladores visuais” (Bonnemaïson, 2012, p. 292). Nele, expomos o terreiro enquanto construção arquitetônica inserida na paisagem, com seus elementos visuais tradicionais que o destacam e o diferenciam das demais construções ao redor, em sua integralidade, construções residenciais.

O segundo nível é “um ‘espaço-movimento’ formado pela soma dos lugares e trajetos que são usuais a um grupo ou indivíduo. Portanto, trata-se de um espaço de reconhecimento e familiaridade ligado à vida cotidiana” (Bonnemaïson, 2012, p. 292). Aqui, o terreiro é o espaço frequentado por indivíduos, esporádica ou diariamente, que o entendem como um lugar familiar, como a aráile òrìṣà – do yorùbá ‘família de santo’.

Por fim, o terceiro nível transcende o espaço vivido, pois é responsável pelo papel simbólico do espaço. Para Bonnemaïson (2012), o espaço cultural é um espaço geossimbólico, carregado de afetividade. Mais do que frequentado com diferentes periodicidades é o terreiro um lugar de afeto e significado para a família de santo, por isso o autor trata este nível espacial como o ‘território-santuário’. O terreiro acompanhado por nós pode ser aqui associado à ideia de

conservação cultural de um povo que cultua um panteão de divindades africanas em pleno sertão paraibano (SILVA SANTOS E COSTA, 2022, p. 9).

Ainda para os autores Silva Santos e Costa (2022), o terreiro entende-se como casa. Não como casa-construção, mas como casa-habitação. Dada pelo fato da produção material humana que altera a paisagem natural para uma paisagem modificada ser superada em complexidade por ela se tornar o lar, lugar acolhedor e habitat familiar. Dessa forma, o terreiro, como todo espaço habitado, traz consigo a essência da noção da casa.

Dentro desse contexto de casa que o espaço assume, Ibiapina e Leitão (2021) esclarece a etimologia do termo *Ilê* que designa terreiro – direcionando para a casa – enquanto representação do espaço simbólico. A nomenclatura dos vínculos dos membros do terreiro, filhos-de-santo, irmãos-de-santo, pai-de-santo, mãe-de-santo, reforça o caráter familiar que estrutura a comunidade religiosa e a significação subjetiva de casa.

Para além da dimensão física, Calvo (2019) relata que o terreiro é um espaço de acolhimento, carinho e cuidado. Numa relação em que as crianças e os idosos são valorizados no processo de transmissão da vida e da tradição, construindo outra hierarquia, ao tempo em que as diferenças são aceitas, valorizando assim sua origem. E com isso, as pessoas encontram resposta a uma busca de identidade e de origem, inserindo-se em uma genealogia religiosa e mítica por meio da iniciação e da relação com o próprio òrìsà.

Por sua vez, a memória ancestral segundo Gilroy, (2008), favorece a um enraizamento relacional, na perspectivada construção identitária com base na procura das origens. Sendo constituída baseada numa memória histórica, a partir da transmissão oral, rememorando fatos da história dos africanos e de seus descendentes no Brasil; de uma memória familiar (estendendo o conceito de família à comunidade de terreiro), na prática e na vivência cotidiana, contribuindo à formação de um habitus, de habilidades e sensibilidades.

Calvo (2019) relata ainda que o terreiro configura-se como o centro de irradiação do *àse* e ponto de partida de uma série de caminhos percorridos por pessoas, animais, materiais, objetos, conhecimentos, valores, ideais, sentimentos, ações, “forças”. Expressando um dinamismo e um vitalismo e dando evidências da ontologia do candomblé. Além disso, outros espaços também exercem importância na dimensão do sagrado, ainda que temporaneamente como, o rio onde se realiza o ritual que abre a iniciação, os lugares onde são depositadas as

oferendas e outros locais escolhidos por procissões, festas e rituais, como a praia na festa de Iyemanjá.

Desse modo, Siqueira (2018) explica que o território-terreiro abrange diferentes dimensões do poder que funda a *egbé* – comunidade religiosa – e se instala no *ilê axé* – o espaço físico, arquitetônico, do terreiro. A origem desse poder é compreendida a partir da imersão na dimensão cultural, amparada pela herança que o humano recebeu dos antepassados ao longo de toda a história, atribuindo aos rituais a função precípua de garantir a sustentação da vida.

#### **4.2.1 VIVÊNCIA NO TERREIRO FILHOS DE OBÁ**

Durante a pesquisa em campo com a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de obá, foram utilizados alguns instrumentos de registro e produção de dados a serem abordados nesse estudo, utilizando para isso a observação participante e entrevistas com um roteiro estruturado. Com a intenção e preocupação em entender um pouco mais do universo que abrange os terreiros, em especial o Terreiro Filhos de Obá, utilizado como objeto principal desse estudo.

Como metodologia, foram realizadas visitas ao Terreiro Filhos de Obá, com a mãe de Santo da Casa, a Iyalorixá Ginalva, a vice presidenta da Sociedade Filhos de Obá Edilma Chagas e alguns filhos de santo (Figura 25), a fim de experimentar um contato mais próximo com o próprio terreiro, obtendo interpretações a partir da vivência com esse lugar e do contato com as pessoas que utilizam deste. Em diálogo com suas alegrias, dores, anseios e demandas, traçando um perfil de necessidades, construído a partir desse contato. Além disso, experienciar da fé do sagrado que habita aquele espaço.

Figura 25: Vivência com filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Em entrevista aos filhos de santo da casa (Figura 26), a partir de um questionário<sup>1</sup>, foram feitas algumas perguntas que dialogavam com a noção de patrimônio e o sentimento de pertencimento com o terreiro. Entre essas, o que era o patrimônio para eles, qual o significado daquele espaço, a importância da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Terreiro Filhos de Obá, além de outras perguntas de relação com o espaço habitado, obtendo uma diversidade de pontos de vista.

A Mãe e os filhos de santo da casa discutiram sobre a importância de sua fé, do legado daquele lugar, da necessidade de preservação, principalmente pelo fato de ser um bem não só religioso, como também cultural, tombado de Sergipe. Relataram ainda as condições atuais da infraestrutura do terreiro e da necessidade de revitalização e preservação do espaço físico. Além disso, o desejo de apoio e valorização dos Líderes políticos locais e também da sociedade como um todo, no sentido do seu engajamento. A propósito, faz parte dos objetivos da sociedade de Culto Afro Brasileiro Terreiro Filhos de Obá estender assistência a sua comunidade pertencente, com ações sociais e educativas.

<sup>1</sup> Os resultados e o modelo das entrevistas se encontram no apêndice.

A partir das respostas obtidas com a mãe e os filhos de santo da casa, destacam-se como pontos positivos o fato de conseguirmos ouvir deles suas inquietações, bem como, o seu sentimento de pertencimento e respeito para com o terreiro. Como pontos a serem trabalhados destacamos a falta de proatividade de alguns no que se refere à mobilização para melhorias da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá. Vale ainda ressaltar que é necessário um aprofundamento do conceito de patrimônio e a sua importância, com a comunidade, uma vez que diante das respostas obtidas, foi constatada uma visão rasa sobre o assunto.

Figura 26: Entrevista aos filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Ainda durante o contato com público interno da casa, disponibilizamos papel e lápis coloridos para que eles pudessem expressar graficamente o que era patrimônio, bem como a simbologia e representação daquele espaço para cada um deles. Usando como base seus conhecimentos e sentimentos, sendo livre a expressão, tanto a partir de desenhos como também de palavras (figura 27 e 28).

Figura 27: Filhos de santo expressando graficamente a simbologia do espaço.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 28: Produção gráfica dos Filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

No momento final das atividades organizadas com a Iyalorixá Ginalva e seus filhos de santo, preparamos um lanche oferecido como forma de agradecimento pela atenção concedida para que fosse possível coletar dados para este estudo e também como um momento de descontração. Inclusive nesse ínterim também foi possível obter informações importantes não só do espaço, como também dos indivíduos que utilizam deste. Sempre na perspectiva de entender seus desencadeamentos e a relação espaço-sociedade-religião.

### **4.3 EXPERIÊNCIAS EDUCATIVAS DO TERREIRO FILHOS DE OBÁ**

Costa Junior e Silva (2020) defende que nos espaços de candomblé, os sentidos são colocados a serviço da aprendizagem. Sendo a partir deles que as informações disponíveis no espaço são captadas e se tornam parte do repertório do sujeito, auxiliando o aprendiz na tarefa cotidiana de lembrar o que aprendeu. Desse modo, vale destacar que a prática educacional no terreiro baseia-se fortemente na tradição oral e na memória, entendida aqui como um componente central da educação, em um processo fundamentalmente coletivo.

Na Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá, ações educativas segundo Santos (2020), são voltadas para reorganizar as atividades de assistência social e promoção cultural, atendendo as demandas de sobrevivência da comunidade de Laranjeiras, inserida no conjunto de organizações de resistência negra no estado de Sergipe. Levantando a questão para a diversidade de estratégias de enfrentamento ao racismo e chamando atenção para utilização de outros recursos, para além da transmissão oral para registro da memória. Seu legado é traduzido a partir do próprio nome da Sociedade. Desse modo, importa destacar que se trata de duas instâncias, uma cuida da parte espiritual, a outra da parte social, política com a comunidade e órgãos governamentais e intragovernamentais:

A palavra “sociedade” se refere ao coletivo de etnias que formaram o terreiro. A expressão “culto afro-brasileiro”, remete à vocação religiosa de origem africana e brasileira. “Filhos de Obá”, ao pertencimento à cidade de Obá na Nigéria, conforme relatos de Mãe Ginalva. Uma forma de nunca esquecermos de onde viemos (SANTOS, 2020, p. 26).

