

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO

ENTRE O PATRIMÔNIO E O AXÉ:

um estudo acerca dos processos de patrimonialização do
Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão

AUTORA

Thayná Carolina Vieira Torres

ORIENTAÇÃO

Julia da Rocha Pereira

COORDENAÇÃO

Juliana Melo Pereira



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE ARQUITETURA E URBANISMO

ENTRE O PATRIMÔNIO E O AXÉ:

um estudo acerca dos processos de patrimonialização
do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão

Trabalho de Graduação apresentado ao
Departamento de Arquitetura e Urbanismo
da Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito para a conclusão do curso,
sob a orientação da Professora Julia da
Rocha Pereira e coorientação de Juliana
Melo Pereira.

Thayná Carolina Vieira Torres
Recife, 2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Torres, Thayná Carolina Vieira .

Entre o patrimônio e o axé: um estudo acerca dos processos de
patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão / Thayná
Carolina Vieira Torres. - Recife, 2024.

141 p. : il., tab.

Orientador(a): Julia da Rocha Pereira

Coorientador(a): Juliana Melo Pereira

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de
Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Arquitetura e Urbanismo -
Bacharelado, 2024.

Inclui referências.

1. Patrimônio afro-brasileiro. 2. Tombamento. 3. Terreiro de candomblé. 4.
Arquitetura de terreiro. 5. Patrimonialização. I. Pereira, Julia da Rocha .
(Orientação). II. Pereira, Juliana Melo. (Coorientação). IV. Título.

720 CDD (22.ed.)



agradecimentos

Agradeço, a minha família, por serem o alicerce de tudo. Obrigada por serem meu porto seguro, por todas as palavras de incentivo, carinho e comidas deliciosas.

À Carolina, minha companheira de jornada, que esteve ao meu lado em cada passo, compartilhando conselhos e acalentos. Sem você, esse trabalho não seria possível, obrigada por me fazer acreditar no processo.

Ao GE03 ou Fervo Arquitetura — Gabi, Lyvian, Marcela e Nicole —, obrigada por proporcionarem as melhores memórias da faculdade e estarem comigo em cada parte dessa jornada.

À minha orientadora, Julia, por ter enxergado o potencial deste trabalho antes mesmo que eu o percebesse. Suas palavras de motivação e seu suporte foram fundamentais para que este trabalho alcançasse sua melhor versão.

À Módulo 4 Arquitetura, especialmente a Natha, Bella e Zé, por me ensinarem tanto sobre o ‘fazer arquitetura’ e me derem todo o suporte e incentivo nesse encerramento de ciclo.

À comunidade do Ilê Obá Ogunté, a materialização da resistência e força da cultura negra, que me recebeu de braços abertos.

Agradeço também a Giorge, Philipe e Raul Lody, que contribuíram enormemente com suas considerações e prontidão ao participar das entrevistas, enriquecendo este trabalho com suas percepções valiosas.

Por fim, à minha avó, Dona Zilda, mesmo não estando mais entre nós, me provocou profundas reflexões sobre minha história e ancestralidade, sendo a motivação principal desse trabalho.

E a todos os corações que caminharam comigo nessa jornada e que não cabem nessa página, meu mais profundo agradecimento.

Axé!

resumo

A institucionalização das políticas de patrimonialização no Brasil, iniciada na década de 1930, estabeleceu os critérios para a seleção do patrimônio nacional que visavam perpetuar a tradição luso-brasileira, não incorporando referências de matriz africana à noção de identidade nacional. Em relação aos centros de culto de religiões de matriz afro-brasileira, historicamente marginalizados, observa-se uma mudança nas políticas de salvaguarda a partir da década de 1980, quando esses centros começaram a ser integrados às políticas de patrimonialização. Deste modo, o objetivo principal deste trabalho é analisar os dois processos de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão, casa matriz do Xangô de Pernambuco, pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco - FUNDARPE em 1985 e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN em 2018 como a dimensão material foi interpretada nesses processos. Assim, ficou evidente que os percursos metodológicos adotados pelos órgãos de preservação foram distintos e refletem as contribuições teóricas de cada período. Por isso, em 25 anos, as formas de interpretação do terreiro sofreram variações ao decorrer das mudanças do tempo, dos agentes e das instituições. Sem dúvida, houve uma ampliação das formas de valoração do Terreiro Ilê Obá Ogunté associada à expansão do conceito de patrimônio cultural. No entanto, permanece latente o desafio de tratar de maneira indissociável a relação entre a espacialidade e as suas dimensões imateriais ligadas ao simbolismo de suas práticas nos processos de tombamento de espaços de culto afro-brasileiro.

Palavras-chave: Patrimônio afro-brasileiro; tombamento; terreiro de candomblé; arquitetura de terreiro.

lista de figuras

Figura 1: Desenhos de J.C Guillobel em 1814 presentes na Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 5.....	16
Figura 2: Itens presentes na coleção Museu de Magia Negra.	17
Figura 3: Fotografia presente no boletim nº 20 em que se destaca a Proa do Oko Iluaiê, à esquerda em primeiro plano, e Ilê de lemanjá, ao centro.....	23
Figura 4: Fotografia do Salão de Festas do Terreiro Casa Branca com destaque a Coroa de Xangô presente na Revista do Patrimônio nº 21.	26
Figura 5: Mapa elaborado a partir da Cartografia da Cidade de Recife e Seus Arredores (F.H. Carls) - Pormenor dos Povoados do Beberibe de Baixo (1876) com informações adicionais da Planta do Departamento de Saúde e Assistência Médica do Recife de 1924.	36
Figura 6: Feira Livre de Água Fria ("Beliscada") em 1940.	38
Figura 7: Cartão postal retratando a Estação Chapéu do Sol no Arrebalde de Água Fria em 1909 (à esquerda a maxambomba na Estrada Nova de Beberibe; à direita ponto de embarque em forma de guarda-sol; e a presença de casas comerciais em segundo plano.	40
Figura 8: Retrato de Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão	41
Figura 9: Recorde do Jornal do Povo em sua edição de outubro de 1934 em que divulga a realização do 1º Congresso Afro-brasileiro em Pernambuco.	42
Figura 10: Notícia do falecimento de Pai Adão na edição do Diário de Pernambuco de 1936. Fonte: IPHAN, 2018.....	43
Figura 11: Fachada do Ilê lemanjá Ogunté.	45
Figura 12: Grupo Maracatu Raízes de Pai Adão no Ilê Obá Ogunté em 2021.....	46
Figura 13: Fachada atual do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão.....	47
Figura 14: Fachada do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão em 1990.....	49
Figura 15: Vista do acesso principal do Terreiro com o Quarto de Exú a esquerda.	51
Figura 16: Pátio a sombra da gameleira branca delimitado pela Capela de Santa Inês e pequeno terraço que dá acesso a edificação principal.	52
Figura 17: Salão social.....	55

Figura 18: Planta editada de um compound africano.....	56
Figura 19: Diagrama da permeabilidade dos espaços internos da edificação principal.....	57
Figura 20: Esquema de disposição dos assentos dos orixás no peji do Terreiro de Pai Adão....	59
Figura 21: Salão de danças.	61
Figura 22: Altar com pintura a lemanjá ao fundo; a esquerda tem-se o acesso ao balé.....	62
Figura 23: Pedra do axé localizada no centro do salão de danças do Sítio do Pai Adão.....	63
Figura 24: Capela.....	64
Figura 25: Interior da Capela de Santa Inês.....	65
Figura 26: Gameleira branca (Irocô) localizada no pátio de entrada.	66
Figura 27: Gameleira branca (Irocô) após incêndio em 2018.	68
Figura 28: Área onde se localizava a gameleira atualmente; há uma amendoeira- da-praia cercada por um gradil.....	68
Figura 29: Horta comunitária.	70
Figura 30: Unidades habitacionais localizadas na área central do Sítio.....	71
Figura 31: Unidades habitacionais localizadas na área cental do Sítio.	72
Figura 32: Sede do Afoxé Povo de Ogunté.	72
Figura 33: Espaço destinado a confecção dos instrumentos/serralharia.	73
Figura 34: Planta do projeto proposto de agenciamento do Pátio da Feira de Água Fria.....	85
Figura 35: Planta de reforma proposta pelo Projeto de Revitalização elaborado por Antenor Vieira.....	90
Figura 36: Fachada posterior proposta pelo Projeto de Revitalização elaborado por Antenor Vieira.....	90
Figura 37: Polígono de tombamento indicado no Parecer n.º 08/2015/CGID.....	101
Figura 38: Polígono de tombamento indicado no Parecer n.º 08/2015/CGID.....	104

sumário

	INTRODUÇÃO	09
01	AS RAÍZES DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO: o reconhecimento das comunidades de terreiro nas políticas de salvaguarda	
	I. Década de 1930: A criação do SPHAN.....	13
	II. Década de 1980: Tombamento do Terreiro da Casa Branca.....	20
	III. Anos 2000: Registro de Bens de Natureza Imaterial.....	27
02	O TERREIRO ILÊ OBÁ OGUNTÉ: espaço de resistência e memória	
	I. Ocupação Territorial e o Sítio do Pai Adão.....	35
	II. História do Ilê Obá Ogunté.....	39
	III. Caracterização do Ilê Obá Ogunté: uma análise espacial	47
03	A TRAJETÓRIA DO ILÊ OBÁ OGUNTÉ COMO PATRIMÔNIO CULTURAL: os tombamentos estadual e federal	
	I. Tombamento Estadual - Processo 0085/83 (FUNDARPE).....	76
	II. O período entre tombamentos.....	85
	III. Tombamento Federal - Processo nº 1585-T-09 (IPHAN)	91
04	O FUTURO DO AXÉ: desafios e perspectivas sobre a preservação de terreiros	112
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
	REFERÊNCIAS	131

introdução

As políticas de preservação de bens culturais no Brasil, institucionalizadas a partir da década de 1930, desempenharam um papel fundamental na construção da identidade nacional, com o reconhecimento e o tombamento de bens culturais predominantemente associados ao período colonial e ao barroco. Esses bens foram considerados símbolos da tradição luso-brasileira, refletindo uma visão homogênea da nação (CHUVA, 2009; FONSECA, 2017) que, por muito tempo, marginalizou as expressões culturais das comunidades afro-brasileiras. Assim, a seleção patrimonial adotada perpetuava valores europeizados, alinhados aos interesses das elites culturais e sociais, criando lacunas na representação da pluralidade cultural do país (MARINS, 2016; VELHO, 2006; SERRA, 2005).

Nas últimas décadas, no entanto, o fortalecimento dos movimentos sociais e o enfrentamento ao racismo ampliaram o debate sobre a preservação do patrimônio afro-brasileiro, trazendo à tona o reconhecimento de bens de matriz africana, como os terreiros de candomblé e umbanda (LIMA, 2012). Esses espaços, profundamente enraizados na cosmovisão africana, representam não apenas lugares de culto, mas também a materialização de saberes ancestrais, valores culturais e resistência social. Como ressalta Sodré (1988, p.21), o terreiro “afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência,” sendo assim, lugares que detêm uma posição de destaque nas discussões sobre a preservação da herança cultural afro-brasileira.

Nesse contexto, o tombamento do Terreiro da Casa Branca inaugurou o reconhecimento de bens de matriz afro-brasileira enquanto patrimônio nacional, sendo marcado pelo combate a “preconceitos arraigados” e por “uma percepção elitista de patrimônio cultural” (SERRA, 2005). Assim, foi uma ação

emblemática, pois derivou de um alargamento da concepção de patrimônio cultural no Brasil, iniciado na década de 1970, com a criação do Centro Nacional de Referências Culturais – CNRC e das discussões que antecederam a elaboração da Constituição Federal de 1988 (CHUVA, 2009; FONSECA, 2017; SERRA, 2005).

Apesar do reconhecimento crescente de bens culturais afro-brasileiros, os terreiros continuam a enfrentar desafios em seus processos de patrimonialização, sobretudo em relação à valorização de sua materialidade. Embora tenha sido aplicado o tombamento, instrumento jurídico voltado à preservação de bens materiais, os aspectos simbólicos atrelados aos espaços físicos onde essas práticas ocorrem permanecem sub-representados nos debates e nas narrativas de seleção do patrimônio cultural. Isso levanta questões sobre a relação entre a proteção da imaterialidade e da materialidade desses espaços, que são fundamentais para a continuidade e dinâmica de suas práticas culturais.

Tendo isso em vista, o presente trabalho tem como objetivo principal analisar os dois processos de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão, conduzidos pela FUNDARPE em 1985 e pelo IPHAN em 2018, lançando luz sobre como a dimensão material foi interpretada nesses processos. A partir disso, buscou-se discutir a relevância conferida ao espaço arquitetônico do terreiro no contexto de processos de tombamento que consideram o bem cultural como espaço de culto, explorando como sua materialidade reflete e corporifica os valores culturais presentes. O Ilê Obá Ogunté foi escolhido por sua singularidade: além de ser a casa matriz do Xangô pernambucano, os processos podem ser analisados sob diferentes contextos de discussão do patrimônio e a partir das abordagens distintas dos órgãos de preservação estadual e federal. Destaca-se também que o Sítio de Pai Adão foi o primeiro e único terreiro tombado em Pernambuco, o que o coloca no centro das discussões sobre o patrimônio afro-brasileiro no Estado.

Dessa forma, este trabalho se estrutura em quatro capítulos elaborados a partir da revisão bibliográfica, diálogos com investigações sobre as políticas de salvaguarda brasileiras e sobre o IPHAN, análise documental dos processos

de tombamento instruídos pela FUNDARPE e pelo IPHAN e entrevistas com atores envolvidos, complementada por uma análise espacial do terreiro.

No primeiro capítulo, aprofunda-se na discussão sobre o processo de reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro, com foco nas comunidades de terreiro, explorando os debates centrais sobre sua preservação. O segundo capítulo concentra-se na caracterização do Terreiro Ilê Obá Ogunté, analisando sua espacialidade, sua relevância histórica e importância no contexto do bairro de Água Fria, onde está inserido. No terceiro capítulo, são descritos e analisados os processos de salvaguarda do terreiro, tanto pela FUNDARPE quanto pelo IPHAN, com o objetivo de examinar como o espaço arquitetônico foi reconhecido enquanto atributo patrimonial. Por fim, o quarto capítulo apresenta reflexões sobre a relação entre a materialidade e a imaterialidade no âmbito dos terreiros, situando o Ilê Obá Ogunté no debate contemporâneo sobre a preservação do patrimônio cultural.

Com isso, a relevância deste estudo reside na contribuição para as discussões sobre a preservação do patrimônio afro-brasileiro, com foco no campo da arquitetura. Apesar de seu inegável valor histórico, antropológico e cultural, a espacialidade dos terreiros sob o ponto de vista arquitetônico, ainda é pouco discutida na literatura. Ao abordar o Terreiro Ilê Obá Ogunté como um assentamento com arranjos específicos de espaço, memória e práticas sociais, este trabalho busca ampliar o entendimento sobre a relação entre arquitetura e cultura em comunidades afro-brasileiras, oferecendo uma discussão que pode enriquecer o campo da preservação do patrimônio cultural, apontando desafios e possibilidades para a salvaguarda de bens culturais desta natureza.



CAPÍTULO 01

As raízes do patrimônio afro-brasileiro:

O reconhecimento das
comunidades de terreiro nas
políticas de salvaguarda

Este capítulo está dividido em três subtópicos com o intuito de caracterizar recortes temporais distintos, estabelecidos a partir de mudanças de paradigma da relação do Estado brasileiro com a identidade negra e as suas expressões culturais. Nesse sentido, os três momentos descritos a seguir são destacados como essenciais pela bibliografia adotada para compreender a trajetória do patrimônio afro-brasileiro a partir de diferentes épocas, influenciado por contextos políticos e valores ligados à gestão do patrimônio cultural. Com base nisso, busca-se compreender como o patrimônio afro-brasileiro, especialmente as casas de culto de religiões de matriz afro-brasileira, passaram a ser reconhecidas como elementos representativos da identidade nacional.

I. Década de 1930: A criação do Sphan

A década de 1930 representa um momento importante na discussão acerca do patrimônio nacional, pois se configura como um período de intensos debates ideológicos em torno da construção de uma identidade brasileira. Nesse cenário, buscava-se a consolidação de uma narrativa nacional unificada por meio da valorização de símbolos históricos e artísticos (CHUVA, 2009).

“A institucionalização de um projeto republicano de construção de memória ganhou relevância a partir da década de 1930, um momento em que se vivia uma espécie de refundação do Estado brasileiro, quando tomou corpo o debate a respeito da composição da população brasileira e da construção da identidade nacional” (GURAN, 2017, p.213).

Este processo, embora não explicitamente vinculado aos debates sobre questões raciais, ocorreu concomitantemente às “práticas de aperfeiçoamento da raça brasileira” ligadas às discussões acerca do ideário de branqueamento da população. Segundo Lima (2012), ocorreu uma transição na percepção da presença africana no Brasil no início do século XX. Originalmente considerada problemática, essa presença passou a ser vista sob uma nova ótica que contemplava a possibilidade de integração de afrodescendentes à sociedade por meio de estratégias de assimilação cultural que incluíam a educação e a

higienização de suas práticas, bem como mudanças nos comportamentos e costumes (LIMA, 2012).

Isso se refletiu, por exemplo, na proibição e na subsequente perseguição aos terreiros de religiões de matrizes africanas, fazendo as comunidades religiosas adaptarem seus cultos diante do contexto de repressão. Algumas mudanças ocasionadas por essa dinâmica incluíram a unificação de divindades africanas que, inicialmente, eram veneradas em regiões distintas da África e a integração de elementos da iconografia católica como uma forma de dissimular os ritos africanos (ALVAREZ, 2020). Essas práticas de repressão a elementos culturais de origem afrodescendente demonstram a preocupação estatal de promover uma representação específica da nação não só em termos raciais como também culturais.

Portanto, a temática do patrimônio cultural torna-se um importante mecanismo para moldar a imagem nacional. Inserido nesse contexto, Mário de Andrade se destaca por assumir o papel central no desenvolvimento de um anteprojeto destinado à proteção do patrimônio artístico do país. Esse projeto baseava-se no princípio da construção de uma identidade nacional fundamentada nas raízes culturais do Brasil, representando um feito importante na política de preservação.

Com base nisso, tem-se a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) a partir do Decreto Lei N° 25/37 que estabeleceu o início da institucionalização da preservação do patrimônio cultural no país. Contudo, as práticas subsequentes do SPHAN revelaram uma seleção cultural que, ao longo do tempo, marginalizou expressões culturais consideradas inferiores devido a várias dinâmicas de dominação, divergindo de alguns aspectos originais propostos pelo anteprojeto de Mário de Andrade (GURAN, 2017).

“Apesar de o projeto de lei desenvolvido por Mário de Andrade (ANDRADE, 2002) - base para a redação do decreto-lei n.25, de 1937, que estabelecerá o eixo legal para a atuação do recém-criado IPHAN - ter uma perspectiva muito mais ampla e avançada para aquele momento - incluía, por exemplo, a preocupação com aspectos imateriais que só serão reconhecidos muito tempo depois-, a

valorização desse momento será sobre os centros históricos do período colonial, identificados como símbolos maiores da desejada identidade nacional. Esses centros e sua arquitetura barroca passam a ser reconhecidos como a raiz da cultura construtiva propriamente brasileira” (VIEIRA-DE-ARAÚJO, 2022, p.80).

Inicialmente, a abordagem adotada pelo órgão concentrou-se na salvaguarda de bens edificados através do processo de tombamento. Tal reconhecimento dos bens como patrimônio era fundamentado em critérios técnicos que enfatizavam a estética, o estilo e a singularidade. Assim, essa fase inicial foi marcada por intensos debates sobre a formação de conceitos e valores relacionados à conservação, os quais contribuíram para o avanço das políticas voltadas ao patrimônio. Entretanto, as práticas de proteção patrimonial no Brasil nesse momento eram bastante influenciadas por conceitos europeus, o que levou a uma preferência pela preservação de edificações que remetem à herança lusitana na cultura arquitetônica do país, refletindo um viés eurocêntrico e limitado na seleção do que era considerado patrimônio.

Conforme evidenciado pelas análises das Revistas do Patrimônio entre 1937 e 1978 por Araújo (2020), nota-se a marginalização de expressões culturais vinculadas às comunidades afro-brasileiras e indígenas dentro do reconhecimento do patrimônio brasileiro. O que se observa nas publicações iniciais é uma representação da cultura negra na forma de ilustrações ou relatos de viajantes pelo Brasil, que focam, principalmente, na vida cotidiana dos escravizados, revelando uma narrativa ainda fundamentada em princípios do sistema escravagista.

Com isso, a ausência de representação de comunidades afro-brasileiras e indígenas no âmbito da política de preservação patrimonial refletem as percepções vigentes acerca desses grupos naquele momento. Essa perspectiva estava embasada em uma estrutura de hierarquização racial que desvalorizava de forma sistemática essas matrizes culturais. Conseqüentemente, consolida-se uma visão restritiva sobre o que é considerado patrimônio cultural, privilegiando representações que se alinham aos interesses de uma elite cultural e social com o intuito de construir uma narrativa nacional específica.

Figura 1: Desenhos de J.C Guillobel em 1814 presentes na Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 5.



Fonte: IPHAN, 1941.

Um outro ponto que corroborou para essa desvalorização foi a limitação do instrumento jurídico destinado à preservação patrimonial, o qual se concentrava predominantemente na materialidade dos bens. Segundo Lima (2012), isso contribuiu “para que vestígios materiais vinculados ao universo cultural negro e indígena não fossem valorizados a ponto de fazerem parte do conjunto de bens culturais” (LIMA, 2012, p.39). Essa ênfase na materialidade dos bens favorecia a preservação dos vestígios materiais da presença portuguesa que se alinhavam com os valores artísticos e estilísticos predominantes na época, enquanto negligenciava as influências afro-brasileiras e indígenas.

“Voltadas para monumentos e visando à conservação de sua integridade física, as políticas de patrimônio centradas no instituto do tombamento certamente contribuíram para preservar edificações e obras de arte, cuja perda seria irreparável. Contudo, esse entendimento da prática de preservação terminou por associá-la às ideias de conservação e de imutabilidade, contrapondo-a, portanto, a noção de mudança ou transformação, e centrando a atenção mais no objeto e menos nos sentidos que lhe são atribuídos ao longo do tempo” (FONSECA, 2003, p.66).

Nesse contexto, um marco significativo foi estabelecido com o tombamento da Coleção Museu de Magia Negra, inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Concluído em 1938, esse processo é considerado a primeira experiência do SPHAN na patrimonialização de um bem cultural vinculado ao universo afro-brasileiro e o primeiro tombamento de cunho etnográfico do país.

Figura 2: Itens presentes na coleção Museu de Magia Negra.



Fonte: IPHAN.

A coleção em questão é composta por objetos oriundos de rituais de cultos afro-brasileiros, os quais eram depreciativamente classificados como artefatos de feitiçaria naquele período. Estes itens eram coletados nas casas de santo, terreiros e demais locais onde se presumia a ocorrência dessas atividades por meio de incursões policiais entre o final do século XIX e meados do século XX. Os objetos, então categorizados sob a nomenclatura de “coleção afro-brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificação de notas e moedas e mistificação”, eram armazenados na Seção de Tóxicos, Entorpecentes

e Mistificação da Primeira Delegacia Auxiliar, no denominado “Museu de Magia Negra” e em 1945 passaram a fazer parte do Museu de Criminologia.

Destaca-se, nesse sentido, que a singularidade do tombamento mencionado advém do contexto em que o mesmo se inseriu, caracterizado pela repressão e criminalização do culto e da religiosidade africana, além da negação do valor cultural desses bens. Arelado a isso, o acervo era alvo frequente de atitudes preconceituosas, sendo constantemente classificado como “bizarro”, e com o direcionamento das ações preservacionistas do SPHAN aos bens ligados à herança europeia nesse período, o tombamento não era considerado plausível dentro das políticas de preservação vigentes.

“Objetos e peças que não poderiam se enquadrar, de modo razoável, ao conjunto dos dispositivos técnicos consagrados pelo Decreto Lei Nº. 25/37 – dispositivos convencionais que se limitavam à salvaguarda jurídica de objetos e prédios materiais e tangíveis, e não à preservação de objetos e peças que remontam seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos” (CORRÊA, 2005, p.409-410).

Corrêa (2005) também ressalta que o processo de tombamento foi concretizado sem a apresentação de justificativas detalhadas ou uma descrição minuciosa dos objetos, posto que, inicialmente, não se elaboravam pareceres justificativos especializados. A ausência de motivação clara para a proteção desse acervo, somada à aparente “negação” do tombamento pela própria instituição, evidenciada pela ausência de referências ao Museu nos registros de bens tombados até a edição de 1984, provoca questionamentos sobre o que esse tombamento realmente significou.

“Nesse aspecto, a ‘preocupação’ do Sphan que culminou na preservação do Museu de Magia Negra não pode ser considerada um reconhecimento, nos moldes do que se pratica atualmente em relação às comunidades quilombolas, terreiros de candomblé ou mesmo às manifestações de natureza imaterial constituintes do universo cultural afro-brasileiro. A lógica higienista e a literatura produzida sobre os negros, no início da atuação do Sphan, indicavam uma percepção negativa de suas manifestações culturais objetificada na criminalização de suas práticas e na apreensão de seus objetos de culto” (LIMA, 2012, p. 46).

Diante do exposto, o que se percebe é que a aplicação do tombamento se caracterizou como a representação de como as tradições culturais afro-brasileiras foram rotuladas negativamente, com base em uma perspectiva elitista da sociedade naquela época. O fato de o tombamento ter sido realizado a partir da criminalização de tradições religiosas de matriz africana sugere que o mesmo não reconhecia a relevância cultural dessas práticas, estando assim inseridos “na lógica museológica e patrimonial sob a perspectiva da proteção do exótico”, segundo Corrêa (2005).

Nos anos seguintes ao tombamento, entre 1937 a 1967 tem-se o período que se caracteriza como “fase heroica” do IPHAN (FONSECA, 2017), intervalo correspondente a praticamente todo o mandato de Rodrigo Melo Franco de Andrade na direção da instituição. Durante essa fase, a atuação do órgão se concentrou na “criação de museus e no incentivo a exposições; no tombamento de coleções e acervos artísticos e documentais, de exemplares da arquitetura religiosa, civil, militar e no incentivo a publicações técnicas e veiculação de divulgação jornalística” (IPHAN, 2014). Quanto aos processos de tombamento, percebe-se a partir das publicações dos artigos da Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional que ainda prevalecia a ênfase na dimensão material dos bens, especialmente aqueles de origem luso-brasileira (DANTAS, 2022).

No campo conceitual, observa-se um avanço nos estudos voltados às culturas populares a partir da década de 1940, resultando na criação da Comissão Nacional do Folclore e da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro nos anos 1947 e 1958, respectivamente. Esses estudos foram fundamentais para uma compreensão mais abrangente da cultura brasileira, contribuindo para a elaboração de pesquisas sobre identificação e aprofundamento das expressões culturais afro-brasileiras.

No entanto, esses estudos não se relacionam à realidade da questão racial, mantendo um tratamento das expressões culturais afro-brasileiras ainda sob uma ótica de inferioridade. A problematização da noção de democracia racial só começou a ser efetivamente abordada após a fundação da UNESCO, em 1945, e o subsequente estímulo aos estudos voltados para as relações sociais,

marcando um ponto de inflexão na análise das dinâmicas raciais e culturais no Brasil (LIMA, 2012).

II. Década de 1980: Tombamento do Terreiro da Casa Branca

Caracterizado como um período de intensas transformações políticas e sociais, a década de 1970 foi marcada pelo processo de redemocratização e abertura política, assim como pelo fortalecimento dos movimentos sociais. Em paralelo a esse contexto de lutas pela conquista da cidadania, as discussões em torno do conceito de patrimônio ganharam relevância, especialmente no que tange à valorização do que antes era considerado "patrimônio não-consagrado". Assim, os movimentos sociais buscavam ressaltar as limitações das políticas de seleção dos bens patrimoniais estabelecidas, indicando a necessidade de uma revisão crítica desses parâmetros e a adoção de uma abordagem mais inclusiva no que diz respeito à preservação do patrimônio cultural.

“A ‘virada cultural’ dos anos sessenta e a ‘virada comunicativa’ dos anos oitenta levaram a conservação-restauração a um novo arcabouço conceitual. O debate deslocou-se do eixo estético-histórico para o antropológico-cultural, resultando em novas propostas teóricas. A mudança mais notável foi a inflexão do conceito de patrimônio, que passou do restrito conceito de ‘Patrimônio Histórico e Artístico’ para o amplo conceito de ‘Patrimônio Cultural’. Acompanhando essa mudança, os principais conceitos da conservação-restauração foram culturalizados e relativizados; e o foco da conservação-restauração mudou, passando dos aspectos materiais para os aspectos imateriais do patrimônio” (PEREIRA, 2011, p.101-102).

Nessa época, os movimentos negros caracterizaram-se por uma concepção culturalista, mobilizando-se politicamente a partir da valorização de aspectos culturais ligados a ancestralidade africana. Com isso, desempenharam um papel crucial na problematização da política cultural ao estabelecer uma forte relação entre a luta antirracista e a preservação da cultura afro-brasileira, conferindo à temática da preservação do patrimônio um viés político. Dessa forma, faziam uso de aspectos culturais como instrumentos de luta política e afirmação de identidade (FONSECA, 2017).

Paralelamente, configura-se uma nova etapa na história do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), sob a coordenação de Renato Soeiro em 1967, marcando o início da chamada “fase moderna” (FONSECA, 2017). De acordo com Guran (2017), o foco de sua gestão voltou-se ao potencial turístico do patrimônio, buscando aliar as práticas preservacionistas com o crescimento econômico. Nesse momento, o IPHAN já contava com uma estrutura mais descentralizada, evidenciada pela criação de órgãos estaduais em Brasília (1970) e Salvador (1971), facilitando a implementação de diversas medidas voltadas à renovação das políticas e práticas administrativas do Instituto. Apesar disso, a principal crítica ao IPHAN ainda residia na ênfase na preservação de bens culturais de matrizes europeias e na dimensão material do patrimônio (GURAN, 2017).

Nesse cenário, a criação do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC) em 1975, liderado por Aloísio Magalhães, e da Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), em 1979, representaram momentos cruciais na renovação do campo de preservação no Brasil. Essas instituições introduziram uma abordagem inovadora acerca do patrimônio cultural, visando modernizar e expandir o conjunto de bens tombados. Assim, as ações promovidas enfatizavam a valorização de bens negligenciados nas narrativas do patrimônio nacional, promovendo as raízes populares e aproximando-se das demandas de setores marginalizados pelas políticas culturais.

