



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo
Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo

Aisha-Angèle Leandro Diéne

TERREITÓRIOS DE CANDOMBLÉ:
(sobre)vivências e arquiteturas da reexistência.



Brasília
2026

Aisha-Angèle Leandro Diéne

TERREITÓRIOS DE CANDOMBLÉ:
(sobre)vivências e arquiteturas da reexistência.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Arquitetura e Urbanismo.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto
Carvalho Tavares

Brasília
2026

Aisha-Angèle Leandro Diéne

TERREITÓRIOS DE CANDOMBLÉ:
(sobre)vivências e arquiteturas da reexistência.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Arquitetura e Urbanismo.

Aprovada em ____/ ____/ 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Roberto Carvalho Tavares -UnB
Orientador

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento - UnB
Examinador Interno

Prof. Dra. Carlos Henrique Magalhaes de Lima-
UnB
Examinador Interno (Suplente)

Prof. Dr. Fabio Macedo Velame - UFBA
Examinador Externo

Profa. Dra. Desirée Ramos Tozi - IPHAN
Examinadora Externa

Dedico este trabalho às e aos que me antecederam e que me possibilitaram continuar abrindo caminho para o reconhecimento integral do Povo de território.

Agradecimentos

Makuiu? Motumbá? Kolofé? Kozandiô?

Mbanda gira!

Meus sinceros agradecimentos a todos os Mikissi, em especial aos Tatetus Mpambu Njila, Nkossi Mukumbi e Nzazi Lombonzo, que me fizeram caminho para novas outras possibilidades de entendimento sobre quem somos e como, além de habitar, pertencemos aos nossos territórios.

Também agradeço imensamente aos amigos, familiares e professores que me deram suporte, carinho e força para continuar diante das adversidades ao longo do caminho.

Nem tudo que se vê, é o que se é.

RESUMO

Os estudos afro-brasileiros, desde seus precursores Nina Rodrigues (1896), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1948) e Roger Bastide (1961), adentraram os terreiros de candomblé e descreveram, entre as variáveis percepções, suas dinâmicas ritualísticas, parentais, socioespaciais e arquitetônicas. Contudo, estes estudos canônicos concentraram suas pesquisas nos terreiros de origem nagô. Na busca em romper com esta barreira acadêmica, diversificar os campos de estudo sobre esta temática, e ampliar o entendimento acerca da dimensão ser/pertencer a estes espaços de terreiro, que se definem pela complexa relação estabelecida entre a ancestralidade, o corpo e o espaço que ocupam, este trabalho traz uma nova roupagem para o termo terreiro de candomblé, trazido para esta pesquisa através do conceito *Terreitório* de candomblé. Para isto, costuro reflexões relacionais entre a Antropologia Social, a História e a Geografia Cultural. Através da metodologia de pesquisa qualitativa (Minayo, 2001), procuro mensurar a realidade que não é quantificada (Peirano, 2008), mas que pode ser percebida através dos valores, significados, crenças, pertencimentos e demais variáveis. Diante disso, esta pesquisa busca ampliar a compreensão arquitetônica desses territórios, ilustrar a complexidade (tangível e intangível) que materializa e edifica todo este conjunto. Analisar as partes a fim de se compreender o todo (Lévi-Strauss, 1958), e assim elucidar sua autenticidade (Menezes, 1984). Tal autenticidade fundamentada a partir da rizomática complexidade que será descrita neste estudo, ainda é compreendida pelas políticas de proteção ao patrimônio de maneira separatista, dicotômica e dual (material/imaterial, tangível/intangível, imóvel/móvel etc.). A fim de se estender esta compreensão, esta pesquisa também adentra na história da construção da noção e do ideário de patrimônio cultural brasileiro, perpassando a maneira pela qual a estruturação dessas políticas de salvaguarda caminhará e por vezes ainda caminha, com o ideário nacionalista e de pureza cultural.

Palavras-Chave: Arquitetura afro-brasileira; Candomblé; Terreitório de Candomblé; Patrimônio Cultural; e Racismos religioso, epistemológico e ambiental.

ABSTRACT

Since their precursors Nina Rodrigues (1896), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1948) and Roger Bastide (1961), Afro-Brazilian studies have entered *terreiros* of *candomblé* and described their ritualistic, parental, socio-spatial and archetypal dynamics. However, these canonical studies concentrated their research on *terreiros* of *Nagô* origin. In an attempt to break through this academic barrier, diversify the fields of study on this subject and broaden our understanding of the dimension of being/belonging to these *terreiro* spaces, which are defined by the complex relationship established between ancestry, the body and the space they occupy, this work brings a new guise to the term *terreiro* of *candomblé*, brought to this research through the concept of *Terreitório* of *candomblé*. To do this, I sew together relational reflections between Social Anthropology, History and Cultural Geography. Using qualitative research methodology (Minayo, 2001), I try to measure a reality that is not quantified (Peirano, 2008), but which can be perceived through values, meanings, beliefs, belonging and other variables. In view of this, this research seeks to broaden the architectural understanding of these territories, to illustrate the complexity (tangible and intangible) that materialises and builds this whole ensemble. To analyse the parts in order to understand the whole (Lévi-Strauss, 1958), and thus elucidate its authenticity (Menezes, 1984). This authenticity, based on the rhizomatic complexity that will be described in this study, is still understood by heritage protection policies in a separatist, dichotomous and dual manner (material/immaterial, tangible/intangible, immovable/movable, etc.). In order to extend this understanding, this research also delves into the history of the construction of the notion and ideology of Brazilian cultural heritage, going through the way in which the structuring of these safeguard policies went hand in hand, and sometimes still goes hand in hand, with the nationalist ideology and cultural purity.

Keywords: Afro-Brazilian architecture; *Candomblé*; *Terreitório* of *Candomblé*; Cultural heritage; and Religious, epistemological and environmental racism.

RESUMEN

Desde sus precursores Nina Rodrigues (1896), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1948) y Roger Bastide (1961), los estudios afrobrasileños se han adentrado en los terreiros de candomblé y han descrito su dinámica ritual, parental, socioespacial y arquetípica. Sin embargo, estos estudios canónicos concentraron sus investigaciones en los terreiros de origen Nagô. En un esfuerzo por romper esta barrera académica, diversificar los campos de estudio sobre este tema y ampliar nuestra comprensión de la dimensión del ser/pertenecer a estos espacios terreiro, que se definen por la compleja relación que se establece entre la ancestralidad, el cuerpo y el espacio que ocupan, este trabajo aporta un nuevo ropaje al término candomblé terreiro, traído a esta investigación a través del concepto de candomblé terreitorium. Para ello, como reflexiones relacionales entre la Antropología Social, la Historia y la Geografía Cultural. Utilizando metodología de investigación cualitativa (Minayo, 2001), intento medir una realidad que no está cuantificada (Peirano, 2008), pero que puede ser percibida a través de valores, significados, creencias, pertenencias y otras variables. Por ello, esta investigación pretende ampliar la comprensión arquitectónica de estos territorios, para ilustrar la complejidad (tangible e intangible) que materializa y construye todo este conjunto. Analizar las partes para comprender el todo (Lévi-Strauss, 1958), y así dilucidar su autenticidad (Menezes, 1984). Esta autenticidad, basada en la complejidad rizomática que se describirá en este estudio, sigue siendo entendida por las políticas de protección del patrimonio de forma separatista, dicotómica y dual (material/inmaterial, tangible/intangible, inmueble/inmueble, etc.). Para ampliar esta comprensión, esta investigación profundiza también en la historia de la construcción de la noción y de la ideología del patrimonio cultural brasileño, pasando por el modo en que la estructuración de estas políticas de salvaguardia fue de la mano, y a veces todavía va de la mano, de la ideología nacionalista y de la pureza cultural.

Palabras clave: Arquitectura afrobrasileña; *Candomblé*; *Terreitorio de Candomblé*; Patrimonio cultural; y Racismo religioso, epistemológico y ambiental.

RÉSUMÉ

Depuis leurs précurseurs Nina Rodrigues (1896), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1948) et Roger Bastide (1961), les études afro-brésiliennes ont pénétré les terreiros du candomblé et décrit leurs dynamiques rituelles, parentales, socio-spatiales et archétypales. Cependant, ces études canoniques ont concentré leurs recherches sur les terreiros d'origine Nagô. Pour tenter de franchir cette barrière académique, diversifier les champs d'étude sur ce sujet et élargir notre compréhension de la dimension de l'être/appartenance à ces espaces terreiro, qui se définissent par la relation complexe établie entre l'ascendance, le corps et l'espace qu'ils occupent, ce travail donne un nouveau visage au terme candomblé terreiro, apporté à cette recherche par le concept de candomblé terreitorium. Pour ce faire, je couds des réflexions relationnelles entre l'anthropologie sociale, l'histoire et la géographie culturelle. En utilisant une méthodologie de recherche qualitative (Minayo, 2001), j'essaie de mesurer une réalité qui n'est pas quantifiée (Peirano, 2008), mais qui peut être perçue à travers des valeurs, des significations, des croyances, des appartenances et d'autres variables. Dans cette optique, cette recherche vise à élargir la compréhension architecturale de ces territoires, à illustrer la complexité (matérielle et immatérielle) qui matérialise et construit cet ensemble. Analyser les parties pour comprendre le tout (Lévi-Strauss, 1958), et ainsi élucider son authenticité (Menezes, 1984). Cette authenticité, fondée sur la complexité rhizomatique qui sera décrite dans cette étude, est encore appréhendée par les politiques de protection du patrimoine de manière séparatiste, dichotomique et duale (matériel/immatériel, tangible/intangible, immeuble/immeuble, etc.) Afin d'approfondir cette compréhension, cette recherche se penche également sur l'histoire de la construction de la notion et de l'idéologie du patrimoine culturel brésilien, en passant par la manière dont la structuration de ces politiques de sauvegarde est allée de pair, et va parfois encore de pair, avec l'idéologie nationaliste et la pureté culturelle.