Entre as iniciativas desenvolvidas pela Sociedade Filhos de Obá, na área cultural foi criado o Grupo de Dança Onilè, Banda Axé Obá e o Bloco Afro Carnavalesco. Estes grupos foram criados com o objetivo de fomentar a cultura afro e fortalecer a construção da identidade negra da população de Laranjeiras. Na área de educação o Filho de Obá ofereceu aulas de reforço escolar para as crianças, com a intenção de diminuir a evasão escolar e dar

ocupação às crianças enquanto as mães e pais trabalhavam fora. Além disso, criaram os cursos de culinária afros e turismo étnico buscando atender a vocação econômica do município, atendendo aos jovens do município de Laranjeiras e cidades do entorno.

A sociedade desenvolve ainda três projetos (Figura 29) de sustentabilidade para engajamento com a comunidade geral. O primeiro é a visita ao Sítio Histórico Filhos de Obá. Onde constantemente, o terreiro recebe vários turistas, estudantes, pesquisadores, pessoas de outros terreiros para saber da história e conhecer o patrimônio. Estes visitantes são guiados pela trilha dos orixás, mata adentro. Neste caminho eles encontram assentamentos dos orixás dispostos em pontos específicos, próximo as árvores. A segunda iniciativa é o Museu Comunitário Filhos de Obá, com a exposição de artefatos, fotografias, vestimentas de Orixás (Figura 29). Durante a visita é contada a história do terreiro com a explicação e importância de cada instrumento e o que ele significa. A terceira iniciativa é o Banquete de Chão, um projeto na área de culinária afro brasileira, oferecido a visitantes que queiram desfrutar da comida de terreiro, produzida pelas integrantes do próprio terreiro (SANTOS, 2020).

Figura 29: Projetos sustentáveis da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.

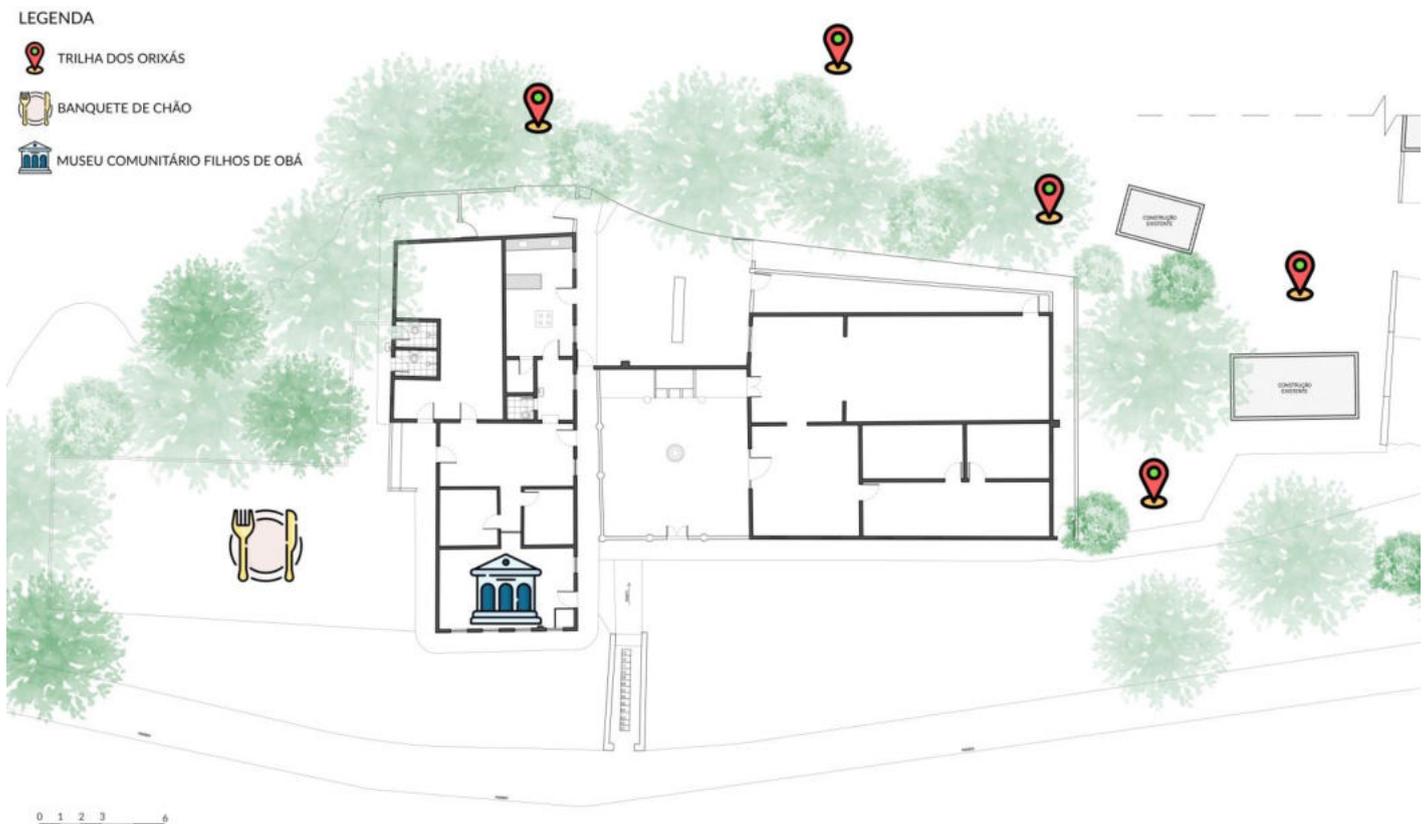


Figura 30: Vestimenta de orixás.



Fonte: Foto autoral, 2022.

#### 4.4 ENSAIO PROJETUJAL

Baseado nas atividades desenvolvidas com a comunidade do Terreiro Filhos de Obá e nos estudos teóricos e experimentais foram traçadas estratégias para um ensaio projetual, construídas a partir do perfil de demandas relacionadas ao espaço físico do terreiro, apresentadas por seus usuários. E assim, este ensaio projetual visa contribuir atendendo às necessidades, promover a organização desse espaço e a melhoria da condição de permanência da comunidade no terreiro.

Entre as principais potencialidades identificadas no espaço do terreiro destacam-se a concentração da área construída na parte central. Essa concentração pode ser aproveitada adicionando outros equipamentos a fim de se complementarem. O relevo do terreno por sua vez possibilita uma expressiva área de contemplação além de um paisagismo em destaque.

O processo metodológico de análise do terreno e seu entorno para realização do ensaio projetual consiste no diagnóstico das condicionantes espaciais e ambientais relacionadas à

área, possibilitando a compreensão das potencialidades e vulnerabilidades do local e, assim, definindo diretrizes e ações de intervenção.

Desse modo, para o desenvolvimento dessa proposta foram definidas diretrizes:

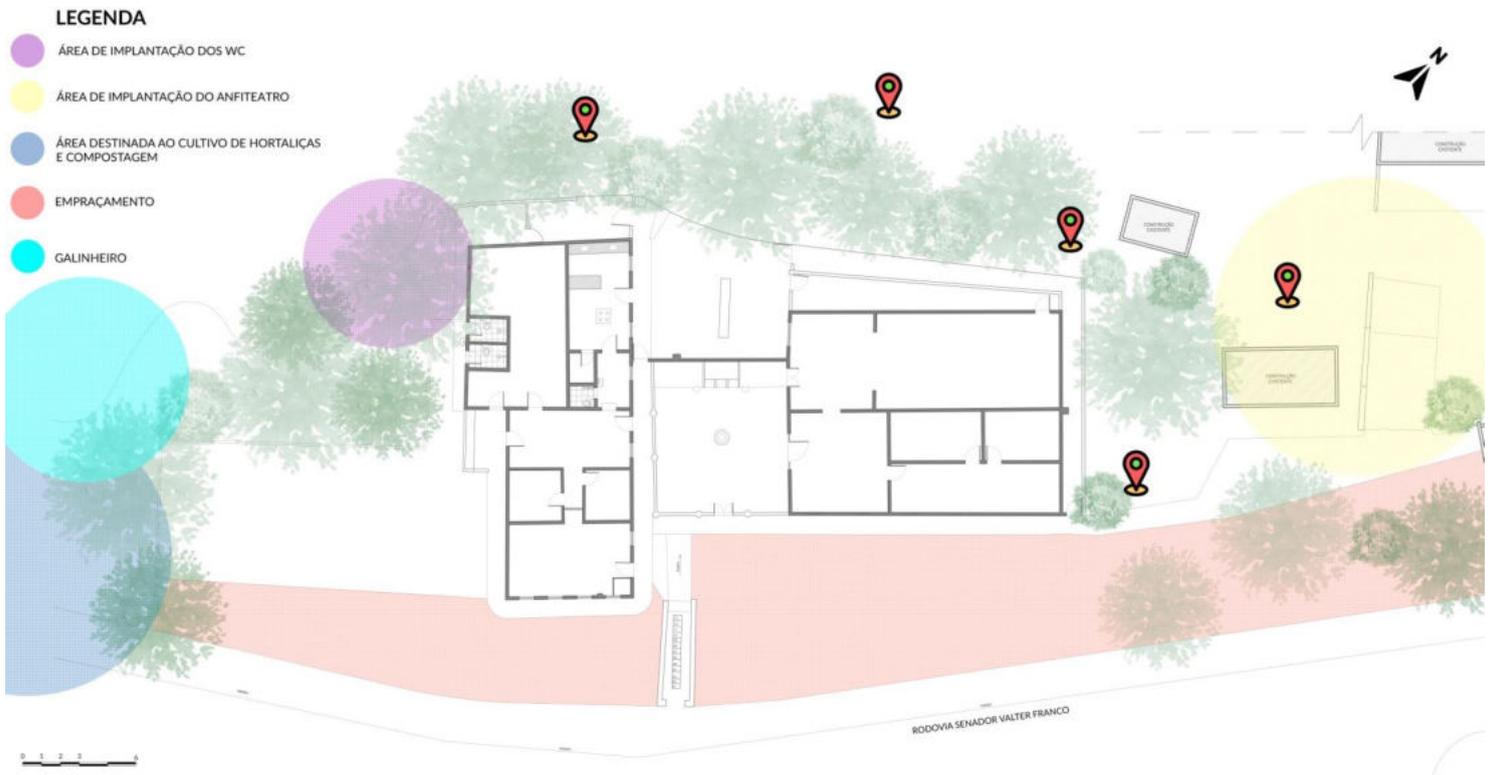
- Proporcionar autonomia a comunidade a partir das propostas dos equipamentos destinados ao desenvolvimento das atividades econômicas no terreiro;
- Estimular e fortalecer os princípios sociais da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá a partir dos novos equipamentos complementares, propostos no projeto.
- Propor novos espaços e equipamentos como por exemplo, a área destinada ao cultivo de hortaliças e o galinheiro, criados para o fortalecimento de atividades já desenvolvidas no terreiro;
- A partir da organização do restaurante e do empraçamento com o anfiteatro, estimular atividades turísticas nos espaços do terreiro, gerando renda à comunidade. Inclusive gerando emprego e fonte de renda para os filhos de santo da casa.