“Essa noção, introduzida pelo Centro Nacional de Referência Cultural, teve papel decisivo na virada que viabilizou a ampliação da noção de patrimônio cultural no Brasil e, com ela, a inclusão de novos objetos passíveis de serem reconhecidos como tal. Ela foi também fundamental para a inclusão dos grupos sociais como sujeitos no processo de seleção desse patrimônio. Formulada nos anos 1970, aparece no texto constitucional, através da noção de referência, que consta no caput do Art. 216, ao lado da definição de patrimônio como ‘bens de natureza material ou imaterial’” (CHUVA, 2017, p.91).

Sob esse olhar, a FNPM lançou o Projeto Etnias e Sociedade Nacional com o objetivo de resgatar as memórias indígenas e afro-brasileiras e foi a partir do qual que se desenvolveu o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA). O MAMNBA visava a elaboração de um levantamento dos monumentos e sítios associados aos cultos de matriz africana

na Bahia com o intuito de fornecer subsídios para o desenvolvimento de políticas eficazes de reconhecimento e proteção dessas expressões culturais. O projeto também se dedicou a realização de estudos de caso focados em espaços religiosos afro-brasileiros que se encontravam em condições de vulnerabilidade, gerando insumos para possíveis processos de tombamento, como o do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, considerado o terreiro mais antigo da Bahia, que foi iniciado a partir desse estudo.

Em 1982, diante da ameaça de parcelamento do terreno pelo proprietário, motivada por interesses imobiliários, propôs-se o tombamento do Terreiro à Prefeitura de Salvador. Como medida inicial de proteção, a Prefeitura emitiu um decreto que classificava a área do Terreiro como “Zona de Preservação Simples”, visando protegê-la de ameaças iminentes. Contudo, essa ação foi vista como insuficiente diante da significativa importância cultural do Terreiro, cujo valor transcende a própria comunidade religiosa e conectava-se profundamente com a história da tradição africana no Brasil. Dessa forma, deu-se início às articulações para seu reconhecimento como patrimônio nacional (SERRA, 2005).

No mesmo ano, o Terreiro da Casa Branca foi mencionado pela primeira vez em uma publicação do IPHAN, especificamente no boletim nº 20, sob o título "Bahia terá monumentos religiosos negros preservados". De acordo com Dantas (2022), a nota anunciava as movimentações preliminares para o tombamento do Terreiro, assim como destacava algumas de suas características arquitetônicas, com o intuito de desestigmatizar as percepções preconceituosas em torno das religiões afro-brasileiras.

Figura 3: Fotografia presente no boletim nº 20 em que se destaca a Proa do Oko Iluaiê, à esquerda em primeiro plano, e Ilê de Iemanjá, ao centro.



Fonte: DANTAS, 2022.

Nesse momento, o Tombamento do Terreiro da Casa Branca adquiriu notoriedade em âmbito nacional, não apenas devido à ameaça à continuidade das práticas religiosas decorrente da pressão exercida pelo proprietário legal do terreno e do risco iminente de colapso estrutural, mas também por se tratar do primeiro tombamento de um terreiro. O tombamento, portanto, foi marcado por manifestações em prol da preservação dos monumentos religiosos afro-brasileiros na Bahia, contando, inclusive com o apoio de grande número de artistas e intelectuais renomados, impulsionadas pela vulnerabilidade de diversas casas de culto e pelas ameaças direcionadas aos terreiros em Salvador.

“É importante também enfatizar que este tombamento deflagrou, na Bahia e no plano nacional, um verdadeiro movimento de mobilização social contra as ameaças de expulsão e destruição que pesavam sobre o Terreiro da Casa Branca, do qual participaram, além da comunidade de culto e da equipe do projeto MAMNBA, importantes lideranças religiosas afrobrasileiras e católicas, organizações antirracistas e de defesa de direitos civis, intelectuais, artistas e políticos baianos” (DANTAS, p.9, 2022).

Considerando a singularidade do tombamento, diversas discussões foram travadas ao longo do processo com grande destaque àquelas ligadas aos critérios de atribuição de valor patrimonial a esse bem cultural. Nas reuniões ocorridas ao longo dos anos de 1983-84, embora houvesse consenso sobre a importância de preservar o sítio pelo seu valor cultural, persistiam incertezas. Os principais temas levantados incluíram a especificação dos bens a serem de fato preservados, a metodologia de intervenção naquele bem cultural levando em consideração a dinamicidade atrelada à liturgia do culto, além da avaliação se o tombamento seria o instrumento mais adequado diante da visão do patrimônio vigente na época (CUNHA, 2020).

Gilberto Velho, antropólogo e membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional na época, além de relator do processo de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, menciona que a proposta de tombamento de “pedaço de terra desprovido de construções” foi considerada equivocada por parte dos presentes (VELHO, 2006). Isso porque muitos membros do Conselho indicavam a “pobreza das construções” e não identificavam um caráter monumental ou valor artístico no Terreiro que justificasse tal medida. Esse relato revela uma postura ainda muito atrelada à noção tradicional de patrimônio, focada na arte e na arquitetura luso-brasileira, além de uma visão preconceituosa em torno das tradições da religião de matriz afro-brasileira.

Além disso, parte das preocupações apresentadas residia nos efeitos do tombamento, que supostamente prejudicaria a dinâmica cultural e religiosa das casas de matriz africana. Essa preocupação era justificada pelo Artigo 17º do Decreto-Lei nº 25, que estabelece que "as coisas tombadas não poderão, em caso nenhum, ser destruídas, demolidas ou mutiladas, nem, sem prévia autorização especial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ser reparadas, pintadas ou restauradas, sob pena de multa de cinquenta por cento do dano causado" (BRASIL, 1937).

Essa postura revela uma percepção de imutabilidade do bem patrimonial, partindo do pressuposto de que a preservação deve focar no objeto físico em si, e não nos valores culturais e simbólicos a ele associados. Tal abordagem pode

ser vista como limitadora, pois não considera a necessidade de adaptação e transformação contínua inerente a qualquer bem cultural.

Segundo o relato dos eventos que envolveram os debates acerca do processo de tombamento, conforme descrito no seu artigo intitulado "Patrimônio, negociação e conflito" (2006), Velho afirma que a sessão do Conselho para decisão do tombamento aconteceu em 1984 na Santa Casa da Misericórdia, em Salvador, contando com a presença de um grande público. O autor ressalta que:

“Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade” (VELHO, 2006, p.238).

Ao defender o tombamento de toda área do Sítio, incluindo as “(...) edificações, árvores e objetos sagrados principais”, Velho argumentou que a supervisão por parte da SPHAN deveria manter altos padrões, ao mesmo tempo em que adotasse uma postura flexível diante do fenômeno religioso.

“O acompanhamento e a supervisão da SPHAN devem, mantendo seus elevados padrões, incorporar uma postura adequadamente flexível diante desse fenômeno religioso” e, ainda, que “o tombamento deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado”. Afirmei que a sacralidade, no entanto, não era sinônimo de imutabilidade e que a SPHAN não abriria mão da seriedade de suas normas, mas deveria “procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança” (VELHO, 2006, p.238).

A decisão final sobre o tombamento foi efetuada após uma votação acirrada com três votos favoráveis ao tombamento, um voto pelo adiamento, duas abstenções e um voto contrário, resultado que refletiu as significativas divergências de opiniões e perspectivas entre os membros do Conselho. Apesar das controvérsias, o pedido de tombamento do Terreiro foi aprovado, decisão bastante comemorada pela maioria dos presentes. Contudo, a efetiva consolidação do tombamento ocorreu apenas em 3 de julho de 1986, com a

inclusão formal do Terreiro da Casa Branca nos Livros do Tombo Histórico e do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

Também em 1986, foi publicado o texto "A Coroa de Xangô no Terreiro da Casa Grande" na edição nº 21 da Revista do Patrimônio. Ao dar destaque ao tombamento do terreiro, este artigo representou a primeira vez em que a Revista aborda tanto aspectos materiais quanto imateriais vinculados a um território de religiosidade africana no Brasil. Conforme afirmado por Araújo (2020), tal fato evidencia uma transformação de abordagem do órgão, não só em relação à ampliação das matrizes de bens culturais, especialmente aqueles ligados ao patrimônio afro-brasileiro, mas também a inclusão do aspecto simbólico e político do patrimônio.

Figura 4: Fotografia do Salão de Festas do Terreiro Casa Branca com destaque a Coroa de Xangô presente na Revista do Patrimônio nº 21.



Fonte: IPHAN, 1986.

Desse modo, o tombamento do Terreiro Casa Branca estabeleceu novos parâmetros de seleção e gestão à política de preservação do IPHAN, contribuindo para a expansão do conceito de patrimônio cultural. Esse foi um passo importante para o reconhecimento e proteção do bem imaterial que

posteriormente seria proposto pela Constituição de 1988. Além disso, resultou na reflexão sobre o valor político da representação de bens culturais não hegemônicos na narrativa nacional e na importância da participação social nesse processo.

Por fim, o tombamento significou, dentro de um contexto mais amplo, uma afirmação da participação da cultura negra na identidade nacional e sua contribuição histórica à formação sociocultural do Brasil. Segundo Velho (2006, p.240), o reconhecimento “representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros”, redefinindo a relação entre o Estado e a sociedade civil em termos de valorização da diversidade cultural.

III. Anos 2000: Registro de Bens de Natureza Imaterial

No contexto após o tombamento do Terreiro Casa Branca, os avanços significativos das noções acerca da preservação do patrimônio cultural, impulsionados pela atuação conjunta dos movimentos sociais e intelectuais, foram cruciais para a compreensão do patrimônio presente na Constituição Federal de 1988 (ARAÚJO, 2020). Por meio dos artigos 215 e 216, o documento estabeleceu a proteção de expressões culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, reconhecendo tanto os bens de natureza material quanto imaterial como constituintes do patrimônio brasileiro. Tal fato representou um marco fundamental na consolidação das políticas de patrimônio imaterial no Brasil.

“Art. 216. 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, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (BRASIL, 1988).

Também em 1988, destaca-se a criação da Fundação Cultural Palmares pelo Governo Federal, a primeira entidade pública com o foco em promover e preservar os valores culturais, históricos, sociais e econômicos oriundos da cultura negra, reforçando sua importância para a identidade nacional. Entretanto, apesar dos avanços estabelecidos a partir da Constituição de 1988 e da Fundação Cultural Palmares, a falta de discussões voltadas a novas formas de preservação manteve o tombamento como a única possibilidade de patrimonialização de bens culturais até os anos 2000 (GURAN, 2017).

Em 1998, 12 anos após a inclusão do Terreiro Casa Branca nos registros de tombamento, iniciou-se o processo de patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá. Assim, esse segundo tombamento já aconteceu sob influência da noção de patrimônio estabelecida pela Constituição de 1988, de modo que as discussões técnicas chegaram, inclusive, a reconhecer a relevância dos aspectos imateriais do terreiro na reunião em prol de seu tombamento (CUNHA, 2018). Nessa mesma época, o IPHAN se empenhou na criação de estratégias específicas para contemplar o patrimônio imaterial, exemplificado pela formação do Grupo de Trabalho de Patrimônio Imaterial junto ao Ministério da Cultura - MINC.

Com base nisso, as ações do IPHAN em relação aos bens afro-brasileiros se mostram de forma descontínua até os anos 2000 (LIMA, 2012). De acordo com Márcia Sant’anna (2020), que ocupava o cargo de Diretora do antigo Departamento de Proteção do IPHAN durante o tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá, esse intervalo foi resultado das incertezas tanto da instituição quanto das comunidades de culto e dos intelectuais a elas vinculados. Ela observa ainda que o tombamento do Terreiro Casa Branca serviu como um teste para avaliar a eficácia e adequação do processo de tombamento às especificidades dos terreiros, o que contribuiu para o hiato observado até novas solicitações de tombamento.

“Na revisão dessa postura inicial, pesaram, sem dúvida, os benefícios auferidos pela Casa Branca com a desapropriação do terreno que

ocupa, incluída a área que havia perdido para um posto de gasolina, bem como com as obras de conservação de santuários e do templo principal do terreiro, realizadas pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), e com os melhoramentos gerais em todo o sítio, realizados, nos anos 1990, pela Prefeitura de Salvador, o que contemplou contenção de trechos da encosta, pavimentação, reparos gerais em todos os santuários, fechamento do terreno com gradil artisticamente trabalhado e tratamento de plantas e árvores sagradas. Esses benefícios, assim como o prestígio nacional adquirido por esse terreiro como patrimônio cultural, ajudaram a mudar a percepção das comunidades de culto sobre o tombamento” (SANT’ANNA, 2020 p.11).

Cunha (2018), em sua análise, reforça que esse intervalo nos tombamentos de terreiros estava relacionado com a percepção do órgão sobre esses processos. Segundo a autora, o IPHAN tratava as novas solicitações como algo fora de seu domínio, dado que os técnicos que não se consideravam aptos para instruir os respectivos processos de salvaguarda.

“Isso resultou em um acúmulo de processos de tombamento de terreiros na instituição, desde o tombamento da Casa Branca, em 1984. O que implicou também, na demora da instrução dos processos e atendimento das novas demandas de reconhecimento desses templos enquanto patrimônio. Assim, ao mesmo tempo, que estava aberta a possibilidade de ampliar a política de patrimonialização para o reconhecimento de bens culturais de grupos e comunidades que há tempos permaneciam excluídos dessa política, o fato desses bens nunca terem sido motivo de preocupação e valorização do Estado proporcionava um novo discurso de exclusão, o da ‘complexidade’” (CUNHA, 2018, p.37).

Sob esse viés, as publicações do IPHAN, particularmente a Revista do Patrimônio, refletem uma mudança no discurso sobre as tradições e religiosidade afro-brasileiras, abordando seus aspectos materiais e imateriais, especialmente após o primeiro tombamento de um terreiro. A edição nº 25 da Revista, de 1997 destaca-se pela ênfase conferida aos estudos e reflexões sobre a cultura negra no Brasil, tendo sido organizada por Joel Rufino dos Santos, um dos nomes de referência da cultura africana no país e presidente da Fundação Cultural Palmares entre 1994 e 1996. Jefferson Araújo (2020) observa que, a partir de uma breve análise quanto à composição dos autores que escreveram para a Revista, dos 33 escolhidos pelo organizador, 15 eram negros.

Essa sequência de eventos provocou transformações importantes no campo da preservação, fomentando o cenário ideal para o desenvolvimento de diretrizes para a política nacional do patrimônio imaterial. Com isso, em 4 de agosto de 2000, foi promulgado o Decreto nº 3.511, referente a criação do Registro de Bens Culturais como instrumento jurídico voltado a essa dimensão específica do patrimônio cultural, juntamente com o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial direcionado à identificação, ao reconhecimento e à salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. Com isso, foram criados quatro livros de registro: Livro dos Saberes, Livro das Celebrações, Livro das Formas de Expressão, Livro dos Lugares.

Nesse sentido, o Registro tem como objetivo primordial a valorização e reconhecimento dos bens culturais, contando, inclusive, com a participação social, a partir da identificação e geração de conhecimento acerca do bem. Esse processo se fundamenta no princípio da continuidade histórica e na natureza dinâmica das expressões culturais, configurando-se como uma forma de salvaguarda mais flexível (LIMA, 2012). Vale destacar que, em 2004, foi efetuado o registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o primeiro bem imaterial ligado à matriz africana reconhecido por meio do registro.

“A inscrição de um bem em um dos Livros de Registro terá sempre sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira, assim como sua continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo para o grupo um vínculo do presente com o seu passado. Em razão, portanto, do caráter essencialmente dinâmico desses bens, propõe-se a atualização do registro documental dos bens inscritos pelo menos a cada dez anos, para acompanhamento de sua evolução e avaliação da pertinência da revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil. Caso tenha ocorrido transformação total, no sentido do rompimento da continuidade histórica acima referida, ou o desaparecimento de seus elementos essenciais, o bem perde o título, mantendo-se o Registro apenas como referência histórica” (IPHAN, 2006, p.26).

Também nesse período, foi criado o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), metodologia utilizada para a identificação e documentação de bens culturais, tanto materiais quanto imateriais, podendo levar à indicação de bens para Registro e/ou Tombamento. Um ponto importante sobre o

instrumento é que prevê a identificação de bens culturais com base na percepção e nos valores que lhes são atribuídos por seus detentores, logo, promove a participação ativa da comunidade no processo de reconhecimento.

"O INRC é, antes, um instrumento de conhecimento e aproximação do objeto de trabalho do IPHAN, configurado nos dois objetivos principais que determinaram sua concepção: 1. identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade; e 2. apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação" (IPHAN/MINC, 2000, p.08).

Apesar da introdução de um novo instrumento legal de salvaguarda, as reivindicações dos terreiros em relação à patrimonialização permaneceram sendo por meio da abertura de processos de tombamentos. Sobre isso, ressalta-se que a disponibilização de verbas destinadas à preservação do patrimônio edificado dessas comunidades só é assegurada a partir do tombamento, além de assegurar a permanência das comunidades em seus territórios, tendo em vista que muitas dessas se constituem a partir da ocupação de terras (CUNHA, 2020).

De 1986 até o presente, foram tombados doze terreiros, dos quais dez estão localizados na Bahia, um no Maranhão e o Ilê Obá Ogunté, situado em Pernambuco. De acordo com Cunha (2018), a predominância de tombamentos em território baiano pode ser atribuída à concentração dos estudos voltados à origem, ancestralidade e herança étnica da religião no estado, bem como a existência de um projeto de identificação de casas tradicionais de matriz africana, o MAMNBA. Esse projeto, por sua vez, foi responsável pelo desenvolvimento de critérios e parâmetros que nortearam os pareceres e decisões a respeito dos terreiros em processo de tombamento em nível federal.

Esses tombamentos foram resultado de um avanço nas iniciativas voltadas ao desenvolvimento das comunidades de terreiro no contexto de políticas públicas que, posteriormente, influenciaram na elaboração de estratégias dedicadas à salvaguarda do patrimônio dessas comunidades. A

exemplo disso, tem-se o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015), elaborado a partir da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de 2007, que visava assegurar direitos, promover a cidadania, combater o racismo e a discriminação enfrentados por essas comunidades.

Tabela 1: Lista de terreiros tombados pelo IPHAN.

NOME	LOCALIZAÇÃO	ANO
<i>Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho</i>	Salvador, BA	1986
<i>Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá</i>	Salvador, BA	2000
<i>Terreiro do Alaketo/Ilê Maroiá Láji</i>	Salvador, BA	2004
<i>Casa das Minas Jeje</i>	São Luís, MA	2006
<i>Terreiro do Gantois/ Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé</i>	Salvador, BA	2006
<i>Terreiro Bate-Folha/ Mansu Banduquenquê</i>	Salvador, BA	2006
<i>Terreiro Ilê Axé Oxumaré/Casa de Oxumarê</i>	Salvador, BA	2014
<i>Terreiro Roça do Ventura/Zogbodo Male Bogun Seja Unde</i>	Cachoeira, BA	2015
<i>Terreiro Omo Ilê Agbôula</i>	Ilha de Itaparica, BA	2017
<i>Terreiro Tumba Junsara</i>	Salvador, BA	2018
<i>Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão</i>	Recife, PE	2018
<i>Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê</i>	Cachoeira, BA	2024

Fonte: Autoral, 2024.

Nesse âmbito, em 2012, o IPHAN apresentou a publicação “Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiro”, que trouxe à tona importantes discussões sobre as disputas no campo do patrimônio pelos diversos agentes responsáveis pelas políticas de acautelamento. Um dos pontos importantes dessa publicação é que, nesse momento, já se discutia a necessidade da elaboração de um plano de intervenção física nos terreiros tombados (SOUZA, 2018).

No ano seguinte, o IPHAN instituiu o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). Esse grupo tinha como principal atribuição elaborar diretrizes para a identificação, reconhecimento e gestão do patrimônio cultural de terreiros, além de oferecer suporte técnico para a conclusão dos processos de tombamentos em curso. Também foi responsável pela capacitação de técnicos e servidores acerca da riqueza cultural das diferentes casas tradicionais de religiões de matrizes africanas, o que favoreceu mais contato com as comunidades e, conseqüentemente, uma maior participação destas nos processos de reconhecimento patrimonial.

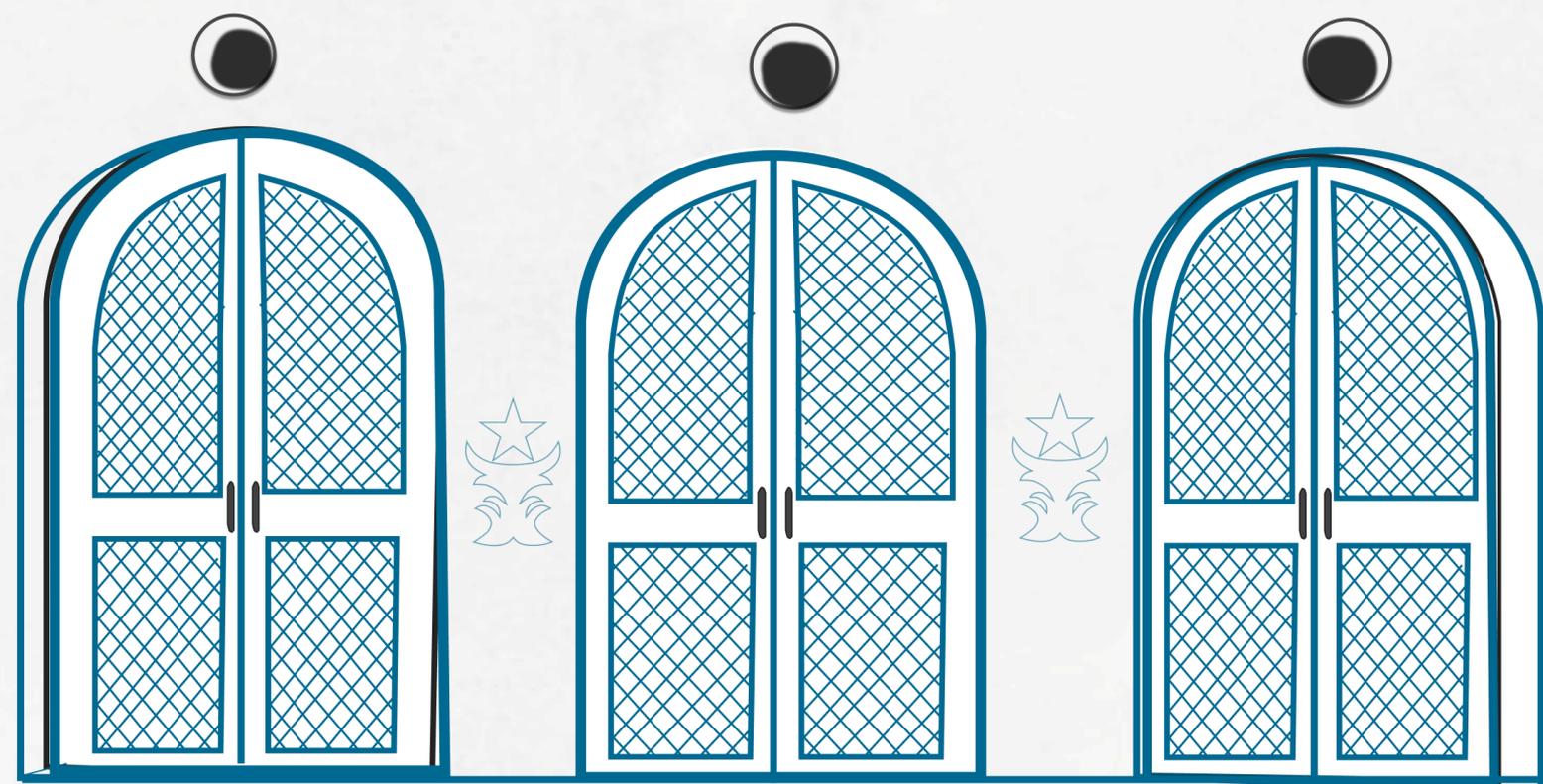
Já em 2016, tem-se a oficialização de critérios, diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, com a publicação pelo IPHAN das Portarias nº 188, de 18 de maio de 2016, que aprova ações para preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; e a nº 194, de 18 de maio de 2016, que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dessa comunidade.

Diante do panorama apresentado, observa-se um alargamento das políticas voltadas aos bens afro-brasileiros, que ocorreu paralelamente à luta dos movimentos negros pelo reconhecimento de sua cultura como parte integrante da identidade brasileira. Nesse contexto, o tombamento do Terreiro da Casa Branca se apresentou como um ponto de inflexão significativo, trazendo à tona discussões relevantes sobre a patrimonialização de bens de matriz afro-brasileira.

Com isso, o tombamento de terreiros ganhou relevância ao longo dos anos, culminando no reconhecimento do terreiro Ilê Obá Ogunté como o primeiro tombado em Pernambuco e o segundo no Brasil, marcando-o enquanto espaço detentor de riqueza cultural. Esse marco não apenas descentralizou as discussões que antes se estabeleciam principalmente na Bahia, mas também destacou a importância do Xangô pernambucano em sua expressão particular e única, permitindo uma visão mais abrangente sobre esse patrimônio.

CAPÍTULO 02

O Ilê Obá Ogunté: espaço de resistência e memória



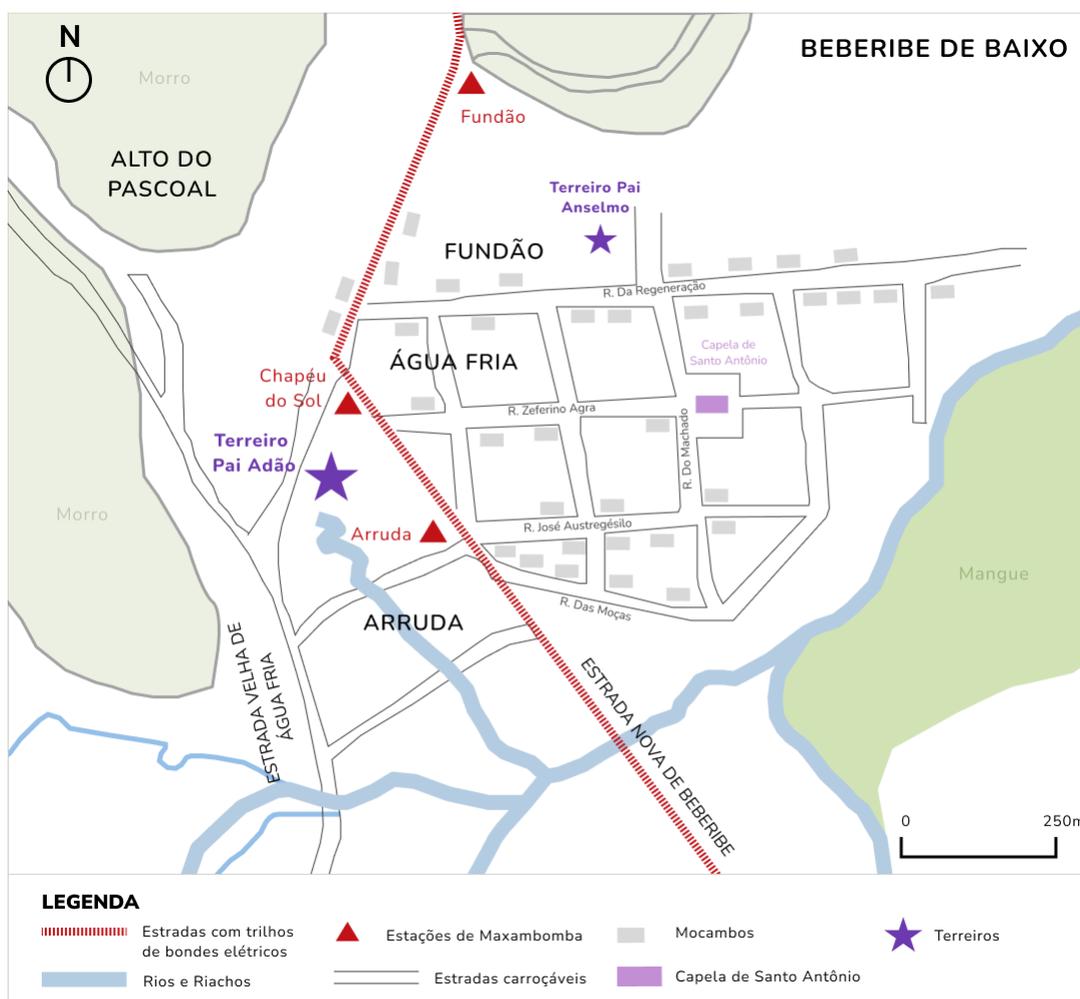
Esse capítulo busca caracterizar o Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão, inicialmente, identificando o seu papel no processo de ocupação territorial do bairro de Água Fria, com foco no recorte temporal do século XIX, com base em estudos já realizados sobre a área. Esse período retrata a transição entre o arrabalde de Beberibe de Baixo para o bairro de Água Fria, abrangendo o momento de fundação do sítio. Em seguida, realizou-se um relato histórico da comunidade até os dias atuais, elaborado a partir de em uma pesquisa bibliográfica e, por fim, caracterizou-se espacialmente do terreiro, com base nas informações obtidas em levantamentos realizados in loco e da interpretação de documentos históricos.

I. Ocupação Territorial e o Sítio de Pai Adão

O bairro Água Fria originou-se a partir do desenvolvimento de um povoado nas proximidades do Rio Beberibe, área que passou a ser conhecida como Beberibe de Baixo, e que hoje corresponde aos bairros do Arruda, Água Fria e Fundão. O loteamento inicial desta área data de 1867 e marca o começo de uma rápida ocupação territorial na várzea do riacho Água Fria que, no início do século XIX, caracterizava-se pela presença de sítios e chácaras. Assim, ao final do século, grande parte dos engenhos próximos aos rios Capibaribe e Beberibe já haviam se transformado em áreas suburbanas (HALLEY, 2014).

Esse processo foi intensificado com a construção da Estrada Nova de Beberibe - atual Av. Beberibe - e o surgimento do trem suburbano, popularmente conhecido como a “maxambomba”. Esse avanço na estrutura de transportes coletivos facilitou o acesso ao bairro e contribuiu para sua expansão territorial, convertendo áreas rurais em suburbanas. Assim, a partir de uma análise ampliada na área de Beberibe de Baixo entre os anos de 1876 a 1924, Halley (2014) revela os principais aspectos do assentamento na região, entre eles a expansão das ruas e quadras para áreas de morros e córregos e a proliferação de mocambos. Nesse cenário, o autor destaca a presença de dois importantes centros de culto afro-religioso, o Terreiro de Pai Anselmo, fundado na década de 1920, e o *Ôbaoumin*, como era chamado o Ilê Obá Ogunté, fundado em 1875 nas imediações da estação de trem Chapéu do Sol.