Mots-clés: Architecture afro-brésilienne; Candomblé; *Terreitório* de candomblé; Patrimoine culturel; el le Racisme religieux, épistémologique et environnemental.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Diagrama Arquiver 34	34
Figura 2 – Abrangência das línguas banto no continente africano..... 44	44
Figura 3– Planta do Engenho Velho..... 49	49
Figura 4 – Planta do Barracão..... 50	50
Figura 5 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum..... 52	52
Figura 6 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum..... 52	52
Figura 7 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum..... 53	53
Figura 8 – Desenho esboçando a distribuição das edificações no terreiro 54	54
Figura 9 - Diagrama socioespacial..... 57	57
Figura 10 – Diagrama 1 - Do micro ao macro: evolução da compreensão arquitetônica nos estudos afro-brasileiros..... 58	58
Figura 11 – Dinâmica dos fluxos durante os séculos XVI e XVII,..... 66	66
da esquerda para a direita, respectivamente..... 66	66
Figura 12 – Dinâmica dos fluxos durante os séculos XVIII e XIX,..... 66	66
da esquerda para a direita, respectivamente..... 66	66
Figura 14 – Mapa da divisão regional do continente africano e respectivos países (português/BRA)..... 68	68
Figura 15 – Divisão etnolinguística da África (principais troncos linguísticos)..... 69	69
Figura 16 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVI..... 70	70
Figura 17 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVII. 71	71
Figura 18 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVIII 72	72

Figura 19 – Referência territorial do continente africano - Sec. XIX.....	73
Figura 20 – Retrato imaginário de Luzia Pinta.....	78
Figura 21 – Registro representativo de danças, entoação de cânticos e incorporação durante momento ritualístico do calundu (1630).	79
Figura 22 – Carta de alforria de Luzia Pinta.....	80
Figura 23 – Diagrama Serencruzilhada: o corpo como território.....	83
Figura 24 – Grafismo africano representado por uma serpente de grande significado para as tradições afrorreligiosas, associado à divindade Oxumarê (lorubá), Angorô/Angorô Mean, Nzinga Lumbondo (Bantu, Kongo), Bessen (Jeje), ligadas aos ciclos chuvosos, transmutação, autoconhecimento, a serpente que se retroalimenta, se refaz, comendo o próprio rabo, entre outras. Simbolizando ciclos, resiliência, autoconhecimento, infinitude, conexão de cada parte ao todo. Em algumas mitologias nórdicas, esse grafismo também é conhecido pelo nome Ouroborus, podendo ser representado também pela figura de um Dragão	85
Figura 25 – A cabaça simboliza a síntese dessa totalidade terrena e espiritual humana e vital	86
Figura 26 – Diagrama Tríade: ancestralidade – corpo – espaço	87
Figura 27 – Diagrama cosmografia: relação entre ancestralidade, corpo e espaço é estabelecida através do fenômeno parental e da identidade coletiva.....	88
Figura 28 – Diagrama Dan: o ciclo indissociável.....	89
Figura 29 – Diagrama Terreiros de candomblé: umbigo encruzilhada, conector dos mundos ancestral, físico e geo-espacial.....	92
Figura 30 – Cosmograma Bakongo "Dikenga" e o sentido sequencial dos quatro ciclos.	93
Figura 31 – Cosmograma Bakongo "Dikenga" e os eventos (Dungas) que demarcam as fases da vida (na cor amarela: concepção, na cor preta: nascimento, na cor vermelha: maturidade e na cor branca: morte).	94

Figura 32 – Cosmograma Bakongo "Dikenga" e a relação com os elementos (fogo, terra, água e ar) e as estações do ano (verão, outono, inverno e primavera).....	94
Figura 33 – "Nesta paisagem, toda planta é ritualística". Fotografia: Terreirão de candomblé Manzo Ngunzo Kayango (MG).....	102
Figura 34 – O corpo é extensão da natureza.....	103
Figura 35 – "O menino de Ossain/Katendê" (divindade que representa e é simbolizada em todas as manifestações de origem vegetal).....	104
Figura 36 – Preparo de banho de folhas e arranjo de ervas e plantas para limpeza espiritual.....	105
Figura 37 – Banho de folhas.....	106
Figura 38 – "Atinssás", árvores sagradas e sacralizadas. Como parte da paisagem, elas são cultuadas e também são consideradas como "Casa/Quarto de Santo"......	107
Figura 39 – Estatuetas que representam divindades e personalidades importantes para o terreirão. Da esquerda para a direita: Ilê Iya Nassô/Casa Branca (BA), Pilão de prata (BA) e Ilê Axé Opó Afonjá (BA)	108
Figura 41 – Escadarias nas circulações principais, delimitadas por barreiras como muro de arrimo e talude que acompanham a topografia. Da esquerda para a direita: Ilê Axé Oxumarê (BA) e Casa Branca (BA)......	110
Figura 42 – Entre os espaços de circulação e permanência, a vegetação (forração, rasteira, etc.) se faz presente como pequenos canteiros. De cima para baixo: Ilê Axé Opó Afonjá (BA) e Casa Branca (BA).	111
Figura 43 – Casa de caboclo no terreirão Unzo de N'Dicundá nisalunda Keuase (Alagoinha/BA)......	113
Figura 44 – Adereço sagrado na casa de caboclo do terreirão Tumba Nzo Ana Nzambi Junsara (Águas Lindas de Goiás/GO)......	114
Figura 45 – "Relação terreiro cidade - terreiro entorno".....	119
Figura 46 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao	120

Terreirão Casa Branca	120
Figura 47 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao	121
Terreirão Ilê Axé Opó Afonjá.....	121
Figura 48 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao Terreiro Gantois	122
Figura 49 – Acessos principal e secundário nas edificações do terreirão Casa Branca.	123
Figura 50 – Acessos principal e secundário nas edificações do terreirão Gantois... 124	
Figura 51 – Acessos principal e secundário nas edificações do terreirão	125
Ilê Axé Opó Afonjá.....	125
Figura 52 – Comportamento solar interno às edificações (Iluminação natural), por ambiente.	126
Figura 53 – Zoneamento quanto à permeabilidade por ambiente.	127
Figura 54 – Zoneamento quanto á permeabilidade por ambiente no terreirão.....	128
Ilê AxOpó Afonjá.	128
Figura 55 – Localização das Casas de santo e Roncó de acordo com os pontos cardeais.	129
Figura 56 – Tipologia de Casas/Quartos de Santo no terreirão da	130
Casa Branca	130
Figura 57 – Tipologia de Casas/Quartos de Santo no terreirão Casa Branca.	131
Figura 58 – Diagrama Um olhar tridimensional do micro ao macro: o uso,.....	133
a edificação e a localização	133
Figura 59 – Localização em perspectiva do Tumba Junsara.....	136
Figura 60 – Localização Tumba Junsara.....	137
Figura 61 – Fachada principal e entrada do Terreiro Tumba Junsara, Salvador/BA....	137

Figura 62 – - Vista de parte do pátio interno e Casa de Santo no Tumba Junsara. Vizinhança ao fundo em destaque verde. Salvador/BA.	138
Figura 63 – Localização do território Tumbenci	139
Figura 64 – Localização mais aproximada do território Tumbenci.....	140
Figura 65 – Visada frontal Território Tumbenci.....	140
Figura 66 – Localização Território Bate Folha.....	141
Figura 67 – Levantamento Planimétrico da Fazenda Bate Folha.	142
Figura 68 – Planta do terreno de Feliciano Pereira de Jesus.	143
Figura 69 – Fachada frontal do Território Bate Folha.	144
Figura 70 – - Interior do Território Bate Folha.	144
Figura 71 – Vista pátio interno do Território Bate Folha.	145
Figura 72 - - Entrada e parte externa do Barracão.....	147
Figura 73 – Fachada Barracão - Entrada em destaque.....	148
Figura 74 – Vista interna do Barracão Bate Folha em dia festivo - Parte central onde acontecem os jumberesus/xirês em destaque.	149
Figura 75 – Roda de conversa - Reunião com Ipac, Iphan e a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (2019).	149
Figura 76 – Terreiro Tombenci com esquadrinhas e tipologia em destaque.....	150
Figura 77 – Casa de Santo com tipologia objetiva e funcional em destaque no Tumba Junsara.....	151
Figura 78 – Vista da parte frontal de Casa de Santo no Tumba Junsara.	151
Tipologias em destaque	151
Figura 79 – Modelos mais típicos de habitação nativa angolanas, de acordo com ordem evolutiva demonstrada.	155
Figura 80 – Modelos demonstrando a evolução em planta das “cubatas nativas”	156