E assim, o ensaio projetual tem como objetivo a leitura e compreensão do espaço e das necessidades sugeridas durante a atividade de interação entre os pertencentes, bem como sua organização para melhor desempenho dos equipamentos existentes nesse espaço.

Desse modo, como programa de necessidades prevê-se o empraçamento com um anfiteatro, banheiros, galinheiro, espaço para horta e compostagem enquanto equipamentos a serem inseridos no espaço do terreiro (Figura 31). Tais equipamentos contribuirão com o desenvolvimento econômico da sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá, fortalecendo e potencializando os equipamentos já existentes como o Museu comunitário e o restaurante com o Banquete de chão.

O ensaio tem como premissa contribuir para integrar os ambientes e que este se torne acessível, acolhedor e organizado, trabalhando demandas atuais da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá. A partir desse ensaio objetiva-se proporcionar à comunidade o acesso ao lazer, cultura, geração de emprego e outras atividades, num local que abriga uma pluralidade de atividades, como é o caso da sociedade, mantendo assim, sua vivacidade. Desse modo, pensando a organização a partir dos acessos a esse espaço, torna-se importante criar mais uma entrada de acesso ao Terreiro, justificando a entrada de serviço, principalmente pela logística dos produtos e serviços relacionados ao restaurante e o Banquete de Chão.

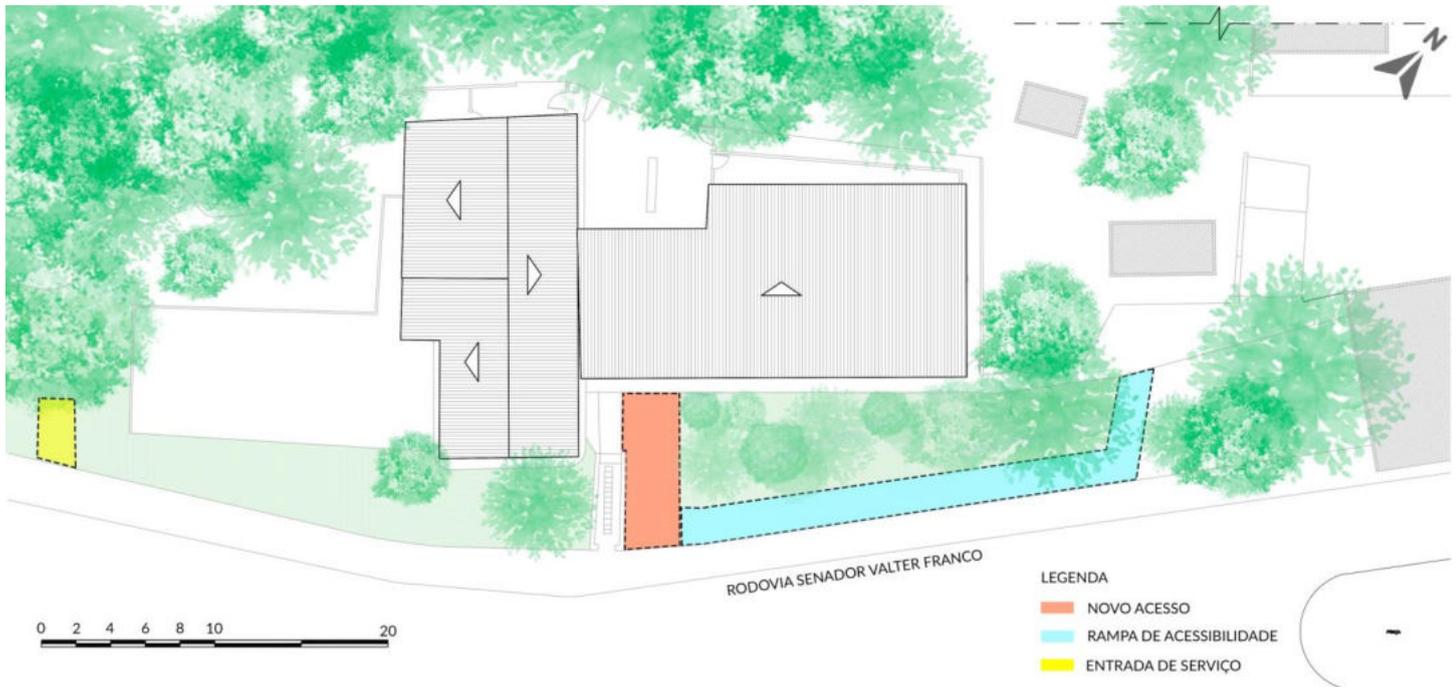
Figura 31: Mapa de setorização com agenciamentos das áreas.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

Outro ponto importante enquanto soluções projetuais para o espaço da Sociedade de Culto Afro Filhos de Obá é a rampa de acessibilidade disposta na entrada principal de acesso ao Terreiro, direcionando para área verde de acolhimento, onde está localizado o empraçamento com o anfiteatro (Figuras 31 e 32).

Figura 32: Planta de acessos ao terreiro.



Fonte: CAD Graffic's, 2022. Acervo Pessoal. Modificado pelo autor, 2022.

E assim, busca-se a partir desse programa proporcionar espaços coletivos integradores, buscando envolver ainda mais seus usuários e estimulando-os ao pertencimento, sentimento necessário para a manutenção e fortalecimento do espaço coletivo do terreiro. Outro ponto importante é a necessidade do Terreiro desenvolver meios que estimulem a prática de atividades econômicas tanto para geração de renda e emprega aos filhos de casa, como também para a autossuficiência do terreiro.

# Considerações finais



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Neste trabalho buscou-se enfatizar a importância dos terreiros de candomblé enquanto patrimônio cultural brasileiro, com perspectivas do seu caráter étnico racial e enquanto espaços dotados de saberes, valores, conhecimentos e culturas próprias carecendo de ações de preservação e proteção para assegurar o legado da memória ancestral africana, bem como a cultura do seu povo.

A percepção e entendimento da arquitetura de terreiro se desprendem das tradicionais referências arquitetônicas eurocentradas, partindo de um processo investigativo fundamentado por outra cosmovisão, entendida como afro referenciada. Desempenhando ainda um papel fundamental na construção da identidade afro-brasileira.

Desse modo, se faz necessário pensar a proteção e preservação das Comunidades Tradicionais de Terreiro como patrimônio cultural, repensando seu lugar epistêmico e social da cultura negra na sociedade brasileira, sobretudo, ressignificar nosso olhar sobre o patrimônio em nosso país, partindo dos ideais do pensamento decolonial.

Diante desse estudo é possível afirmar ainda que, além do tombamento, dos inventários e registros de bens imateriais, as ações educativas atuam enquanto formas de valorização dos saberes e preservação do patrimônio cultural. Com isso, podemos pensar a educação dos terreiros disseminada por diferentes práticas assentadas na tradição, dentro de uma hierarquia, transmitidas a partir da experiência e da memória.

Em vista disso, esse trabalho também buscou analisar exemplos de processos de tombamentos de terreiros que objetivaram o fortalecimento não só da cultura, mas também do legado das religiões de matriz africana no Brasil. Além disso, investigou-se sua formação socioespacial, a partir de uma leitura antropológica que se relaciona com a arquitetura, possibilitando uma melhor leitura do significado desses espaços.

No que diz respeito às experiências tidas no Terreiro Filhos de Obá, foram fundamentais para interpretação do espaço e entendimento das relações construídas a partir desse, num plano que insere toda a comunidade dos terreiros. Além disso, numa dimensão que nos permite enxergar os terreiros, não apenas enquanto locais de culto, mas também enquanto espaços políticos, culturais, sociais e de resistência.