Figura 5: Mapa elaborado a partir da Cartografia da Cidade de Recife e Seus Arredores (F.H. Carls) - Pormenor dos Povoados do Beberibe de Baixo (1876) com informações adicionais da Planta do Departamento de Saúde e Assistência Médica do Recife de 1924.



Fonte: HALLEY, 2014, adaptado pela autora.

Nesse contexto, a consolidação dos primeiros terreiros na área ocorreu concomitantemente com as iniciativas de higienização e modernização promovidas nos bairros centrais do Recife. Desse modo, a combinação de fatores como o fim da escravidão, a escassez de moradia e o aumento da repressão contra os cultos afro-religiosos, exacerbada pela proibição imposta pelo Estado Novo, acarretaram na migração dessas práticas para a região do Beberibe.

Com isso, na busca por áreas menos densamente habitadas, uma comunidade economicamente desfavorecida formada majoritariamente por pessoas negras se estabeleceu em regiões compostas tanto por terras altas quanto por zonas alagáveis próximas aos cursos d'água da planície. Dessa

forma, os entornos das estações ferroviárias, vizinhanças de fazendas, terreiros de xangô e as proximidades da Capela de Santo Antônio¹ (HALLEY, 2010). Nesse contexto, bairros como Água Fria, Arruda, Fundão, Campo Grande, Encruzilhada e Mangabeira, entre outros, passaram a compor o que era conhecido na época como "Catimbolândia" (BRANDÃO, 1988).

Segundo Brandão (1988), essa região tem sido reconhecida desde o século XVII como um refúgio para a população pobre e de cor, marcando um dos locais mais tradicionais de concentração dos cultos de xangô no Recife. Especificamente em Água Fria, destaca-se a presença dos mais significativos terreiros daquele tempo, incluindo os terreiros de Adão e Anselmo, representando cerca de 33% dos terreiros tradicionais na área administrativa de Beberibe.

“Ao se analisar o processo de ocupação destes arrabaldes, ao longo do final século XIX e limiar do XX, observa-se uma especificidade marcante referente ao papel desempenhado pelo “povo de santo”, que mesmo diante de um contexto de controle e repressão étnico-religiosa, elaboraram e reelaboraram estratégias para se organizarem na região do rio Água Fria. A partir desta resistência, os grupos sociais negros que buscavam a manutenção de suas práticas, habitações, e lugares simbólicos, acabaram também por estender o tecido da cidade em áreas marginalizadas pela elite e instâncias político-econômicas, redefinindo os arrabaldes, e depois, os bairros.” (HALLEY, 2014, p. 34)

No decorrer do século XX, Água Fria passou por significativas transformações urbanas e estruturais motivadas pela modernização e expansão do bairro que impulsionam a sua integração ao tecido urbano. Entre as mudanças mais marcantes estiveram o alinhamento e pavimentação das ruas, a substituição do “maxambomba” pelo bonde elétrico, surgimento de novas tipologias construtivas e a intensificação do comércio local. Sob esse aspecto, Água Fria acabou se tornando um centro comercial, com uma variedade de estabelecimentos localizados, em sua maioria, no entorno da feira livre e dos abrigos dos bondes.

1 Situada na Rua Zeferino Agra, no bairro do Arruda, a Igreja de Santo Antônio foi fundada em 1873, inicialmente como uma capela vinculada à Igreja de São Pedro Mártir, localizada em Olinda. Posteriormente, com a transferência de jurisdição para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Beberibe, a capela foi elevada à condição de paróquia em março de 1939. Nesse mesmo ano, foi construído o atual templo religioso, cuja inauguração ocorreu durante a realização da tradicional procissão de Santo Antônio (HALLEY, 2010).

Figura 6: Feira Livre de Água Fria ("Beliscada") em 1940.



Fonte: HALLEY, 2010.

Destaca-se nesse contexto, a construção do Mercado Público de Água Fria em 1954 que, juntamente com a feira livre, contribuiu para a forte característica comercial da região. Em frente ao mercado, estabeleceu-se o Largo de Água Fria, com a presença de jardins, estátuas e placas comemorativas, estas alusivas à construção do mercado no ano do tricentenário da Restauração Pernambucana. Assim, o mercado emergiu como um dos símbolos do lugar, juntamente com a Igreja de Santo Antônio e Sítio do Pai Adão, configurando o núcleo dinâmico inicial do bairro (HALLEY, 2014).

II. História do Ilê Obá Ogunté

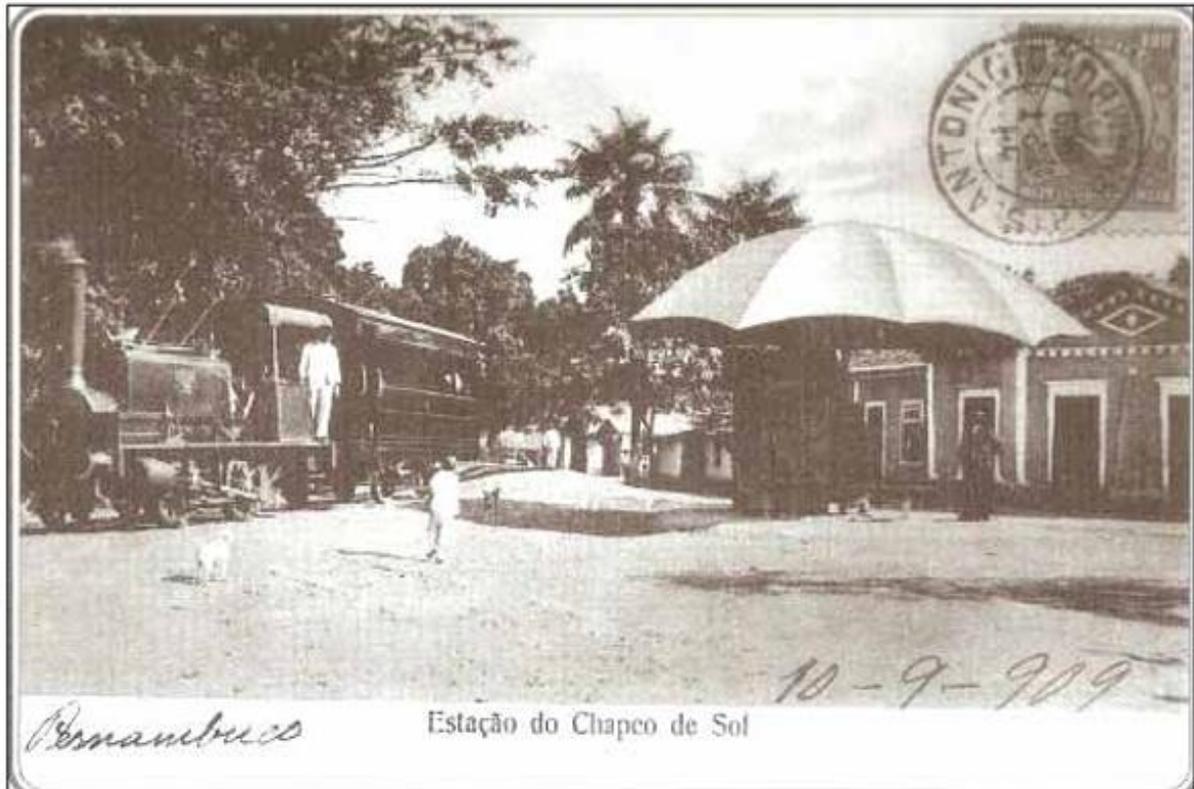
O terreiro, anteriormente chamado de *Obâoumin*, tem a data de criação imprecisa, mas, de acordo com as informações coletadas por Pereira (1994), o terreiro realizou o seu primeiro toque em 1875, sendo essa considerada sua data de fundação. Desse modo, considera-se a casa matriz do Xangô de Pernambuco, uma vez que é a primeira casa de culto oficialmente declarada na cidade do Recife, não havendo registros da atuação de nenhum outro grupo consolidado na época.

“O Xangô não se enraizou aqui com muita profundidade. Um único santuário tinha uma tradição verdadeira, o de Pai Adam. Fora fundado por uma antiga princesa da África trazida para o Brasil como escrava, e que por causa de sua origem recebeu o apelido de Baronesa...” (BASTIDE, R., 1945, p. 163 apud CAMPOS, 2005, p.17).

De acordo com a documentação consultada, a fundadora do terreiro foi a *Ifátinuké*, uma ialorixá que também era conhecida por Inês Joaquina da Costa ou Tia Inês. Originária da cidade de Oyó, na Nigéria, ela foi trazida para Pernambuco acompanhada de seu companheiro João Otulú. Narrativas acerca da história de Tia Inês a descrevem como sacerdotisa de Ifá de profundo conhecimento e habilidade com as plantas sagradas. Ao vir ao Brasil na condição de escrava, trouxe consigo vários objetos rituais com o propósito de estabelecer a tradição da religião africana na cidade.

Segundo Campos (2005), a aquisição das terras próximas à estação de trem Chapéu do Sol onde havia uma gameleira branca, árvore de forte significado sagrado, marcou o início da casa de culto, local onde o terreiro permanece até os dias atuais. Ao descrever a paisagem do Sítio, Gonçalves Fernandes (1937, p.58 apud Halley, 2010, p.133) destaca: “Essa casa no Chapéu do Sol, linha de Beberibe, tem um sítio esplêndido, cercado de árvores frondosas. Por detrás da casa há um irocó, gameleira sagrada que é venerada como santo”.

Figura 7: Cartão postal retratando a Estação Chapéu do Sol no Arrebalde de Água Fria em 1909 (à esquerda a maxambomba na Estrada Nova de Beberibe; à direita ponto de embarque em forma de guarda-sol; e a presença de casas comerciais em segundo plano).



Fonte: HALLEY, 2010.

Após a morte de Tia Inês em 1919, surgiram discordâncias entre alguns de seus filhos de santo, especialmente Felipe Sabino da Costa, José Quirino e Leonardo, sobre quem deveria exercer a liderança do terreiro. José Quirino tomou a frente inicialmente, no entanto, após o seu falecimento, a liderança foi assumida por Felipe Sabino, conhecido como Pai Adão, e por Joana Batista, como lalorixá. Assim, o terreiro tornou-se amplamente referenciado como o Sítio do Pai Adão (PEREIRA, 1994).

O prestígio de Pai Adão está relacionado a uma viagem que realizou a Lagos, na Nigéria, por volta de 1906, impulsionado pelo desejo de explorar a terra de seus antepassados. Durante essa viagem, teve a oportunidade de aprofundar o seu conhecimento sobre as tradições nagô, dos cânticos rituais e

da língua yorubá². Ao retornar ao Recife, Pai Adão e sua família se empenharam em compartilhar seus aprendizados com outros terreiros da região, tendo como um dos resultados a criação do coral do Sítio do Pai Adão cujas canções eram todas em yorubá³ (HALLEY, 2019).

Figura 8: Retrato de Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão



Fonte: IPHAN, 2018

Com isso, Pai Adão tornou-se uma figura notável que desempenhou um papel significativo na preservação e disseminação das tradições culturais afro-brasileiras em sua comunidade, contribuindo para a consolidação da imagem tradicional associada ao terreiro nas primeiras décadas do século XX. Além disso, ele conquistou respeito entre importantes intelectuais pernambucanos da época, como Gilberto Freyre, Gonçalves Fernandes e René Ribeiro, os quais

2 “O termo Yorubá designa hoje, na África Ocidental, um grupo linguístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria (Kwara, Lagos, Bendel, Ogun, Onda, Oyó), assim como as repúblicas de Benin (antigo Daomé) e Togo [...] Designa também apesar de grandes variações institucionais, ao nível de organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé - centro religioso, situado no oeste da Nigéria, de onde proveio a maior parte das dinastias dos diferentes reinos. Os muitos reinos (cidades-estados) Yorubás - Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekiti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabé, Ijexá, Ifé e outros - mantiveram ao longo dos séculos, o que pode se chamar de ‘estrutura’, um padrão estável de relações políticas, sociais e religiosas.” (SODRÉ, p.50, 1942).

3 Em 2005, em uma ação promovida pela FUNDARPE, foi lançado um CD intitulado “Sítio do Pai Adão, ritmos africanos no Xangô do Recife” contendo as toadas tradicionais cantadas pelo coral.

reconheciam o terreiro como “um importante pólo de cultura de produção sociocultural do homem afro-pernambucano” (IPHAN, 2018).

Uma contribuição importante nesse sentido, foi a sua participação, juntamente a outros líderes religiosos, na organização do I Congresso Afro-Brasileiro que foi realizado em 1934, promovido pela Fundação Joaquim Nabuco. Este congresso visava reunir diversas lideranças de terreiro e estudiosos de temas afro-brasileiros relevantes para discutir questões de interesse comum. Apesar de ter colaborado na preparação do evento ao lado de Gilberto Freyre, Pai Adão optou por não comparecer devido a divergências com as posturas de alguns convidados, alguns dos quais eram ligados ao Serviço de Higiene Mental de Recife, responsável pela vigilância dos terreiros na cidade (HALLEY, 2019).

Figura 9: Recorde do Jornal do Povo em sua edição de outubro de 1934 em que divulga a realização do 1º Congresso Afro-brasileiro em Pernambuco.

1º Congresso Afro-Brasileiro

"ESTE CONGRESSO, QUE ESTA SENDO ORGANIZADO POR ESTUDANTES, ARTISTAS, SCIENTISTAS OPERARIOS, BABALORIXÁS, VAE MARCAR O INICIO DE UM MOVIMENTO DE GRANDES POSSIBILIDADES PARA O DESENVOLVIMENTO DE UMA CONSCIENCIA SOCIAL E ARTISTICA MAIS HONESTA MENTE BRASILEIRA" — PALAVRAS DE GILBERTO FREYRE

Vão se realizar no próximo mês de novembro em Recife, do dia 11 ao dia 15, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, movimento de indiscutível relevo cultural e científico. Todos os aspectos da "cultura" negra no Brasil vão ser estudados neste certame: os cultos, os ritos, o folclore, a música, etc. de que resultará um extraordinário in-

Ciênc. Dias Santa Rosa, Di Cavalcanti, Rodolfo Lutz, Jardim, Tarila do Amaral, Nator Figueiredo, Manoel Bandeira e Raimundo Azevedo, e de fotografias de Francisco Rebello, citadas para colher uma vasta reportagem dos seus trabalhos.

Haverá, fora disso, um terreno de Bibliotecas de Recife, de livros, mapas, pôster e música. No dia 12 a Escola Doméstica de Pernambuco apresentará uma série de trabalhos afro-brasileiros, durante a qual far-se-á uma sessão de typica afro-brasileira.

A parte científica consistirá em leitura e discussão de trabalhos sobre: etnografia, etnologia, folclore, arte, antropologia, sociologia e psicologia social, passando desde já a apresentar os seguintes: "O negro no folclore e na literatura do Brasil", de Renato Mendonça; "Influência Etnológica do africano no Brasil", de Rodrigues de Carvalho; "O Negro na História de Alencar", de Alfredo Brandão; "O negro na arte popular e doméstica do Pernambuco", de Gilberto Freyre em colaboração com Clóvis Dias; "Mestizagem no Rio de Janeiro", de Nobrega da Cunha; "O negro na poesia brasileira", de Osório Teixeira; "Folclore, Etnologia e História do negro americano", de Asherbal Jereima. Apresentarão também memoriais: Arthur Ramos, Reginaldo Pires, Ray Costello, Ulysses Pernambucano, Geraldo de Andrade, Maria Marrazzin, Emanoel Carneiro, Samuel Chaves, etc. Trabalhos, cartas,

mas serão posteriormente publicadas em folhetim.

A revista "Momento" dará um número especial sobre o Congresso.

As exposições e as sessões terão lugar no Theatro Santa Izabel. Ali, poderão ser vistas as obras de arte que levaram a vida africana ao Brasil, como gravatas de cetim, lençóis, panos, lençóis, estatuetas, etc.

Em certo sentido trata-se um dos maiores trabalhos realizados pelo negro brasileiro, Gilberto Freyre: "Este Congresso, que está sendo organizado por estudantes, artistas, cientistas, operários, bibliotecários, vai marcar o início de um movimento de grandes possibilidades para o desenvolvimento de uma consciência social e artística mais honestamente brasileira".

O JORNAL DO POVO, que tem em seu programa a defesa das causas imobilizadas, reserava o valor do 1º Congresso Afro-Brasileiro, e realizou-se em Recife, visto, via este, este Congresso se propõe a estudar do ponto de vista da ciência, a posição do Negro no Brasil, desde a posição da colonial até os nossos dias; mesmo porque de todos os países só a uma comissão estrangeira foram as estatísticas do Congresso — a absoluta negação da teoria do negro como elemento inferior de colonização e teoria ferjada, "pauzão", sociologia sustentada pelos governos interessados, como é o caso, entre nós, do sr. Oliveira Vianna) e a documentação, o modo sério, da situação de explorados e oprimidos que é a dos negros no Brasil.

Desta posição de vista, o JORNAL DO POVO abre as suas colunas ao 1º Congresso Afro-Brasileiro e anuncia, desde já, que enviará a Recife um de seus red-

1º CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO
PERNAMBUCO
OUTUBRO DE 1934

trabalho para a revista "Momento" da casa negra onde são, exclusivamente explorada e ignorada em suas manifestações de caráter.

Cabeça do programa do Congresso a exposição de objetos de culto afro-brasileiros e de arte popular, de gravatas e lençóis sobre motivos afro-brasileiros de

O "JORNAL DO POVO" acompanhará os trabalhos do 1º Congresso Afro-Brasileiro, enviando a Recife representantes especiais.

PAE JOAO

Fonte: CEDEM/IAP, 2022.

Nesse período marcado pela intensa perseguição policial em virtude da proibição de todos os terreiros de culto afro-brasileiro e repressão a outras expressões da cultura afrodescendente, as práticas religiosas eram forçadas a ocorrer de maneira clandestina. Mesmo no caso do terreiro de Pai Adão, que era bastante respeitado, também foram enfrentadas as adversidades desse tempo. Relata-se que, diante do risco de uma invasão policial, os membros do terreiro decidiram esconder os artefatos sagrados dentro da antiga gameleira branca que se situava na parte posterior do terreno, temendo a confiscação desses objetos por parte das autoridades (IPHAN, 2018).

Em meio a essas circunstâncias, Pai Adão resolveu construir uma capela com características católicas dedicada a Santa Inês, em homenagem à fundadora do terreiro. Essa ação foi crucial para garantir a continuidade das celebrações aos orixás, uma vez que estas eram intercaladas com celebrações católicas, confundindo assim as autoridades policiais (IPHAN, 2018).

Figura 10: Notícia do falecimento de Pai Adão na edição do Diário de Pernambuco de 1936.

Fonte: IPHAN, 2018



Poucos anos depois, ocorreu o falecimento de Pai Adão com grande repercussão na cidade, o que refletiu a importância do líder religioso para a comunidade na época. De acordo com Campos (2005), a partir desse momento, estabeleceu-se uma linha de sucessão de pais-de-santo do terreiro fundamentada em vínculos de parentesco consanguíneos. Assim, Joana Batista juntamente com Zé Romão, filho de Adão, assumiram a liderança do terreiro e aplicaram esforços significativos para a sua preservação.

Durante esse período, as lideranças trabalharam para garantir a propriedade do terreno, conseguindo isso em 1966 por meio de um processo de usucapião contra o suposto proprietário. Além disso, quitaram as dívidas acumuladas e mobilizaram os membros da comunidade religiosa para a execução de reformas substanciais, que incluíram um novo salão de danças. Também nessa época foi permitida a construção de habitações dentro do terreno do Sítio (IPHAN, 2018).

Zé Romão, após a morte de Joana Batista, continuou a liderar o terreiro até o dia de seu falecimento, em 02 de setembro de 1971. Sua liderança foi marcada não só pela administração do espaço sagrado, mas também pelo seu papel como um distinto babalorixá na comunidade. Sob sua orientação, destacaram-se figuras importantes no contexto do xangô pernambucano, entre elas Eduim Barbosa da Silva, mais conhecido como Pai Edu. Ele se consagrou como uma figura de grande prestígio dentro das religiões de matriz afro-brasileira e foi o fundador do Palácio de Iemanjá, situado no Alto da Sé de Olinda, durante os anos 60.

Com o falecimento de Zé Romão, se iniciou um período de alternância na liderança masculina do terreiro entre Malaquias, seu irmão, e Manoel Nascimento da Costa, seu filho consanguíneo. Esse processo, marcado por períodos de alternância no comando entre Malaquias e Manoel, culminou com o falecimento de Malaquias em maio de 1984. Após esse acontecimento, Manoel Nascimento, também conhecido como Manoel Papai, assumiu definitivamente a liderança (CAMPOS, 2005).

Essa alternância não só mudou a dinâmica interna do terreiro, como também provocou uma cisão familiar, resultando na fundação de um novo terreiro. Este novo espaço, fundado por Malaquias no local que antes era sua residência, recebeu o nome de Ilê Iemanjá Ogunté. Situado dentro dos limites do terreno original do Sítio de Pai Adão, mas a aproximadamente 200 metros do terreiro principal, o Ilê Iemanjá Ogunté, hoje encontra-se localizado na Rua Abdon Lima, 86, no bairro de Água Fria.

Figura 11: Fachada do Ilê Iemanjá Ogunté.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

A principal diferenciação entre os dois terreiros se manifesta especialmente na abordagem às tradições religiosas. Enquanto o Sítio de Pai Adão procura se alinhar mais estreitamente com a tradição do Candomblé Nagô, enfatizando uma menor incorporação do sincretismo religioso, o Ilê Iemanjá Ogunté mantém essa aproximação em sua prática religiosa sem abrir mão da legitimidade do culto (IPHAN, 2018).

Como o atual líder da casa, Manoel Papai desempenha não apenas as suas atribuições religiosas, como também exerce o cargo de coordenador do Centro Cultural Afro Pai Adão. O Centro trata-se de uma entidade sem fins lucrativos dedicada a promover atividades que visam garantir a sustentabilidade das tradições, trabalhando em conjunto com órgãos públicos e privados. Além disso, o Sítio mantém relações ativas com outras casas que surgiram a partir do Ilê Obá Ogunté, tanto no Recife, como em outros estados e até mesmo no exterior, como é o caso do Terreiro Casa Nagô Culto Africano Pai Adão estabelecido em Portugal há 12 anos.

Interessante notar também a forte ligação entre o Terreiro do Pai Adão e a cultura carnavalesca do bairro, que resultou na formação de grupos como a troça "O Bagaço é Meu", o Afoxé Povo de Ogunté e o Maracatu Nação Raízes de Pai Adão, todos compostos por descendentes de Pai Adão, além de sua influência em outras agremiações carnavalescas situadas nas imediações do terreiro.

A criação do Afoxé em 1998, que desfila na segunda-feira de Carnaval na Noite dos Tambores Silenciosos, e do Maracatu, reconhecido no ano 2000 como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, através do Registro dos Maracatus Nação, são exemplos da contínua influência do Sítio no carnaval local. Além disso, era comum que diversos maracatus cumprissem suas obrigações religiosas, sendo uma prática usual a reverência por meio de desfiles em frente ao Sítio antes de realizar outras apresentações durante o período carnavalesco (IPHAN, 2018).

Figura 12: Grupo Maracatu Raízes de Pai Adão no Ilê Obá Ogunté em 2021.



Fonte: Grupo Cultural Abeokuta.

Assim, a importância do Sítio de Pai Adão como a casa matriz do Xangô em Pernambuco é notável, desempenhando um papel crucial na perpetuação de tradições profundamente enraizadas na cultura afro-brasileira e na disseminação do conhecimento Nagô. Além de sua significativa contribuição

religiosa, o Terreiro Ilê Obá Ogunté emerge como um importante centro de cultura popular, ancorado em sua influência religiosa e firmando-se como um pilar de identidade e tradição no bairro de Água Fria, sendo parte integrante da história da área. Nesse contexto, o Terreiro tornou-se um símbolo da resistência das tradições afrodescendentes, especialmente em face do processo de urbanização que frequentemente excluía e perseguia comunidades de terreiro.

III. Caracterização do Ilê Obá Ogunté: uma análise espacial

Localizado na Estrada Velha de Água Fria, número 1644, no bairro de Água Fria, na zona norte do Recife, o Ilê Obá Ogunté encontra-se inserido em uma região designada pela Lei 16.176/96 - Lei de Uso e Ocupação do Solo do Recife como Zona Especial de Centro Secundário - ZECS Água Fria. Desse modo, esta área é notável pela intensa ocupação do solo, na qual se observa a predominância da atividade comercial, além de uma significativa parcela de residências unifamiliares ocupadas, em grande parte, por uma população de baixa renda.

Figura 13: Fachada atual do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

O acesso ao interior do terreiro se dá por dois portões de entrada, situados ao longo de um alto muro que delimita todo o terreno e contém a identificação da casa de culto. Este muro, que atualmente restringe a visibilidade do interior do espaço e a interação com as edificações em seu entorno, marca uma transformação significativa em relação à década de 1990.

Essa abordagem mais “discreta” da fachada está relacionada com um aspecto geral dos terreiros de umbanda e candomblé em sua manifestação visual no contexto urbano, caracterizada por fachadas e elementos exteriores que não buscam destaque na paisagem da cidade. Essa estratégia de “camuflagem”, conforme apontado por Bonifácio (2017, p. 143), emerge como uma resposta às práticas discriminatórias historicamente direcionadas a essas religiões, especialmente em ambientes urbanos, configurando-se como uma tática de sobrevivência frente ao racismo religioso.

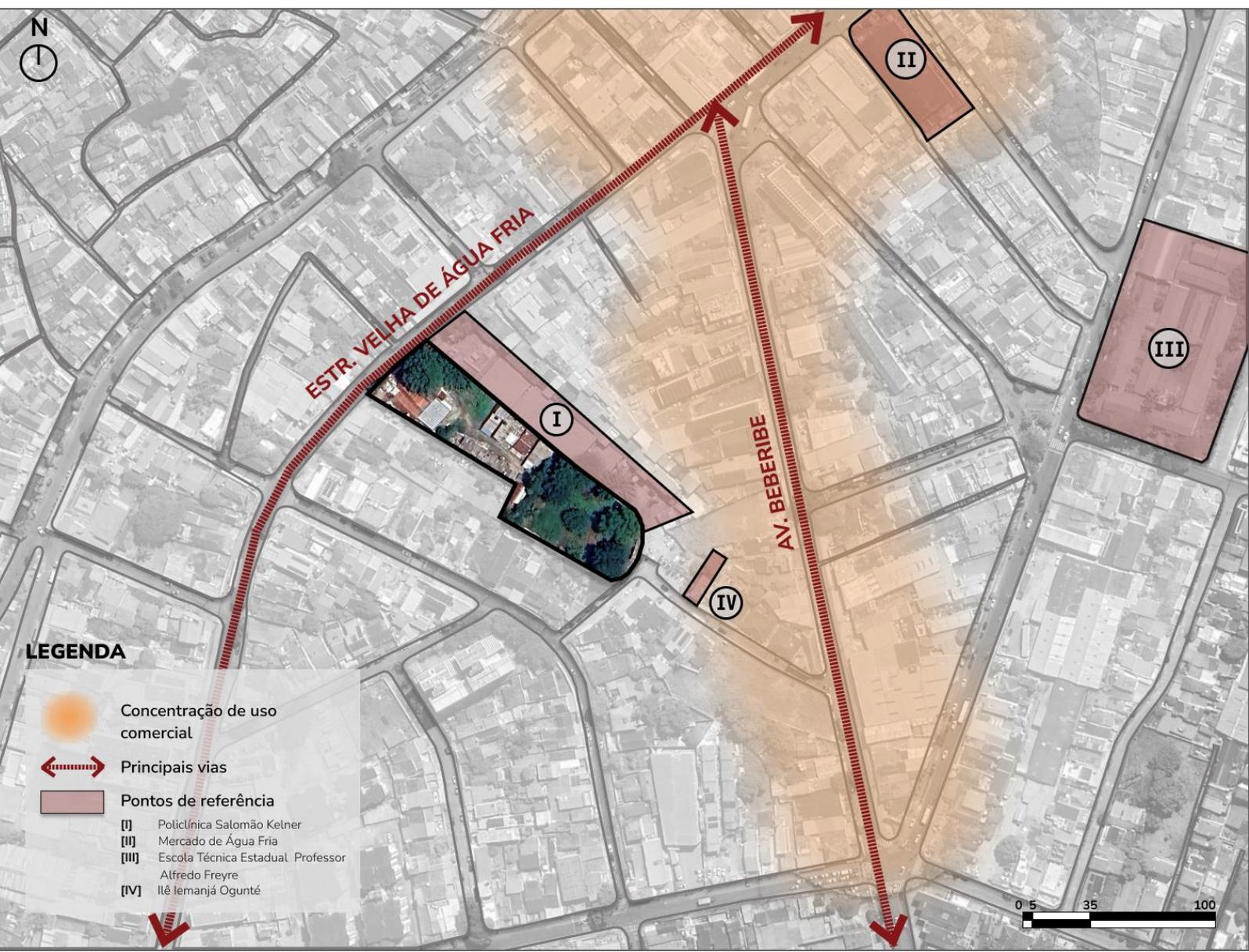


Figura 14: Fachada do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão em 1990.



Fonte: Carmo (2010)

“[...] No território brasileiro, boa parte dos territórios de candomblé se encontram em locais mais afastados dos centros urbanos, considerando que a especulação imobiliária nesses centros é exacerbada e diante da constante agência do racismo religioso institucionalizado através das restrições sonoras do som dos atabaques, muitos territórios acabam por recorrer ao distanciamento urbano. Salvo os casos em que o território é antigo e frente ao processo de crescimento urbano, foi incorporado à malha urbana. Como é o caso de territórios como: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Tumba Junsara entre vários outros não somente na cidade de Salvador, mas em diversas outras cidades” (DIÉNE, 2021, p.52.).

Atrelado a isso, os terreiros possuem um forte caráter familiar, o que reforça sua tendência à não projeção ou busca por visibilidade. Essa característica sublinha uma perspectiva distinta em relação à necessidade de monumentalidade que é comum em templos cristãos. Assim, a abordagem discreta das fachadas dos terreiros no tecido urbano não apenas reflete uma

estratégia de sobrevivência diante da perseguição histórica, mas também uma expressão de valores próprios do culto (RODRIGUES, 2021).

Ao acessar o terreiro pela sua entrada principal, nota-se uma pequena edificação no lado esquerdo do muro de entrada que abriga o altar de Exu, desempenhando a função de proteção espiritual do terreiro. Mais adiante, depara-se com algumas residências de integrantes da comunidade e com a imponente gameleira branca, o Irocô, em torno da qual estende-se um amplo pátio sombreado com piso de pedra portuguesa já deteriorado que serve como um local de socialização para os frequentadores do terreiro.