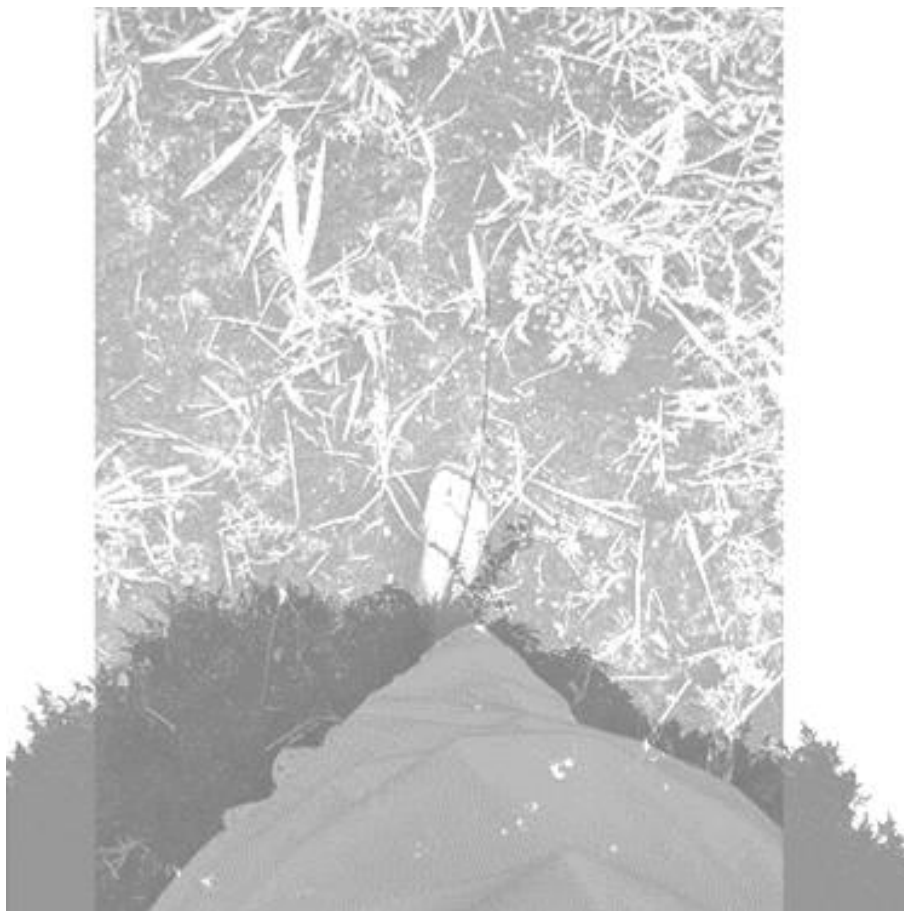
Figura 82 - Modelo de habitação tradicional angolana - Fase actual.....	157
Figura 83 – Kraal Muchimba e Kraal Mucubal.....	159
Figura 84 – Kraal Muíla e Kraal Muchilengue.	159
Figura 85 – Casa de iniciação, território do Akongo, Província de Luanda, Angola...	160
Figura 86 – Tipologias de cubatas angolanas.....	161
Figura 87 - Duas cubatas Chinjes no Centro-Oeste de Angola: a da esquerda (maior) pertence ao Soba e a da direita (menor) pertence ao seu súdito.....	162
Figura 88 – A direita: divisão política de Angola e a esquerda: divisão étnica.....	164
Figura 89 – "Ingombotas" de Luanda (elevação e planta): influência colonial de origem berbere.....	165
Figura 90 – Cubata Macua.....	166
Figura 91 – Cubata Tondo, perto de Massango, Angola setentrional.....	166
Figura 92 – Cubata Luanda, da capital de Angola (Luanda).....	167
Figura 93 – Construções populares no município de Remanso,.....	169
sertão baiano.....	169
Figura 94 –	170
Figura 95 – Habitações populares no município de Serrinha, interior da Bahia.....	171
Figura 96 - Variabilidade das Plantas Baixas das habitações da população negra.....	172
Figura 97 - Lançamento do Plano (janeiro, 2013) em Brasília/DF.....	194

LISTA DE SIGLAS

CF	Constituição Federal
CNRC	Centro Nacional de Referência Cultural
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar
DAC	Departamento de Assuntos Culturais
DPHAN	Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
FCP	Fundação Cultural Palmares
Funarte	Fundação Nacional de Arte
GTIT	Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros
GTMAF	Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana
IBPC	Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural
IMN	Inspetoria de Monumentos Nacionais
INF	Instituto Nacional do Folclore
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MES	Ministério da Educação e Saúde
MinC	Ministério da Cultura
MIR	Ministério da Igualdade Racial
MNU	Movimento Negro Unificado
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PCH	Programa Cidades Históricas
PMAF	Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana
PMAF	Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PNDH-3	III Programa Nacional de Direitos Humanos
PNSIPN	Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SINAPIR	Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

NOTA (AUTO)ETNOGRÁFICA.....	18
INTRODUÇÃO.....	26
1 ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS & ARQUITETURA DE TERREITÓRIO.....	41
1.1 AS ARQUITETURAS DE TERREIRO DE CANDOMBLÉ NOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS: DE NINA RODRIGUES AOS CONTEMPORÂNEOS.....	42
1.2 CONTRIBUIÇÕES DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS PARA O CAMPO DAS ARQUITETURAS DE TERREIRO.....	61
2 TERREITÓRIO DE CANDOMBLÉ: FLUXOS E SOCIOESPACIALIDADES.....	63
2.1 PROCESSO AFRODIASPÓRICO E SOCIOESPACIALIZAÇÕES BANTO NO BRASIL COLÔNIA.....	64
2.2 CALUNDUS.....	75
2.3 ESPAÇO E AFRORRELIGIOSIDADE: BREVES PERCEPÇÕES.....	81
2.4 ANCESTRALIDADE – CORPO – ESPAÇO.....	84
2.5 COMPREENSÕES ANTROPOLÓGICAS, GEOGRÁFICAS E RACIAIS.....	90
2.6 PAISAGEM E PAISAGISMOS: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A VEGETAÇÃO NOS TERREITÓRIOS.....	100
2.7 A CABANA DO CABOCLO.....	112
3 TERREITÓRIOS: ARQUITETURAS, SIMILARIDADES E RESSONÂNCIAS.....	115
3.1 TERREITÓRIO DE CANDOMBLÉ E SUAS ARQUITETURAS.....	116
3.2 AS ARQUITETURAS DOS TERREITÓRIOS DE CANDOMBLÉ BANTO NA BAHIA.....	135
3.3 SIMILARIDADES OU RESSIGNIFICÂNCIAS: INTERCRUZANDO SABERES?.....	154
4 TERREITÓRIOS PELA ÓPTICA DO PATRIMÔNIO: TANGENCIANDO MATERIALIDADES INTANGÍVEIS.....	174
4.1 PELA ÓPTICA DO PATRIMÔNIO: BREVE HISTÓRICO DE ATUAÇÃO DOS ÓRGÃOS DE PROTEÇÃO AO PATRIMÔNIO CULTURAL.....	175
4.2 OS TERREITÓRIOS DE CANDOMBLÉ NAS POLÍTICAS PÚBLICAS.....	186
4.3 SOBRE MATERIALIDADES INTANGÍVEIS E IMATERIALIDADES TANGÍVEIS.....	198
4.4 AFINAL, É SOBRE PRESERVAR, TOMBAR OU REGISTRAR?.....	203
CONCLUSÃO NÃO CONCLUÍDA (AÇÃO, EFEITOS E REPRODUÇÕES).....	211
RACISMOS E A ALOBASSA: O PRECONCEITO E SUAS CAMADAS.....	212
AÇÃO, EFEITOS E REPRODUÇÕES.....	213
(RE)EXISTÊNCIAS: PERSPECTIVAS ANTIRRACISTAS.....	216



NOTA (AUTO)ETNOGRÁFICA

Descrever-se é sempre um exercício complexo, e falar a partir do que se é – enquanto afrorreligiosa –, principalmente no ambiente acadêmico, é um exercício ainda mais profundo. Contudo, é pertinente desenhar o meu caminhar para melhor compreender o meu olhar (de dentro do território de candomblé) sobre arquitetura. Isso fará mais sentido à frente, quando falar das *partes* que estruturam esta pesquisa.

Posso dizer que este momento é como a agulha que recebe a *linha* (vivência) e costura as *partes* (temas) julgadas relevantes para a construção desta pesquisa, como se fosse uma afetuosa colcha de cama.

No decorrer da minha formação acadêmica, iniciada na graduação em Arquitetura e Urbanismo, busquei sempre que possível projetar em minhas pesquisas referências que compreendessem o espaço a partir de um conjunto, uma simbiose entre estímulos visuais, olfativos, sensitivos e afetivos (mais tarde aprendi que o termo para isso é *fenomenologia*). Apesar de buscar estudar e projetar os espaços a partir desse conjunto sensorial, as referências que me eram palpáveis ainda não me contemplavam.

A totalidade das vivências pregressas e daquelas possibilitadas pela graduação – leituras, congressos, encontros, workshops, bares, cafés, vários perrengues, impressões A4/A3/A2/A1/A0, dias e noites de produção, lombalgias, buscas pessoais e de conhecimento arquitetônico que me levassem a um objeto de estudo que traduzisse todo o conjunto de fatores “abstratos”, todas importantes para a construção e o repertório de qualquer futuro profissional – me conduziu a uma opção incontornável de projeto de conclusão de curso: um terreiro de candomblé. Nesse processo, me deparei com os primeiros impasses (racismos) teórico-metodológicos (epistemológicos).

Isso porque, como é do conhecimento das pessoas ligadas à arquitetura e urbanismo, grande parte das escolas daquela disciplina no Brasil ainda possuem bases teórico-metodológica e projetual pautadas em referências epistemológicas eurocentradas, de modo que a inserção da temática *afro* e tudo que dela deriva, bem como sua relevância nos currículos escolares, fica a critério da oferta e do interesse que cada docente tem diante do compromisso em diversificar aquilo que chegará até o aluno.

Afirmo isso em relação às escolas brasileiras, que em grande parte incluem a referência ao negro africano na arquitetura brasileira como o construtor (que antes de qualquer naturalidade, atuou nesta condição por estar em situação de escravidão) ou sobre os “espaços” associados às suas narrativas, que se restringiam às análises das senzalas, pelourinhos, portos e demais locais que descreviam narrativas sobre morte, medo, apagamento e outros tipos de sofrimento.

Mas e as influências *afro* das arquiteturas brasileiras e das arquiteturas religiosas? E as construções edificadas por esses negros africanos no Brasil afrodiaspórico para a (sobre)vivência do que ainda restava frente ao que foi usurpado na travessia do Atlântico (cultura, crença, pertencimento, etc.)? Recordo-me que passava muitas tardes procurando esse tipo de referência nas seções da biblioteca da faculdade em que me formei, mas nada encontrei naquele acervo.

Encontrei, depois de algumas buscas na internet, uma dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, redigida em 1991, como parte das referências utilizadas por um grupo de pesquisa da Faculdade de Arquitetura da UFBA, e isso me deixou aliviada, pois seria a minha principal fonte naquela ocasião, já que precisaria citar academicamente algo que falasse da minha própria vivência afrorreligiosa. Assim, precisei fazer uma solicitação formal da cópia da dissertação à biblioteca da faculdade, que por sua vez solicitou ao acervo da biblioteca da UFBA, e após longos meses de insistência e e-mails assíduos solicitando resposta, obtive o retorno aguardado – enfim, as burocracias. Este é um dos exemplos sobre os empecilhos bibliográficos para esta temática (dentro do campo da arquitetura e do urbanismo), mas, mais ainda, sobre a ausência de acervo nas bibliotecas sobre essa temática. Por fim, compreendi que a ausência de dados também é um dado (essas inquietações e buscas iniciadas na graduação foram maturadas anos mais tarde no mestrado em Antropologia Social e serão trazidas em outros níveis de análise nesta pesquisa).