Por fim, o ensaio projetual proposto para a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Terreiro Filhos de Obá foi traçado como sugestões construído com base nas informações colhidas a partir das dinâmicas realizadas com a mãe e os filhos de santo da casa. Partindo de ideias com demandas já existente no local, como é o caso do galinheiro, da área destinada a hortaliças e da compostagem. Vale ressaltar que tais propostas foram desenvolvidas visando atender as necessidades atuais da comunidade, uma vez que essas podem se modificar a partir das

crecentes demandas do seu público ao longo do tempo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMÂNCIO, H. P. Antropologia e patrimônio cultural. UFSC, 2014.

ANJOS, M. L. A valorização dos bens culturais como mecanismo de autossuficiência nas comunidades tradicionais de matriz africana. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Educação e Patrimônio Cultural e Artístico, lato sensu, do Programa de Pós-graduação em Arte. Instituto de Artes da Universidade de Brasília, 2018.

ARANTES, A. O patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana. Habitus, Goiânia, 2006.

ARARIPE, F. Do Patrimônio cultural e seus significados. Universidade Federal do Ceará, 2014.

ARIÑO, Antônio. La invención Del patrimonio y la sociedade delriesgo. In: RODRIGUEZ MORATÓ, Arturo (coord). La sociedad de la cultura. Barcelona: Ariel, 2007. P.71-88.

ASANTE, M. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Noguera, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Ensaio Filosóficos, Volume XIV– Dezembro/2016.

CARMO, Sura Souza; BORGES, Luiz Carlos. Da criação da Inspeção dos Monumentos Nacionais do Estado da Bahia ao registro do Bembé do Mercado: trajetória das políticas patrimoniais em Salvador e no Recôncavo Baiano (1927- 2019). Patrimônio e Memória, Assis, SP, v. 17, n. 1, p. 331-354, jan./jun. 2021. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

CORRÊA, A. F. A coleção museu de Magia negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 07. N. 18, out./nov. de 2005.

COSTA JUNIOR, A. C. A; SILVA, M. A. S. Por detrás das cortinas: bases epistemológicas das práticas educativas no terreiro. EDUCAÇÃO: DESAFIOS, PERSPECTIVAS E POSSIBILIDADES, 2020.

DIMENSTEIN, D. Educação patrimonial, memória e cidadania: a experiência dos professores de história da rede municipal de Jaboatão dos Guararapes – PE. 2017. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Formação de Gestores Culturais dos Estados do Nordeste) - Universidade Federal da Bahia, Bahia / BA, 2017.

FERNANDES, O.; OLIVEIRA, L. C. ILÊ DA OXUM APARÁ: IDENTIDADE, MEMÓRIA E AFROCENTRICIDADE. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Cadernos CERU, Série 2, Vol. 33, n. 1, jun. 2022.

FERREIRA, M. L. PATRIMÔNIO: DISCUTINDO ALGUNS CONCEITOS. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 3, p. 79-88, 2006.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ; IPHAN, 2005.

GAMA, E. C. Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural entre museus e terreiros. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2018.

Guia orientador para mapeamentos junto aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais – SEPPIR, Brasília/DF, 2016.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. Varia História, v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

IBIAPINA, F; LEITÃO, L. Espaço, Humano e Sagrado no Candomblé. Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, IAU-USP, 2021.

LANARI, Raul Amaro de Oliveira. Patrimônio por Escrito: a política editorial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional durante o Estado Novo (1937-45). 2010. 207 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

LONDRES, M. C. O Patrimônio em Processo. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

MELLO, J. C. Memórias Negras Não-Petrificadas em Laranjeiras (Sergipe): topografia viva de grupos culturais, de terreiros e da poesia de João Sapateiro. Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão, Sergipe, 2021.

MOTTA, Lia; REZENDE, Maria Beatriz. Inventário. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (termo chave Inventário). ISBN 978-85-7334-299-4.

MÜLLER, J.T.R. V; WILDNER, G. S. EDUCAÇÃO PATRIMONIAL COMO ALTERNATIVA NA PRESERVAÇÃO DA ARQUITETURA.

NETO, J. A. R. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: narrativas de um pesquisador-filho de santo. Revista docência e cibercultura. Rio de Janeiro v. 5 n.2 p. 98 Maio/Ago 2021 ISSN 2594-9004.

NOGUEIRA, A. D. Patrimônio Arquitetônico e história Urbana: Ensaios sobre o patrimônio arquitetônico de Sergipe e Sobre a estruturação sócio-espacial de Aracaju. São Cristóvão. Editora. UFS, 2006.

NOGUEIRA, A. G. R. Diversidade e sentidos do patrimônio cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. o Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória – UFC. Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.233-255, jul. 2008.

NOGUEIRA, A. G. R. O campo do patrimônio cultural e a história: itinerários conceituais e práticas de preservação. *Antíteses*, v. 7, n. 14, p. 45-67, jul. - dez. 2014.

NORA, Pierre. *ConclusionsdesEntretiens* IN: NORA, Pierre (sousladirection de). *Science et consciencedupatrimoine*. Paris:Fayard, 1997.

NUNEZ, L. O. As transformações no conceito de patrimônio do IPHAN e suas práticas de tombamento no estado do Espírito Santo. *FACES DA HISTÓRIA*, Assis-SP, v.3, nº2, p. 194-212, jul.-dez. 2016.

OLENDER, Marcos. O afetivo efetivo. Sobre afetos, movimentos sociais e preservação do patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, p.321-341, 2017.

OLIVEIRA, T. D; MÜLLER, J. T. R. V. Educação e Arquitetura: a educação patrimonial preservando o patrimônio arquitetônico. *Terr@Plural*, Ponta Grossa, v.13, n.2, p. 577-588, mai./ago. 2019.

OLIVEN, Rubem George. Patrimônio intangível: considerações iniciais. In. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Reginaldo Abreu, Mário Chagas (orgs.). Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

PASSOS, L. S. Tombamento de templos religiosos em Laranjeiras/Sergipe. *Dissertação(Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.*

PAZ, P. C. Do “só o espaço” ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de “lugar”?.*Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.*

POULOT, D. *Uma história de patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RABELLO, Sonia. O tombamento.In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia(Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave

Tombamento). ISBN 978-85-7334-279-6.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs). Geografia cultural: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2013.

SALES JÚNIOR, R. L. O TERREIRO E A CIDADE: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. PPGS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. v. 2, n. 20 (2014).

SALES, A. S. A importância das religiões de matriz africana, para preservação do meio - ambiente urbano. Universidade Tecnológica Federal do Paraná Campus Medianeira. Volume 01 - Número 01 - 2010 ISSN 2175-1846.

SANTOS, J; NASCIMENTO, M. Memorial de sergipe: um enfoque em educação patrimonial. Universidade Tiradentes, 2011.

SANTOS, M. S. Territorialidades simbólicas em um terreiro de candomblé: a morfologia de um espaço sagrado. Universidade Estadual do Ceará, 2022.

SCHWERZ, J. P. Valores e conflitos na preservação do patrimônio cultural [dissertação] : o olhar técnico e o olhar comum na identificação do patrimônio arquitetônico de Agudo (RS). Florianópolis, SC, 2009.

SILVA, A. L. B. Comunidades tradicionais de terreiro territórios em conflito em campos dos Goytacazes. Universidade Federal Fluminense – UFF Campos dos Goytacazes, 2021.

SMITH, L. Uses of Heritage. Londres: Routledge, 2006.

SOARES, André Luis Ramos (Org.). Educação patrimonial: relatos e experiências. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2003.

SOPHIA, Daniela Carvalho. As Políticas de preservação do patrimônio na arena federal sob a gestão de Renato Soeiro (1967-1979). In: Marcus Granato (Org.). Coleção MAST: 30 anos de pesquisa. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2015. v. 1. p. 316-339.

SOUZA, L. B. S. A proteção do patrimônio cultural dos terreiros de candomblé no Rio Janeiro. Revista ensaios e pesquisa em educação e cultura –2019.1 / VOL. 06.

SOUZA, L. B. S. Os terreiros de matriz africana nos processos do Iphan: debates no campo do patrimônio cultural. Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade (PPGPACS) - Universidade Federal Uberlândia (UFB). Uberlândia, 2018.

TANNO, J. L. Patrimônio cultural dos afrodescendentes: preservação, memória e recepção. Patrimônio e memória. São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 31-48, julho-dezembro, 2018.

TELES, F. S. Terreiro do Ventura: uma história de resistência e poder do povo de santo na Cachoeira de 1920. Ano II - Nº 4 - Semestral - Outubro de 2014 - Salvador, BA.

TOLENTINO, Átila. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. IN: TOLENTINO, Átila e BRAGA, Emanuel (orgs.). Educação patrimonial: políticas, relações de poder e ações afirmativas. Caderno Temático 5. João Pessoa: Iphan-PB; Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016, p.38-48.

VALDEBENITO, R. M. G. Identidades territoriales y Patrimonio Cultural: la apropiación del patrimonio mundial en los espacios urbanos locales. Revista F@ro, ano 1, n.2, p.32-41, 2005.

## **SITES CONSULTADOS**

<https://www.ipea.gov.br/desafios> Acesso em 16 de outubro de 2022.

<http://www.ipatrimonio.org> Acesso em 16 de outubro de 2022.