Esse espaço é delimitado pela Capela de Santa Inês e um pequeno terraço adjacente, notável pela presença de uma grande pintura de lemanjá. Tal área não apenas facilita o ingresso à edificação principal e às moradias anexas, mas também se estabelece como um ambiente propício para o repouso e a interação entre os indivíduos, além de funcionar como ponto de espera para visitantes do terreiro. Adicionalmente, identifica-se uma pequena construção junto ao lado direito do muro de entrada, que anteriormente funcionava como área destinada à comercialização de bebidas e iguarias para obtenção de renda em dias de toque, uma prática que era permitida pela liderança do terreiro até então.

Figura 15: Vista do acesso principal do Terreiro com o Quarto de Exú a esquerda.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Figura 16: Pátio a sombra da gameleira branca delimitado pela Capela de Santa Inês e pequeno terraço que dá acesso a edificação principal.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Vale destacar que os terreiros de candomblé, enquanto conjunto arquitetônico, representam um padrão característico de organização, geralmente comum às diferentes nações, que busca preservar ou recriar representações ritualísticas, simbólicas e morfológicas de origem africana (SODRÉ, 1988).

“O santuário, espaço destinado à guarda, fixação, atribuição e perpetuação do axé, está situado em um conjunto físico e mágico com os demais espaços do terreiro ou roça. O terreno, construções e demais elementos ligados a arquitetura externa e interna, conjugam pela funcionalidade determinados padrões, incluindo-se cores, cobertura das construções, porta, janela, bem como todos os utensílios cerimoniais que ocupam intencionalmente lugares determinados pela estrutura do axé do terreiro” (LODY, 1988, p.13).

Segundo Santos (1986), é possível identificar duas zonas principais nesse arranjo espacial: (I) o espaço mato e (II) o espaço urbano. O “espaço mato” é caracterizado pela presença de diversas espécies vegetais que incluem árvores, plantas e ervas necessárias ao uso ritual. Essa área pode abrigar também elementos aquáticos, como fontes e córregos de água, que contribuem para construção de um paisagismo com forte significado ritualístico.

Nesse contexto, destaca-se ainda a existência das árvores sagradas que podem ou não estar integradas ao restante da vegetação e que são distintamente identificadas, seja por um laço de pano branco em seu tronco ou pela presença de vasos de barro e pratos com oferendas em suas raízes. Desse modo, essa área costuma ocupar a maior parte do terreiro e carrega consigo o simbolismo que remete à relação intrínseca entre os orixás e a natureza presente no candomblé.

Por outro lado, o “espaço urbano” é onde se localizam as estruturas físicas necessárias para atender a comunidade. Assim, esta zona é organizada em torno de edificações independentes que servem a funções públicas ou privadas, incluindo a casa principal ou ilê-axé, os templos dedicados às divindades ou quartos dos orixás e habitações de membros da comunidade de terreiro. Essas construções são interligadas por espaços naturais, criando um recinto que, embora urbano, mantém uma ligação única com o meio ambiente. Historicamente, as técnicas construtivas empregadas refletiam a situação econômica da comunidade, com o uso de materiais naturais como taipa e telhados de palha, possuindo o aspecto de habitações simples. (DIÉNE, 2021)

a. Edificação principal

No contexto do Ilê Obá Ogunté, a edificação principal ocupa uma área média de 390m², consistindo em diversas construções térreas que foram conjugadas ao longo do tempo e é onde se desempenham as principais atividades religiosas. De forma geral, a edificação segue a descrição das características arquitetônicas tradicionais dos terreiros segundo Carneiro (1961). Nesse sentido, é possível observar em seu exterior a presença de paredes sem revestimento, pintadas de branco, complementadas por portas e janelas estreitas, tipicamente confeccionadas em madeira e pintadas em tonalidades de azul.



Ao adentrar a edificação a partir do terraço de entrada, encontra-se um salão social, anteriormente utilizado como salão de danças dedicado a Orixalá (CAMPOS, 2005). A partir desse ponto, tem-se acesso a todos os cômodos de uso religioso, incluindo o quarto de santo ou *peji*, as cozinhas de dentro e de fora, o quarto de recolhimento para iniciados e o banheiro social. Adjacente ao salão social, localiza-se um hall decorado com várias fotografias de membros importantes da comunidade, o qual oferece acesso ao atual salão de danças.

Figura 17: Salão social.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Com exceção do salão de danças e da cozinha, ambientes que passaram por reformas em 2008, os espaços internos possuem tamanhos reduzidos, apresentando uma quantidade limitada de aberturas, o que contribui para uma notável restrição de luz natural e ventilação. Acredita-se que isso esteja

relacionado ao próprio processo de desenvolvimento do terreiro, no qual pequenas edificações destinadas ao culto, bem como moradias, foram sendo construídas ao longo do tempo e, posteriormente, conjugadas na conformação da edificação atual.

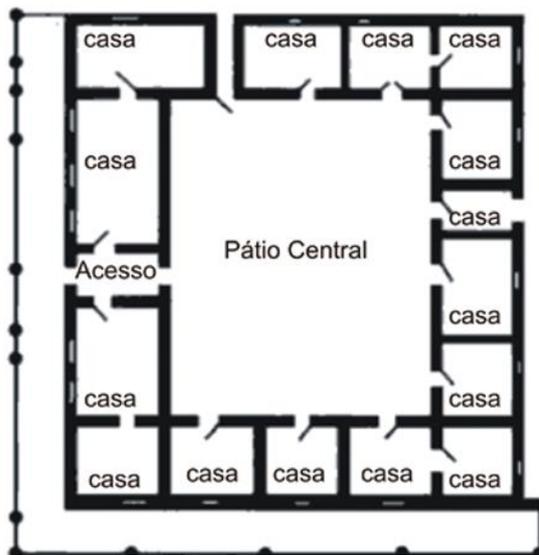


Figura 18: Planta editada de um compound africano.

Fonte: SILVA, 1994:64 apud MENEZES, 2012

Essa organização espacial remete ao *agbo-ile*, na língua iorubá, ou *compound* africano, que eram habitações coletivas compostas por um conjunto de casas pequenas agrupadas em formato retangular, produzindo um pátio interior destinado ao convívio social e à prática religiosa (RIBEIRO, 1996, p.42). Esses espaços mantinham como uma de suas características fundamentais a integração entre as áreas destinadas à prática religiosa e os espaços residenciais.

“Nas terras do Novo Mundo esses espaços tiveram que ser adaptados às condições encontradas. Nos terreiros, os negros reproduziram, em nível mítico, esses padrões ao reunir em um mesmo espaço o local de moradia e de culto. Hoje, os terreiros seguem uma estrutura adaptada ao espaço disponível, mantendo alguns elementos dos compounds: Exu continua guardando a entrada dos terreiros, os quartos individuais, antes moradia das famílias humanas, agora são destinados aos orixás ou família de orixá, os pertences para o ritual, seus assentamentos, quartinhas de filhos e filhas de santo e suas oferendas, e o barracão (o antigo pátio central) é o espaço de encontro religioso e realização das festas” (MENEZES, 2012, p. 79).

É importante ressaltar que essa organização interna da edificação principal está intrinsecamente relacionada a uma arquitetura que demonstra hierarquia, cuja permeabilidade dos espaços é definida com base na estrutura social vigente. Assim, observa-se que determinados ambientes, como o salão de

Refere-se à área dedicada ao culto, na qual cerimônias e rituais específicos são executados em homenagem a um ou mais orixás, sendo o acesso a esse espaço restrito aos iniciados. Esse local de elevada sacralidade, tradicionalmente, apresenta-se como pequenas edificações geralmente distribuídas no perímetro circundante ao barracão. Tal disposição deve-se ao fato de que, no Brasil, a comunidade negra não reproduziu a estrutura religiosa centrada na linhagem, diferentemente do que é comum na África, onde uma divindade patrona é homenageada em um templo dedicado, exercendo influência sobre uma região específica. Na adaptação ao contexto brasileiro, diversos orixás começaram a ser cultuados em seus respectivos espaços sagrados dentro de um mesmo local, resultando na consolidação de uma comunidade religiosa unificada (DIÉNE, 2021).

Dessa forma, em um terreiro que dispõe de amplo espaço, é possível identificar várias casas dedicadas a orixás específicos. Em contrapartida, em comunidades urbanas que contam com espaço restrito, é comum que esses orixás compartilhem o local de maneira coletiva, sendo acomodados em um único peji, como é o caso do Ilê Obá Ogunté. Nessa situação, esses espaços podem ou não estar vinculados à mesma dependência da casa principal, com exceção a algumas divindades como Exú, Ossaim e Oxumaré, que podem ter suas moradas separadas do restante da estrutura.

Nesse sentido, ao adentrar no peji do Sítio, a organização dos assentamentos dos orixás neste recinto segue a seguinte disposição: à esquerda da porta de entrada, encontramos o assentamento de Exu, seguido pelos de Ogum e Obaluaê. Na parede oposta à porta, estão posicionados os de Yansã, os orixás Ibeji, Olofinho e Orixalá e, finalmente, à direita, na parede, estão dispostos Oxum, Yemanjá e Xangô, ocupando um espaço maior devido à quantidade de objetos rituais e assentos (CAMPOS, 2005).

Figura 20: Esquema de disposição dos assentos dos orixás no peji do Terreiro de Pai Adão.



Fonte: CAMPOS, 2005

Destaca-se que a posição desse cômodo em relação ao restante da edificação apresenta uma peculiaridade que o distingue de outros terreiros na Região Metropolitana do Recife no que diz respeito às atividades sagradas. Isso porque, no Ilê Obá Ogunté, o quarto de santo (*peji*) não mantém uma ligação direta com o salão de danças, o que tradicionalmente acontece, ainda que sejam espaços distintos (CAMPOS, 2020).

Conforme mencionado por Brandão (1986), a construção original era composta por sete cômodos, em que apenas o *peji*, a capela e a cozinha não sofreram mudanças em suas funções e estruturas. Essa configuração inicial permaneceu inalterada até as reformas implementadas por Zé Romão, filho e sucessor de Adão, que alterou significativamente a disposição dos espaços. A partir das paredes existentes, foram adicionados nove novos cômodos, dos quais dois foram designados para uso cerimonial — o *balé* e o novo salão —, enquanto os demais foram destinados para moradia. Assim, as reformas em questão incluíram a relocação do salão de danças para uma área nova, adjacente ao *peji*, mas sem uma conexão direta entre os dois, enquanto o espaço anteriormente ocupado pelo salão de danças foi transformado em um salão social, o qual passou a servir como ponto de acesso para os demais cômodos da construção.

○ Cozinhas

Dentro do contexto dos rituais do Candomblé, a cozinha desempenha um papel central e simbólico que vai além de sua função tradicional de preparo de alimentos. Este ambiente assume uma relevância significativa dentro da comunidade e da prática religiosa, uma vez que o ato de se alimentar não se limita apenas à nutrição física, mas também engloba a nutrição espiritual. A cozinha é considerada um importante mantenedor do axé - o princípio energético fundamental da religião - e um símbolo que estabelece conexões entre indivíduos, orixás, natureza e antepassados.

Diante disso, é comum a existência de uma divisão funcional nas cozinhas dos terreiros, categorizando-se em cozinha comum e cozinha de santo ou ritualística. Esta distinção visa delimitar as funções e preservar a sacralidade do espaço dedicado à preparação dos alimentos ritualísticos, os quais frequentemente são acessíveis apenas a indivíduos diretamente envolvidos nas práticas culinárias sagradas. Portanto, é frequente que os espaços destinados à cozinha, tanto a comum quanto a de santo, estejam diretamente ligados ao barracão, pois essa circulação além de atender a propósitos funcionais, uma vez que há momentos onde a alimentação ocorre dentro do salão de danças, carrega consigo um simbolismo energético relacionado ao fluxo contínuo do Axé da casa (DIÉNE, 2021).

Em particular, no Ilê Obá Ogunté, a organização das cozinhas mantém uma ligação entre interno e externo em que a cozinha de dentro, responsável pelo preparo dos alimentos, conduz a cozinha de fora, que é onde ocorre o abate dos animais. Esta última está conectada a dois pequenos quintais, um vinculado às residências dos membros da comunidade e outro que proporciona acesso ao salão principal. Ressalta-se que ambas as cozinhas passaram por reformas para atender às normas da vigilância sanitária, o que implicou na perda de alguns elementos tradicionais da cozinha externa, como o teto de palha e o fogão à lenha.

- **Salão de danças**

O salão de danças ou barracão refere-se a um espaço que desempenha um papel fundamental nas cerimônias públicas, atuando como um ponto de encontro que acolhe membros da comunidade e visitantes durante as celebrações. Este local, em casas especialmente construídas para práticas do candomblé, pode integrar-se ao corpo da casa, em terreiros como o Engenho Velho e o Gantois, ou se estabelecer como uma edificação independente, a exemplo do Bate-Folha - terreiros localizados em Salvador - BA. É comum que as paredes deste ambiente sejam frequentemente adornadas com representações simbólicas das festividades e tributos aos orixás, refletindo a função ritualística do espaço. Além disso, o barracão desempenha um papel versátil nas atividades diárias do terreiro, que varia de acordo com as necessidades da comunidade (DIÉNE, 2021).

Figura 21: Salão de danças.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

No Ilê Obá Ogunté, o salão de danças é o ambiente mais espaçoso da edificação principal, ocupando uma área aproximada de 70m². Vale ressaltar que sua atual configuração é resultado de uma intervenção realizada como parte de um projeto mais abrangente de restauro e revitalização física do terreiro, concebido pelo arquiteto Antenor Vieira e supervisionado pela FUNDARPE. Este projeto teve como objetivo principal a reestruturação e adaptação dos espaços do terreiro para melhor servir e acolher o público, assim, houve a expansão da área do salão de danças e a inclusão de uma instalação sanitária destinada ao uso dos frequentadores.

Do lado esquerdo do salão, nota-se um altar em homenagem a Iemanjá, adornado por uma pintura com a inscrição "A Paz Esteja Aqui" ocupando uma posição de destaque. À sua esquerda, há uma entrada que conduz ao *Balé*, um quarto subdividido em dois compartimentos de acesso exclusivo do Babalorixá e aqueles que possuem sua autorização, e é onde se realiza um ritual privado masculino dedicado ao culto dos ancestrais *Eguns*. É nessa parede com a pintura que o Babalorixá se posiciona em uma cadeira de uso exclusivo, colocada em lugar de destaque, juntamente com os ogãs, que ocupam bancos de concreto, mantendo o centro livre para as danças nos dias de toque.

Figura 22: Altar com pintura a Iemanjá ao fundo; a esquerda tem-se o acesso ao balé.



Fonte: Acervo Pessoal, 2024

Observa-se, no centro do salão de festas do Ilê Obá Ogunté, uma pedra cerâmica branca, conhecida como a pedra do axé, que se diferencia visualmente do restante do revestimento composto por placas cimentícias. Essa diferenciação não é meramente decorativa visto que a pedra é um elemento vital no rito de consagração do espaço, marcando o ponto onde o axé, a força vital e espiritual da casa, é literalmente plantado no solo, conferindo ao local seu caráter sagrado.

Figura 23: Pedra do axé localizada no centro do salão de danças do Sítio do Pai Adão.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Antes de iniciar a construção física do salão de danças do templo, é comum realizar um procedimento ritualístico destinado a preparar o solo, conferindo-lhe o caráter sagrado. Durante este ritual, itens como ervas, bicos de pena, moedas, jornais do dia, entre outros, são depositados no piso pela liderança do terreiro e, posteriormente, esse local passa a ser sinalizado por objetos cerâmicos. Este ato simboliza o plantio do axé, que é essencial para a consagração do espaço, estabelecendo uma conexão simbólica entre o aspecto sagrado e o processo construtivo do terreiro (COSTA, 2022).

Por fim, na fachada posterior do edifício, existe um acesso independente para o salão de danças, através de três portas de madeira pintadas em um tom

de azul, permitindo que visitantes adentrem ao salão durante os dias de festa, mas sem passar pelos demais cômodos da casa.

- **Capela**

Adjacente aos principais espaços sagrados, encontra-se a Capela de Santa Inês, uma construção erguida no século XX seguindo os padrões arquitetônicos católicos de nave e altar. Esta edificação foi concebida por Pai Adão no local de uma antiga casa de farinha, em homenagem a Inês Joaquina da Costa, a primeira Mãe de Santo do Terreiro. Segundo relatos da comunidade, a construção desempenhou um papel significativo na história do Sítio servindo como um local para a realização de cerimônias e rituais católicos, com o intuito ocultar do culto afro-brasileiro ali realizado. Esse período coincidiu com uma época em que as práticas afro-brasileiras estavam sob perseguição, e o terreiro mantinha uma relação mais próxima com o catolicismo como estratégia de manutenção de suas práticas religiosas.

Figura 24: Capela.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Assim, por esse motivo, acredita-se que a Capela foi edificada com acesso independente e sem conexão com os demais ambientes. Sua estrutura foi

construída a partir de alvenaria de tijolo com reboco e pintura em cal, e sua cobertura é composta por uma estrutura de madeira tipo tesoura, coberta por telhas cerâmicas do tipo canal. Em 2008, a Capela foi incluída nas reformas realizadas pela FUNDARPE, com o objetivo de restaurar sua estrutura, especialmente o telhado, mantendo tanto o aspecto interno quanto externo da edificação pré-existente.

Figura 25: Interior da Capela de Santa Inês



Fonte: Folha de Pernambuco, 2023.

Atualmente, o espaço desempenha principalmente a função de preservar a memória e evocar o sincretismo religioso presente no terreiro. Além disso, é utilizado pelo atual líder espiritual da Casa, Manuel Papai, para realizar consultas de búzios. A fusão de influências religiosas é evidente nos adornos que decoram o espaço, os quais incluem imagens de santos católicos, figuras religiosas e diversos símbolos e artefatos.

b. Áreas abertas

Em relação ao que se configura como o “espaço mato” do Sítio de Pai Adão, observa-se a predominância de espaços abertos caracterizados por pátios, caminhos de terra batida e vastas áreas livres, circundados pela edificação principal e as residências adjacentes. Esses espaços, caracterizados por uma baixa densidade de ocupação do terreno, não apenas facilitam a criação de animais soltos como é comum em terreiros, mas também preservam o aspecto rural que reflete as origens do processo de ocupação do bairro de Água Fria. Apesar da redução da cobertura vegetal primitiva, devido ao avanço urbano que provocou o desmembramento da propriedade e a ocupação progressiva do interior do terreno por habitações, o Sítio ainda se destaca por sua expressiva massa arborizada, contrastando com a densidade construtiva da vizinhança.

Figura 26: Gameleira branca (Irocô) localizada no pátio de entrada.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Dentro deste contexto, ressalta-se a importância de duas gameleiras-brancas, árvores raras no ambiente urbano e consideradas sagradas dentro do

candomblé, veneradas como Irocô, e que são vistas como refúgio dos ancestrais no Ilê Obá Ogunté. Segundo a tradição oral, a gameleira mais jovem, localizada no pátio de entrada do terreiro, originou-se de um pé de abricó atingido por raios, cujas sementes foram disseminadas por morcegos. A mais antiga, uma árvore centenária diretamente associada à história de fundação do terreiro, se situava nos fundos do terreno e era circundada por um pátio de terra batida e vegetação rasteira, sem construções em seu perímetro imediato. Em novembro de 2018, esta árvore foi incendiada em um ato que se acredita ter sido de intolerância religiosa, levando ao seu colapso no ano seguinte devido à desidratação do tronco. Em seu depoimento sobre o incidente, Lody afirma que:

“É um lapso cultural para Pernambuco, até hoje existem muitas versões sobre isso. Eu particularmente atribuo como uma ação também organizada de intolerância religiosa, porque a intolerância religiosa é violenta e agressiva. A intolerância religiosa não é pacífica, é criminosa, ainda mais para uma área tombada. Eu não acompanhei, mas eu percebo que não houve as diligências necessárias. Por ser uma área tombada, o Estado deveria abrir inquéritos para averiguar e criminalizar os mandantes e os feitores que se realizaram. Então eu acho isso uma grande falha pela falta de uma ação mais organizada para um bem de Pernambuco, não é um bem 'apenas para a comunidade', que é fundamental. É dela antes de tudo, mas é de todos os pernambucanos e hoje é de todo o Brasil, é um bem nacional” (LODY, 2024)⁵.

5 Entrevista concedida à autora em 29/01/2024 por Raul Lody, antropólogo com estudos direcionados principalmente às religiões afro-brasileiras e autor do pedido de tombamento estadual do terreiro em 1983.

Figura 27: Gameleira branca (Irocô) após incêndio em 2018.



Fonte: IPHAN 2018.

Figura 28: Área onde se localizava a gameleira atualmente; há uma amendoeira-da-praia cercada por um gradil



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Importa salientar que, previamente ao incidente, a árvore já desfrutava de proteção a nível municipal conforme estabelecido pela Lei Municipal nº 15.072/1988, que a insere no cadastro municipal de árvores tombadas de Recife. Esta legislação, ao declarar tais árvores como patrimônio municipal, visa sua proteção contra cortes, reconhecendo sua importância baseada em critérios de localização, raridade, beleza e capacidade de disseminação de sementes. Complementarmente, a Lei Municipal nº 18.211 prevê a imposição de multas e sanções administrativas para atos de corte ou erradicação dessas árvores protegidas, além de também já ser reconhecida como um elemento importante pelos tombamentos a nível estadual e federal. Atualmente, restam apenas suas raízes e uma parte do tronco, enquanto nas proximidades floresceu uma amendoeira-da-praia, também conhecida como chapéu-de-sol.

No terreiro, também se observa a presença de um espaço dedicado a uma horta comunitária, caracterizado por um pequeno cercado que abriga o cultivo das ervas e espécies frutíferas. Essa prática agrícola transcende a mera produção de alimentos, inserindo-se profundamente nas dimensões religiosas e culturais dessa comunidade.

Velame (2014) enfatiza a importância da vegetação nesse cenário, abrangendo uma diversidade de plantas, desde as mais modestas até as grandes árvores sagradas, as quais são consideradas moradas de divindades. Essa variedade vegetal desempenha um papel fundamental na cosmovisão do candomblé, na qual a natureza é vista não apenas como um cenário vivo, mas como uma manifestação da divindade em si, integrando-se às práticas religiosas. Assim, esse cultivo não apenas contribui para a configuração da paisagem do espaço sagrado, mas também influencia o modo de vida dessa religião, pois as folhas de várias espécies são usadas em rituais e cuidados, sendo percebidas como uma extensão energética das divindades.

Figura 29: Horta comunitária.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

c. Unidades habitacionais e de produção

Em relação às habitações presentes no Sítio, identificam-se 2 residências fisicamente vinculadas com o espaço sagrado, habitadas pelos integrantes mais velhos da comunidade. Estas habitações caracterizam-se por dimensões reduzidas dos cômodos, os quais apresentam poucas ou nenhuma abertura para ventilação e iluminação natural. Originalmente dotadas de instalações básicas, estas residências sofreram modificações ao longo do tempo, impulsionadas pela necessidade de acomodar o crescimento populacional da comunidade, incluindo o acréscimo de novos cômodos, normalmente quartos e banheiros. Destas residências, apenas uma dispõe de um acesso independente diretamente conectado à rua.

Além das 2 residências mencionadas, há uma moradia isolada que se posiciona em frente ao portão principal, demarcando o pátio central e o início do caminho que interliga as áreas frontais ao quintal posterior do terreno. Entre esta unidade e o conjunto residências, localiza-se um espaço não edificado, no qual está situada a horta comunitária. Segundo Manoel Papai⁶, planeja-se a construção de uma estrutura com finalidades educacionais, comunitárias e sociais neste local

Figura 30: Unidades habitacionais localizadas na área central do Sítio.



Fonte: Acervo pessoal, 2024

As demais unidades habitacionais localizam-se na área central do terreno do Sítio. Esse conjunto é composto por 2 grupos de habitações que se distribuem ao longo dos muros que delimitam ambos os lados do terreno, não possuindo, afastamentos laterais entre elas. O conjunto mais extenso é composto por cinco edificações, quatro térreas e duas com primeiro pavimento, sendo separadas da via de acesso central por cercas ou muros de alvenaria, os quais também delimitam pequenos quintais individuais. No térreo de uma das edificações com primeiro pavimento funciona a sede do Afoxé Povo de Ogunté.

⁶ Entrevista concedida à autora em 26/06/2024 por Manoel Nascimento da Costa, mais conhecido como Manoel Papai, atual liderança do Terreiro Ilê Obá Ogunté.

Figura 31: Unidades habitacionais localizadas na área cental do Sítio.



Fonte: Acervo pessoal, 2024

Figura 32: Sede do Afoxé Povo de Ogunté.



Fonte: Acervo pessoal, 2024

No lado oposto, situam-se três residências térreas menores, localizadas à direita da área destinada às atividades produtivas da comunidade, onde se encontra a oficina de serralharia. Esta, por sua vez, é uma estrutura aberta, composta apenas por um esqueleto metálico coberto por telhas de fibrocimento. Nas imediações destas três moradias, na parte posterior da construção principal, uma seção do muro está demolida, sendo o espaço atualmente delimitado por barreiras metálicas.

Figura 33: Espaço destinado a confecção dos instrumentos/serralharia.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Predominantemente, as moradias são construídas em tijolo cerâmico, incluindo dois ou três quartos, sala, cozinha, banheiro, e algumas dispõem de terraço, área de serviço e quintal. Grande parte delas possuem instalações sanitárias e elétricas em condições precárias, e a gestão de resíduos é inadequada. De maneira geral, os residentes do Sítio, habitantes das moradias discutidas, mantêm ou mantiveram vínculos com as atividades culturais e sociais desenvolvidas no local, sendo descendentes de famílias de baixa renda, historicamente associadas à fundação do terreiro que, ao todo, somam aproximadamente trinta pessoas.

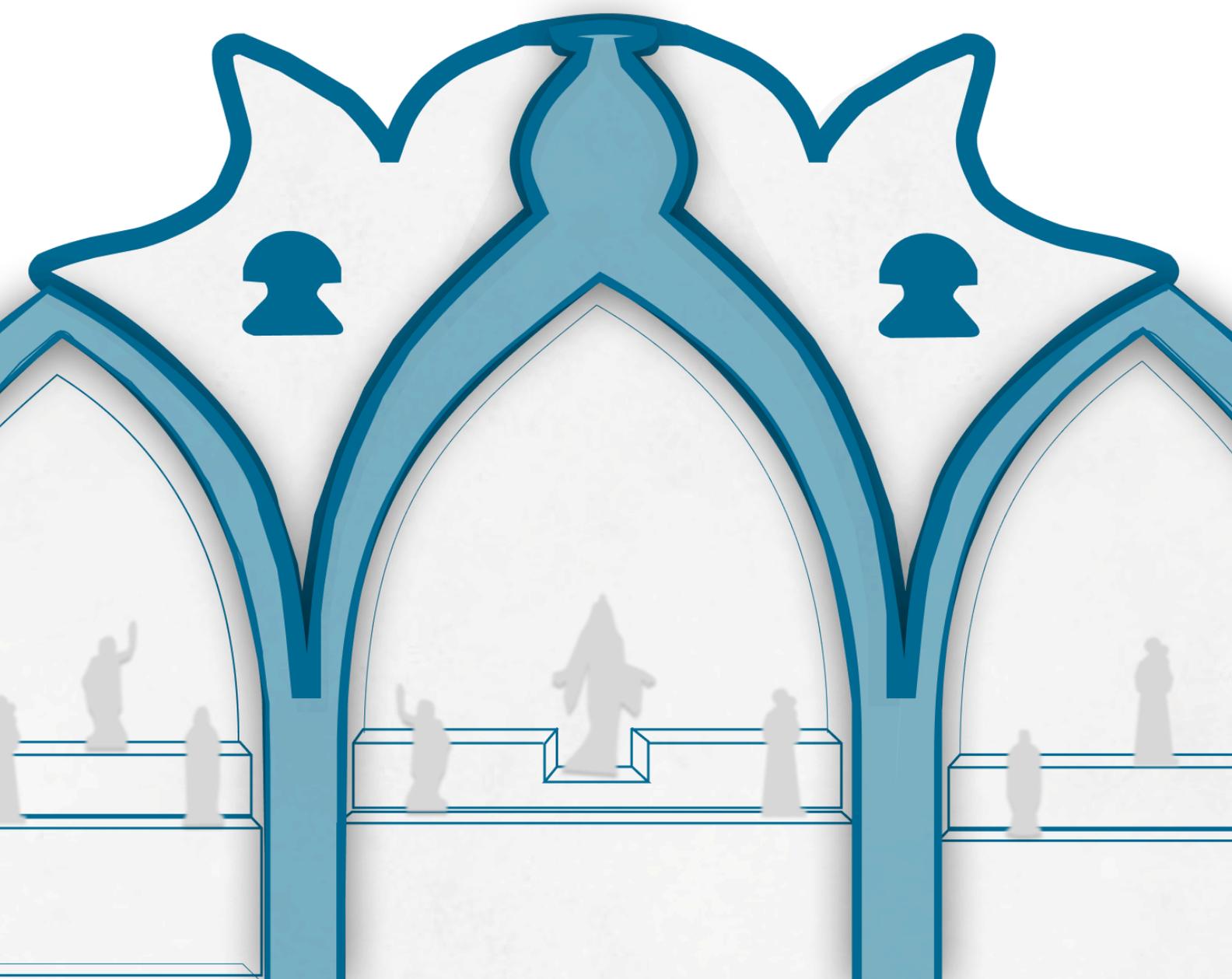
Com base na análise exposta, percebe-se que a organização espacial de um terreiro, como o Ilê Obá Ogunté, reflete uma relação intrínseca entre materialidade e imaterialidade. A disposição espacial das construções, a hierarquia de acessos, a organização dos espaços internos, as cores e a relação entre os espaços internos e externos são fundamentais para a expressão da visão de mundo da comunidade e dos valores atribuídos à sua herança cultural, pois estão carregados de significados históricos, culturais e sociais.

“O terreiro é um território que compõe os indivíduos que o vivem, sendo o corpo: ‘terra, território e territorialidade’ como algo uno e indissociável, o ‘terreirório’ é extensão do corpo materializando toda a complexidade que o compõe cosmograficamente, de modo que onde o corpo esteja, dentro ou fora do ‘terreirório’, ele leva consigo o vínculo territorial” (DIÉNE, 2021, p.28).

Aliado a isso, conforme destaca Sodré (1988), o terreiro de candomblé se caracteriza como uma expressão social fundamental da cultura negro-brasileira porque, além de ter uma rica diversidade cultural, “é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais” (SODRÉ, 1988, p.21). Segundo o autor, a segregação territorial e as regras de exclusão social impostas no final do século XIX intensificaram a necessidade de espaços como os terreiros, que se tornaram refúgios de preservação cultural e resistência. (SODRÉ, 1988). A preservação dos terreiros de candomblé é, portanto, essencial não apenas para a manutenção das práticas religiosas, mas também para a continuidade de um modo de vida que se relaciona diretamente com sua organização arquitetônica.