Nada de novo na vida de quem vive diariamente a luta pela reconstrução e pelo resgate dessa memória, afinal, não adianta viver o presente sem entender o passado para conseguir reconstruir um futuro.

Quando da conclusão do curso, eu já tinha consolidado a ideia de que a Arquitetura e o Urbanismo só teriam funcionalidade quando a escala de abrangência e atuação fossem a *macro* e não a *micro*. Ainda que me visse confusa entre ir pelo caminho da arquitetura de interesse social ou pelas arquiteturas *afrorreligiosas* brasileiras (as territorialidades dos terreiros de candomblé), “joguei no vento” e como

meu mais velho costuma dizer, “quem é de santo não se governa!”. E assim foi, quando me dei conta, estava seguindo este caminho.

Em seguida me vi diante de outro percalço: a orientação. Os professores que convergiam com a mesma dinâmica de pensar (fenomenologicamente – ainda que este termo não me contemplasse, foi a referência utilizada à época), não tinham vaga para orientação, e optei por procurar entre aqueles que lecionavam História da Arte e Teoria da Arquitetura. Diante disso, e dado o contexto que grande parte dos docentes não tinham a menor familiaridade com a temática, fiquei feliz naquele primeiro momento ao ter minha proposta de orientação aceita por uma docente.

Passados os primeiros meses, algumas frases como: “Por que você quer estudar isso?”, “Qual o valor arquitetônico que tem esse tipo de construção?”, “De que forma você acha que isso pode ser útil?” me fizeram repensar sobre a orientação que escolhi. Eu não tinha respostas para aquelas perguntas e só consegui responder também questionando: “O que é valor arquitetônico pra senhora?”. Após algumas engasgadas, finalizou dizendo que era algo mais “bonito”. Diante disso, para concluir minha graduação, mudei de orientação.

Com aquela situação, eu entendi muita coisa e me vi num lugar necessário. Trazer esse exemplo da minha vivência, por mais “banal” que pareça, ainda me parece didático e necessário para se compreender o universo acadêmico (a partir da área que falo) e para a vida, porque enquanto houver racismos, nós ainda precisaremos falar dele!

Prossegui meus estudos projetuais comparando dois terreiros de candomblé no Distrito Federal e na Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE-DF). O primeiro, *Ilê Axé Idá Wurá*, localizado na cidade de Sobradinho - DF (área urbana), e o segundo, *Tumba Nzo A’na Nzambi Junsara*, na cidade de Águas Lindas de Goiás - GO (área rural), do qual me tornei filha e mãe.

Foram realizados diversos levantamentos, análises diagramáticas e mapeamentos, tomando como referência o uso, ocupação, acessibilidade, mobilidade, permeabilidade, condicionantes ambientais, geográficas, legislações vigentes e afins.

Contudo, ainda perspectivava aprofundar as discussões para além das edificações e do uso dos espaços, o que me levou a seguir posteriormente pelo caminho da Antropologia Social.

Seguindo esse fio, ao ingressar no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB) – o que só foi possível como bolsista dos programas de incentivo à pesquisa Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) –, pude aprofundar tais análises e enxergar outras perspectivas.

A partir do método etnográfico, técnica de pesquisa utilizada nas Ciências Sociais que busca analisar a cultura e o comportamento dos grupos sociais a partir da constatação *in loco* (participante ou observadora), percebi como a arquitetura poderia ser melhor detalhada não isoladamente, mas como parte de determinada estrutura social e geoespacial; ou melhor, compreender as arquiteturas como manifestações culturais que se estruturam, se edificam e se materializam a partir das imaterialidades que compõem os grupos sociais, como as relações e agências estabelecidas através do parentesco, do pertencimento e demais categorias socioculturais.

Assim, após caminhar pela antropologia, busquei aprofundar um pouco mais as análises sobre os terreiros de candomblé no contexto brasileiro, agora a partir do olhar arquitetônico e das inter-relações entre as vivências, os métodos, as teorias da História, da Geografia e da imaterialidade edificada (arquitetura).

Foi com esse olhar que ingressei no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-FAU) da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU) da UnB para cursar o doutorado. As aulas iniciaram no final do período da pandemia de COVID-19, mas ainda com restrições aos encontros presenciais. Então, com um misto de ansiedade, medo, cansaço físico, mental, mudanças e ainda um teletrabalho de 40h semanais que logo se tornaria presencial, iniciei estes estudos.

A dinâmica exigida no trabalho presencial, o cansaço mental para produção acadêmica diante da vida profissional fora da academia e do esforço que a produção

de conhecimento exige (principalmente no que diz respeito ao tempo, afinal “pensar”, exige tempo), delinear-se momentos de ansiedade e diversos dilemas, o que perdurou por dois anos e meio. Passado esse período, finalmente, fui contemplada com uma bolsa CAPES e pude me dedicar integralmente a esta pesquisa.

Desse tempo para cá, a universidade passou por algumas greves, e mesmo com a bolsa (reajustada após 10 anos de congelamento, mas ainda insuficiente para tamanha dedicação, comprometimento e qualificação profissional), e conciliando com outras atividades, busquei dar seguimento para concluir este doutoramento.

Apesar de querer me dedicar exclusivamente ao doutorado, ainda foi necessário realizar outros trabalhos (alguns acadêmicos, outros no campo das políticas públicas e da participação social na gestão de seus territórios). Não somente pelo adicional financeiro, mas também por entender que a prática e o dia a dia profissional são necessários para se obter certo aprofundamento e tensionamento na pesquisa acadêmica. Afinal, um dos objetivos do *fazer* acadêmico é também fundamentar políticas públicas mais assertivas.

Neste meio tempo, atuei como sistematizadora durante a *4ª Conferência Nacional de Cultura*, auxiliando e documentando em tempo real a participação da sociedade civil durante as plenárias. Também participei da Mesa *Resistência e resiliência na construção* – atendendo ao convite do Instituto de Arquitetos do Brasil (IAB-SP) – durante a *13ª Bienal Internacional de São Paulo*, falando sobre o tema desta pesquisa de doutorado (que de lá para cá, já passou por alguns recálculos de rotas).

Atuei ainda no processo de elaboração de diretrizes, dentre outras ações necessárias para a instituição e implementação do Programa *Rotas Negras*¹. Além disso, acompanhei e sistematizei algumas discussões trazidas e debatidas durante o *Culture Working Group of G20*, o *Seminário Internacional sobre Cultura e Mudança do Clima* e o *UN Permanent Forum on People of African Descent*, durante consulta regional, realizada para elaboração do projeto de *Declaração das Nações Unidas sobre a*

¹ Instituído pelo Decreto nº 12.277, de 29 de novembro de 2024.

Promoção e o Pleno Respeito aos Direitos Humanos dos Afrodescendentes (United Nations declaration on the respect, protection and fulfilment of the human rights of people of African descent). Neste último, colaborei com o reconhecimento, valorização e ampliação dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros e de Matriz Africana (PCTTMA), detentores de diversos direitos, entre eles, o coletivo.

Também assumi, como docente voluntária, a orientação de alguns alunos na fase final da elaboração dos trabalhos de conclusão de curso na *Especialização em Gestão Social e Políticas do Patrimônio Cultural* ministrado pela Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia (EA/UFBA).

Nesta mesma escola ministrei aula para o componente *Instrumentos de Identificação e Reconhecimento do Patrimônio* no curso de pós-graduação (lato-sensu) em Gestão Social do Patrimônio Cultural. Essas experiências certamente ampliaram meu campo de visão não apenas profissional, mas também sobre a atuação da sociedade civil na salvaguarda de seus bens culturais e no fortalecimento da noção integral desses patrimônios.

Enquanto candomblecista, pesquisadora, arquiteta, antropóloga, arteira e amante das múltiplas formas de fazer e produzir cultura, trouxe este breve relato sobre como a vivência acadêmica anda junto com a nossa forma de ser neste mundo e de pertenc(er) a ele, pois segundo Marisa Peirano (2008, p. 3), contar a história disto é etnografar sobre a “própria teoria vivida”, descrever a própria vivência.

Creio que o ambiente acadêmico ainda precisa respeitar a autenticidade dos saberes e dos fazeres tradicionais, ou o que não está nos livros não tem validade? E o que está, foi escrito por quem? Ora, o racismo epistemológico não é somente sobre silenciar temas, mas também sobre a não reavaliação das fontes.

Bem, entendendo que este espaço também é sobre produzir conhecimento, trouxe o desenho dos lugares por onde andei, traçando “caminhos do desejo”² e esboçando outras compreensões acerca da espacialidade dos terreiros de candomblé.

Levando em conta a necessidade de se compreender as arquiteturas de terreiro a partir do que não se vê e pouco se consegue escrever, uma vez que é necessário viver, estar e *arquivivenciar*, convido os interessados a repensar, aprofundar e ampliar o olhar sobre os territórios de candomblé.

Introduzir a experiência na arquitetura é fundamental para incluir o subjetivo, o perceptual, o sensorial e o corporal, ao mesmo tempo em que se reforça o fenômeno da arquitetura contemporânea enquanto construção social. O importante é que, por meio do subjetivo, se construa um mundo intersubjetivo e social. Por conseguinte, a experiência coloca a imaginação, as vivências e as intenções dos criadores em sintonia com as experiências, as necessidades, os desejos e as aspirações dos usuários (Montaner, 2017, p. 14).

² Estas linhas intuitivas desenhavam no chão o desejo, para onde se pretende ir, de quem está caminhando, independente do calçamento projetado para orientar o pedestre a seguir determinado curso. Na cidade de Brasília, é muito comum visualizar rastros que cortam os grandes gramados modernistas que favorecem os automóveis, isolam os pedestres e os condicionam a traçar, muitas vezes, caminhos “sem sentido”. Assim, estes caminhos “do desejo” inventados pelos pedestres, são projetados diariamente por aqueles que vivenciam as várias mobilidades urbanas, principalmente nos deslocamentos realizados a pé.