<https://www.casadeiemanja.com> Acesso em 19 de outubro de 2022.

# **Apêndice – Caderno de imagens**

Figura 33: Entrada de acesso a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 34: Mariô.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 35: Escadaria de acesso a Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 36: Entrevista com a Iyalorixá Ginalva Rocha.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 37: Vegetação da mata do Terreiro.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 38: Vivência com os filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 39: Vivência com os filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 40: Vivência com os filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 41: Vivência com os filhos de santo da casa.



Fonte: Andreia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

Figura 42: Cozinha do Terreiro Filhos de Obá.



Fonte: Andraia Imaguire, 2022. Acervo Pessoal.

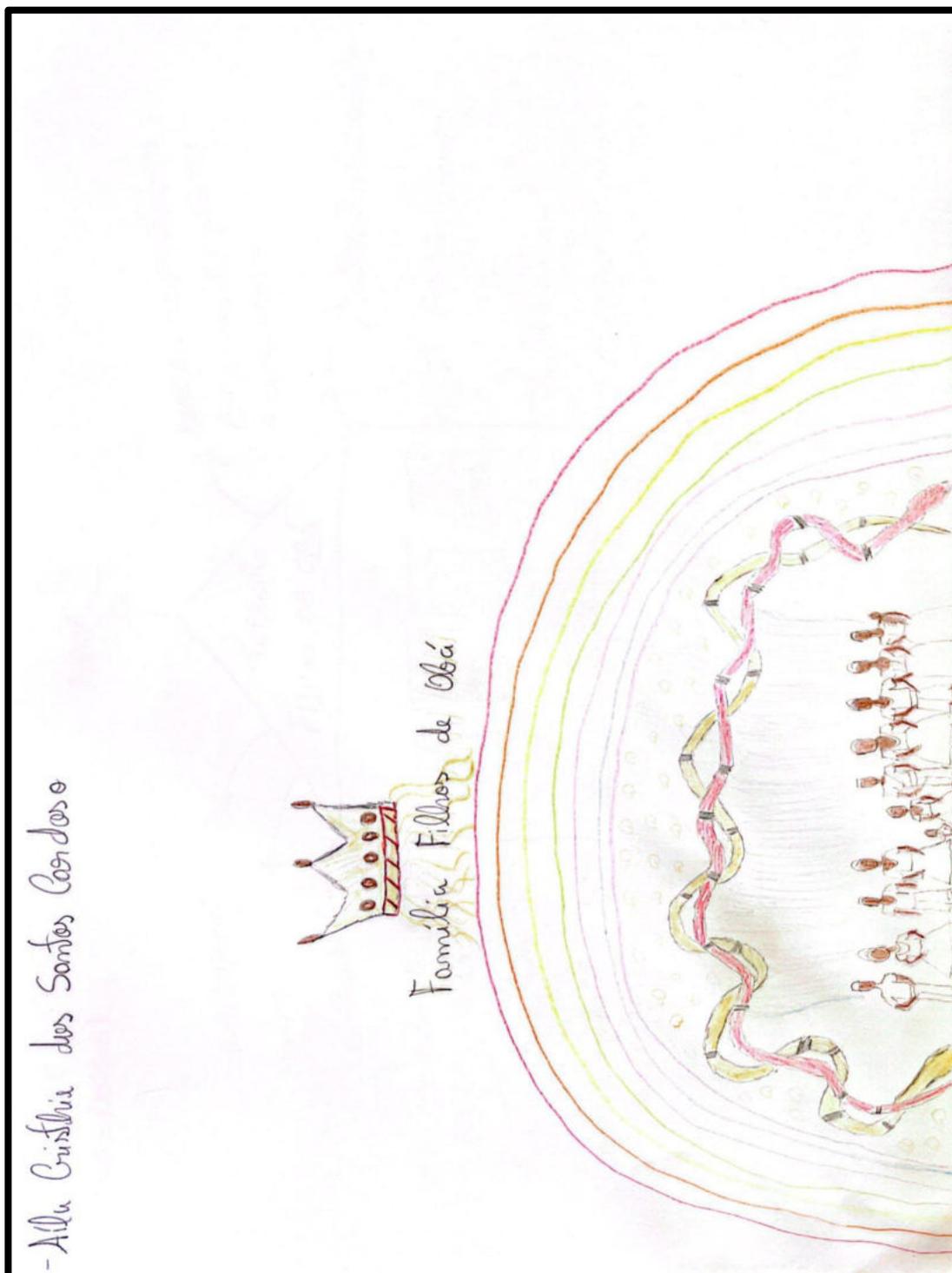
**Apêndice –  
Dinâmicas com a  
comunidade do Terreiro.**

Figura 43: Expressão gráfica dos filhos da casa.



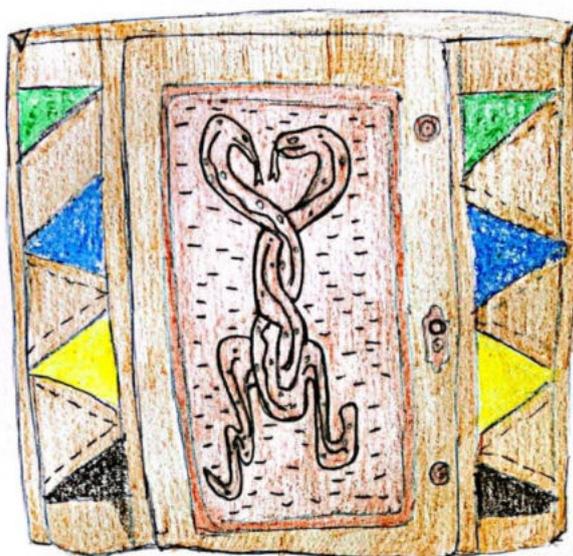
Autor: Maria Rita, novembro de 2022.

Figura 44: Expressão gráfica dos filhos da casa.



Autor: AílaCristhie, novembro de 2022.

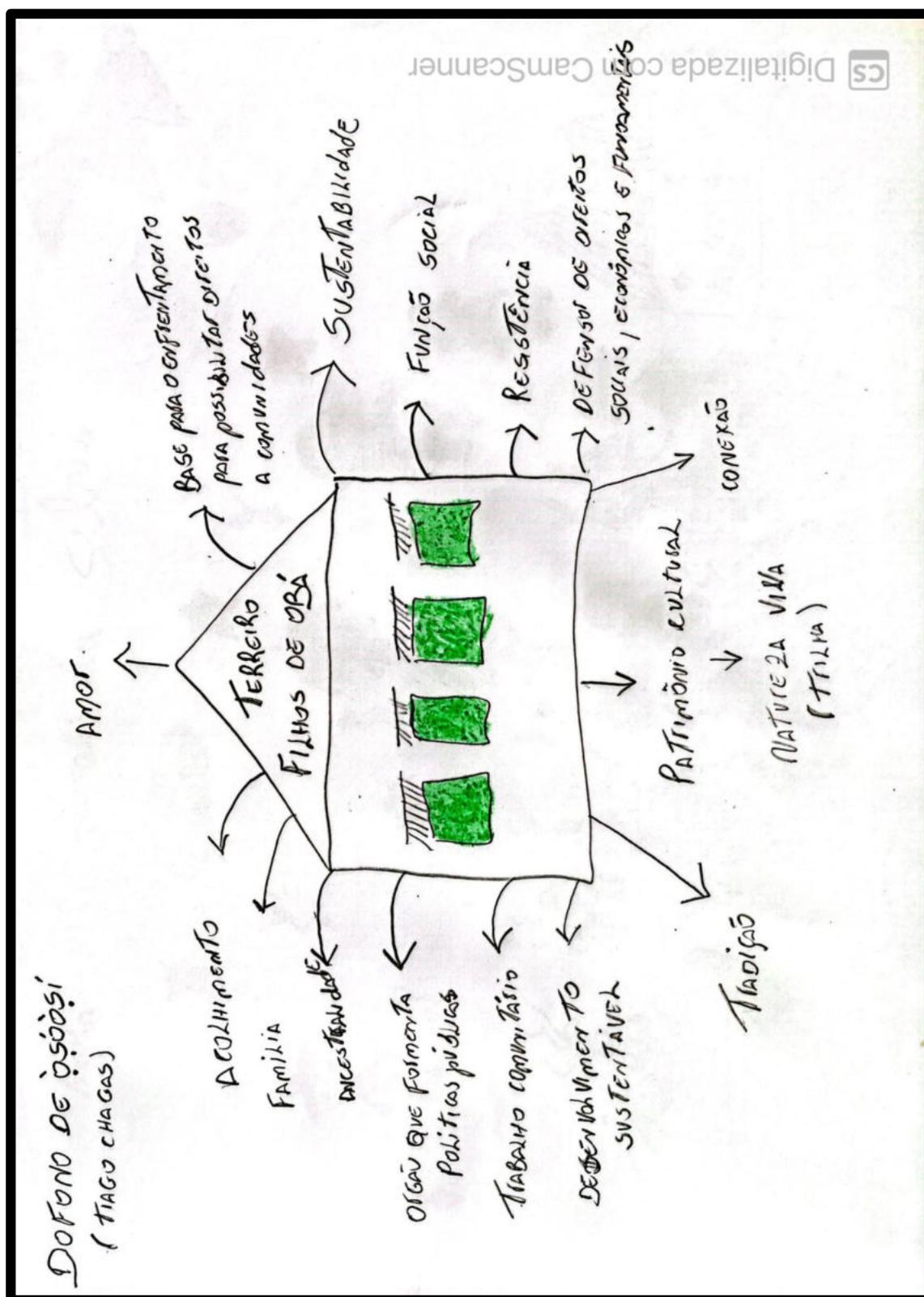
Figura 45: Expressão gráfica dos filhos da casa.