CAPÍTULO 03

A trajetória do Ilê Obá Ogunté como patrimônio cultural: os tombamentos estadual e federal



I. Tombamento Estadual - Processo 0085/83 (FUNDARPE)

A iniciativa de tombamento se configurou como uma extensão das ações empenhadas na organização da coleção "Culto Afro-Brasileiro - Um testemunho do Xangô Pernambucano", acervo que engloba um conjunto de artefatos originários de terreiros de xangô do Estado que tinha como objetivo representar a importância da cultura material desses espaços (LODY, 1983). O projeto foi realizado pelo Museu do Estado de Pernambuco, em colaboração com a Coordenação de Projetos Afro-Brasileiros do Instituto Nacional do Folclore, vinculada à Secretaria de Turismo entre os anos de 1982 e 1983.

Nesse contexto, o encaminhamento da proposta e o documento de justificativa para o tombamento foram conduzidos por Raul Lody em outubro de 1983, figura de prestígio no cenário antropológico brasileiro, principalmente nos estudos das religiões afro-brasileiras. Nesse texto, Lody destaca Recife como um importante centro cultural e mantenedor da memória afro-brasileira por meio do Xangô pernambucano, argumentando que o Terreiro Obá Ogunté se mostra digno de reconhecimento não apenas por seu valor intrínseco para a sociedade, mas também pela sua presença marcante na fisionomia da cidade do Recife.

Além disso, o autor defende “uma compreensão total e complexa do patrimônio cultural”, indo além dos valores e práticas culturais que caracterizam apenas um grupo social. Dessa forma, ratifica a importância de reconhecer o papel fundamental da cultura africana na formação sociocultural do Brasil (LODY, 1983, p.02). Tal postura mostra-se alinhada com as diversas críticas às práticas patrimoniais daquele momento, uma vez que buscavam ressaltar a necessidade de uma revisão crítica da política de seleção dos bens patrimoniais estabelecida e a adoção de uma abordagem mais inclusiva acerca da preservação do patrimônio cultural.

Tendo isso em vista, o tombamento promovido pela FUNDARPE assume um caráter pioneiro ao responder a necessidade por mais inclusão no campo do patrimônio, sendo o primeiro tombamento estadual e o segundo tombamento

de terreiro do Brasil. Raul Lody⁷ expressa essa preocupação ao destacar a motivação por trás desse processo:

“Nessa época, o Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco nos anos 80 era presidido por Gilberto Freyre e ele foi muito amigo de Adão Costa, o Babalorixá que antecedeu o Manoel do Nascimento Costa, o atual babalorixá que está já faz 45 anos. E eu, sempre muito próximo de Gilberto e desses movimentos, já tendo publicado vários livros nessa área. [...] Já discutíamos, pensávamos, por questões diversas, ideológicas principalmente, sobre a necessidade desses testemunhos estarem integrados nesse acervo patrimonial, que obviamente fazem parte do patrimônio brasileiro” (LODY, 2024).

Somado ao desejo por novas representações, haviam também questões emergenciais que só vêm a ser registradas após o início do processo. Existia um risco de desabamento das cobertas do salão de danças e das cozinhas, além de uma preocupação com uma possível ocupação do terreno, uma vez que se iniciava uma “ação de invasão externa” para estabelecer moradias no espaço por pessoas de fora da comunidade. Segundo Lody,

“Havia a necessidade de tomar certas providências necessárias, inicialmente paliativas, para evitar [...] essa intervenção não desejada nessa área religiosa, porque geralmente são áreas maiores, são terrenos largos para o desenvolvimento dos rituais religiosos e outras atividades” (LODY, 2024).

A partir disso, a documentação relativa à justificativa do tombamento se divide em 3 partes. A primeira busca caracterizar o terreiro enquanto modelo sociorreligioso a partir de uma breve descrição de sua organização espacial, social e religiosa com o intuito de demonstrar a sua relevância dentro do contexto dos terreiros. Já a segunda exalta sua importância histórica e etnográfica com base em informações relativas à história do terreiro, reforçando às suas peculiaridades relacionadas ao culto religioso e à influência de suas importantes lideranças dentro do contexto dos Xangôs de Pernambuco. E, por fim, a terceira demonstra as contribuições do Ilê Obá Ogunté para as manifestações culturais da cidade, assim como para sua identidade por meio das associações dos elementos religiosos à vida cotidiana de seus habitantes.

7 Trecho da entrevista concedida à autora por Raul Lody em 29/01/2024.

“O espaço público, salão, barracão de festas, obedece ao rigor da arquitetura original, o mesmo acontecendo com os compartimentos geminados ao barracão, como a cozinha, a sala de visita e os quartos. Também a capela, aos moldes católicos, e o peji, o local mais sagrado dos compartimentos, completam o conjunto de habitações do terreiro. Algumas casas de taipa existem afastadas do núcleo religioso; são moradias de pessoas do próprio terreiro. Nesse amplo conjunto de espaços sagrados, destaca-se a fitolatria como outro significativo momento religioso do culto aos Orixás. Aí vê-se a gameleira ou o pé de Iroco. Iroco, divindade que habita o tempo [...] é o senhor da gameleira, árvore de grande respeito por parte dos adeptos do Terreiro. A gameleira é uma árvore sagrada e rara. No Recife, é este o único terreiro que a possui e mantém os preceitos rituais do culto ao Orixá Iroco” (LODY, 1983, p.03).

Com a abertura do Processo nº 0085/83 referente ao tombamento do terreiro, deu-se início aos trâmites perante a Secretaria de Educação, Cultura e Esportes com solicitação do exame técnico à FUNDARPE. O interesse estadual no tombamento de um terreiro de culto afro-brasileiro fez com que, no início de 1984, o Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CONDU) enviasse um voto de aplauso ao Secretário de Turismo e Desportos da época, Francisco Bandeira de Mello, demonstrando seu apoio às ações em prol da preservação do culto de Xangô em Pernambuco.

No decorrer desse mesmo período, Raul Lody, o proponente do tombamento, estabelece contato com o Secretário com o propósito de apresentar considerações sobre o andamento do processo. Em seu texto, defende a ideia de que o tombamento em questão deva ser caracterizado como um tombamento etnográfico e paisagístico, demandando, assim, abordagens metodológicas distintas das empregadas em tombamentos de cunho histórico e artístico convencionais. Destaca que: “o tombamento etnográfico no caso de um terreiro de Xangô, envolve aspectos do sagrado, da memória africana adaptada e dinamizada no processo sociocultural; as construções-templos, construções-habitações e temas relacionados à fitolatria” (FUNDARPE, 1984, p. 09).

Os questionamentos levantados por Lody mostram-se de extrema importância para a análise do processo, uma vez que chama atenção a aspectos específicos associados ao tombamento de um terreiro de candomblé, atitude

inédita para o órgão até então. Nota-se, dessa forma, que essas reflexões demonstram uma preocupação com o reconhecimento dos elementos simbólicos e culturais.

O antropólogo conclui o texto considerando o tombamento como uma ação pioneira no reconhecimento do Xangô enquanto instituição cultural, entretanto, expressa sua preocupação quanto às implicações práticas desse ato. Assim, pontua questões ligadas à gestão do bem tombado, levantando indagações cruciais que ecoam as inquietações presentes no processo de tombamento do Terreiro de Casa Branca: "Quais os caminhos esse tombamento deverá seguir? De que maneira a ação do Estado, ao tomar, não resulta na imobilidade sociocultural do terreiro de Xangô? Como respeitar e refletir sobre a cultura do cotidiano do terreiro de Xangô?" (FUNDARPE, 1984, p.09).

"[...] Como agir e, principalmente, selecionar em comum acordo com as pessoas do terreiro o que deverá ser tombado no elenco de bens móveis e imóveis, de modo que o reconhecimento do valor e da importância de bem tombado não assuma postura de interferência à dinâmica natural do Xangô enquanto pólo de memória e da ação do homem afro-brasileiro. Acentuo, ainda, a necessidade de um acompanhamento do processo de tombamento, para que a listagem do que deverá ser tombado comporte elementos suficientes para situar o sistema sócio-religioso do terreiro e explicitar a sua real ocupação na fisionomia da cidade do Recife e no Estado de Pernambuco" (FUNDARPE, 1985, p.09).

Em outubro de 1984, a Empresa de Obras de Pernambuco (EMOPER), em parceria com a FUNDARPE por meio de convênio, conduziu um levantamento topográfico que resultou na definição do polígono de tombamento para o Sítio do Pai Adão, correspondendo a toda a área em que o terreno se inseria na época⁸. Este marco foi seguido pela publicação, no Diário Oficial do Governo do Estado, do edital de tombamento e pela subsequente notificação aos proprietários, comunicando a aceitação do pedido de tombamento, ocorrida em novembro de 1984.

⁸ Não foi possível identificar nas documentações relativas ao processo a área total que o terreiro ocupava na época do tombamento da FUNDARPE.

Cumprido o prazo legal estabelecido para eventuais contestações, uma visita técnica ao terreiro foi realizada pela equipe técnica responsável em fevereiro de 1985. O relatório resultante dessa visita aponta que o terreiro enfrentava problemas de ordem material, sendo a condição da construção considerada “bastante precária” e em “péssimo estado”. O documento salienta a presença de rachaduras significativas, apresentando o teto como uma “ameaça iminente”, especialmente nas áreas da cozinha e da capela de Santa Inês. Além disso, aponta que uma parte da cobertura do salão de danças já havia ruído, representando perigo iminente de desabamento, ficando evidente a ameaça à integridade física do terreiro no período. (FUNDARPE, 1984, p.19)

Os dois meses seguintes à visita foram dedicados à elaboração do exame técnico e parecer conclusivo pela FUNDARPE, que foi encaminhado ao Diretor do Patrimônio Histórico em maio de 1985. O exame técnico foi conduzido por uma equipe multidisciplinar composta por um fotógrafo, duas arquitetas, um desenhista e uma pesquisadora de história⁹. Sendo assim, se apresenta dividido em histórico, análise física, levantamento fotográfico e planta baixa¹⁰.

No tocante ao levantamento histórico, Virgínia Pernambucano de Mello discorre sobre a trajetória das práticas religiosas africanas no Brasil e sua consolidação em Pernambuco a partir do século XVII, em meio a um contexto marcado por intensas perseguições. Dá destaque ao Congresso Afro-Brasileiro do Recife, evento realizado em 1934 que congregou intelectuais de diversas áreas para discutir a influência do homem afro-brasileiro na cultura nacional. Naquela época, foram identificadas 13 comunidades praticantes, incluindo a Seita *Obaoumim*, no Chapéu do Sol, liderada por Felipe Sabino da Costa, conhecido pai-de-santo na cidade.

Ao concluir o seu texto, a autora reconhece a escassez de informações presente no documento devido à natureza oral e à documentação precária das

9 A equipe foi composta por Elpídio Lins Suassuna (fotógrafo), Neide Fernandes de Sousa (arquiteta), Rosa Virgínia de Sá Bomfim (arquiteta), Ubiratan Ângelo da Silva (desenhista) e Virgínia Pernambucano de Mello (pesquisadora de História)

10 Apesar de constar na documentação que foi elaborada uma planta baixa, a mesma não pode ser localizada nos arquivos do processo.

crenças e valores transmitidos. Apesar disso, frisa a importância da preservação do terreiro, ecoando as preocupações de Raul Lody no pedido de tombamento ao indicar o estado de conservação das instalações físicas e os problemas de ordem material enfrentados pela comunidade.

Quanto à análise física do terreiro, conduzida pela arquiteta Rosa Virgínia de Sá Bomfim, são apresentadas informações sobre a disposição e características dos espaços internos quanto externos, evidenciando especialmente seus materiais construtivos, assim como os elementos naturais que compõem a paisagem do terreiro. Essa base documental ilumina a compreensão de como era a visão acerca do patrimônio na década de 1980 e de como foi conduzida a interpretação da relação materialidade/imaterialidade do Terreiro ao longo do processo de tombamento. De acordo com Bomfim,

“As instalações físicas do terreiro em muito pouco diferem dos mocambos que se espalham pelos subúrbios recifenses. O prédio onde se situam os espaços destinados ao culto é composto por construções de época e materiais diversos: paredes de taipa e em tijolo, cobertas em telha canal e francesa, numa mistura que demonstra a precariedade construtiva decorrente principalmente da falta de recursos dos que compõem o terreiro” (FUNDARPE, 1984, p.32).

Ao concluir sua análise, a arquiteta relata a precariedade da estrutura das edificações, sublinhando sua preocupação com o estado geral de conservação. Nesse sentido, ela adverte: “todo o prédio necessita de serviços urgentes de consolidação de paredes, reboco, reconstituição de cobertas e piso, além de serviços gerais e limpeza” (FUNDARPE, 1984, p.34).

É possível perceber que a análise se limita a uma descrição puramente material do terreiro, dando ênfase às condições físicas precárias de suas construções em detrimento de uma análise mais aprofundada que considerasse a sua espacialidade e seus aspectos simbólicos, assim como a relevância desses aspectos para a continuidade do culto. De forma geral, nota-se uma postura ainda muito vinculada aos valores arquitetônicos e artísticos eurocêntricos, de forma que a interpretação do espaço se voltou para a caracterização dos sistemas construtivos adotados e para uma analogia aos mocambos.

Ao estabelecer um paralelo com a literatura, observa-se certas similaridades de discurso com crítica do higienista Correa de Azevedo às habitações brasileiras, conforme presente em Freyre (1938), evidenciando que ambas as abordagens operam sob um olhar pejorativo em relação às construções.

“Ao examiná-las, supõe-se serem construídas para o Esquimó ou a Groenlândia: pequenas e estreitas janelas, portas baixas e não largas, nenhuma condição de ventilação, salas quentes e abafadas, alcovas úmidas, escuras e sufocantes, corredores estreitíssimos e sempre esse esgoto na cozinha, essa sujidade bem junto ao preparo dos alimentos cotidianos, tendo de um lado uma área, lugar infecto, nauseabundo, onde os despejos aglomerados produzem de toda sorte de miasmas’ (SODRÉ, 1988, p. 40 apud FREYRE, 1938, p. 435).

Também em relação à interpretação dada ao espaço arquitetônico nesse processo, vale discutir o enfoque dado à capela na análise física. Dentro do contexto do terreiro, a capela é a edificação que mais se aproxima dos padrões de características de templos religiosos católicos, ou seja, do tipo de edificação com que os técnicos estavam mais habituados a lidar na prática de preservação e acredita-se que, por isso, dentre os espaços do terreiro, ela recebe maior atenção. No entanto, para a interpretação do bem, a capela é importante enquanto símbolo de um período em que o terreiro necessitava manter um forte sincretismo com o catolicismo como forma de se preservar da intensa repressão às religiões afro-brasileiras, mas não o representa, em sua totalidade, enquanto terreiro de candomblé.

O parecer conclusivo, assinado por Rosa Bomfim e Virgínia Pernambucano, encerra o documento destacando a contribuição do terreiro para a cultura da cidade. Nesse contexto, são enfatizadas as grandes festas religiosas que celebram tradições ancestrais, bem como a intrínseca relação do terreiro com os rios e o mar de Recife.

É notável a ênfase no valor histórico, porém, de maneira geral, os elementos associados a atributos imateriais do terreiro são pouco abordados pelas autoras do texto e, quando mencionados, não são discutidos com profundidade. As autoras justificam essa superficialidade à natureza oral e à documentação precária das crenças e valores, adotando um tom depreciativo

que desqualifica todo processo de produção e transmissão de conhecimento presente dentro do culto do candomblé. Além disso, não estão explícitas as implicações e consequências resultantes do tombamento estadual. Não há, por exemplo, a definição de ações de preservação, a elaboração de um plano de salvaguarda ou algo semelhante.

“É bom lembrar ainda que as crenças e valores desses grupos, constituídos de pessoas procedentes de categoria social e econômica baixa, são transmitidos pela tradição oral, com datas imprecisas e documentação precária, com simbologia pouco familiar às elites tradicionais, donde resultam as dificuldades para a elaboração de um histórico mais rico em relação a essas seitas” (FUNDARPE, 1984, p.30).

Outro ponto crucial abordado no parecer é a reflexão sobre o significado do tombamento de um terreiro de candomblé. Dessa forma, afirma que além de reconhecer a importância do terreiro como guardião de tradições culturais, salienta a transformação do ato de tombamento em uma forma de legitimação. Esse reconhecimento oficial representaria uma mudança fundamental em relação a uma tradição cultural que, por muito tempo, foi alvo de discriminação e perseguição por parte das autoridades.

“[...] A FUNDARPE é de parecer favorável ao tombamento do Terreiro Obá-Ogunté – também conhecido como Terreiro de Pai Adão, e do Pé de Iroco, notável gameleira que existe no espaço do Terreiro, com especial atenção para essa árvore, elemento de maior significação religiosa entre todos os demais, inclusive do conjunto das construções do sítio” (FUNDARPE, 1984, p.41).

O desdobramento do processo culminou em agosto de 1985, com a emissão da Resolução nº 05/85, formalizando o processo de tombamento. A aprovação unânime pelo colegiado do Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco, respaldada pelo parecer do Conselheiro Monsenhor Severino Leite Nogueira, presidente do Conselho e relator do processo. Em suas considerações, reiterou os aspectos previamente apresentados no parecer conclusivo da FUNDARPE, enfatizando a crucial necessidade de preservação do Terreiro Obá

Ogunté para a memória afro-brasileira em Pernambuco, uma vez que foi reconhecido como o mais antigo entre os terreiros de rito nagô no Recife.

“[...] Há de ser, pois, grande a alegria de Gilberto Freyre de, 50 anos depois, dar sua assinatura como Presidente deste Conselho de Cultura ao processo, do qual tenho a satisfação de ser relator, que tomba um terreiro de culto africano no Recife, exatamente o de Pai Adão, com quem Gilberto Freyre conviveu, sendo considerado ‘amigo da casa’ juntamente com Ulisses Pernambucano. Mais que meu parecer, este é meu voto” (FUNDARPE, 1984, p.47).

Nesse contexto, destaca-se que a tramitação do processo na FUNDARPE ocorreu simultaneamente à movimentação para o primeiro tombamento federal de um terreiro, o Terreiro da Casa Branca. Apesar de ambos os processos ocorrerem no mesmo período, o tombamento do Terreiro da Casa Branca enfrentou uma dificuldade significativamente maior em comparação ao Ilê Obá Ogunté na FUNDARPE, resistência essa atribuída aos “preconceitos arraigados” na instituição (SERRA, 2005).

No caso do Sítio do Pai Adão, parte dessa receptividade pode ser atribuída a um entendimento mais amplo de sua contribuição à cultura pernambucana provocado pela relação de proximidade de Gilberto Freyre, o diretor do órgão, com a casa, além do desejo da própria instituição de ampliar o acervo patrimonial de bens culturais de matriz afro-brasileira. Sobre esse aspecto, Lody esclarece que:

“Havia um desejo de todos, havia uma grande boa vontade em apresentar isso, mas, não é apenas uma boa vontade, havia um entendimento, uma necessidade de que se contemplassem outras formas de representar a cultura pernambucana. A cultura pernambucana não é feita exclusivamente de igrejas barrocas, de sítios consagrados, inclusive pela Unesco como Olinda, mas também pelos seus terreiros, pelos maracatus, pela Jurema, por tantas outras manifestações da cultura, da multiculturalidade que faz todo esse tecido social e cultural” (LODY, 2024).

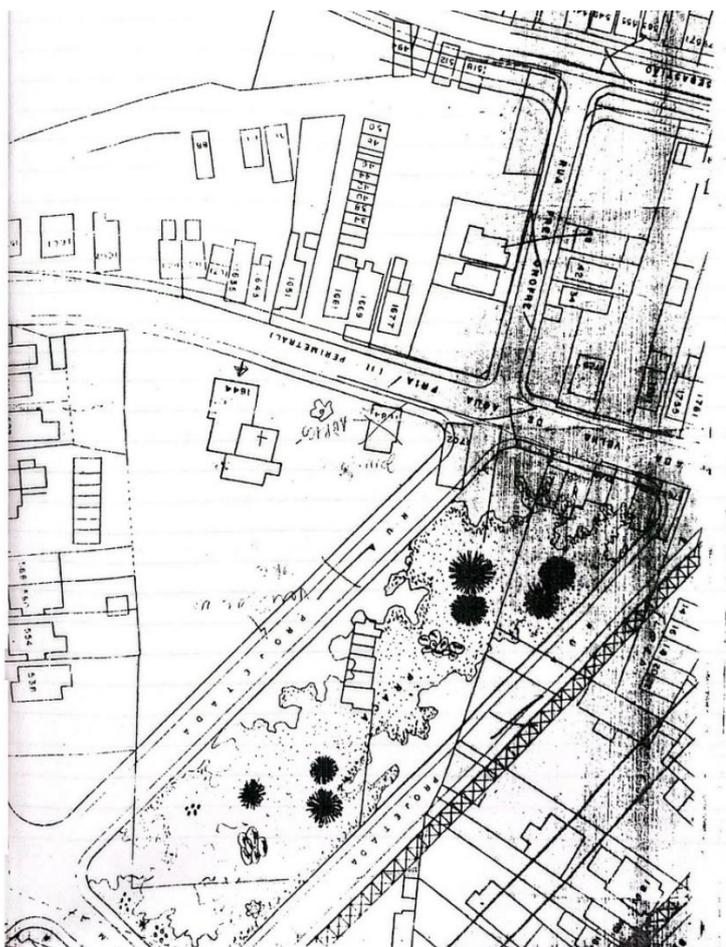
A decisão do Conselho Estadual de Cultura foi oficializada por meio do Decreto nº 10.712, datado de setembro de 1985, que ratificou e tornou oficial o tombamento do Terreiro Obá Ogunté.

II. O período entre tombamentos

a. O Projeto de Agenciamento do Pátio da Feira de Água Fria (1993)

Em 1993, a Prefeitura do Recife elaborou um projeto de urbanização para o Pátio da Feira de Água Fria, visando a transferência dos comerciantes da feira livre para um pátio a ser construído ao lado do Sítio do Pai Adão. O referido projeto previa alterações nos limites do terreno, incluindo a incorporação de uma significativa parcela da parte posterior do Sítio, o que abarcava o Irocô ao agenciamento urbano, conforme evidenciado na imagem abaixo.

Figura 34: Planta do projeto proposto de agenciamento do Pátio da Feira de Água Fria.



Fonte: FUNDARPE, 1984

Em 24 de abril de 1993, foi encaminhado o projeto para análise e aprovação técnica da FUNDARPE. Após uma reunião entre arquitetos responsáveis pelo projeto, representantes do Terreiro, do INTECAB (Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira) e o líder da comunidade, Manoel Nascimento, foi alcançada uma decisão consensual, tendo como resultado um documento com recomendações técnicas e alterações no projeto. O parecer estabelece que deve ser protegida a área onde está localizado o Irocô, uma entidade sagrada que demarca um espaço ritual importante para a religiosidade do terreiro.

“O tombamento do Terreiro Obá-Ogunté foi de natureza religiosa e afro-brasileira, não de caráter arquitetônico, pelo que não aconselhamos o tratamento paisagístico da área onde está o Iroco, ou mesmo da própria árvore, sem considerar-se o seu aspecto sacral” (FUNDARPE, 1984, s/p).

Entre as recomendações, inclui-se a construção de um muro de alvenaria com 3 metros de altura para delimitar a área do Terreiro, separando a área do Irocô do "Pátio da Feira de Água Fria", a construção de uma grade ao redor do Irocô com um portão para permitir a comunicação entre as duas partes para uso ritual, e a demolição de construções irregulares já haviam sido construídas próximas ao Irocô. O parecer destaca a importância de manter a integridade territorial do terreiro, não podendo haver desmembramentos, ressaltando que essa área deve continuar fazendo parte do conjunto tombado.

Seguindo as alterações propostas, o Pátio da Feira Livre de Água Fria foi inaugurado em 13 de outubro de 1993. No entanto, os comerciantes, insatisfeitos com o novo local, retornaram a comercializar no entorno do mercado, provocando o esvaziamento do terreno onde hoje se localiza a Policlínica Salomão Kelner.

b. O Projeto de Restauro e Revitalização Físico-Arquitetônica (2008)

Em janeiro de 2008, o arquiteto Antenor Vieira de Melo Filho, professor do Departamento de Arquitetura e Urbanismo (DAU) da UFPE e Diretor do

Departamento de Patrimônio Histórico (DPH - FUNDARPE) no período, liderou uma equipe formada por arquiteto, historiadora arquivista, historiador arqueólogo, engenheiro civil e estagiário para elaborar o Projeto de Restauro e Revitalização Físico-arquitetônica para o Terreiro Obá Ogunté. O documento evidencia a necessidade do projeto para a adequação dos seus espaços físicos e do entorno tanto para o uso público quanto para os usuários tradicionais da Casa, especialmente considerando o calendário de festas em louvor aos Orixás.

“A intervenção proposta para as obras e serviços de readequação do Terreiro Obá Ogunté - Sítio de Pai Adão, são necessárias à continuidade de sua utilização plena e integridade da sua originalidade, hoje apresentando sinais de deterioração avançada e realização de alterações generalizadas, especialmente nas suas cobertas e pisos, além da inadequação das suas atuais instalações complementares de elétrica, hidráulica e saneamento, escoação e coleta de águas pluviais e mesmo espaços físicos essenciais ao culto e manifestações ali realizadas” (IPHAN, 2018, p.89).

Tratada como parte de um plano geral¹¹, a intervenção se restringiu ao que foi chamado de "Módulo Litúrgico", direcionando a atenção à edificação principal que abriga os espaços religiosos essenciais. Apesar disso, ressalta que: “Os trabalhos a serem realizados são parte de uma análise projetual integrada dos espaços abertos do Sítio de Pai Adão e das edificações que compõem seu conjunto” (IPHAN, 2018, p.70). Dessa forma, o documento compreende apresentação, referencial histórico, testemunho fotográfico, descrições, recomendações, partido do projeto, especificações e as plantas de arquitetura e engenharia.

A primeira etapa do projeto previa, inicialmente, o restauro da capela, a ampliação e reforma do salão de danças, a adequação das cozinhas às normas de vigilância sanitária e o tratamento paisagístico do pátio de entrada. No trecho sobre a descrição do espaço, o texto se inicia fazendo referência a materialidade arquitetônica do Terreiro, remontando à sua implantação original em 1875:

11 Não foi identificado outra menção relativa a esse “Plano Geral” nas documentações do processo, logo não foram encontradas as diretrizes propostas para as outras áreas do Terreiro.

“Embora sem expressão de arquitetura afrodescendente que se equipare ao seu legado religioso-cultural-imaterial, especialmente por força das perseguições racistas e de intolerância religiosa que impediram até mesmo essa visibilidade arquitetônica ao formarem um quadro de barbárie institucional no país, endurecida até praticamente às décadas de 50/60 do século passado, o Terreiro possui um significativo espaço físico de implantação remanescente de expressão ainda particular no seu enclave urbano na cidade do Recife” (IPHAN, 2018, p.70).

Em relação ao testemunho fotográfico, foram identificadas transformações significativas no Terreiro que puderam ser notadas a partir da análise comparativa de fotografias datadas de 2008 e 1986. De forma geral, as alterações foram classificadas, em sua grande parte, como reversíveis, destacando-se entre elas alterações no telhado e nas empenas de sustentação.

“Pode-se observar as alterações no telhado e nas empenas de sustentação, que foram reduzidas em altura. Consequentemente, as cumeeiras da Capela, Balé e Peji também foram alteradas, por redução de pé-direito, prejudicando suas volumetrias originais, executadas para coberta em telha canal” (IPHAN, 2018, p.75).

Além disso, observa-se o aumento na altura do muro frontal, acompanhado de modificação e acréscimo de portão principal de metal, em decorrência do projeto proposto de Urbanização do Novo Pátio da Feira de Água Fria. Houve também a expansão da área construída do sítio, com a adição por novas residências de integrantes da comunidade, uma oficina de serralharia e modificações nas habitações já existentes. Em relação a isso, o autor afirma que, ao longo dos anos, observa-se que a área original do terreno foi reduzida, assim como ocorreu uma diminuição da cobertura vegetal, visto que o espaço livre no seu entorno foi ocupado por novas construções, principalmente residenciais.

Ao descrever o partido arquitetônico do projeto, o arquiteto justifica que buscou considerar tanto aspectos da realidade atual quanto a originalidade dos elementos remanescentes de arquitetura, afirmando que o projeto iria expressar “em sua versão definitiva uma contribuição a essa ‘arquitetura devida’, ao incorporar nos elementos de desenho projetual na reconstituição do salão ritual,

assim como no tratamento do pátio sagrado” (IPHAN, 2018, p.88). Com isso, Antenor afirma que as informações obtidas junto à comunidade usuária do sítio foram determinantes para a elaboração do projeto.

“Não há informações sobre os traços de arquitetura africana descendente, o que seria de esperar em função de suas atividades hoje conhecidas publicamente, A sobrevivência dos cultos de origem afro dependia de sua capacidade de ocultar-se da repressão religiosa e intolerância racial que caracterizam a história da população negra na história do país. Tal impedimento histórico levou a ausência de expressão arquitetônica que pudesse caracterizar o legado contributivo da cultura africana nesse campo da atividade humana” (IPHAN, 2018, p.88).

No projeto, são propostos novos espaços para as cozinhas de dentro e de fora, novas áreas para o plantio de plantas rituais, construção de novos banheiros públicos, ampliação do salão de danças e criação de um terraço externo na parte posterior da edificação principal para apresentações ao ar livre. Não foram previstas grandes alterações na fachada frontal, apenas o aumento das cumeeiras da capela e do peji. Além disso, quanto aos materiais propostos, buscou-se a reconstituição de práticas e composições originais, destacando especialmente o uso da cal como constituinte básico, envolvendo procedimentos construtivos tradicionais foram empregados ao longo do tempo na edificação.

Ao analisar a intervenção, apesar do órgão não ter definido diretrizes de salvaguarda no processo de tombamento, a proposta exposta pela instituição para o Sítio se apresenta de forma respeitosa e coerente com as necessidades do terreiro. Acredita-se que parte disso se deve ao fato da contribuição ativa da comunidade no processo de desenvolvimento do projeto. Ao comentar sobre esse processo, Manoel Papai afirma que: “Algumas coisas nós orientamos que não poderiam ser feitas dentro do projeto da FUNDARPE. [...] E Antenor seguiu à risca o que nós orientamos. Até hoje estamos com a casa bonita, limpa e organizada, devemos muito isso a Antenor e a FUNDARPE” (COSTA, 2024)¹².