INTRODUÇÃO

Esta tese aborda um tema complexo, amplo e com diversos detalhes que podem se desdobrar em outros inúmeros estudos; entretanto, aqui, busco abordar somente os pontos que são relevantes para a análise proposta.

Descrever a arquitetura dos terreiros de candomblé em sua totalidade, e isto inclui a imaterialidade (para além do que se vê), exige trazer para a escrita dimensões cosmológicas amplas, complexas, que se inter cruzam a todo momento e se materializam na construção, manifestando epistemologias e métodos de análise particulares. Para isto, o espaço afrorreligioso é aqui compreendido pela perspectiva do território, na medida em que os diversos aspectos, categorias, cosmologias e demais inter-relações presentes caracterizam, assim, a matéria edificada.

Para melhor estruturar a observação aqui pretendida, considero um momento *antes* e outro *depois* acerca do espaço compreendido pela noção de território. A partir do sentido figurado sobre o ontem, o hoje e o amanhã, este é um convite para exercitar o olhar sobre o terreiro de candomblé através do espectro multidimensional. Esta categorização não se restringe ao recorte temporal, mas delimita, para melhor entendimento, que o que se traz hoje para reflexão não é novo! É sobre outra perspectiva que considera e aborda múltiplos aspectos, para que se discuta novos rumos em futuros horizontes.

Este tempo não retilíneo, relacionado pelo movimento de ir e vir, numa constante entre o próximo e o distante, característico das práticas afro-brasileiras, é conectado através da ancestralidade. Segundo a escritora Leda Maria Martins:

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidade, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro. É através da ancestralidade que se alastra a força vital, dínamo do universo, uma de suas dádivas (Martins, 2021, p. 63).

Seguindo esta concepção de temporalidade que atravessa passado e futuro, este estudo se organiza em três momentos. O momento antecedente, descrito ao longo da Parte I, se refere às pesquisas realizadas pelos estudos afro-brasileiros e como elas foram de suma importância para diversos tipos de análise (como parentesco, organização social, ritualística, vestimentas, dentre outros) que se desdobraram nos anos que as sucederam. E é nessa perspectiva que se tenciona, aqui, aproveitar aquelas análises. O momento atual, ao qual me refiro como território abordado ao longo da Parte II e III desta pesquisa, redimensiona e expande o olhar sobre a arquitetura edificada dos terreiros de candomblé. O momento posterior, descrito na Parte IV, aborda certo tensionamento *espiralar* (Martins, 2021) entre o momento atual (dimensão e sobrevida do território) e o amanhã (a proteção física da memória edificada), refletindo sobre a maneira pela qual essa memória ancestral e a prática cultural, em sua materialidade e imaterialidade, são asseguradas e protegidas ontem, hoje e no horizonte. No cerne da pesquisa, trago como destaque uma análise material e imaterial dos territórios de candomblé de origem banto.

Boa parte dos estudos afro-brasileiros realizados desde as suas origens no século XIX, com as pesquisas elaboradas pelos precursores Nina Rodrigues (1896), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1948) e Roger Bastide (1961), teve como campo de estudo e de direcionamento analítico os territórios de candomblé de origem nagô. Isto fez com que se sustentasse uma única referência de ideologia, socioespacialidade e ancestralidade africana, que só foi repensada no século XX após se perceber a perpetuação da exclusão e do pertencimento de outras raízes/nações não somente do campo acadêmico, mas também do imaginário afro-brasileiro (Trindade-Serra, 1995). Esta hegemonia nagô se fez presente na academia e também na política, visto que o primeiro terreiro a ser reconhecido pelas políticas de proteção e salvaguarda foi o *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassô Ọ̀ka*, popularmente conhecido como *Casa Branca do Engenho Velho*, tombado em 1984.

Podemos aqui explicar brevemente tal predominância, tomando como referência alguns exemplos que partem de entendimentos como: a) os povos *iorubás*

tinham e, como falamos de ancestralidade no presente, têm em sua essência a natureza comerciante e dominante; b) os primeiros escravizados pertencentes aos grupos Nagô-lorubás e Hauçás chegaram ao Brasil em meados do século XVIII e foram direcionados às regiões da Bahia, dado que os primeiros escravizados a chegarem no Brasil, advindos principalmente da costa do continente africano abrangidos pelas regiões central, austral e ocidental (Congo, Cabinda e Angola) aportaram neste território durante o início do século XVI, recebendo maior contingente durante o século XVII (período de intenso tráfico de escravos no Brasil); e ainda c) a abertura das porteiras desses terreiros de candomblé nagô para as relações e diálogos artísticos, acadêmicos e, conseqüentemente, políticos. Nesta pesquisa iremos nos ater ao contexto acadêmico e a maneira pela qual essa hegemonia retardou, de certo modo, o reconhecimento, pelo poder estatal, dos estudos sobre os territórios dos *angoleiros*³ e conseqüentemente, de suas arquiteturas, bem como o acesso às políticas de patrimônio e salvaguarda, fato notável quando consideramos que o primeiro terreiro de nação banto foi tombado somente no ano de 2005.

Ordep Trindade-Serra (1995, p. 44), ao comentar a análise de Beatriz Dantas (1988) sobre “a ideologia da pureza dos candomblés, o momento em que surge, o modo pelo qual se constitui e o papel dos intelectuais na sua construção”, destaca o uso que Dantas faz do termo *pureza nagô*, o que, segundo Trindade-Serra, tem seus méritos, mas apresenta falhas e obstáculos. O autor ainda acrescenta:

De acordo com Dantas, “a pureza nagô, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para demarcar suas diferenças e expressar suas rivalidades” acentuadas quando “as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos”. Ora, os antropólogos – acrescenta ela – transformaram a “pureza nagô”, de categoria nativa, em categoria analítica, “através da construção do modelo jeje-nagô, tido como o “mais puro”, para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima da africanidade”. A metamorfose iniciada nos estudos de Nina Rodrigues, viria a completar-se por obra de “toda uma corrente de estudiosos do candomblé da Bahia apegados aos africanos”, empenhados na transformação do negro brasileiro em africano “exótico” – valorizando o nagô, com essa perspectiva, como protótipo da

³ Dentro do contexto dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, mais precisamente entre aqueles de Candomblé, este termo é designado aos que pertencem à nação banto.

condição idealizada. Assim, logo de início, eles o caracterizaram como superior racial, cultural e mesmo esteticamente ao banto a que o opuseram, ainda, em outros planos, sempre na mesma relação assimétrica: o nagô teria uma religião autêntica e preservaria uma memória nítida, uma tradição sem mescla, ao passo que o banto teria cedido à mistura mais espúria [...] (Trindade-Serra, 1995, p. 45)

Cabe ressaltar que a intenção deste estudo não é criticar a hegemonia nagô ou o *nagocentrismo*, até porque esta pesquisa fala sobre território a partir de sua percepção enquanto algo uno e indissociável. No entanto, é necessário compreender suas estruturas e compartimentações, como é o caso das ancestralidades (nação) que dão origem a essas territorialidades. Portanto, esta pesquisa busca, a partir das constatações históricas evidenciadas pelos estudos afro-brasileiros sobre os terreiros de candomblé, fundamentar a importância de se ater, destacar e analisar também os territórios de nação banto, como veremos na Parte I.

Destaco ainda que esta investigação visa compreender a arquitetura como um todo, isto é, em sua dimensão tanto material como imaterial. Falaremos do objeto edificado (material) em seus componentes tipológicos, construtivos e projetuais. Em paralelo, serão analisados os aspectos imateriais que norteiam a socioespacialização desse objeto, como as interrelações *cosmográficas* (Little, 2003) estabelecidas a partir e entre a ancestralidade, o corpo e o espaço. Ressalto que, entre estes aspectos imateriais, não será trazida para discussão a ritualística do *fundamento* que se “planta” (seja no chão, nas paredes ou na cumeeira) em nenhum dos territórios exemplificados, a fim de se compreender a existência de um *fundamento estruturante* (Ngunzo/Axé), ou melhor, que transcende as particularidades energéticas manifestadas em cada território.

Ser iniciada na religiosidade que trago para análise me possibilita, mas não necessariamente facilita, adentrar tais territórios ou ter diálogos mais próximos. Existe certa sutileza em poder estar de corpo presente nesses territórios que transpassa o tempo cronológico e inverte a lógica de pesquisa. Agendar um encontro nem sempre é garantia de que ele vá acontecer. Até o contato ser estabelecido e o encontro ser

efetivado, existem muitas variáveis que podem inviabilizá-la [a pesquisa], como emergências ritualísticas que podem surgir, *abrigações* (de pessoas iniciadas ou não), indisposição e o próprio descanso do terreiro e, conseqüentemente, da liderança religiosa. Considerando estes aspectos e alguns outros ligados à temporalidade, as constatações trazidas ao longo desta pesquisa derivam de análises documentais e são *arquivivenciadas* (conceito do qual falaremos mais adiante).

Enquanto arquiteta, urbanista e antropóloga, sempre busco enxergar o subjetivo diante de qualquer materialidade. Como candomblecista, busco intercambiar o meu olhar (a partir da lógica interna de quem vivencia cotidianamente) com olhar externo de quem não vivencia o candomblé e sua arquitetura e, especialmente, com aqueles que buscam ampliar o entendimento acerca da complexidade daquela arquitetura. Isto, por si só, já é *contracolonial* (Dos Santos, 2023). Nesse sentido, utilizo alguns termos, conceitos e autores afrodiaspóricos e afrorreferenciados, mas também ocidentais, no intuito de propor a análise e a ampliação do campo de visão e do conhecimento arquitetônico acerca dos terreiros de candomblé, a fim de que tal conhecimento seja de amplo acesso. Digo isto para pensarmos sobre alguns termos que irei utilizar ao longo desta pesquisa, que são instrumentos de identificação e classificação no campo da arquitetura, como diagrama, forma, função, paisagem, etc.