O FERREIRO PARA mim é um lar, acolhimento, serenidade e caminho. É um local de paz, onde é possível estar em contato comigo mesmo e com o divino, os Onixás.

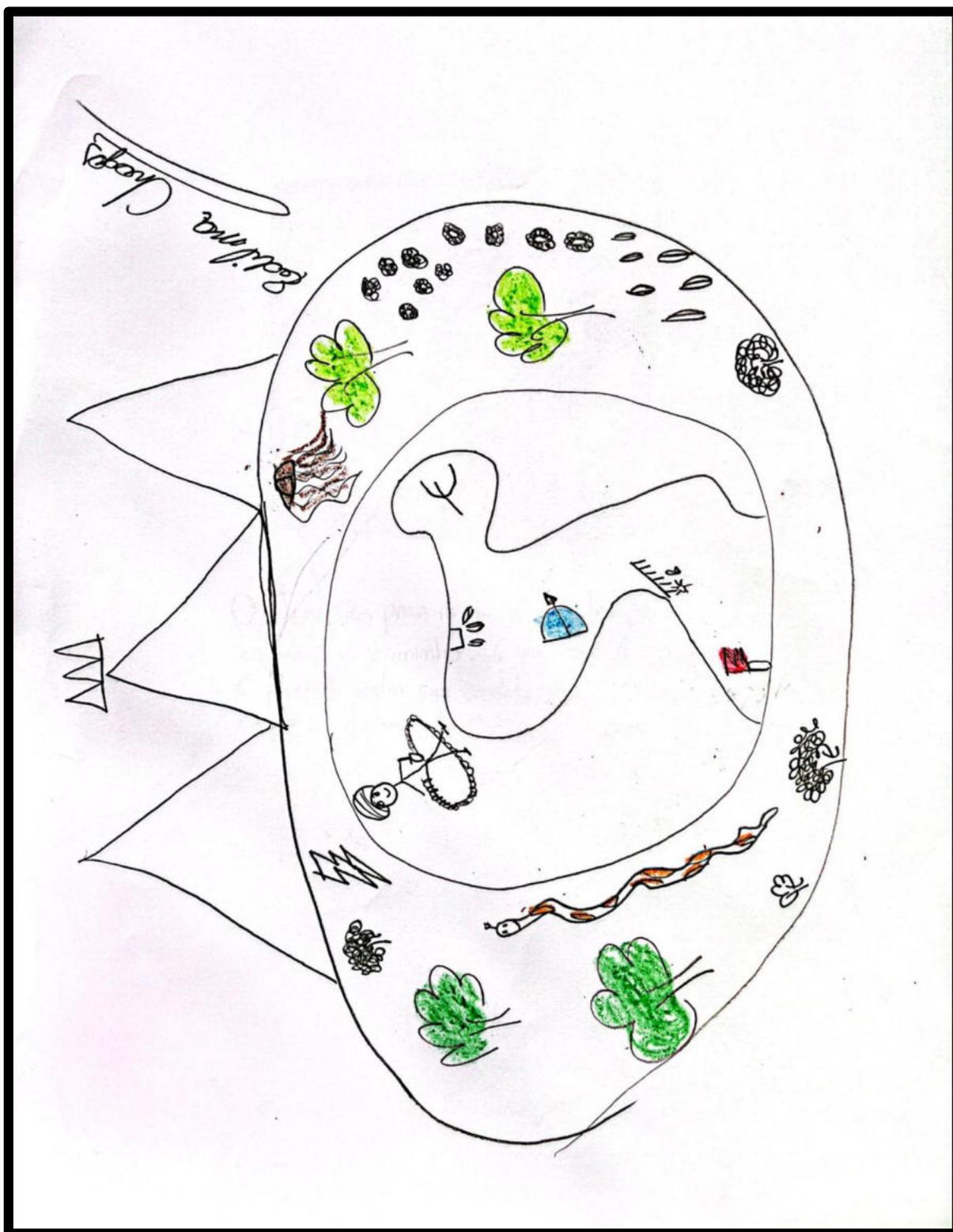
Ighon Galindo A.

Figura46: Expressão gráfica dos filhos da casa.



Autor: Tiago Chagas, novembro de 2022.

Figura 47: Expressão gráfica dos filhos da casa.



Autor: Edilma Chagas, novembro de 2022.

Mãe Ginalva Entrevista aos filhos da casa

O que é patrimônio para você?

É algo antigo a preservar.  
As ouiscás é um patrimônio que não move,  
não fica ruim.

O que a sociedade Filhos de Obá representa para você?

Amor a função social.

O que esse lugar significa para você?

Só estou aqui por causa do terreno.

Há quanto tempo você frequenta a casa?

29 anos

Qual a sua ligação com a casa?

mãe da casa

O que você sente falta nesse espaço?

- labana de aquí (ouiscá)
- Trabalhar mais a função social da casa.
- relação do terreno com a comunidade

O que você gostaria que melhorasse nesse espaço?

- A função social.
- melhorar a estrutura de alguns espaços do terreno.

Ighor

Entrevista aos filhos da casa

O que é patrimônio para você?

Pertencimento. Algo a ser cuidado.

O que a sociedade Filhos de Obá representa para você?

Uma forma de estar próximo e de ajudar a comunidade. Ações sociais e mostrar que o terreiro não tem só a função religiosa.

O que esse lugar significa para você?

Acolhimento. Equilíbrio. Paz

Há quanto tempo você frequenta a casa?

02 anos

Qual a sua ligação com a casa?

filho da casa

O que você sente falta nesse espaço?

- Apoio da comunidade e do estado.
- Reconhecimento.

O que você gostaria que melhorasse nesse espaço?

Infraestrutura / muro de contenção

Alcino

## Entrevista aos filhos da casa

O que é patrimônio para você?

Lousas antigas do lugar.

O que a sociedade Filhos de Obá representa para você?

Família.

O que esse lugar significa para você?

Respeito aos mais antigos.

Há quanto tempo você frequenta a casa?

11 anos

Qual a sua ligação com a casa?

Filho da casa

O que você sente falta nesse espaço?

União e cuidado com o lugar.

O que você gostaria que melhorasse nesse espaço?

Custo do jito que é.

Joyce

Entrevista aos filhos da casa

O que é patrimônio para você?

Terra. Vida. Tradição e história.

O que a sociedade Filhos de Obá representa para você?

Resistência e união.

O que esse lugar significa para você?

A base. Espiritualidade.

Há quanto tempo você frequenta a casa?

06 meses

Qual a sua ligação com a casa?

Abian.

O que você sente falta nesse espaço?

Não soube responder.

O que você gostaria que melhorasse nesse espaço?

Não soube responder

Edilina

Entrevista aos filhos da casa

O que é patrimônio para você?

É a memória, a preservação dela.  
Tanto material como imaterial.

O que a sociedade Filhos de Obá representa para você?

Representa o grito de resistência criado pela  
Africana T.ª Joaquina da Costa. Instituiu  
a cultura, a dança e outras manifestações  
para o povo.

O que esse lugar significa para você?

Quilombo. Poder ser quem eu sou sem  
máscaras. Família

Há quanto tempo você frequenta a casa?

12 anos

Qual a sua ligação com a casa?

Vice presidente da Sociedade

O que você sente falta nesse espaço?

Segurança / estrutura adequada para  
o restaurante

O que você gostaria que melhorasse nesse espaço?

Acessibilidade. Preservação. Empregabili-  
dade ao mesmo tempo que está gran-  
do / proporcionando cultura.