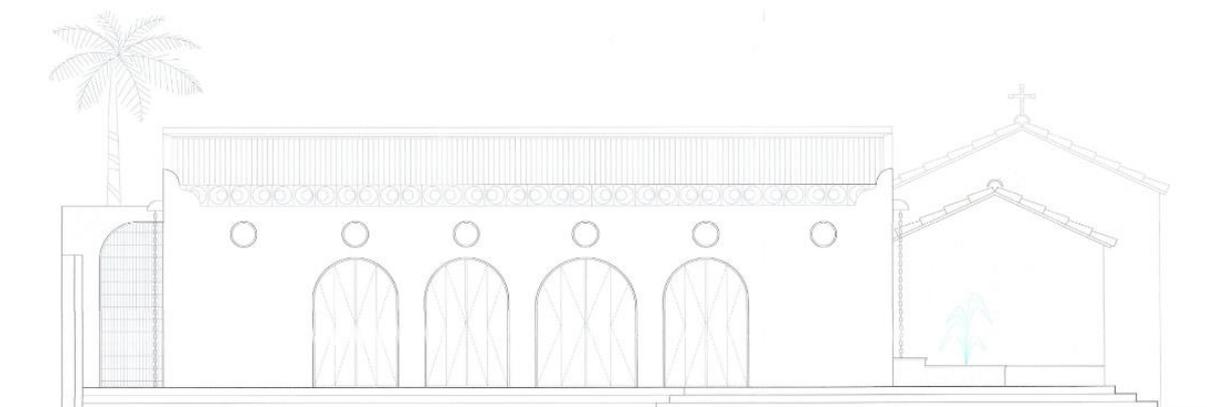
12 Trecho da fala de Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai), atual liderança do terreiro, em entrevista concedida em 26/06/2024 à autora.

Figura 35: Planta de reforma proposta pelo Projeto de Revitalização elaborado por Antenor Vieira.



Fonte: IPHAN, 2018

Figura 36: Fachada posterior proposta pelo Projeto de Revitalização elaborado por Antenor Vieira.



Fonte: IPHAN, 2018

“Como elemento fundamental da composição do projeto integrado em sua versão executiva, as informações levantadas junto à comunidade usuária do Sítio foram determinantes para sua elaboração. Especialmente aquelas de ordem religiosa e ritualística e suas determinações funcionais aos espaços de utilização e modos de desenvolvimento da vida do Terreiro, em suas obrigações de mantenedor da herança cultural herdada” (IPHAN, 2018, p.88).

Entretanto, segundo o autor do projeto, essas intervenções seriam capazes de provocar uma série de investimentos futuros que permitiriam sua integração e manifestação de vínculos culturais que fomentem a sua sustentabilidade e inserção ativa da comunidade, visando a recepção do turismo local, estadual e nacional. Sobre esse ponto, tem-se uma perspectiva relacionada a um processo de espetacularização das religiões de matriz africana. Serra (2005) ressalta a crescente utilização do candomblé como um atrativo folclórico pelos órgãos públicos, o que promoveu a valorização de elementos de cultura popular em um contexto de promessas de crescimento da indústria do turismo.

III. Tombamento Federal - Processo nº 1585-T-09 (IPHAN)

Em maio de 2009, Manoel do Nascimento Costa, atual líder religioso da comunidade do Terreiro, apresentou a solicitação de tombamento federal à Superintendência Regional de Pernambuco do IPHAN. Em seu pedido, dissertou sobre a importância do papel cultural e religioso ligado à tradição nagô no Recife, destacando o reconhecimento do Ilê Obá Ogunté, não apenas localmente, mas em todo o Brasil.

“Consciente da representação social, cultural e religiosa do Sítio para o Recife, para Pernambuco, para Brasil, e, também crendo na atual política cultural do MINC/IPHAN, que valoriza as formas de expressão, os acervos que atestam a diversidade de povos e culturas que formam o Brasil, e assim, dão identidade ao brasileiro e ainda crendo no pleno exercício do direito cultural no alcance da cidadania, venho enquanto sacerdote, cidadão e homem de cultura, solicitar muito respeitosamente o tombamento nacional do Sítio” (IPHAN, 2018, p.01).

O líder enfatiza ainda que, até então, não existia um tombamento federal específico voltado às tradições religiosas de matriz africana em Pernambuco. Com base nisso, reafirma a relevância do Terreiro ao classificá-lo como “um patrimônio de igual significado” dos demais centros de culto já reconhecidos como patrimônio cultural pelo órgão (IPHAN, 2018, p.02). Dessa forma, nota-se que a motivação em obter o reconhecimento da importância histórica do terreiro para as religiões de matriz africana no Brasil, evidenciando que, diferentemente do primeiro tombamento, não havia uma ameaça iminente ao bem cultural.

“O pedido foi mais por um desejo de reconhecimento do valor histórico, do legado histórico do terreiro mesmo. Não havia uma motivação de ordem técnica no sentido da necessidade de preservar alguma ou uma ameaça ao bem cultural, ou preservar porque estava em ruínas, ou de dificuldade, não foi alegado isso. O que foi alegado no pedido foi a questão do legado histórico mesmo, de ser o terreiro mais antigo de Pernambuco e dessa importância histórica para as religiões de matriz africana no Brasil. Esse foi o cerne, o sentido principal do pedido de tombamento” (BESSONI, 2024)¹³.

Além da assinatura do autor, o documento contava com o apoio significativo de representantes do Movimento Negro Unificado, do Ilê Aiyê da Bahia, da ABYCABEPE (Associação dos Babalorixás e Yalorixás dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado de Pernambuco), do CEPIR-PE (Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial) e da deputada estadual Teresa Leitão, Presidente da Comissão de Educação e Cultura da Assembleia Legislativa de Pernambuco (ALEPE). Essas assinaturas reforçam o respaldo da comunidade e de entidades representativas, consolidando a importância do pedido de tombamento do terreiro como uma ação coletiva em prol da preservação do Sítio.

Dado início aos trâmites legais e dos estudos para a instrução do processo referente ao pedido de tombamento federal do Terreiro, foi solicitada a

13 Entrevista concedida em 23/01/2024 por George Bessoni, cientista social e mestre em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, técnico do IPHAN-PE e integrou a equipe que instruiu o processo nº 1.585- T-09 referente ao tombamento do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão.

documentação relativa ao tombamento estadual à FUNDARPE. Em seguida, Raul Lody, após pedido da arquiteta do IPHAN responsável pela instrução, Fernanda Gusmão, emitiu um parecer favorável demonstrando seu apoio ao reconhecimento federal do Terreiro em julho de 2009.

Nesse documento, Lody desenvolveu a importância dos terreiros como espaços memoriais e patrimoniais, testemunhas da diáspora dos povos de matriz africana no Brasil. Com isso, o texto traça um panorama histórico sobre o sistema produtivo da cana-de-açúcar, envolvendo o tráfico de pessoas em condição de escravidão, originárias de diversas regiões africanas, salientando o papel do Nordeste, especialmente Pernambuco, nesse contexto. Dessa forma, busca evidenciar a contribuição das expressões culturais e formas de comunicação dos povos de matriz africana, em particular para o Xangô pernambucano (IPHAN, 2018).

“Consoante a todos esses movimentos históricos e sociais que singularizam os terreiros está o Xangô de Pernambuco enquanto lugar privilegiado de práticas e de ideologias religiosas que se integram aos mais complexos temas da vida da cidade, no caso do Recife, palco privilegiado para as reivindicações de diferentes segmentos sociais que, simbolicamente, encontram nos terreiros polos patrimoniais que clamam por reconhecimento oficial pela sua importância. Assim, equivalendo-se a monumentos tradicionalmente consagrados como igrejas, palácios, e demais testemunhos que privilegiam aspectos fragmentados do tecido social complexo como é o caso do Recife” (IPHAN, 2018, p.12).

Com isso, desperta uma reflexão acerca da peculiaridade do Xangô pernambucano que, em contraponto ao candomblé baiano e ao Mina do Maranhão, se distingue por características próprias, consolidando-se como um testemunho único dentro desse contexto. Fundamentado nisso, defende que além de seu valor histórico e religioso, o Sítio é um polo mantenedor de outras manifestações, como os maracatus de baque-virado, relevantes no ciclo carnavalesco e relacionados ao Maracatu Nação, já reconhecido pelo órgão no Livro das Formas de Expressão.

Por fim, para respaldar o pedido de tombamento, foram anexados ao parecer uma pesquisa histórica de autoria de Manoel Papai sobre o Sítio de Pai Adão, imagens categorizadas em aspectos gerais e festas do terreiro realizadas no ano de 2009, juntamente com um vídeo sobre o Maracatu Leão Coroado de 1987, produzido por Raul Lody em parceria com a FUNARTE.

Em janeiro de 2010, foi notificado o início do processo de tombamento de nº 1585-T-09 e então devolvido à Superintendência. Assim, foi recomendada a complementação da documentação para a conclusão do processo, incluindo aspectos como a delimitação das poligonais, análise do mérito cultural, realização de uma vistoria recente no bem e a certidão de propriedade do imóvel.

Diante desse cenário, a Associação de Pesquisa e Intervenção Social (APIS) foi contratada pelo IPHAN-PE para a elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão. O processo de pesquisa, iniciado em 2010 e finalizado em 2012, contou com a atuação de uma equipe interdisciplinar composta por sociólogos, arquitetos, historiadores e uma fotógrafa, além da participação de técnicos do IPHAN (Giorge Bessoni - antropólogo, Romero de Oliveira - historiador, Fernanda Ghirotto - arquiteta do PEP e Aurélio Velho - designer).

A elaboração do Inventário teve como objetivo principal respaldar a instrução técnica do processo administrativo de tombamento do Terreiro, envolvendo a identificação de suas referências culturais e o levantamento do histórico da comunidade e do bem. Baseado nisso, a pesquisa foi direcionada com o propósito específico de inserir o Sítio do Pai Adão no livro de Tombo Histórico, tendo em vista a avaliação como o que mais se aproxima do valor atribuído. Para tanto, o Relatório Analítico, documentação que introduz o Inventário, foi estruturado em quatro partes: Metodologia, Caracterização do Sítio, Levantamento Histórico e Justificativa.

“A estratégia definida objetivou, a partir de reuniões com os técnicos do IPHAN responsáveis pelo projeto e de acordo com as finalidades da pesquisa, a utilização da metodologia do INRC com o acréscimo de plantas da edificação principal e do próprio Sítio, voltando-nos não apenas para a questão sociocultural que transcende as edificações,

com suas significações religiosas e simbólicas, mas também para a caracterização arquitetônica de todas as edificações existentes no Sítio” (APIS/IPHAN, 2012, p.07).

Ressalta-se que a utilização do INRC nesse processo foi o primeiro e único exemplo até então de uso dessa metodologia para um processo de tombamento (IPHAN, 2022). Nota-se que, comparativamente com o processo da FUNDARPE, foi possível expandir a análise para além do território do terreiro, incluindo sua relação com o bairro de Água Fria e outros locais da cidade, permitindo a identificação mais profunda dos atributos imateriais associados ao Terreiro.

“Acho que foi um dos primeiros casos em que um processo de tombamento foi instruído com a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais, o INRC, em que a gente procurou identificar os rituais, os modos de fazer, os ofícios tradicionais, enfim, os lugares, inclusive não só no terreiro, mas os lugares referenciais fora do terreiro, utilizados pela comunidade do terreiro para seus rituais, a Mata do Passarinho, a Cruz do Patrão, etc. e assim foram identificados esses bens culturais associados ao terreiro e a partir dessa pesquisa foi feita a instrução técnica no processo” (BESSONI, 2024).

Entretanto, apesar da estratégia utilizada ter como intenção de aproximar “o diálogo entre a questão arquitetônica e sociocultural” (APIS/IPHAN, 2012, p.08), esses aspectos ainda são tratados de forma dissociada e pouco profunda. Isso se percebe, por exemplo, em um debate presente no documento em questão, referente à complexidade de conciliação entre um método voltado para a identificação do patrimônio imaterial e um estudo que tem como finalidade o processo de tombamento. Essa dificuldade está particularmente relacionada à abordagem tradicional do tombamento, que normalmente associa-se à preservação da estrutura física. No entanto, ao problematizar tal questão, o documento acaba por desqualificar o valor artístico e arquitetônico do bem em seu discurso.

“Como utilizar uma metodologia que trata do patrimônio imaterial, na perspectiva de referências culturais, no âmbito de um trabalho que visa um tombamento? Quando falamos em tombamento nos aproximamos da ideia do patrimônio dito de “pedra e cal” e na manutenção das edificações em sua constituição original, **uma vez que não estamos tratando de um patrimônio que possui valor artístico**, para efeitos de tombamento, e que não há como pretender a manutenção de uma caracterização física” (APIS/IPHAN, 2012, p.07).

Em relação a caracterização física, o Relatório aborda diversas propriedades acerca dos espaços do Terreiro, englobando áreas, usos, aspectos simbólicos e sua apropriação, bem como a conexão com os elementos naturais do Sítio. Com o intuito de facilitar a análise desses espaços, optou-se por uma divisão com base em seus usos principais, resultando nas categorias de (I) capela, (II) terreiro, (III) unidades habitacionais e (IV) oficina. De forma geral, as descrições dos espaços se atêm aos seus usos, área ocupada, estrutura e materiais. Além disso, o terraço é destacado como um espaço de conexão entre os demais, sendo considerado um local comum de sociabilidade, evidenciando a importância não apenas funcional, mas também social dos diversos espaços.

Sobre os espaços naturais, o Relatório destaca a presença das gameleiras brancas, sendo considerado como o elemento natural mais significativo para o Sítio. Isso porque descreve-se a sua relação direta com a fundação do terreiro, o que ressalta a profundidade histórica e espiritual associada ao Irocô no contexto do Sítio do Pai Adão. Quanto à conservação das edificações, afirma que se encontram em estado regular, demandando reparos pontuais devido ao desgaste natural do tempo e à falta de manutenção adequada.

No capítulo dedicado ao levantamento histórico, explora-se as diferentes narrativas baseadas na história oral sobre a fundação e implantação do Terreiro, traçadas com base em acervos, recortes temáticos e entrevistas, embora não tenha sido conduzida uma pesquisa documental específica. Um ponto importante exposto no texto foi o papel preponderante do Terreiro na disseminação da tradição Nagô, principalmente em relação ao Iorubá, língua falada na casa e difundida pelas suas lideranças para outros terreiros.

“[...] O que pretendemos desenvolver aqui, é a descrição de fatos que representam o mito de construção do Terreiro, construção enquanto edificação e como representação religiosa e étnica. [...] Na bibliografia levantada, não há um material específico sobre a história do Sítio. Os que se baseiam, fundamentalmente, na história oral, o que é compreensível para esse tipo de pesquisa, onde a produção escrita da história é de recente interesse. [...] Esse trabalho demandaria um esforço acadêmico e um tempo maior, o que não previsto para esse projeto, contudo, fornecemos informações que indicam a importância

histórica do Sítio e a pertinência de seu tombamento” (APIS/IPHAN, 2012, p.31).

Um aspecto significativo presente nesse levantamento é a interligação do desenvolvimento do bairro de Água Fria com a história do Terreiro, ressaltando a marcante influência religiosa que o Sítio exerce sobre a comunidade local. Nesse contexto, evidencia-se, ainda, a importância das festas para o Terreiro e a cidade, com destaque para a celebração de Iemanjá, que ocorre no mês de novembro, marcando o início dos toques de Iemanjá em outros terreiros durante o mês de dezembro.

No último capítulo do Relatório, sintetizam-se as razões fundamentais que justificam a inserção do terreiro no Livro do Tombo Histórico, ressaltando a sua importância ímpar para o candomblé e para a cultura negra. Assim, justifica-se que o Sítio detém um conhecimento singular sobre a religião, sendo reconhecido como guardião de uma ancestralidade negra.

“Durante todo o período em que estivemos realizando a pesquisa sobre o Sítio, e sobre o Nagô, abordamos, sempre, o tema da identidade, pois o tombamento de um terreiro como o de Pai Adão, associa-se a isso: o reconhecimento de uma identidade cultural Nagô. [...] A identidade coletiva do grupo é constituída e reconstituída a partir de um estado constante de negociação, entre diferentes atores no interior do grupo. Além disso, esta é moldada tanto no seu interior, quanto na relação com outro, o ‘exterior constitutivo’. Como um grupo se vê, tem relação direta com a percepção de como ‘o outro’ os veem. Nesse sentido, vale ressaltar a importância do reconhecimento para a contribuição da identidade de um grupo” (APIS/IPHAN, 2012, p.50).

Além do Relatório Analítico, foram elaborados os anexos em formato de fichas com os bens culturais inventariados, sendo categorizados em 1. Celebrações, 2. Edificações, 3. Lugares, 4. Saberes e 5. Modos de Fazer e 6. Formas de Expressão.

Um dos pontos positivos da utilização do INRC foi a participação da comunidade, o que permitiu a identificação do patrimônio a partir de suas percepções, valores e significados, agregando pontos de vista que vão além da perspectiva dos especialistas. No caso dos terreiros, esse contato é essencial

para a coleta de informações que, frequentemente, não se encontram em registros escritos, devido à tradição oral e às especificidades de cada casa de culto. Cunha (2018) ressalta que essa proximidade com a equipe favoreceu um debate conjunto sobre o estabelecimento do que seria objeto do tombamento, bem como os parâmetros construtivos para a definição de normas de intervenção, formas de proteção e gestão do bem.

Com término do Inventário em 2012, a recomendação foi a inscrição do Sítio do Pai Adão no Livro do Tombo Histórico e o seu Registro como Patrimônio Imaterial do Brasil, visando a inclusão no Livro dos Lugares. Foi discutida a possibilidade de desenvolvimento de processo pioneiro que englobasse aspectos materiais e imateriais, de modo a aplicar simultaneamente os instrumentos de tombamento e registro. Contudo, a partir do debate entre as equipes técnicas e o Babalorixá, representante máximo da comunidade do terreiro, concluiu-se que não havia interesse no Registro como Patrimônio Imaterial, mas sim no tombamento do Sítio. Ao justificar essa decisão em entrevista¹⁴, Manoel Papai destaca que todas as decisões relativas ao terreiro são tomadas mediante a consulta aos búzios, e foi com base nisso que se decidiu seguir com o tombamento.

“O pedido sempre foi de tombamento, o interesse do solicitante sempre foi de tombamento. E aí teve um momento que a gente fez diversas conversas com o Manoel Papai e um momento com a comunidade, com descendentes, além do Manoel Papai, e outras figuras do terreiro em que a gente fez uma palestra sobre o tombamento e sobre registro e a gente explicou as similitudes dos instrumentos e as diferenças e ficou decidido que eles iam manter o pedido pelo tombamento” (BESSONI, 2024)¹⁵.

14 Entrevista concedida à autora em 03/07/2024 por Manoel Nascimento Costa (Manoel Papai), atual babalorixá do Ilê Obá Ogunté e solicitante do tombamento pelo IPHAN.

15 Entrevista concedida à autora em 23/01/2024 por George Bessoni, cientista social e mestre em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, técnico da Superintendência do IPHAN em Pernambuco, que integrou a equipe responsável pela instrução do processo nº 1.585- T-09 referente ao tombamento do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão.

Com isso, o processo passou pela análise do antropólogo Selmo Queiroz Norte do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM-IPHAN/BR). Segundo o antropólogo, foi notada a falta de uma avaliação por parte do IPHAN-PE em relação ao material produzido pela APIS, recomendando que o processo deveria retornar à Superintendência para elaboração de parecer técnico analisando o INRC executado e se pronunciasse sobre pertinência do tombamento federal. Com o retorno do processo à Superintendência, a próxima movimentação foi no sentido de solicitar dados cartoriais para identificação da propriedade do bem.

Posteriormente, o processo foi retomado pela Superintendência do IPHAN em Pernambuco, com o apoio do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT/IPHAN), cuja principal atribuição foi definir diretrizes para instrução de processos de reconhecimento. Assim, a partir de 2013, o GTIT atuou no processo do Ilê Obá Ogunté, auxiliando na capacitação dos técnicos e nos processos de escuta da comunidade. Assim, membros do GTIT do DPI deslocaram-se até Recife, onde se reuniram com os técnicos do IPHAN-PE e Manoel Papai para discutir o andamento do processo e reiterar a solicitação da cópia do documento de propriedade.

“Uma das ações do GTIT foi a realização de capacitações internas que consistiu em trazer ao IPHAN representantes de diversas tradições para que os técnicos conhecessem as práticas culturais relacionadas, bem como a diversidade e peculiaridades das tradições, visando a sensibilização do corpo técnico do IPHAN por meio do conhecimento sobre o tema. Além da abertura que contou com a palestra de Márcia Sant'Anna, foram realizados encontros com pelo menos 10 tradições, entre terreiros tombados e não tombados, transmitida em tempo real pelo canal do IPHAN no Youtube, e Manoel Papai foi um dos representantes que fizeram parte desse processo, quando foi entregue em mãos o documento de propriedade do Sítio Pai Adão, em 30/09/2015” (IPHAN, 2018, s/p).

Vale ressaltar que o desdobramento do processo de tombamento do Ilê Obá Ogunté pelo IPHAN ocorreu no âmbito do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015, sendo o GTIT um dos frutos dessa política. Este plano

tinha dentre suas metas específicas o tombamento de quatro terreiros “que representem grande importância no universo tradicional afro-brasileiro e/ou encontrem-se em situação de risco” (BRASIL, 2013, p.39).

Além disso, o Plano também estabelecia que o IPHAN deveria “introduzir a gestão integrada do patrimônio cultural em seus aspectos materiais e imateriais das casas tombadas” (BRASIL, 2013, p.39). Logo, nota-se que esse tombamento se insere em um contexto de estímulo ao reconhecimento bens culturais afro-brasileiros por meio de políticas públicas, dessa forma, o órgão deparava-se com a necessidade de desenvolver melhores estratégias para a salvaguarda desses bens, particularmente de terreiros.

Em outubro de 2015, após a integração do documento de propriedade ao conjunto de documentos analisados, os técnicos encarregados da instrução elaboraram o Memorando nº1084/2015 no qual consideraram haver fundamentação suficiente para seguir com o tombamento federal. Contudo, o memorando enfatizou a importância da elaboração de um Plano de Conservação e Salvaguarda do Terreiro, de acordo com as diretrizes delineadas pelo GTIT.

Nesse contexto, foi elaborado o Parecer n.º 08/2015/CGID, assinado pelos técnicos do IPHAN-PE, o antropólogo George Bessoni e o arquiteto Philippe Sidartha, juntamente com a técnica do DEPAM, a arquiteta Carolina DiLello com intuito de solicitar o tombamento provisório do conjunto arquitetônico, com inscrição em dois Livros do Tombo, no livro Histórico e no Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

No que diz respeito aos elementos do tombamento, foram identificados a poligonal de tombamento e os valores atribuídos para obter o reconhecimento do bem. A área a ser tombada corresponde ao terreno da propriedade da família de Manoel Papai, abrangendo espaços de culto, a capela, áreas comunitárias como quartos agregados à casa principal, residências, equipamentos/oficinas, além de árvores sagradas e seus respectivos espaços, como o pátio frontal e o quintal dos fundos.

Figura 37: Polígono de tombamento indicado no Parecer n.º 08/2015/CGID.



Fonte: IPHAN, 2018

Um ponto importante sobre esse parecer é a discussão sobre a possibilidade de desenvolver o Plano de Conservação e Salvaguarda em colaboração com a comunidade do Sítio, visando atender às normas para intervenção no bem após um eventual tombamento, bem como às propostas de salvaguarda para bens culturais de natureza imaterial identificados a partir do INRC. Assim, observou-se a necessidade de complementar as informações e propôs-se um processo de diálogo com a comunidade e equipe técnica. Com isso, tinha-se como objetivo promover uma compreensão clara dos valores e dos atributos a serem preservados, contribuindo para evitar dúvidas na condução das ações de fiscalização e autorização de intervenção.

Nesse momento, foi empenhado um esforço para concluir o processo dentro do prazo estipulado, de acordo com as metas de tombamento do Plano Nacional até 2015, como já mencionado anteriormente. No entanto, enfrentou-se um entrave quando surgiram questionamentos relativos à certidão de propriedade apresentada, o que levou a uma pausa processual de dois anos. O processo retornou à Procuradoria para esclarecimentos adicionais, e essa pendência foi resolvida apenas em 13 de julho de 2017. Após isso, prosseguiu-se com as notificações de tombamento e a obtenção do tombamento provisório.

Ao longo desse período, foram organizadas reuniões com a liderança religiosa do terreiro, nas quais se discutiram e delinearão as diretrizes de gestão cultural e patrimonial que seriam integradas ao processo. Essas diretrizes foram compiladas no Parecer Técnico Estudo de Normatização Ilê Obá Ogunté, que abrange uma série de recomendações e procedimentos para a gestão do espaço sagrado.

O estudo foi realizado por uma equipe interdisciplinar composta pelos técnicos do IPHAN-PE, George Bessoni (antropólogo), Juliana da Mata Cunha (historiadora) e Philipe Sidartha (arquiteto). Assim, teve como base informações obtidas por meio do INRC, entrevistas com membros da comunidade do Sítio de Pai Adão, reuniões sobre o processo de tombamento e pesquisa de campo nos terreiros tombados pelo IPHAN em Salvador, além dos estudos de critérios e normas de intervenção.

O documento estruturou-se em seções que incluem como Introdução, Histórico do Bem, Legislação Incidente, Importância e Atributos, Poligonal de Tombamento, Premissas de Preservação, Setorização, Procedimentos para Análise de Propostas no Bem após o Tombamento e Recomendações de Salvaguarda.

Em relação ao estudo analisado, destaca-se que a poligonal proposta para o tombamento definitivo se manteve idêntica àquela sugerida para o tombamento provisório. Outro ponto relevante refere-se à importância e aos atributos do terreiro, que, de maneira geral, não são apresentados de forma clara. O terreiro é destacado como uma "referência histórica importante para as

comunidades de terreiros de Xangô no Nordeste, para a história da cidade do Recife e para Pernambuco". Ademais, reforça-se seu papel na disseminação dos conhecimentos da língua iorubá e da cultura religiosa nagô, ao afirmar que é uma "referência histórica e cultural para várias das agremiações carnavalescas mais antigas da cidade do Recife" (IPHAN, 2018, p. 22).

"[...] Entendemos que o seu tombamento contribui para reconhecimento da influência, importância e complexidade das tradições culturais de matrizes africanas na história e cultura brasileira, especialmente junto às casas já tombadas nos estados da Bahia e do Maranhão" (IPHAN, 2018, p.22).

Embora não haja menção específica à identificação do espaço arquitetônico como um atributo, ao analisar as diretrizes de preservação, observa-se que são traçadas orientações voltadas à preservação de características espaciais e paisagísticas. Desse modo, delineiam-se como orientações gerais a preservação e o estímulo ao uso religioso do sítio, bem como a salvaguarda dos atributos e da qualidade paisagística definidos: a baixa densidade construtiva; existência de amplos espaços abertos, onde predominam elementos naturais, com especial ênfase nos imponentes Irocôs; manutenção uma relação harmoniosa entre os conjuntos construtivos, sejam eles espaços religiosos ou comunitários e, por fim, a predominância do solo natural e permeável. (IPHAN, 2018)

A partir disso, o Sítio foi tratado como um conjunto urbano na definição dos parâmetros de intervenção, sendo dividido seguindo em setores denominados A, B e C, considerando a afinidade de uso e função de cada espaço dentro do conjunto, de forma que cada setor do terreiro tivesse diretrizes específicas de conservação.

"Arquitetonicamente voltado para si mesmo pelos muros que o delimitam e historicamente o resguardam dos olhares nem sempre tolerantes da sociedade, o Sítio é composto pela articulação de espaços construídos e naturais, onde se destacam duas grandes árvores sagradas. Nele se cumprem funções religiosas, mas também se habita e se produz" (IPHAN, 2018, p.25).

Figura 38: Polígono de tombamento indicado no Parecer n.º 08/2015/CGID.



Fonte: IPHAN, 2018

No que se refere ao Setor A, este foi categorizado com base em seu uso predominantemente religioso e memorial e remontam à época de fundação do Sítio, abrangendo o salão, peji, balé, cozinhas e quarto de iniciação. Os critérios para intervenção nesse setor enfatizam o predomínio do uso religioso e ritual, permitindo alterações internas e expansões horizontais condicionadas às necessidades do uso religioso, desde que se harmonizem com as estruturas já existentes.

Também salienta que é crucial manter as edificações térreas, tanto as já existentes quanto possíveis acréscimos, com permissão para realização de manutenção e pequenos serviços rotineiros e periódicos, alinhados ao calendário religioso do terreiro, mediante prévio acordo entre as partes envolvidas na preservação do Bem Cultural (Ilê Obá Ogunté, IPHAN e FUNDARPE). As demolições dos edifícios que compõem o pátio são proibidas, mas são permitidas alterações internas e ampliações por necessidade do culto, desde que estejam em conformidade com os critérios estabelecidos para o setor. O adensamento construtivo é permitido até 80% de ocupação do setor.

O Setor B configura-se como os espaços abertos, arborizados e não construídos do Ilê Obá Ogunté, compreendendo áreas de pátio, quintais e caminhos. É responsável pela baixa densidade de ocupação do Sítio visto que constitui um pouco mais da metade da área total do terreno.

“Embora o Sítio tenha perdido parte de sua vegetação em função do desenvolvimento urbano do bairro e seu conseqüente adensamento construtivo, [...] o predomínio ainda é de espaços não construídos ou pavimentados, pouco mais de dois terços da área total. Assim, a vegetação e as áreas livres restantes garantem o caráter de ‘sítio’ como característica paisagística fundamental, bem como compõem, junto com às habitações leigas e edificações destinadas ao culto religioso um sítio histórico, cultural e paisagístico orgânico. Um complexo que representa um modo de viver e de se relacionar entre si e com a natureza, que resiste por e para uma comunidade conectada por laços sagrados e de consanguinidade. Um legado material vivo no qual se manifestam reminiscências e reelaborações de tradições de culto africanas nesta parte do Brasil” (IPHAN, 2018, p.29).

Esse setor também abrange os Irocôs, destacando seu papel na dinâmica da comunidade e sua relação com a história da fundação do terreiro e sua resistência à perseguição. Com isso, são caracterizados, juntamente com as demais árvores no terreno, como um patrimônio ambiental, sagrado e ancestral para a comunidade do terreiro, conferindo também qualidade paisagística ao Sítio por meio do espaço aprazível que proporcionam ao seu redor.

Os critérios de intervenção nesse setor ressaltam que o Setor B deve permanecer destinado a atividades ligadas à conservação ambiental e à manutenção e melhoria da qualidade paisagística do Sítio, principalmente relacionadas à função religiosa da casa. Os usos e atividades ligados à religião podem incluir o agenciamento de áreas para o cultivo de plantas sagradas e a criação de animais. Admite-se a possibilidade de estruturas leves e abertas, de caráter provisório, para suporte a essas atividades ligadas ao culto, desde que suas características não se destaquem na paisagem, podendo ocupar até 10% da área do Setor, mantendo uma baixa taxa de ocupação. Em suma, todas as intervenções de caráter provisório e apoio ao culto devem ser orientadas e acordadas entre o IPHAN e as instâncias de gestão do terreiro.