O quanto a arquitetura, enquanto disciplina, nos leva a ter que fazer uma leitura a partir de seu próprio campo? Pensar a arquitetura através de outra perspectiva é um convite ao diálogo interdisciplinar para aqueles que não conhecem a temática ou os aspectos característicos da arquitetura do que estou chamando de “terreitórios de candomblé” – isto é, os terreiros de candomblé são territórios constituídos a partir de complexas dinâmicas materiais, imateriais e socioespaciais fundamentadas a partir da interrelação entre a ancestralidade, o corpo e o espaço físico, englobadas pelo fenômeno parental e manifestadas pela identidade coletiva de cada comunidade – conceito que elaboro em detalhes na Parte II. Ao nomear este conceito entre arquitetura e estudos afrodiaspóricos, busco caminhos para reverter a lógica colonial. Segundo Nêgo Bispo:

O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado (Dos Santos, 2023, p. 36).

Dito isso, costuro um fio analítico entre a origem e as (re)existências, ou melhor, um fio sobre (estas) vivências ao longo do tempo e do espaço historiográfico, perpassando pelas áreas das Ciências Sociais, da Geografia, da Arquitetura e Urbanismo, e do patrimônio, para apresentar como esses territórios se definem através da complexa relação estabelecida entre a ancestralidade, o corpo e o espaço no qual estão inseridos. Este espaço, abordado na Geografia como *território* (Sodré, 2019; Santos, 2006), recebe nesta pesquisa uma nova roupagem, à medida que retrata os terreiros de candomblé segundo a sua compreensão identitária e cosmográfica, consolidando o conceito *terreitório* de Candomblé.

Através dessas reflexões intertemáticas, reforço que esta pesquisa objetiva multidimensionar a percepção e convidar quem nunca *arquiviveu* esses territórios a compreendê-los a partir da intrínseca relação materialmente intangível e imaterialmente tangível, isto é, perceber estes territórios através dos aspectos que se ocultam em suas arquiteturas visíveis (materiais) e invisíveis (imateriais), manifestadas por meio da ancestralidade, do corpo e do próprio espaço que se ocupa.

Adentrar este conjunto fisicamente, estando de corpo presente, ou visitando através do imaginário que a leitura nos provoca, é experienciar a materialização de tudo que se vê e se sente. Dessa forma e diante do modo de experienciar este fenômeno – fenomenológico –, conceituo o que venho a chamar de *arquivivenciar*. Conceição Evaristo, ao discorrer sobre uma de suas obras, afirma que “Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência* (Evaristo, 2017, p. 11).

Assim, fundamentada pelas escritas vividas e vivenciadas de Conceição Evaristo, que descrevem a própria vivência a partir de memórias reconstruídas e por

vezes fictícias, uma vez que a “memória esquece” e neste momento “surge a necessidade da invenção” (Evaristo, 2017, p.11), a *arquivivência* emerge como um método autonarrativo para as vivências afroreligiosas. Afinal, é comum escutar nesses espaços frases como: “Não se aprende candomblé no *Youtube*, é preciso viver.” ou “Não se aprende fundamento no *Google*” ou ainda, “Ler não substitui viver!”. Isto é, os livros e tudo o que é documentado têm sua importância, é necessário o registro, dado que a tradição oral, nos dias atuais, possui outras ferramentas de comunicação. Contudo, o conhecimento adquirido através das leituras acrescenta, mas não substitui a vivência, as conversas trocadas, os ensinamentos e as expertises de vida que somente o contato físico proporciona.

Nesse sentido, exploro a *arquivivência* como método autonarrativo sobre as experiências tidas, obtidas e trocadas dentro e fora dos espaços de terreiro. Esta “con(fusão)” (Evaristo, 2017, p. 12) funde escrita, vivência e inter-relaciona simultaneamente ancestralidade, corpo e espaço. Este outro olhar acerca do *ser*, dentro e fora dos limites espaciais dos terreiros, redimensiona e inverte a lógica do observador. Ou melhor, *observar*, aqui, torna-se um exercício de falar sobre si não somente a partir do corpo que se habita, mas a partir do espaço que se vive e do qual é pertencente (ancestralidade).

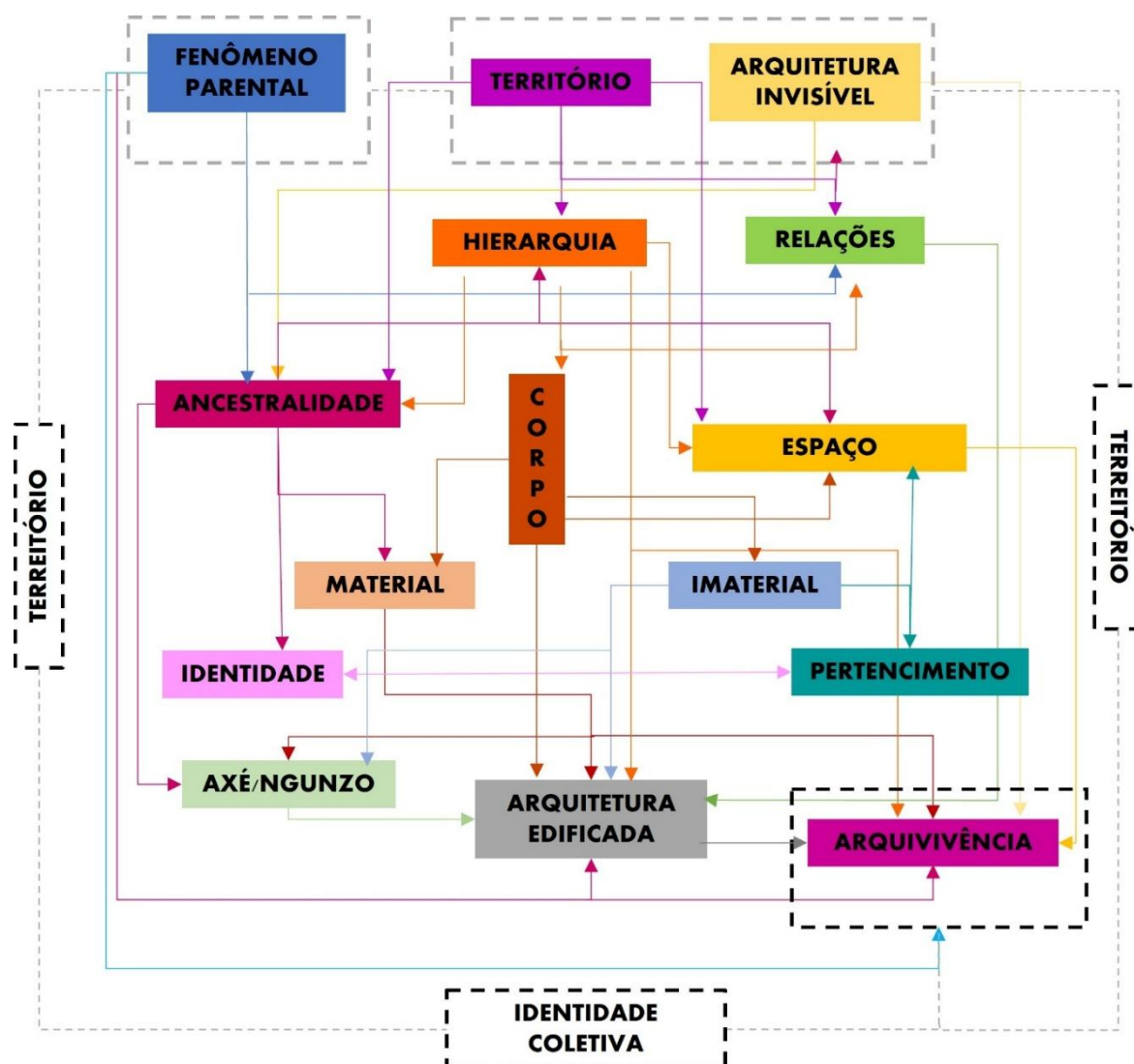
Deslocando tal conceito para o objeto desta pesquisa – as arquiteturas dos terreiros de candomblé (sejam elas visíveis ou invisíveis) –, busco expandir esse *espaço* como aquilo que se multidimensiona e condiciona a percepção do conjunto de características tangíveis e intangíveis enquanto território, logo, enquanto **terreitério** de candomblé (tal qual se objetiva depreender ao final desta pesquisa), a partir de aspectos fixos e móveis que, quando manifestados, por exemplo, através do *corpo* [imbricado de *ancestralidade*] se territorializa. Em outros termos, se inter-relaciona com o espaço. Isso também reverbera na maneira pela qual estes terreitórios são e podem ser melhor compreendidos pelas políticas públicas, culturais e patrimoniais. Esse aspecto será mais explorado nas Partes II e III.

Vivenciar o território de candomblé para além dos muros, principalmente por aqueles iniciados/pertencentes, é levar consigo, através do corpo, a experiência de um modo de vida que, por onde passar (espaço), aglutina e expressa memória, vivência, prática, presença física e ancestral. As experiências que cada pessoa pertencente a essa coletividade adquire entre conversas, ensinamentos, rezas, sabedorias e doses de conhecimentos passados compõem as categorias deste fenômeno *arquivivenciado*.

Este imbricado relacionamento entre o que se vive (identidade, pertencimento, imaterialidade, *Axé/Ngunzo* – ancestralidade) e a memória que se constrói como se vive (identidade coletiva, corpo) e onde se vive (território), seja ele dentro ou fora do território de candomblé (fenômeno parental), formam as arquiteturas visíveis e invisíveis que são *arquivivenciadas*. Com base neste fenômeno que é vivenciar o terreiro de candomblé, a *arquivivência* é a transcrição da confluência entre a construção daquilo que se vê (arquitetura visível) a partir de quem se é (arquitetura invisível). Ela transcreve na arquitetura edificada socio-espacialidades, e, no corpo, vivências.

Este novo termo-conceito multisensorial que utilizo para analisar as arquiteturas afroreligiosas (neste caso, os territórios de candomblé) envolve vivência, experiência e produção de conhecimento. Tem por objetivo “epistêmico” despertar a percepção de que a arquitetura (seja ela edificada ou não) acontece através de uma relação multissensorial – estabelecida entre diversos aspectos e fatores – na qual o *corpo*, constituído de temporalidade, é o principal instrumento de comunicação (condutor). Segundo a escritora e poetisa Leda Maria Martins, “A pessoa é a materialidade do que prevalece na temporalidade agora, habitada de passado, de presente e de um provável futuro, um *em ser* e um sistema no qual incide a ontologia ancestral (Martins, 2021, p. 63).