# **Apêndice – Pranchas do projeto**



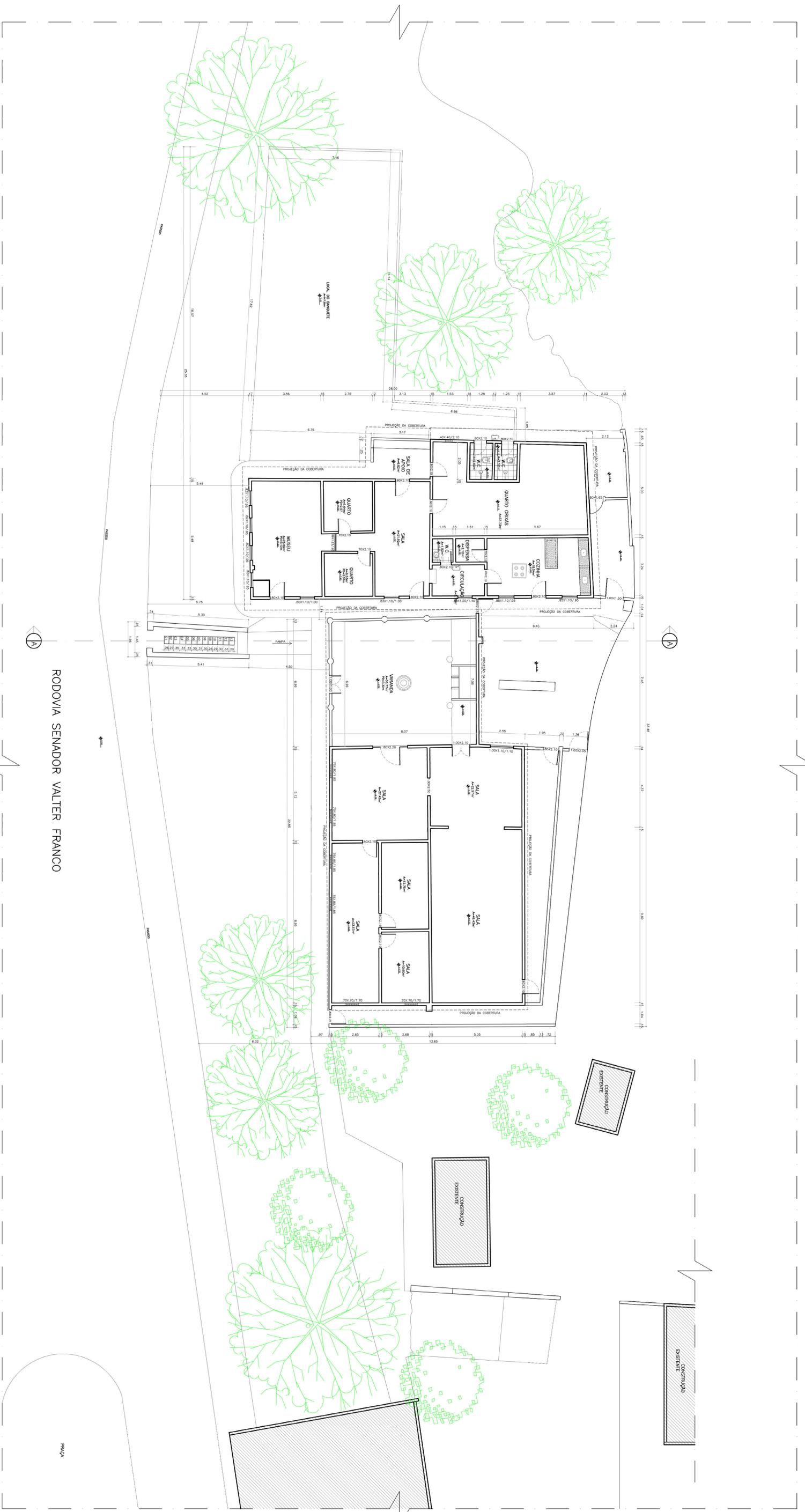
### PLANTA DE LOCALIZAÇÃO

ESC: 1/2000

## FANESE - FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS DE SERGIPE

ALUNO:		ENDEREÇO DO PROJETO:	
LUCAS LEMOS PEREIRA		RODOVIA SENADOR VALTER FRANCO S/N LARANJEIRAS – SE	
ASSUNTO:			
<b>PLANTA DE LOCALIZAÇÃO</b>			
ESCALA:	DATA:	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO	PRANCHA:
1/2000	DEZ/2022		01/03

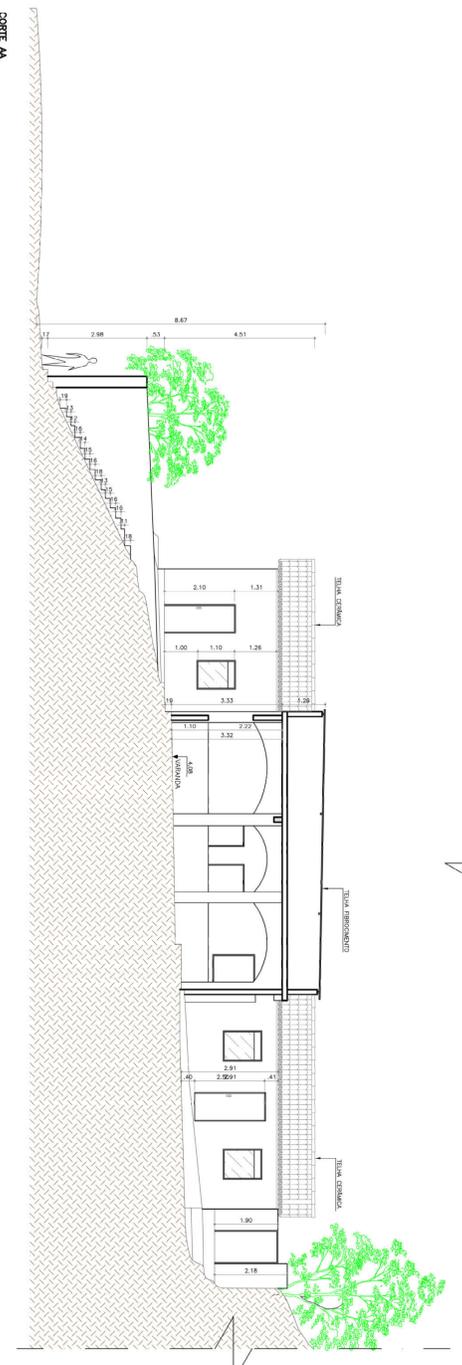




A

RODOVIA SENADOR VALTER FRANCO

B



CORTE AA  
ESCALA 1/75

FANESE – FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO  
E NEGÓCIOS DE SERGIPE

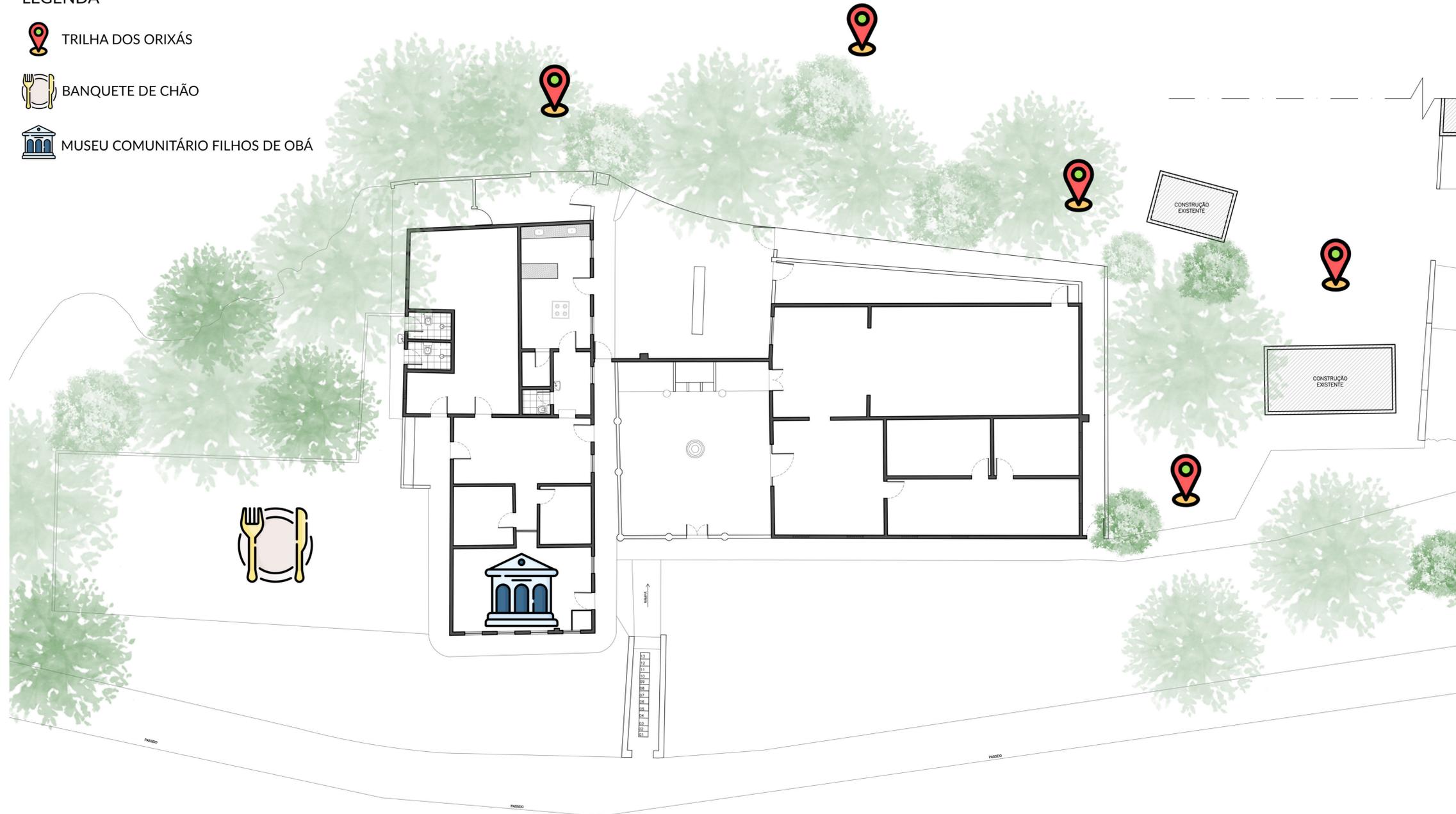
ALUNO	LOUIS LINDS FERREIRA	INSTITUTO DE ENSINO	RODOVIA SENADOR VALTER FRANCO S/N
REFERENC	PLANTA BAIXA E CORTE AA	LABORATÓRIOS – SE	
ESCALA	1/75	DATA	DEZ/2022
PROFESSOR	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO		03/03