Os critérios de intervenção no Setor C concentram-se em diretrizes específicas para a área comunitária do Ilê Obá Ogunté composta pelas residências e oficinas. As construções deste setor não possuem características identificadas como de interesse à preservação, sendo sua relevância atribuída à função comunitária, como parte integrante do conjunto do Sítio de Pai Adão, complementar ao uso religioso e indissociável do todo.

Segundo os critérios estabelecidos para intervenção nesse setor, as novas intervenções não devem interferir nos atributos dos demais setores, contribuindo para a manutenção das características e da qualidade paisagística do Sítio. Portanto, é permitida a realização de reformas e ampliações nas construções destinadas aos usos residenciais e de produção, desde que dentro dos limites previstos e mediante orientação e autorização, acordadas entre o IPHAN e as instâncias de gestão do Sítio.

Além disso, há permissão para acréscimo vertical, até o gabarito de dois pavimentos, no conjunto edificado do lado norte do Sítio. As construções deste setor podem ser desfeitas e refeitas com outras características, sem configurar dano ao Bem Cultural, desde que dentro dos limites previstos. O Setor C também tem a possibilidade de abrigar construções de equipamentos de cunho educativo, social e comunitário, observando os limites estabelecidos e acordados entre o IPHAN e as instâncias de gestão do Sítio.

De forma geral, indica que deve ser preservada a alta taxa de solo natural, podendo ser feitas melhorias em relação a drenagem e escoamento de água e esgoto. No que diz respeito a intervenções de desfazimento e demolições, destaca que, exceto para as áreas expressamente proibidas de demolição, as demais podem passar por reformas totais ou parciais, incluindo reconstruções, desde que não configurem mutilação do bem. No entanto, salienta que tais intervenções devem ser realizadas conforme os critérios estabelecidos para cada setor, de maneira consensual entre o IPHAN e as instâncias de gestão do Ilê Obá Ogunté.

No que se refere a análise das propostas de intervenções no bem após o tombamento pelo IPHAN, estas foram divididas nas seguintes categorias:

intervenções de rotina, intervenções esporádicas (em espaços religiosos), melhorias e aprimoramentos (espaços de moradia e trabalho), novas construções e entorno. Todas as intervenções devem ser autorizadas pelo IPHAN e estão sujeitas à sua análise e acompanhamento, com exceção das intervenções de rotina. Para esta categoria, estabelece-se que pequenas intervenções de reparo, manutenção ou instalações provisórias podem ter sua execução previamente pactuada de acordo com a rotina de festividades do terreiro.

Dentro do contexto das diretrizes estabelecidas, observa-se que não foi prevista uma poligonal de entorno para o caso do Ilê Obá Ogunté. Essa ausência é justificada pelo fato da região “já está muito adensada e não se verificou ambiência do bem a ser preservada ou necessidade de garantia de visibilidade ao bem tombado, posto que o valor está interno aos limites do terreno e o segredo faz parte da identidade do candomblé” (IPHAN, 2018, p.73). É importante destacar que, para muitos terreiros de Candomblé, a privacidade e o segredo do culto são aspectos fundamentais.

No entanto, segundo o arquiteto Philippe Sidartha, que participou do processo de instrução e da definição dessas diretrizes, essa preocupação não foi manifestada pela comunidade durante os debates e conversas. Sidartha também ressalta uma observação crucial relacionada aos procedimentos burocráticos do órgão responsável, indicando que o entorno do bem poderia demandar mais esforços e apresentar mais demandas do que o próprio bem em si, o que poderia desviar a atenção do órgão para a área de entorno. Além disso, havia uma preocupação com o racismo institucional, temendo-se que, com o tempo, o bem acabasse sem o direcionamento adequado de políticas e ações devido a essas questões.

"Consideramos o contexto geral e, baseados na experiência de trabalho, decidimos que haveria muito mais desgaste de fiscalização e conflito com o entorno, que não tinha muita relação com o bem em si. O sítio já havia sido parcialmente dilapidado, com parte do terreno cedida para a prefeitura, e o outro lado era composto por residências, algumas já verticalizadas. Nossa preocupação também incluía um certo racismo institucional, temendo que ninguém quisesse cuidar do

local a longo prazo. Queríamos que as pessoas da instituição pudessem se envolver, considerando as circunstâncias [...]. Nossa experiência em Olinda e em outros lugares mostrou que conflitos com construções irregulares no entorno poderiam desviar o foco do terreiro. Portanto, avaliamos o potencial desgaste contra a real ameaça ao bem, concluindo que as atividades eram realizadas internamente e não havia necessidade de ocultar segredos da vista dos vizinhos" (SIDARTHA, 2024).

As diretrizes de salvaguarda propostas incluem a iniciativa de utilizar o Centro Cultural Afro Pai Adão como uma ação de salvaguarda, desenvolvido pela própria comunidade e liderança, necessitando de financiamento. Além disso, reconhece-se a necessidade de pesquisas e oficinas que visem à transmissão de conhecimentos culturais ameaçados, como a língua iorubá e práticas associadas a folhas e toadas.

Para uma gestão mais efetiva do patrimônio, sugere-se a criação de um Conselho ou Comitê Gestor composto por representantes do terreiro, da FUNDARPE, do IPHAN e por especialistas, o que proporcionaria uma abordagem colaborativa na avaliação de intervenções futuras. Ademais, a implementação de um calendário de fiscalização técnica pelo IPHAN, sincronizado com as festividades do terreiro, destaca-se como uma medida proativa para garantir a preservação e a conformidade contínua com as diretrizes estabelecidas, respeitando a rotina e as práticas cotidianas do terreiro.

Apesar das discussões sobre essas ações de gestão do bem, o comitê gestor e o calendário pré-estabelecido nunca conseguiram ser efetivamente estabelecidos. Isso porque, de acordo com Bessoni (2024), a pandemia de COVID-19 e o estado de saúde debilitado do senhor Manoel Papai afetaram a realização das reuniões necessárias para a implementação dessas ações.

A análise da definição desses parâmetros revela que a compreensão do sítio como um conjunto e a definição de zonas com diferentes parâmetros, conforme suas características particulares, é bastante positiva. Essa abordagem demonstra um entendimento atento às necessidades e práticas culturais existentes no terreiro, sendo sensível à dinâmica de uma comunidade que vive, habita, produz e realiza seu culto religioso em um mesmo espaço. Tal tratamento

favorece a não cristalização do bem patrimonial, reconhecendo-o como um patrimônio em uso contínuo.

Além disso, a permissão de pequenas manutenções de acordo com o calendário de festas dos orixás é crucial, pois esse período é usualmente marcado por mudanças no terreiro, como a realização de pinturas e outras modificações simples. Isso confere à comunidade uma certa autonomia para efetuar as mudanças necessárias, sem que o culto seja prejudicado por processos burocráticos relacionados aos órgãos de preservação.

Dentro do contexto das diretrizes estabelecidas, observa-se que não foi prevista uma poligonal de entorno para o caso do Ilê Obá Ogunté. Essa ausência é justificada pelo fato da região “já está muito adensada e não se verificou ambiência do bem a ser preservada ou necessidade de garantia de visibilidade ao bem tombado, posto que o valor está interno aos limites do terreno e o segredo faz parte da identidade do candomblé” (IPHAN, 2018, p.73). É importante destacar que, para muitos terreiros de Candomblé, a privacidade e o segredo do culto são aspectos fundamentais.

Após o envio do estudo de normatização, o processo atendeu a todas as exigências documentais necessárias, avançando para uma nova etapa de análise técnica. Esta fase foi marcada pelo Parecer nº 5/2018 da Coordenadora-Geral de Identificação e Reconhecimento, Carolina Di Lello do DEPAM, que confirmou a recomendação para o tombamento do "Terreiro Ilê Obá Ogunté – Sítio de Pai Adão". A recomendação inclui a inscrição do sítio no Livro do Tombo Histórico, assim como no Livro do Tombo Etnográfico, Paisagístico e Arqueológico, destacando seus valores histórico, etnográfico e paisagístico. Assim, nota-se uma tentativa de aproximação entre os valores identificados com base nas contribuições culturais do terreiro e seu espaço edificado e elementos naturais, ressaltando-os como elementos tangíveis da cultura imaterial.

“A análise do bem apresentada no processo, nos permite destacar os seguintes valores identificados no Sítio Pai Adão: Histórico - pela influência, importância e complexidade das tradições culturais de matrizes africanas na história e cultura brasileira, por ser o testemunho de um processo de resistência que determinou modelos de ocupação de territórios de um povo em diáspora. Esse valor é identificado em

todo o bem proposto para tombamento, em especial no conjunto relacionado à função religiosa e de memória do Ilê Obá Ogunté (barracão, capela e os Irocos). Etnográfico - pela influência, importância e complexidade das tradições culturais de matrizes africanas na história e cultura brasileira, pela influência; pelo trabalho de difusão das tradições Nagô realizado por Pai Adão, tornando-se referência e conferindo importância ao terreiro, no Nordeste, desde o início do século XX; e por ser referência histórica e cultural para várias das agremiações carnavalescas mais antigas da cidade do Recife [...]. Esse valor é materializado pela própria constituição do terreiro, em especial no Barracão e nos Irocos. Paisagístico - Pela presença de áreas livres e vegetação, em especial as árvores sagradas, constituindo um legado material vivo no qual se manifestam reminiscências e reelaborações de tradições de culto africanas nesta parte do Brasil e por representa um modo de viver e de se relacionar entre si e com a natureza, no qual resiste por e para uma comunidade conectada por laços sagrados e de consanguinidade. Esse valor está materializado na vegetação, em especial nos Irocos e na área livre que garantem o caráter de 'sítio' (IPHAN, 2018, s/p.).

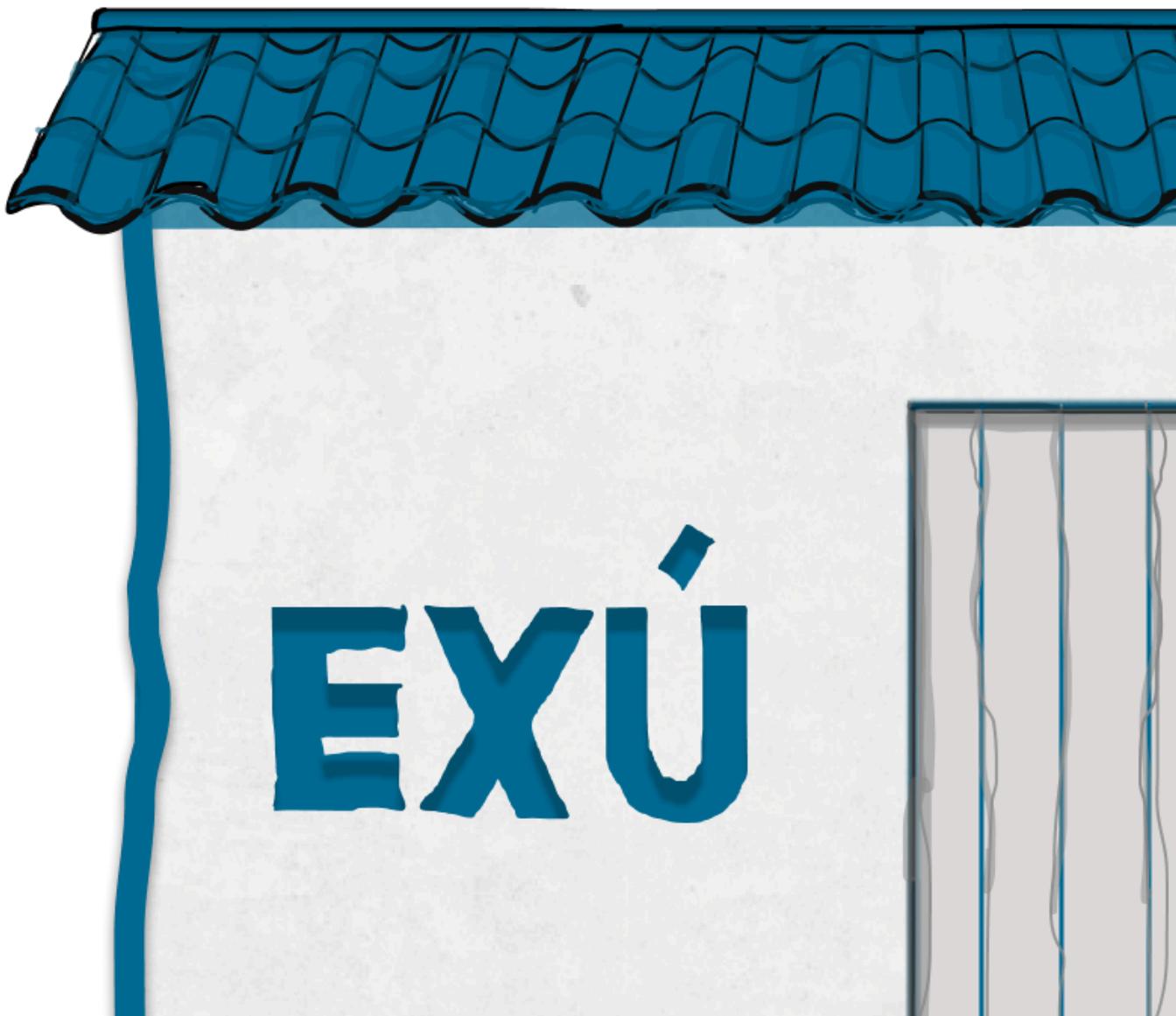
Uma vez obtida a aprovação da Procuradoria, iniciaram-se os procedimentos de comunicação do tombamento, seguida pela submissão ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN. Após o envio de toda a documentação, em 20 de setembro de 2018, ocorreu a 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, no Rio de Janeiro, na qual foi discutido o tombamento do Terreiro Ilê Obá Ogunté. A relatoria do processo foi assumida pela conselheira Ana Paula Bruno e resultou na inscrição oficial do terreiro nos respectivos livros do Tombo Histórico e Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, aprovado por unanimidade pelo Conselho.

“Retomando os critérios elencados no Termo de Referência, temos: antiguidade época da construção; continuidade histórica (sucessão dentro da casa); matricialidade (origem étnica e relações de familiaridade entre casas); capacidade de produção e reprodução da tradição; e representatividade dentro da tradição em que se insere. [...] Não há dúvida, pelos parágrafos anteriores, que sintetizam o extenso relato anterior, quanto ao atendimento dos critérios gerais, mas resta discutir se há ‘relevância suficiente para que seja considerado patrimônio nacional’ [...] Retomamos aqui o que entendemos ser a chave para que o reconhecimento se dê também no nível nacional: pelo que se têm notícia, pelo que conta a história oral, por todas as evidências, é no Sítio de Pai Adão que está o elo entre a terra de Xangô (Oyó) e o Xangô recifense, o que demonstra irrefutavelmente sua excepcionalidade e singularidade” (IPHAN, 2018, p.73-74).

As falas presentes durante essa reunião do Conselho revelam uma mudança importante na postura em relação aos elementos associados ao terreiro, quando comparadas ao estranhamento presente no tombamento da Casa Branca. Portanto, evidencia-se uma maior valorização desses elementos, demonstrada a partir de um entendimento mais profundo do valor cultural dos terreiros. Isso reflete não apenas um avanço no reconhecimento das referências culturais relacionadas à identidade negra, mas também suscita importantes discussões contemporâneas sobre o patrimônio cultural imaterial e sua relação com a materialidade.

CAPÍTULO 04

O futuro do axé: desafios e perspectivas sobre a preservação de terreiros



Em uma análise inicial dos processos de tombamento, observa-se que as dissonâncias entre as abordagens adotadas pela FUNDARPE e pelo IPHAN estão intrinsecamente ligadas aos seus contextos temporais e sociais específicos. No caso do tombamento estadual conduzido na década de 80, a principal crítica aos órgãos de preservação se direcionava à ausência de representações culturais brasileiras que não estivessem ligadas apenas ao Brasil Colonial e à herança portuguesa nos bens patrimonializados.

Nesse processo, a novidade de lidar com as dimensões imateriais de um bem cultural, especificamente um terreiro de candomblé, aplicando o instrumento do tombamento, parece ter sido um desafio para a equipe técnica, resultando em interpretações do bem culturais derivadas de um olhar eurocêntrico e superficial, como pode ser observado na análise física e no parecer conclusivo. Dessa forma, percebe-se certas limitações na aplicação do instrumento do tombamento e o prevalecimento de uma forte cultura de destaque ao valor arquitetônico nas práticas de salvaguarda consolidadas. Ao ser questionado sobre os desafios enfrentados nesse período, Lody afirma que:

“Nós fizemos isso, eu fiz a grande instrução e estive com alguns arquitetos da FUNDARPE que também estavam um pouco perdidos porque não estavam habituados. Estão habituados com as igrejas barrocas, o neoclássico, os monumentos, chafarizes e praças, nada contra, mas era algo muito novo sobre vários aspectos. [...] Se houve dificuldade, eu acho que não foi uma dificuldade, foi uma novidade, uma certa estranheza em reconhecer de alguns profissionais, o sentido de valor, porque não fazia parte do hábito da construção, inclusive, desses profissionais para fazer todo o levantamento, todo o perímetro, toda a área tombada, planta baixa, o descritivo das representações” (LODY, 2024).

Assim, a escassez de fontes documentais, a ausência de participação da comunidade que pudesse subsidiar a instrução do processo, a falta de metodologias de leitura dos atributos e dos valores associados ao terreiro e a carência de capacitação dos técnicos para lidar com esse tipo de bem foram determinantes nesse processo. Apesar disso, esse tombamento assume um caráter pioneiro ao responder à necessidade de maior inclusão no campo do patrimônio, sendo o primeiro tombamento estadual e o segundo tombamento de terreiro do Brasil.

Em paralelo ao processo de tombamento da FUNDARPE, o processo do IPHAN mostrou-se mais colaborativo, uma vez que, tanto nas etapas de identificação das referências culturais, quanto no desenvolvimento das diretrizes de salvaguarda, houve a participação da comunidade. Além disso, observa-se que a metodologia de apreensão e interpretação dos espaços adotada durante o processo de tombamento federal assume um caráter mais abrangente acerca da materialidade, adotando uma caracterização menos depreciativa da arquitetura.

Isso se relaciona com o fato de, após o tombamento do Terreiro da Casa Branca, houve diversos avanços em prol do entendimento mais abrangente, tanto em relação à importância cultural dos cultos afro-religiosos, quanto ao desenvolvimento de políticas de salvaguarda de bens de matriz afro-brasileira. Logo, já se tinha a consolidação de certos instrumentos e metodologias que não existiam na década 80 e que permitiam um aprofundamento maior nos aspectos simbólicos do terreiro, entre eles o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Inventário Nacional de Referências Culturais.

Vale destacar que a utilização do INRC deu destaque aos atributos imateriais do terreiro, expandindo sua análise para além de seus limites físicos ao explorar sua relação com outros elementos naturais, sociais e culturais da cidade. Aliado a isso, sua realização junto ao levantamento arquitetônico permitiu uma visão mais integrada entre as dimensões arquitetônica e sociocultural, o que se nota na descrição dos valores atribuídos ao terreiro. Entretanto, a interpretação do espaço arquitetônico sob seus significados simbólicos ainda é tratada de modo superficial. Elementos relativos às práticas de culto e celebração atrelados ao dimensionamento, organização espacial, fluxos e acessos aos ambientes não foram contemplados nos dois processos supracitados.

A partir disso, constata-se que, a despeito das diferenças temporais e metodológicas apresentadas nos processos analisados, certas questões continuam latentes nas discussões contemporâneas sobre o tombamento de terreiros. Entre esses debates, destaca-se que a relação entre materialidade e

imaterialidade, a qual permanece sendo analisada de maneira dissociada e apartada nos processos de salvaguarda de terreiros, o que decorre da dificuldade de atribuir valor especificamente aos seus aspectos materiais.

Tomando como base o texto de Serra (2005), observa-se que essa dificuldade remonta ao tombamento do Terreiro da Casa Branca, no qual sua arquitetura era percebida a partir de uma visão de precariedade. Dessa forma, a arquitetura não é interpretada como um atributo patrimonial, mesmo nos processos mais recentes de identificação e reconhecimento do valor das casas. Nesses processos, destacam-se normalmente como valores a antiguidade e a continuidade histórica de preservação das tradições, a relevância etnográfica e paisagística, bem como a representatividade e o reconhecimento dentro da tradição de matriz africana e pela sociedade em geral (CUNHA, 2018).

“A ideia de tombar um candomblé os incomodava muito. Era, a seus olhos, inteiramente absurda. Negavam estes técnicos que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká tivesse importância histórica e sublinhavam a pobreza de suas edificações, ‘sem valor arquitetônico’. Alegavam também que o culto do candomblé é muito dinâmico e mutável, de modo que o instituto do tombamento não poderia ser aplicado a seus monumentos sem se desmoralizar” (SERRA, 2005, p.180).

Tozi (2017) também destaca outros fatores ligados a essa forma de interpretação do espaço do terreiro na época do tombamento do Terreiro da Casa Branca:

“Com relação à mentalidade vigente na burocracia daquela época (e ainda hoje) não é possível, apenas pela leitura do processo, afirmar que se tenha cogitado a valoração arquitetônica ou estética das edificações e monumentos do terreiro; mesmo considerando a historicidade dos modelos de pensamento da época, é perceptível, nos informes institucionais, a elaboração de um discurso de precariedade aplicado às construções e formas de organização espacial do terreiro, revertendo o valor de monumentalidade para o meio ambiente e para a intangibilidade dos conhecimentos litúrgicos, reflexos de formações acadêmicas colonializadas e do racismo operante na política de preservação do patrimônio cultural” (TOZI, 2017, s/p).

Assim, apesar dos avanços conceituais nos debates acerca da preservação de casas de culto afro-brasileiras, segundo Cunha (2018), ainda há uma lacuna no que tange à valorização dos aspectos arqueológicos, artísticos, estéticos e arquitetônicos, bem como a atenção aos bens móveis dentro do terreiro, sugerindo uma área ainda a ser explorada nesses processos.

No caso do Sítio do Pai Adão, Philipe Sidartha afirma que houve uma tentativa por parte da equipe de realizar o reconhecimento do valor artístico e dos bens móveis. No entanto, para que isso fosse possível, seria necessário um aprofundamento no tema, pois o arcabouço técnico disponível era insuficiente para embasar adequadamente o valor artístico. Dada essa limitação, seria inviável realizar tal reconhecimento em um curto período de tempo, especialmente considerando que havia urgência em concluir o processo de tombamento. Assim, embora se compreendesse a importância dessa ação, optou-se por manter o tombamento apenas nos Livros do Tombo Histórico e Etnográfico e Paisagístico (SIDARTHA, 2024).

Esse tipo de reconhecimento é importante, por exemplo, para o direcionamento de futuras intervenções que sejam cabíveis com os valores, dinâmicas e aspectos estéticos já existentes. É importante ressaltar que, na época em que o pedido de tombamento do terreiro foi realizado, este já havia passado por obras de requalificação, incluindo a ampliação e reforma do salão de danças e a adequação da cozinha às normas de vigilância sanitária. Questiona-se, portanto, se o terreiro não tivesse sido submetido a essas intervenções, a interpretação espacial do processo do IPHAN teria um caráter similar ao da FUNDARPE.

Assim, a partir do depoimento de Sidartha, verifica-se que a ausência de produção bibliográfica sobre a temática tem um impacto significativo no entendimento da arquitetura como um atributo patrimonial de terreiros. Márcia Sant'anna (2013) evidencia que, na bibliografia produzida no Brasil, até o momento, não se verificou uma exploração abundante ou constante das relações entre arquitetura, estética e arte popular. Segundo a autora, apesar da arquitetura popular, especialmente a produção arquitetônica de segmentos populares afro-brasileiros, ter ganhado mais relevância nos estudos a partir do

final do século XIX, a arquitetura de terreiros é raramente objeto de estudo específico por arquitetos, sendo muitas vezes estudada e analisada sob a perspectiva de antropólogos e cientistas sociais (SANT'ANNA, 2013).

“[...] Esses estudos, embora importantes para o entendimento de aspectos do significado, do uso e da apropriação do espaço popular afro-brasileiro, bem como mais amplamente da formação da paisagem de assentamentos populares urbanos e rurais, não são, contudo, estudos específicos da área de arquitetura e urbanismo. [...] Na área dos estudos arquitetônicos articulados a traços étnicos e culturais no Brasil, os trabalhos mais abundantes pertencem a antropólogos, embora alguns arquitetos se dediquem ao tema” (SANT'ANNA, 2013, p. 49).

Além disso, o escasso arcabouço teórico sobre a produção arquitetônica afro-brasileira no país e sua relação com expressões culturais influencia diretamente nas incertezas relativas ao instrumento a ser utilizado para o reconhecimento patrimonial de terreiros, visto que estes são enquadrados na categoria de patrimônio imaterial. Isso ocorre porque o tombamento tem sido historicamente aplicado a bens materiais com características arquitetônicas específicas ligadas a um ideal de monumentalidade, o que não se alinha com a natureza e os valores dos terreiros, levando a diferentes perspectivas entre os especialistas sobre o assunto.

“O surgimento de um novo instrumento de preservação, o registro de bens culturais imateriais, suscitou um debate mais profundo sobre os limites da aplicação do tombamento e sobre a melhor caracterização dos objetos reconhecidos enquanto patrimônio. Por prever uma categoria específica para o reconhecimento dos lugares como patrimônio imaterial, as nuances entre as duas ferramentas de proteção – Tombamento e Registro - foram explicitadas” (PEREIRA, 2021, p. 183).

Em relação àqueles que questionam a aplicação do tombamento, argumenta-se que ele pode interferir na dinâmica dos terreiros, como foi discutido no caso do Terreiro da Casa Branca, uma vez que exige aprovação prévia para qualquer intervenção e impõe restrições a modificações que possam ser necessárias para o culto. Ordep Serra (2005, p.179), em seu relato sobre os trâmites desse caso, evidencia que em um dos pareceres técnicos elaborados

consta a afirmação de que “o candomblé é muito dinâmico, e um eventual tombamento ‘congelaria’ tal dinâmica”.

Inicialmente, também surgiram dúvidas por parte da equipe do IPHAN a respeito da aplicabilidade do tombamento no caso do Sítio do Pai Adão. Sobre esse tópico, Philipe Sidartha destaca que, devido ao objeto terreiro não ser muito trabalhado no IPHAN, essa falta de experiência, principalmente da Superintendência de Pernambuco, gerava certas incertezas acerca das posturas a serem abordadas.

“Como o IPHAN já tinha feito os tombamentos na Bahia e no Maranhão, ficavam alguns mitos [...] Em geral, foi herdada um pouco daquela visão de que era algo ‘muito fluido’ ou ‘porque o santo pede para construir’, que tem um pouco a ver com o preconceito em relação ao terreiro mas, às vezes, era algo mais atrelado a um desconhecimento [...] Basicamente, era como se como todo mundo, mesmo que não conhecesse o terreiro a fundo, tivesse quase a certeza de que sempre precisava de mudanças. Então, a partir desse pensamento, as pessoas tinham essa ideia de que talvez não coubesse o tombamento, por exemplo” (SIDARTHA, 2024)¹⁶.

Essa perspectiva presente nos dois tombamentos revela uma visão dos instrumentos de preservação como promotores de “estagnação cultural”, sugerindo que, para preservar determinado bem, é necessário protegê-lo contra qualquer alteração, mantendo-o em um estado específico. No entanto, é evidente que a dinâmica de transformação dos bens tombados é inerente a todos os bens protegidos, sejam eles igrejas, residências ou conjuntos urbanos.

Segundo Sidarta (2024), uma das discussões decisivas sobre a pertinência do tombamento foi a questão do uso. Nesse contexto, um dos questionamentos levantados foi se, caso o terreiro deixasse de ser um terreiro, seria justificável manter as estruturas. Essa implicação evidencia que não apenas o uso como templo religioso justificaria a preservação de sua materialidade, mas sim os significados e símbolos atribuídos a ela pela comunidade. Desse modo, fica claro que, apesar de se referir ao reconhecimento de um espaço de culto

16 Entrevista concedida à autora em 24/01/2024 por Philipe Sidartha Razeira, arquiteto que integrou a equipe que instruiu o processo nº 1.585- T-09 referente ao tombamento do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão.

religioso e seus atributos imateriais, a compreensão da materialidade se mostra essencial para entender a visão de mundo atrelada a ela.

“[...] Muitos terreiros instalados em áreas urbanas são lugares de referência para a memória da cultura de matriz africana, são territórios que se consolidaram na paisagem. Assim, independentemente de seu uso, são marcas históricas deixadas na ocupação das cidades, assim como diversos outros bens que tiveram seus usos alterados, mas que permanecem como referências culturais” (WATANABE; CRUZ, 2019, p. 17).

Ademais, o tombamento emerge como uma importante ferramenta para assegurar a permanência das comunidades em seus territórios, considerando que muitas dessas se constituem a partir da ocupação de terras. A questão fundiária é um tópico recorrente nos processos de tombamento de terreiros, visto que raramente os herdeiros da casa ou do terreno possuem o título legal de propriedade, como observado no caso do Terreiro da Casa Branca. Nessas situações, o IPHAN frequentemente recorria ao título de "Território Cultural Afro-Brasileiro", concedido pela Fundação Cultural Palmares, para definir os limites da área tombada e comprovar a ocupação pela comunidade religiosa.

“No que toca aos critérios de intervenção, a experiência com o terreiro Casa Branca mostrou que o tombamento, nesses casos, deve se destinar a garantir a privacidade e a permanência desses espaços, em face das inúmeras ameaças de ocupação inadequada, destruição e, ainda, dos problemas fundiários que enfrentam, respeitados a dinâmica de uso religiosos e os limites de ocupação do espaço do terreiro explicitados pela própria comunidade de culto” (SANT’ANNA, 1984 apud CUNHA, 2018)¹⁷.

Cunha (2018) observa que a forte pressão da especulação imobiliária, a ameaça de perda de áreas, invasões territoriais e a necessidade de delimitação física são preocupações constantes nos pedidos de tombamento de terreiros. Além disso, também são mencionados os atos de intolerância religiosa, a

17 Ata da 108ª Reunião do Conselho Consultivo, de 31 de maio de 1984, realizada na Santa Casa de Misericórdia na Bahia. In: BRASIL Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá. Processo nº 1432-T-98, Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro, 1998, folhas 173 e 174.

necessidade de proteção dos recursos naturais sagrados e a dificuldade de manutenção da estrutura física das edificações.