Figura 1 – Diagrama | Arquiviver



Fonte: elaborado pela autora

Nota Metodológica

A respeito da metodologia seguida nesta pesquisa, cabe ressaltar que antes de haver os títulos acadêmicos há o *ser*, ou melhor dizendo, quem somos modela o que vemos. Nesse sentido, também utilizo como metodologia de pesquisa e de produção de conhecimento acadêmico quem eu sou e o lugar de onde eu venho e a que pertencço. Se comparado à leitura, vivenciar a teoria ou teorizar a própria vivência (Peirano, 2008, p. 3) é mais complexo do que parece ser.

Baseada nessa *arquivivência* e nas metodologias de pesquisa e análise qualitativas que buscam responder questões desta realidade como significados, identidade, pertencimento, crença, parentesco e demais capilaridades, aspectos estes que escapam do “quantificável” (Minayo, 2001), trago para esta análise materiais como: a) constatações orais, que são metodologias do conhecimento e fundamento das tradições de matrizes africanas; b) análise documental e bibliográfica; e c) mapeamento, identificação e/ou pesquisa de campo (quando e se possível, considerando as particularidades de acesso a estes espaços).

Como dito anteriormente, estudar e pesquisar as religiões afro-brasileiras perpassa por entender sua lógica de organização, e isto inclui o *tempo*, que não segue necessariamente a marcação cronológica a partir da qual a sociedade moderna se organiza (Silva, 2015), mas me refiro ao *tempo* como a dinâmica das atividades, sejam elas ritualísticas⁴ ou não, como, por exemplo, almoçar na “hora do almoço”⁵. Essa reflexão sobre a temporalidade na sociedade atual (na perspectiva do pensamento antropológico) é definida pelo antropólogo Johannes Fabian (2013, p. 69) como “alocrônico”, de maneira que este “alocronismo fundacional da antropologia” é percebido como um problema permanente e de fato latente nas metodologias etnográficas, isto é, o tempo de pesquisa em si, muitas vezes é condicionado ao tempo “do outro” (Diéne, 2020), o que não somente converge mas fundamenta as pesquisas que são realizadas nos terreiros de candomblé.

Assim, para algumas constatações orais foram revisitados livros que sistematizaram conferências e encontros nacionais sobre afrorreligiosidades, que contaram com a presença de importantes figuras como Esmeraldo Emérito de Santana (Tata Nkondiadembu), Valdina Pinto (*Makota* Zimewanga), entre outras personalidades guardiãs da memória e dos antigos saberes sobre as tradições afrorreligiosas de

⁴ Os ritos acompanham e acontecem nos horários que precisam acontecer, independentemente de ser manhã, tarde, noite ou madrugada.

⁵ O que também pode variar, dado que de acordo com a hierarquia, quem come primeiro são os mais velhos. Nesse sentido, em dias de rito é comum almoçar somente após os deuses/ancestrais comerem.

origem banto. A pesquisa também se baseou na consulta de acervos, repositórios, museus e bibliotecas digitais, bem como em longa revisão bibliográfica acerca da temática e do recorte conceitual abordado.

Para a coleta de dados acerca desses territórios, suas identidades e demais características, foi realizado mapeamento virtual através de plataformas digitais como o *Google Earth* e Sistemas integrados de cartografia, tendo como base os critérios de: *I. Data de Fundação*; *II. Localização geográfica e Socioespacial* (análise interna e externa aos muros); e *III. Levantamento Arquitetônico* (análise técnica projetual). Cabe destacar que, com essas apurações, não se pretende buscar ou definir um padrão arquitetônico, fato que será discutido mais a frente, mas sim ampliar e diversificar o entendimento sobre esses espaços e suas variáveis possibilidades de existências e re-existências, que os definem como *Terreitórios* de Candomblé.

Nesse sentido, para além dos estudos abordados nesta pesquisa que se baseiam nos terreitórios de origem nagô para suas considerações, focalizo as análises socioespaciais em três terreitórios: o *Tumbenci*, o *Bate Folha* e o *Tumba Junsara*, todos localizados na cidade de Salvador/BA, a fim de compreender aspectos sociourbanos, socioambientais, arquiteturais, tipológicos, bem como, outras ferramentas de mapeamento.

Breves apontamentos

Diante disso, convido os leitores para refletirmos juntos acerca dos seguintes questionamentos: é possível compreender esses espaços somente pela materialidade de suas edificações? Ou é necessário ampliar o entendimento para aquelas dinâmicas imateriais e intangíveis onde os olhos não alcançam, mas que são intrínsecas à essa arquitetura? Qual amparo normativo salvaguarda esse bem e quais aspectos materiais e imateriais são considerados para a proteção? A maneira pela qual esses bens são amparados pelo estado é suficiente, tendo em vista a sua complexa e múltipla dinâmica ritualística? Os instrumentos de identificação consideram todas as categorias integrantes desse conjunto?

Perceber e compreender as arquiteturas afro-brasileiras, principalmente as afrorreligiosas, no campo da Arquitetura e do Urbanismo, exige contínua ruptura epistemológica, na contramão, muitas vezes, do que é lecionado nas escolas de arquitetura no contexto brasileiro pelas referências *canônicas*. Essa perspectiva pode ser um ponto de partida para compreendermos como as referências teóricas e arquitetônicas ensinadas durante décadas nessas escolas se fundamentavam nas arquiteturas europeias e do norte global, a fim de se criar um ideário de modelo, padrão estético, tipológico e cultural a serem seguidos ou reproduzidos, invalidando outras arquiteturas, como as do sul global.

Trago estas reflexões para também pensarmos, no contexto brasileiro, sobre a ampliação da Lei nº 10.639/2003 para o ensino superior. Esta lei que versa sobre o ensino da história afro-brasileira e africana nas escolas de ensino fundamental e médio possibilitaria, no ensino superior, a formação de profissionais com maior conhecimento acerca da construção cultural e do patrimônio brasileiro. Obviamente, não está no cerne desta pesquisa a discussão curricular de cada curso superior; contudo, no contexto das escolas de arquitetura e nos ensinamentos de Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo, a obrigatoriedade deste ensino possibilitaria outros diálogos. Talvez menos comparativos e mais inclusivos.

Notas preliminares

Bem, no caso deste estudo, falar sobre as arquiteturas afro-brasileiras e afrorreligiosas, mais especificamente das arquiteturas dos territórios de candomblé, é também redirecionar constantemente o olhar para percebê-las a partir da sua cosmovisão de mundo, isto é, percebendo suas adaptabilidades e identificando suas referências, sejam elas de origem colonial ou não.

Considerando o contexto afrodiaspórico e escravocrata no qual a sociedade brasileira e consequentemente sua arquitetura *colonial* foi fundamentada, os terreiros de candomblé surgem *neste* outro contexto (que não o de origem em África) e ressurgem antes de qualquer materialidade, através do que pode ser favorável para

que se mantenha viva uma cultura através da memória. Existe um “dizer” entre o povo de santo que fala: “Só se morre quando não se é mais lembrado”, isto é, até após a morte se vive, mesmo que em outro contexto, e é por isso que a memória e a ancestralidade são tão fundacionais para a dinâmica dos vivos, e isto inclui a arquitetura.

Como veremos no decorrer desta pesquisa, a arquitetura desses territórios de candomblé no contexto brasileiro objetiva expressar a reconstrução e ressignificação de um *modo de viver*, tendo em vista que as referências trazidas ou mesmo impostas se adaptaram à realidade cultural da qual fazem parte. Este ponto será tocado algumas vezes ao longo desta pesquisa a fim de remodelar no imaginário de quem não pertence às afroreligiosidades o modo como o *povo de santo* não diferencia e não separa o viver do *rezar/cultuar*, demonstrando a maneira pela qual *ser* e *viver* neste contexto são indivisíveis e conectados através do corpo. Em outras palavras, a tese busca reorientar e redimensionar o olhar para estes espaços de forma a abranger outras percepções, por vezes intangíveis (Dos Santos, 2023).

Diante disto e da relação socioespacial e sociourbana destes grupos com o Estado brasileiro e o poder público de maneira geral, faço algumas indagações: Em quais lugares da cidade esses territórios estão localizados? Estes espaços ocupados por corpos e ancestralidades afro-brasileiras possuem as mesmas facilidades burocráticas de outras manifestações religiosas para se manter em seus territórios? Aqui veremos como existe um sistema de diferenciação e exclusão destes corpos e espaços definidos, nomeadamente, a partir de racismos (epistemológico, religioso e ambiental), que por sua vez desenham, delimitam e excluem tais grupos de diversos contextos socioeconômicos e urbanos, bem como acadêmicos, mas que estão englobados em um elemento estruturador: o racismo religioso⁶ (Oliveira, 2017; Nascimento, 2017).

Infelizmente, como sabemos, as denúncias de perturbação sonora (Boaz; Vaughan, 2024), incêndios, depredações das imagens e objetos ritualísticos e invasão

⁶ Todo tipo de ataque e violência contra as religiões de matriz africana e seus adeptos.

dos terreiros por forças policiais são narrativas cotidianas que estruturam o racismo religioso. Sob a perspectiva da exclusão socioeconômica e da constante especulação imobiliária, muitos desses grupos, quando não engolidos pelas dinâmicas de crescimento urbano, são forçados a se realocarem para as periferias e arredores dos centros urbanos, ocupando áreas de risco e por vezes sem infraestrutura. Este movimento ambientalmente racista (Pacheco, 2007), por mais perverso que seja, consegue ser freado pelas lutas em prol da preservação que os povos e comunidades de matriz africana realizam (muito na medida do possível e quando isto ainda é possível). Afinal, a base ritualística para esses povos é profundamente ambiental e ecológica, isto é, tem na própria natureza elementos correspondentes às *energias* divinas (Orixá/Nkisse/Vodun). Este é um elemento central que exploraremos com mais cuidado na parte II, que versa sobre a dimensão ambiental dos territórios de candomblé.