LEGENDA

 TRILHA DOS ORIXÁS

 BANQUETE DE CHÃO

 MUSEU COMUNITÁRIO FILHOS DE OBÁ



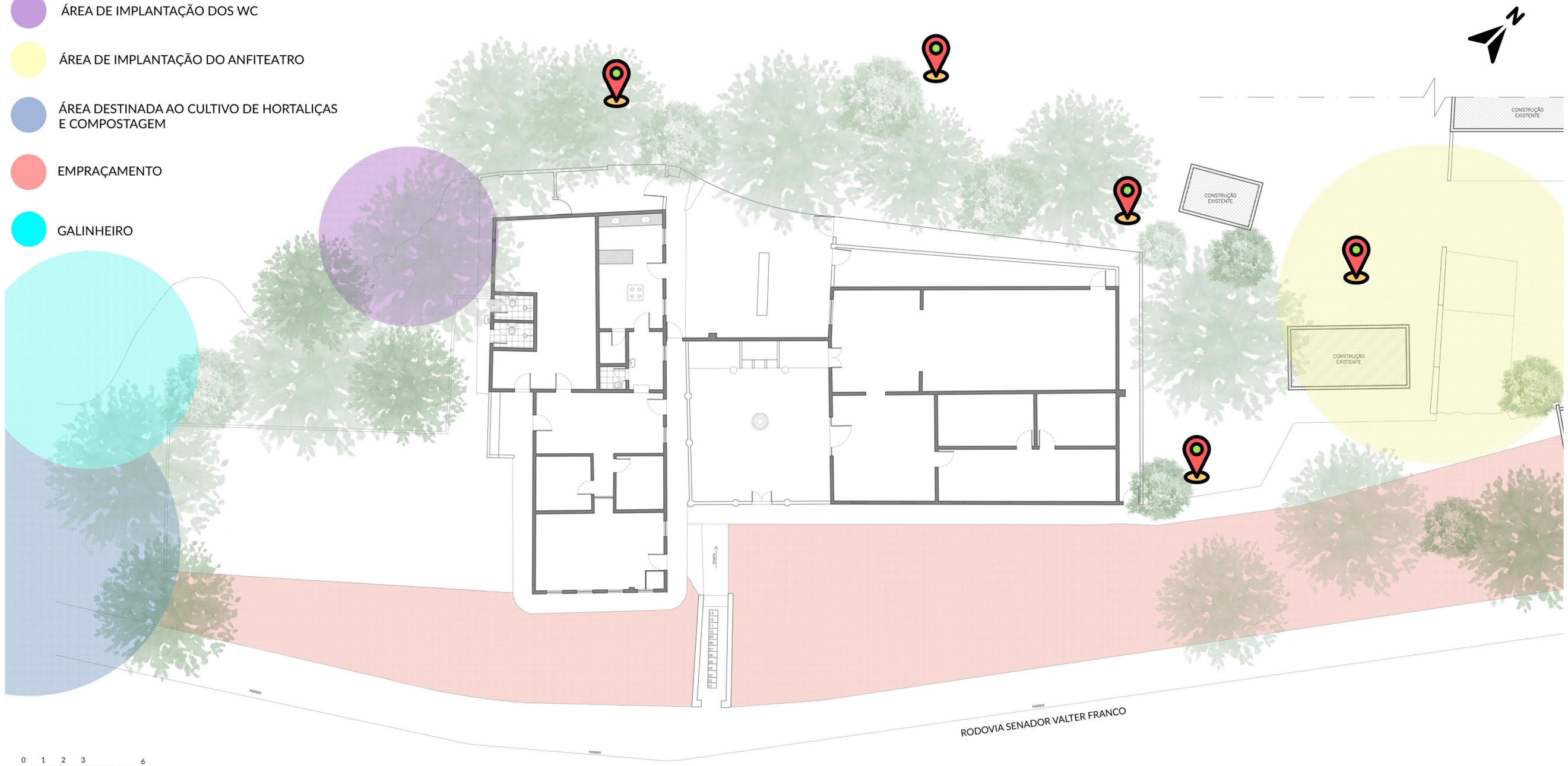
PROJETOS SUSTENTÁVEIS DA SOCIEDADE DE CULTO AFRO BRASILEIRO  
FILHOS DE OBÁ

FANESE – FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO  
E NEGÓCIOS DE SERGIPE

ALUNO:	ENDEREÇO DO PROJETO:		
LUCAS LEMOS PEREIRA	RODOVIA SENADOR WALTER FRANCO S/N LARANJEIRAS – SE		
ASSUNTO:	PROJETOS SUSTENTÁVEIS DA SOCIEDADE DE CULTO AFRO BRA- SILEIRO FILHOS DE OBÁ		
ESCALA:	DATA:	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO	PROJEC:
	DEZ/2022		01/03

# LEGENDA

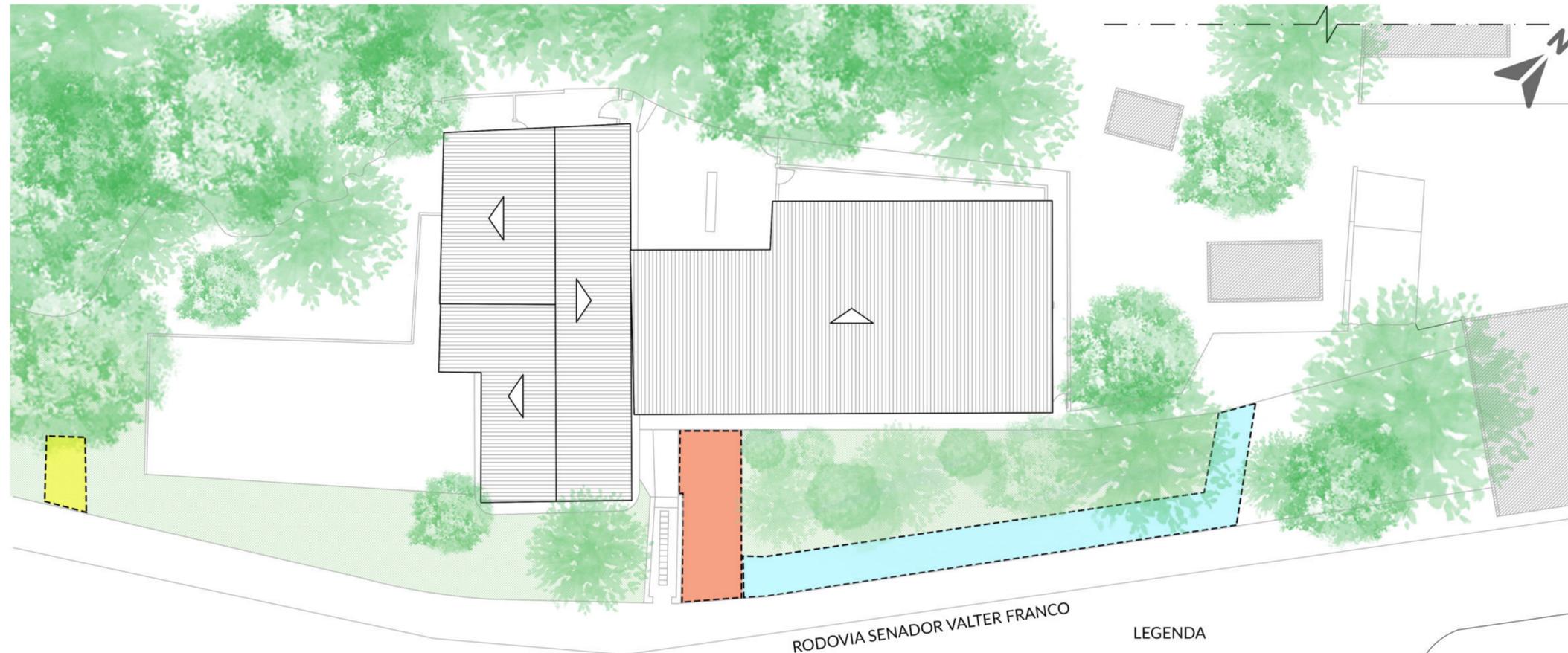
- ÁREA DE IMPLANTAÇÃO DOS WC
- ÁREA DE IMPLANTAÇÃO DO ANFITEATRO
- ÁREA DESTINADA AO CULTIVO DE HORTALIÇAS E COMPOSTAGEM
- EMPRAÇAMENTO
- GALINHEIRO



MAPA DE SETORIZAÇÃO COM AGENCIAMENTO DE ÁREAS

## FANESE – FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS DE SERGIPE

ALUNO:		ENDEREÇO DO PROJETO:	
LUCAS LEMOS PEREIRA		RODOVIA SENADOR VALTER FRANCO S/N LAGARUEIRAS – SE	
ASSUNTO:			
MAPA DE SETORIZAÇÃO COM AGENCIAMENTO DE ÁREAS			
ESCALA:	DATA:	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO	PROFESSOR:
	DEZ/2022		02/03



- LEGENDA
- NOVO ACESSO
  - RAMPA DE ACESSIBILIDADE
  - ENTRADA DE SERVIÇO

PLANTA DE ACESSOS AO TERREIRO

## FANESE – FACULDADE DE ADMINISTRAÇÃO E NEGÓCIOS DE SERGIPE

ALUNO:		ENDEREÇO DO PROJETO:	
LUCAS LEMOS PEREIRA		RODOVIA SENADOR VALTER FRANCO S/N LARANJEIRAS – SE	
ASSUNTO:			
PLANTA DE ACESSOS AO TERREIRO			
ESCALA:	DATA:	TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO	PRANCHA:
	DEZ/2022		03/03