“Nas entrevistas com membros e lideranças dessas casas, que atualmente compõem a Comissão de Preservação dos Terreiros Tombados, constatamos que o tombamento pelo IPHAN funciona como um recurso importante na luta e proteção contra a intolerância e desrespeito à comunidade das casas tradicionais de religião de matrizes africanas. Afinal, o tombamento pelo IPHAN contribui para conferir legitimidade ante a sociedade nacional na reivindicação de direitos culturais e relativos ao patrimônio cultural, pode garantir apoio do órgão na realização de obras de conservação e reparação que a mesma requerer, especialmente em casos de urgência, e legalmente implica em proteção legal pelo governo federal, que tem inclusive a obrigação de apurar responsabilidades em relação a danos provocados aos terreiros tombados em âmbito nacional. Enfim, o recurso ao tombamento pelo IPHAN é mais uma ferramenta na luta dos povos e comunidades tradicionais de religiões de matrizes africanas pelo reconhecimento, valorização e respeito às suas formas tradicionais de vida e de culto religioso” (CUNHA, 2018, p.68).

No contexto do Ilê Obá Ogunté, o tombamento viabilizou a realização de obras de melhoria promovidas pela FUNDARPE, que incluíram a delimitação física do terreno e a requalificação de determinadas áreas do terreiro. Recentemente, o bem foi contemplado com recursos do Novo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC Seleções), na categoria Cidades Históricas, após a submissão de uma proposta pelo IPHAN, com o objetivo de contratar um projeto arquitetônico para a comunidade. Em depoimento sobre o impacto do tombamento no Terreiro, o babalorixá Manoel Costa afirma que:

“Trouxe muita coisa boa. A FUNDARPE mandou ajeitar algumas coisas que já estavam velhas, recuperaram a capela de Santa Inês. As portas já estavam muito ‘acabadas’, eles recuperaram as portas. Algumas imagens de santos que estavam quebradas, eles consertaram[...] fez praticamente um salão novo. O salão estava pequeno aí quando tinha uma festa mais ou menos, aí dançava metade cá dentro e metade lá fora. Fizeram uma cozinha muito bonita também. Não é uma cozinha de santo. Não. Mas é uma cozinha que merece respeito” (COSTA, 2023)¹⁸.

18 Depoimento realizado em registro audiovisual sem data presente na exposição denominada “Recife Nagô” em exibição no Museu da Cidade do Recife entre os dias 02/12/2023 e 31/01/2024.

Como mencionado anteriormente, o tombamento garante a possibilidade de alocação de recursos para a salvaguarda das edificações dos terreiros, cujas comunidades geralmente enfrentam dificuldades em manter devido ao alto custo de manutenção (CUNHA, 2020). Acredita-se que isso influencie o fato de que, apesar da introdução de um novo instrumento legal de salvaguarda a partir dos anos 2000, o Registro, as reivindicações dos terreiros em relação à patrimonialização continuam sendo feitas principalmente por meio da abertura de processos de tombamento. Ainda assim, Cunha (2020) alerta:

“Comunidades de terreiros, *egbés*, estão, portanto, sujeitas a um verdadeiro martírio no exercício de sua cidadania quando da conclusão de seus processos de patrimonialização. São reconhecidas pelo Estado e pela sociedade em geral como componentes importantes de nossa cultura, mas ao mesmo tempo são vistas como patrimônios secundários, não prioritários na execução de políticas ou previsão de recursos. Ao mesmo tempo que o tombamento ganha para as comunidades, dentro de suas relações sociais, um status de ascendência política e de poder, cabe a elas também o peso das articulações que garantam sua continuada existência, e da responsabilidade de manter o seu patrimônio salvaguardado, conservado e preservado das ações do tempo, da natureza e dos conflitos humanos” (CUNHA, 2020, p. 13).

Nesse sentido, os processos de tombamento da maneira em que são aplicados hoje, não são suficientes para contemplar os aspectos imateriais do terreiro. De acordo com Cunha (2018), a complexidade das tradições e saberes dessas casas religiosas são classificados pelo IPHAN como bens culturais de natureza imaterial, logo a limitação do tombamento à materialidade resulta na negligência desses aspectos imateriais, que são igualmente importantes. Os processos de identificação de atributos, atribuição de valor e gestão desses bens demandam cuidado e estudo aprofundados para permitir uma compreensão mais completa e efetiva do valor patrimonial desses espaços. Portanto, a gestão do bem tombado acaba por não contemplar de maneira eficaz a totalidade do valor cultural desses elementos, evidenciando a necessidade de instrumentos complementares ou alternativos que possam abarcar sua dimensão imaterial.

Sob esse viés, debate-se então a aplicação do Registro como Lugar, categoria que se destina à “inscrição de espaços como mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (IPHAN, 2006), como instrumento de salvaguarda de terreiros. Por um lado, essa ação se apresenta como vantajosa pelo direcionamento do foco para a preservação das práticas culturais, não apresentando apontamentos em relação ao direito de propriedade e de intervenções (WATANABE; CRUZ, 2019).

“Aplicado ao caso dos terreiros, o registro do lugar pressupõe dizer que o valor cultural é a prática do Candomblé daquele grupo, naquele local, admitindo-se, portanto, que tal prática pode ser realizada em edificação de qualquer formato, desde que realizados os devidos rituais de assentamento que fundamentam a prática do Candomblé. Ou que a prática pode ser feita em um imóvel completamente diferente do atualmente existente, no mesmo endereço” (WATANABE; CRUZ, 2019, p.16).

Entretanto, a conformação física do terreiro está intrinsecamente ligada aos rituais, tornando inseparável as práticas culturais de sua materialidade. Nesse sentido, o Registro, apesar de se mostrar extremamente relevante para a produção de conhecimento acerca do bem cultural, não é capaz de garantir a permanência das edificações sacralizadas como o tombamento. Sobre esse ponto, Cruz e Watanabe (2019) também argumentam que:

“E como último argumento em defesa do uso do tombamento, e não do registro, destaca-se o fato que o tombamento impede a demolição total das edificações, o que acaba sendo uma garantia de permanência do uso. Para os atuais dirigentes das Casas, além do reconhecimento do valor cultural, o tombamento é também garantia de permanência das práticas no local e da manutenção da memória de todo o esforço para construção do lugar” (WATANABE; CRUZ, 2019, p.17).

Diante disso, uma alternativa seria a aplicação concomitante dos dois instrumentos sobre o mesmo bem cultural. Sant’Anna (2009) ressalta que o Registro pode atuar de maneira complementar ao tombamento, dado que se configura um “recurso de reconhecimento e valorização do patrimônio imaterial”, não sendo um instrumento de tutela e acautelamento análogo ao tombamento. Conforme Cunha (2020), essa abordagem tem sido adotada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) a partir de 2014 em alguns

terreiros situados no Recôncavo Baiano. A prática visa proporcionar tanto a regularização fundiária e imunidade fiscal promovida pelo tombamento, quanto o reconhecimento da dinâmica das práticas ritualísticas do candomblé na região.

“O Registro corresponde à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivale a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público. [...] O conhecimento gerado sobre essas formas de expressão, no processo de registro, permite identificar de modo bastante preciso as maneiras mais adequadas de apoio à sua continuidade” (SANT’ANNA, p. 52, 2009).

Um exemplo recente nesse contexto é o caso do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, localizado na cidade de Cachoeira, na Bahia. Durante o processo de patrimonialização deste terreiro em 2024, foi proposta a realização simultânea de seu tombamento e registro, em que a relatora Márcia Sant’anna recomendou que ambos fossem efetuados em conjunto, reforçando a necessidade de aproximação entre as duas dimensões do patrimônio. Em seu parecer, a relatora justifica:

"O presente processo é, portanto, uma oportunidade para perceber e vivenciar a necessária integração das dimensões material e imaterial do patrimônio cultural, uma vez que este centro foi reconhecido como patrimônio cultural da Bahia em 2014. Isso nos convida a refletir sobre os terreiros de candomblé como 'lugares', conforme definidos pelo Decreto nº 3.551/2000, pois neles se realizam, preservam e são transmitidos saberes tradicionais e práticas culturais de valor inestimável. [...] Em suma, este tombamento nos leva a compreender que, embora as dimensões material e imaterial do patrimônio cultural requeiram, por vezes, instrumentos e abordagens distintos, em muitos casos, os procedimentos de salvaguarda devem caminhar juntos" (SANT’ANNA, 2024, p. 05).¹⁹

A partir disso, nota-se que os debates sobre os limites entre materialidade e imaterialidade e a adoção dos instrumentos do tombamento e do registro como políticas de salvaguarda permeiam muitos casos de bens

19 Ata da 103ª Reunião do Conselho Consultivo, de 29 de fevereiro de 2024, In: BRASIL Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê. Processo nº 1793-T-16.

acautelados pelo IPHAN. Essas questões têm se tornado cada vez mais evidentes no contexto recente e aparecem com certa frequência nas discussões do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do órgão no tocante ao acautelamento de terreiros como patrimônio cultural brasileiro. (PEREIRA, 2021)

Em sua tese, Pereira (2021) aponta como um caso emblemático para essa discussão o tombamento do Terreiro do Gantois, Ilê Axé la Omin lamassê, em Salvador, Bahia. Na relatoria, o conselheiro Luiz Phelipe Andrès argumenta que: “como na medicina tradicional, cuidaremos de não separar 'o corpo da alma', reconhecendo ser muito forte a ligação entre a tipologia arquitetônica, a morfologia urbana do conjunto e o sentido religioso da casa” (IPHAN, 2002e, p.25). A autora também destaca que, na relatoria do conselheiro, é discutida a articulação entre a transformação urbana da cidade de Salvador e a localização dos terreiros, defendendo, a partir dos preceitos do urbanista italiano Gustavo Giovannoni, a vinculação entre a conservação do terreiro, o planejamento e a vida presente (IPHAN, 2002e, p.29).

Ademais, Pereira (2021) ressalta o argumento da conselheira historiadora e advogada Susanna Sampaio pelo reconhecimento da imaterialidade, apesar de ter estabelecido uma relação com a caracterização a outros templos religiosos, tradicionalmente considerados como patrimônio por sua materialidade. A partir dos preceitos da Carta de Veneza de 1964, que vinculam os bens culturais como portadores “de mensagem espiritual do passado” e “testemunho vivo de suas tradições seculares” (ICOMOS, 1964), Sampaio defendeu esta carta patrimonial como “fundamentação do Patrimônio Imaterial ou Intangível” e argumentou: “É o espírito conectado, o valor espiritual agregado a todas as obras de arte. Ora os templos, as igrejas, as missões jesuíticas, como as igrejas barrocas da Bahia guardam esse valor espiritual. Os terreiros de candomblé são por excelência o marco intangível da civilização afro-brasileira.” (IPHAN, 2002e, p. 33). E defendeu o registro do terreiro, justificando-o da seguinte maneira: “porque tombamos monumentos arquitetônicos visíveis, palpáveis, estudados através de sua técnica construtiva, do material de construção” (IPHAN, 2002e, p. 33).

A dificuldade da articulação entre as esferas material e imaterial reflete também uma organização institucional e metodológica que trata essas dimensões de forma fragmentada, como apontado por Vieira-de-Araújo (2022). A exemplo disso, no IPHAN, tem-se a divisão dos bens entre os diferentes departamentos: o Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (Depam) e o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI). Segundo a autora “se tal separação e criação de instrumentos diversos é por um lado necessária para dar conta de naturezas específicas do tipo de bem que se deseja salvaguardar, por outro, elas estabelecem uma cisão forte e difícil de ser superada dentro do órgão” (VIEIRA-DE-ARAÚJO, p. 152, 2022).

Assim, apesar da importância da mudança de foco nas discussões contemporâneas para os aspectos imateriais do patrimônio, a relativização total da materialidade pode ser prejudicial ao processo de atribuição de valor dos bens patrimoniais (VIEIRA-DE-ARAÚJO, 2022). A demanda pela salvaguarda do patrimônio cultural imaterial trouxe questões novas e necessárias para o campo da preservação, deslocando a atenção para as práticas, os saberes e as tradições que antes não eram valorizadas (PEREIRA, 2011). Contudo, ao desconsiderar ou minimizar o papel da materialidade, corre-se o risco de enfraquecer a base sobre a qual o patrimônio se ancora. A materialidade, embora não seja o único vetor de significados, é o suporte físico que catalisa e corporifica os valores culturais e simbólicos.

“Os terreiros de candomblé são e sempre foram lugares de preservação de memórias. O próprio sistema religioso o exige. Isso se verifica tanto na reverência obrigatória aos ancestrais quanto na prática religiosa de marcar o lugar ‘habitado’ por uma divindade ou ainda na preservação dos rituais e da língua de cada ‘nação’. Além disso, a relação da comunidade de culto com o espaço do terreiro é de caráter profundamente sagrado. O culto só pode ocorrer aí, pois no seu centro simbólico está enterrado o axé da casa – o conjunto de objetos e material orgânico que representa e fixa a força divina sem a qual não se dá a comunicação com o mundo dos orixás, dos voduns ou dos inquices, nem nada pode existir. Daí a importância fundamental da preservação do espaço para a continuidade da manifestação religiosa (SANT’ANNA, s/d, p.09).

No caso dos terreiros, um passo importante seria a atribuição de valor à sua espacialidade, reconhecendo que o papel da arquitetura em seu contexto

cultural e simbólico. Para isso, é necessária uma leitura diferenciada dos terreiros em comparação aos templos cristãos, desvinculando-se da noção tradicional de patrimônio que utiliza critérios como originalidade, monumentalidade ou raridade. Os terreiros apresentam características físicas que podem ser consideradas "comuns", uma vez que, para as religiões afro-brasileiras, o sagrado está presente no cotidiano, na natureza, nos alimentos, no parentesco e no sangue.

“A própria visão de mundo dessas pessoas que construíram, que nasceram e foram criadas e se desenvolveram a partir de uma visão onde você tinha um espaço em que [...] as áreas verdes conviviam com construções mais singelas, e o espaço religioso, sagrado, convivendo com o espaço de moradia no mesmo ambiente. Eu acho que a relação entre simbólico e arquitetura se dá nisso. Uma arquitetura classificada como vernacular porque não está na classificação eurocêntrica dos grandes estilos arquitetônicos, mas que, na verdade, ela guarda um significado simbólico muito forte e muito profundo vinculado à fé religiosa, a toda uma liturgia religiosa e de ocupação do meio ambiente que integra a natureza e cultura. Natureza e ação humana” (BESSONI, 2024).

Portanto, as práticas religiosas impregnadas na materialidade dos terreiros transcendem a arquitetura em sua leitura física, tornando-se repletas de valor. Os elementos físicos dos terreiros carregam um profundo simbolismo, fruto de rituais que transformam o espaço físico em um espaço sagrado. Preservar essa materialidade é assegurar que a história, a memória e a espiritualidade encontrem, nesse espaço, sua permanência, garantindo a continuidade de um legado que se enraíza profundamente na cultura e na fé afro-brasileira.

considerações finais

A partir do exposto, percebe-se que os lugares de culto afro-brasileiro sempre estiveram no cerne da discussão acerca do reconhecimento da identidade negra como parte da cultura brasileira. Nesse contexto, o tombamento do Terreiro da Casa Branca se apresentou como um ponto de inflexão significativo, trazendo à tona discussões relevantes sobre a patrimonialização de bens de matriz afro-brasileira. A partir desse marco, o tombamento de terreiros ganhou relevância ao longo dos anos, permitindo uma visão mais abrangente sobre esse patrimônio e seu reconhecimento enquanto um espaço detentor de riqueza cultural.

Tendo isso em vista, o que se observa a partir da análise dos processos de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Ogunté é que esses tombamentos refletem o debate sobre a preservação de bens culturais. Constatou-se que, apesar do desenvolvimento e criação de estratégias de salvaguarda voltadas para os bens de matriz afro-brasileira ter avançado, elas ainda encontram dificuldades em abarcar a integralidade dos terreiros, com especial atenção à relação entre materialidade e imaterialidade.

Os percursos metodológicos adotados pela FUNDARPE e pelo IPHAN nos processos do Ilê Obá Ogunté, nas décadas de 1980 e 2000, são distintos e contemplam as contribuições teóricas de cada momento. As formas de interpretação do terreiro, particularmente do seu espaço arquitetônico, sofreram variações que decorrem das mudanças do tempo, dos agentes e das instituições no intervalo de aproximadamente 25 anos.

Sem dúvida, é possível constatar uma ampliação das formas de valoração do Ilê Obá Ogunté associada ao alargamento do conceito de patrimônio cultural

e à adoção de mecanismos de participação social no processo de identificação do patrimônio. Contudo, ainda há um longo caminho a ser percorrido em prol de uma abordagem na qual a relação entre a espacialidade e as suas dimensões imateriais ligadas ao simbolismo de suas práticas seja tratada de maneira indissociável.

A separação entre as dimensões física e simbólica, presente nas próprias estruturas institucionais e metodologias de preservação, continua a limitar uma compreensão mais profunda e integrada desses bens. Os terreiros, apesar de representarem um patrimônio de inestimável riqueza cultural, são muitas vezes subvalorizados ou enquadrados dentro de categorias que não refletem sua complexidade e importância.

Os terreiros, em sua essência, materializam a história, a ancestralidade, a fé e as tradições que os moldam. A arquitetura, longe de ser meramente funcional ou decorativa, é o palco onde se desenrolam práticas culturais e religiosas que transcendem o visível. O modo de vida de sua comunidade, suas relações sociais, econômicas e simbólicas se expressam na materialidade do terreiro por meio da distribuição dos espaços, dos fluxos internos, da hierarquia dos acessos, dos elementos decorativos. Assim, o valor da preservação do espaço físico não reside apenas na manutenção do seu uso, mas na forma como ele ancora e representa os aspectos imateriais ali presentes.

Esse trabalho buscou destacar a importância de repensar a materialidade dos terreiros, propondo uma leitura que ultrapasse os critérios tradicionais de monumentalidade ou originalidade. O "comum" nos terreiros carrega uma singularidade que só pode ser captada quando compreendemos que sua materialidade é indissociável das práticas que nela se enraízam. Nesse sentido, o desafio está em tratar a materialidade não como um suporte inerte, mas como um veículo vivo de expressões culturais que perpassam gerações.

Por fim, a pergunta que ecoa é: **o que há entre o patrimônio e o axé?** A resposta está em uma dança contínua entre o tangível e o intangível, entre o espaço físico e as forças que o consagram. Assim, a preservação de um terreiro é, antes de tudo, a preservação de um modo de existir, uma forma de ser e estar

no mundo - o axé, a energia vital que permeia os terreiros, manifesta-se tanto nos rituais quanto nas paredes, no solo, nas cumeeiras. O patrimônio, portanto, não é apenas um objeto de preservação; ele é o receptáculo de uma vivência sagrada. Entre o patrimônio e o axé, há uma trama de sentidos, de histórias e de forças que se entrelaçam, criando um vínculo inseparável entre a materialidade do espaço e a imaterialidade de uma vivência sagrada que o transforma.



SZA BEM-VINDO AO TERREIRO
DA OSINTE
S. PAULO DE M. KALO

referências

ARAÚJO, Jefferson Dias de. A Valorização de Terreiros de Matriz Africana ou Afro-Brasileira: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil. 2020. 300 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

ALVAREZ, Gabriel O. Os candomblés nos Terreiros: Patrimônio imaterial e tradições afro-brasileiras na Bahia. 2020. Projeto de pesquisa – Universidade Federal de Goiás, 2020

APIS. Associação de Pesquisa e Intervenção Social. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC do Ilê Obá Ogunté/Sítio do Pai Adão. 2010. In: IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão. Processo nº 1585-T-09.

BONIFÁCIO, Welberg Vinicius Gomes. A invisibilidade das religiões afrobrasileiras nas paisagens urbanas. Revista Produção Acadêmica, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 134-147, 23 ago. 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/3739>. Acesso em: 01 mar. 2024.

BRANDÃO, Maria do Carmo T. Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife: organização econômica. 1986. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1986.

BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização dos xangôs na cidade do Recife. Revista Clio, [S.l.], v. 11, n. 1, p. 117-135, jan. 1988. Série História do Nordeste - UFPE.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 nº 1, de 05 de outubro de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 05 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 27 abr. 2023.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. (org.). Alimento: Direito Sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília: Gráfica Brasil, 2011. 200 p. Disponível em:

<http://www4.planalto.gov.br/consea/publicacoes/comportamento-e-cultura-alimentar/alimento-direito-sa>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BRASIL, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015. Brasília, 2013. 62 p. Disponível em: http://portal.IPHAN.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf. Acesso em: 20 jan. 2024

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Memórias Etnográficas do Sítio do Pai Adão. Revista de Teologia e Ciências da Religião, [S.l.], v. 4, n. 4, p. 9-34, set. 2005.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O ILÊ OBÁ OGUNTÉ: patrimônio e identidade afro-brasileira. *Vivência: Revista de Antropologia*, [S.L.], v. 1, n. 55, p. 36-51, 11 dez. 2020. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/23533>. Acesso em: 30 jun. 2023.

CARMO, Nadijja; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O Ilê Obá Ogunté e a modernização: oralidade e imagem. In: INTERCOM - SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO., 2010, Caxias do Sul-Rs. Artigo. Recife-Pe: Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

COSTA, Rodrigo dos Santos. Arquitetura Afro-brasileira Quilombola: o IlêAxé xapanã em Santiago do Iguape. 2022. 152 f. Tese (Doutorado) - Curso de Mestrado em Território, Ambiente e Sociedade, Universidade Católica de Salvador, Salvador, 2022.

CUNHA, Celso Almeida. Patrimônio Negro em conflito: reflexões sobre legitimação, proteção, desencontros e impasses em tombamentos de terreiros de candomblé. *Kokol*. Salvador, p. 1-7. nov. 2020.

CUNHA, Juliana da Mata. Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro. 2018. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

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

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, DF, v. 37, p. 79-103, 2017.

CORRÊA, A. F. A coleção museu de magia negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. Mneme - Revista de Humanidades, [S. l.], v. 7, n. 18, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/330>. Acesso em: 5 mar de 2024.

DANTAS, Hugo Stefano Monteiro; BRANDÃO, Natália Correia; FARIAS, Carine Ayanne Mendes de; SANT'ANNA, Márcia. O tombamento do Terreiro da Casa Branca: representações e a chancela de um discurso acerca da expansão das políticas de preservação patrimonial na linha editorial do IPHAN. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, [S.L.], v. 30, n. 36, p. 1-36, jan. 2022. Universidade de São Paulo, Agencia USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672022v30e36>.

DIÉNE, Aisha – Angèle Leandro. Arquitetura de Terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango. 2021. 109 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc - IPHAN, 2017.

FONSECA, Maria Cecília L. "Para Além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural". In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos. São Paulo: Ed DP & A, 2009. p. 56-76.

GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para plena cidadania. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília (Df), v. 35, p. 213-225, jan. 2017.

HALLEY, Bruno Maia. De Chapéu do Sol a Água Fria: numa trama de enredos, a construção da identidade de um bairro na cidade do Recife. 2010. 238 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/6531/1/arquivo496_1.pdf. Acesso em: 30 out. 2023.

HALLEY, B. M. Onde Mora O Xangô? Fatores De Localização De Terreiros Afro-Religiosos Às Margens Do Rio Água Fria – Recife (Séculos XIX - XX). Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.5, n.1 (2014), p. 29:54 ISSN: 2177-4366. DOI: <https://doi.org/10.26512/ciga.v5i1.22148>

HALLEY, B. M. Pelo Retorno À África: Memórias Sobre Pai Adão Em Territórios Transatlânticos (Recife, 1877-1936). Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.10, n.2 (2019), p.31-53 ISSN: 2177-4366.

ICOMOS. Carta de Veneza. ICOMOS, 1964.

IPHAN. Ata da 37ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. 2002.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. Brasília: Minc/IPHAN,

2006. 140 p. Disponível em: http://portal.IPHAN.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv_ORegistroPatrimonialmaterial_1Edicao_m.pdf. Acesso em: 28 abr. 2024.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A identificação do patrimônio cultural pela lente das referências culturais: conquistas e obstáculos de um percurso. Brasília: IPHAN, 2022. 115 p.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial. 2012. 157 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

LODY, Raul. Terreiro Obá Ogunté Seita Africana Obaoumin: um estudo sobre a organização do Terreiro, sua importância para o Xangô Pernambucano e para a cidade do Recife. Solicitação de Tombamento e Documento de Justificativa. In: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). Processo de Tombamento do Ilê Obá Ogunté/ Sítio de Pai Adão. Processo n.º 103/84.

LODY, Raul. Espaço-Orixá-Sociedade: arquitetura e liturgia do candomblé. 2. ed. Salvador: Ianamá, 1988. 88 p.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), [S.L.], v. 29, n. 57, p. 9-28, abr. 2016. <Http://dx.doi.org/10.1590/s0103-21862016000100002>.

MELO FILHO, Antenor Vieira de. Projeto de Restauro e Revitalização Físico-Arquitetônica: 1ª etapa. Recife: FUNDARPE, 2008. In: Instituto do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). "Processo de Tombamento do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão." Processo nº 1585-T-09(2018).

MENEZES, Claudia Castellano de. AGÔ, INAÊ! ODOYÁ! Arquitetura e Construção Cultural do Espaço dos Terreiros. 2012. 198 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

OLIVEIRA, Rosalira Santos de; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O Ilê Obá Ogunté e o Palácio de Iemanjá: carisma, transformações e patrimonialização. Plura: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/652>, Recife, v. 13, n. 1, p. 1-11, nov. 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/652>. Acesso em: 30 maio 2023.

PE, G1. Árvore centenária de terreiro que é Patrimônio Cultural do Brasil tomba após ser alvo de incêndio no Recife. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/peernambuco/noticia/2019/01/15/arvore-centenaria-de-terreiro-que-e-patrimonio-cultural-do-brasil-tomba-apos-ser-alvo-de-incendio-no-recife.ghtml>. Acesso em: 23 set. 2023.

PEREIRA, Zuleica Dantas. O Terreiro Oba Ogunté: parentesco, sucessão e poder. 1994. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropo, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

PEREIRA, Honório N. Tendências contemporâneas na teoria da restauração. In: GOMES; CORREIA (Orgs.). Reconceituações contemporâneas do patrimônio. Salvador: EDUFBA, 2011.

PEREIRA, Julia da Rocha. Sacerdotes e profetas do patrimônio urbano do Brasil: consenso e dissonância no conselho consultivo do patrimônio cultural do IPHAN (1990-2010). 2021. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Alma Africana no Brasil: os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996. 148 p.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. "Você não me pega, você nem chega a me ver": a arquitetura de terreiros de candomblé em fortaleza e região metropolitana. *Das Amazônias*, [S.L.], v. 4, n. 2, p. 40-55, dez. 2021. [Http://dx.doi.org/10.29327/268903.4.2-6](http://dx.doi.org/10.29327/268903.4.2-6). Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/5398/3468>. Acesso em: 01 mar. 2024.

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. São Paulo: Ed DP & A, 2009. p. 56-76.

SANT'ANNA, Márcia. *Arquitetura Popular: espaços e saberes. Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 6, n. 2, p. 40-63, 2013.

SANT'ANNA, Márcia. Patrimônio material e imaterial: dimensões de uma mesma ideia. In: GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras; Corrêa, Elyane Lins. *Reconceituações contemporâneas do patrimônio*. Salvador: Edufba, 2011. p. 193-198.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986

SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. Afro-Ásia, Salvador, v. 33, n. 1, p. 169-205, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21104/13694>.

Acesso em: 08 nov. 2023.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Revista de História da Biblioteca Nacional: Dossiê África Reinventada, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 1-6, dez. 2005. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2014/05/23/do-calundu-ao-candomble/>. Acesso em: 23 ago. 2023.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 1988. 168 p. 2019.

SOUZA, Luciane Barbosa de. Os terreiros de matriz africana nos processos do IPHAN: debates no campo do patrimônio cultural. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 10., 2018, Uberlândia. Anais Eletrônicos. Rio de Janeiro., 2018.

TOZI, Desirée Ramos. De que serve o tombamento? Por uma perspectiva etnográfica dos processos de tombamento de terreiros de candomblé. In: ENECULT - ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 8., 2017, Salvador. Artigo. Salvador: Ufba, 2017. s/p. Disponível em: https://repositoriodev.ufba.br/bitstream/ri/34792/1/enecult_DRT_tombamento.pdf. Acesso em: 23 jan. 2024.

VELAME, Fábio Macêdo. As lacunas nos tombamentos de terreiros de candomblé: permanências do patrimônio afro-brasileiro na cidade. In: GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras; Corrêa, Elyane Lins. Reconceituações contemporâneas do patrimônio. Salvador: Edufba, 2011.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 237-248, abr. 2006. [Http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132006000100009](http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132006000100009).

VIEIRA-DE-ARAÚJO, Natália Miranda. Materialidade e imaterialidade no patrimônio construído: Brasil e Itália em diálogo. Recife: Editora UFPE, 2022. 338p.

WATANABE, Elisabete Mitiko; CRUZ, Heloisa de Faria. O reconhecimento do patrimônio cultural de matriz africana – tombamento e registro de territórios tradicionais em São Paulo. *Arq.Urb*, [S.L.], n. 26, p. 7-22, 1 set. 2019. Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Sao Judas Tadeu. <http://dx.doi.org/10.37916/arq.urb.vi26.24>.

FONTES DOCUMENTAIS

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processo de Tombamento do Terreiro Ilê Obá Ogunté/Sítio de Pai Adão. Processo nº 1585-T-09.

FUNDARPE. Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). Processo de Tombamento do Ilê Obá Ogunté/ Sítio de Pai Adão. Processo n.º 103/84.

FONTES ORAIS

George Patrick Bessoni e Silva. Antropólogo, Técnico em Ciências Sociais da Superintendência do IPHAN em Pernambuco. Acompanhou a instrução do processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté desde o início em 2009. Entrevista concedida à Thayná Carolina Vieira Torres em 23 jan. 2024. Gravação. Acervo pessoal de Thayná Carolina Vieira Torres.

Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai). Babalorixá do Terreiro Obá Ogunté, neto de Pai Adão. Entrevistas concedidas à Thayná Carolina Vieira Torres em 26 jun. 2024. Gravação. Acervo pessoal de Thayná Carolina Vieira Torres.

Philipe Sidartha Razeira. Arquiteto e urbanista, Técnico em arquitetura da Superintendência do IPHAN em Pernambuco. Acompanhou a instrução do processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté desde 2013. Entrevista concedida à Thayná Carolina Vieira Torres em 24 jan. 2024. Gravação. Acervo pessoal de Thayná Carolina Viera Torres.

Raul Geovanni da Motta Lody. Antropólogo e Museólogo com foco em estudos e às religiões afro-brasileiras. Autor do pedido de tombamento estadual do Terreiro em 1983 e acompanhou o tombamento federal. Gravação. Acervo pessoal de Thayná Carolina Vieira Torres.