Por exemplo, as águas doce e salgada correspondem respectivamente às divindades *Nkisses Ndandalunda* e *Kayala* (para os bantos) e às *Orixás Oxum* e *Yemanjá* (para os iorubás). Todos os tipos de plantas e folhas são manifestações do *Nkisse Katendê* e do *Orixá Ossain*, *Agué* e demais variações. Os ventos e tudo o que eles movem, como as tempestades, são manifestações das *Nkisses Bamburucema/Kaiango/Matamba* e da *Orixá Oyá/lansã*. São exemplos bem mais que breves sobre as associações energéticas de cada divindade aos elementos da natureza e, obviamente, todos esses exemplos não se resumem nem se restringem ao que foi citado. Contudo, temos outro objetivo de análise neste estudo.

Assim, pensando essa relação entre espaço, corpo, natureza e cosmografia (Little, 2003), é importante ressaltar que os territórios de candomblé, antes de qualquer categorização, são territórios negros⁷, e a sua individualidade enquanto *corpo-espaço*

⁷ Este recorte territorial (negro) ao qual me refiro versa sobre todos os tipos de espaços, sejam eles edificadas ou não, manifestações culturais e símbolos e demais signos que se originaram através da população negra (em situação de escravidão ou libertos), no sentido de se perceber que apesar do tempo e das fronteiras, é necessário dar as devidas honrarias a estes espaços. Isto é, sobretudo, manter a memória viva.

é parte de um todo, que conecta e intercruza relações. Segundo o pensador Amadou Hampaté Bâ (1981), este corpo é ao mesmo tempo “simples e múltiplo” (p.181). Em outras palavras, este corpo-espaco (corpo-território) nunca é só por ele mesmo.

Trazendo algumas dessas reflexões para o âmbito acadêmico, discuto como as narrativas construídas e ainda hoje lecionadas na academia, que valoram e instituem como parâmetro de beleza e riqueza tudo aquilo que é narrado pelo *colonizador* como modelo de superioridade, endossam o Racismo Religioso, o Racismo Ambiental e o Racismo Epistemológico.

Esta tese é organizada em 3 partes que, como mencionei anteriormente, julgo serem necessárias para a análise aqui pretendida: um constante movimento simbiótico e *espiralar* entre os tempos de ontem, de hoje e de amanhã.

Na Parte I, a partir de análise bibliográfica e do recorte arquitetônico, discutiremos como os estudos afro-brasileiros se basearam nos terreiros de candomblé de origem nagô para realizar suas pesquisas e validar seus conhecimentos acerca do tema. Na sequência, a Parte II irá discutir, a partir da necessidade de se ampliar o olhar e o entendimento para além do que se vê (edificações) nos terreiros de candomblé, o conceito de *terreirão de candomblé*, compreendendo esta arquitetura por outras óticas que, nesta pesquisa, perpassarão pela relação complexa e intrínseca entre *ancestralidade-corpo- espaco*. Por fim, com base no histórico das Políticas de Proteção ao Patrimônio Cultural, a Parte III abordará a maneira pela qual os terreiros de candomblé são valorados e acautelados pelo Estado.



1 ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS & ARQUITETURA DE TERREITÓRIO

A *Sankofa*, este ideograma africano ou *Adinkra* (símbolos originários de Gana, que representam conceitos), representado por um pássaro que inclina sua cabeça para trás, traduz o retorno ao passado, à memória, à história narrada e contada para que se ressignifique o presente e se construa o futuro. Nesta parte, adentraremos na história dos estudos afro-brasileiros, perpassando por sua origem, principais teóricos, consolidação, bem como suas influências e repercussões em outros campos de estudo como a Arquitetura e o Urbanismo.

1.1 As arquiteturas de terreiro de candomblé nos estudos afro-brasileiros: de Nina Rodrigues aos contemporâneos

Os estudos antropológicos abordados pela academia sobre a temática religiosa afro-brasileira⁸ tiveram suas contribuições iniciadas com os médicos Nina Rodrigues (1896) e Arthur Ramos (1934). Nesse primeiro contexto, fundamentados nas ideias eurocentradas do positivismo e do evolucionismo, acreditava-se que apenas o conhecimento científico era legítimo. Manuel Quirino (1938), líder operário, abolicionista, pintor e professor de arte, também contribuiu de forma pioneira nos estudos antropológicos sobre o negro africano no Brasil, tendo sido o primeiro a usar o termo “Candomblés de Caboclo” para se referir às dinâmicas de troca ocorridas entre africanos e indígenas resultando posteriormente no culto a essas divindades, principalmente nos candomblés de origem/nação⁹ banto¹⁰. Ainda no mesmo período, o advogado e historiador Edison Carneiro publica o livro *Candomblés da Bahia* (1948), dando continuidade aos estudos e sistematização teórica das religiões de matriz africana na Bahia no final século XX – seguindo assim os passos iniciados por Nina Rodrigues –, fundamentado na perspectiva hegemônica de predomínio e influência dos nagôs sobre outras etnias africanas. Nesse mesmo fio, o sociólogo e antropólogo francês Roger Bastide também desenvolve seus estudos e publica *O Candomblé da*

⁸ Ou afro-brasilianismo como Ordep Serra (1995) se refere, considerando a complexa relação entre produção científica e ideológica onde “cruzam-se discursos que guardam relações multívocas entre si, de maneiras muitas vezes contraditórias. (Entre a pesquisa e seus reflexos; entre as posições teóricas e as atitudes ideológicas que elas ‘alimentam’, reforçam, modificam ou suscitam; e entre os estudos desenvolvidos no meio acadêmico e as ideias que imprimem no senso comum ou na cultura popular) (1995, p. 137-138)”.

⁹ O conceito de “nação” abordado nesta pesquisa tem como objetivo categorizar de forma mais abrangente as referências diretas de ancestralidade, manifestadas nas estruturas socioespaciais dos terreiros de candomblé e não em suas especificidades de culto e rito. Considerando as análises de Ordep Serra (1995), a partir do campo da professora Beatriz Dantas (1988) em terras sergipanas e suas reconsiderações acerca da “pureza nagô” embasadas nas investigações de Peter Fry, Yvonne Velho e Patrícia Birman, ele salienta que: “O conceito de “nação” tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência “etno-histórica” pode estar mais acentuada num contexto do que em outro.” (1995, p. 71).

¹⁰ Referência etnolinguística de povos do centro-ocidental da África, abrangendo atualmente as regiões de Angola, República Democrática do Congo, Moçambique, dentre outros (Figura 15).

Bahia (1961), defendendo a mesma ideia de Nina Rodrigues e Edison Carneiro de que o Terreiro de Candomblé – tomando como referência os nagôs – era uma pequena reprodução da África em solo brasileiro. O fotógrafo, antropólogo e pesquisador dos cultos aos Orixás Pierre Verger (1954) etnografa as vivências que teve nesses cultos em África e nos candomblés da Bahia.

Outra contribuição importante foi feita pela estadunidense Ruth Landes (1967), pioneira nos estudos sobre o lugar ocupado pelas mulheres, especialmente pelas Mães-de-santo/Zeladoras/Sacerdotisas no candomblé baiano. Seus estudos refletiram sobre a questão de gênero nas funções e relações hierárquicas dessa religião, sendo apresentada aos candomblés por Edison Carneiro. Do mesmo modo, a antropóloga Juana Elbein Santos (1986) ampliou academicamente a discussão e pesquisou as dimensões do candomblé ao falar sobre a dinâmica dos ritos fúnebres para os nagôs. Diversos outros antropólogos, como Raul Lody, Vagner Gonçalves, Júlio Braga e Ordep Serra também desenvolveram suas pesquisas em meio às múltiplas dimensões da cosmologia candomblecista.

Nesses estudos e experiências etnográficas realizadas sobre as primeiras populações de africanos escravizados, sua cultura e formas de culto em solo brasileiro, observa-se que a arquitetura dos terreiros de candomblé foi abordada de maneira *nagocêntrica*, ou melhor, tomando como referência a espacialidade dos terreiros de origem nagô¹¹, como foram os casos, por exemplo, de Nina Rodrigues ao analisar o Terreiro do *Gantois* (1849), Roger Bastide o *Ilê Axé Opô Afonjá* (1910) e Edison Carneiro a *Casa Branca*, fundamentados pela ideia purista de que esses candomblés se aproximariam mais dos cultos realizados em África por apresentarem em suas características ritualísticas poucas interferências da cultura indígena, a exemplo do culto aos caboclos presente noutros candomblés, principalmente os de nação banto. Isto, de certo modo, propiciou a promoção, valorização e respeito por esses terreiros

¹¹ Corruptela para se referir a cosmologia de origem Yorùbá – povos da África Ocidental, especialmente da região da Nigéria (Figura 14).

nagô, ao passo que acabou por excluir ou depreciar os terreiros de outras nações, colocando tudo que não era de origem nagô no mesmo patamar de entendimento.

Cabe aqui a ressalva quanto a utilização do termo *banto* ao longo desta pesquisa. Sabe-se que este termo, criado pelo linguista Wilhelm Bleek (1862) foi cunhado como forma de homogeneizar as várias línguas e dialetos de diversos povos e etnias que compartilham o mesmo tronco linguístico no território africano. Em termos territoriais, essa abrangência engloba a parte central, leste, oeste e sul-africana (figura 2).

Figura 2 – Abrangência das línguas banto no continente africano.



Fonte: Bleek, 1862.

Apesar de Bleek ter criado e utilizado este termo para agrupar as diversas línguas faladas nessa extensa faixa territorial, o termo se popularizou mundo afora e, no contexto brasileiro, é largamente utilizado para se referir às populações advindas de tais regiões, principalmente no contexto das afrorreligiosidades, e, nesse caso, dos candomblés de angola, no plural mesmo.

Faço esta observação a fim de pontuar que, apesar de popularmente os territórios de candomblé de nação angola serem referidos enquanto *tradição banto* (referência também adotada nessa pesquisa), cada um possui subnomeações. Isto é, todos esses têm como base o culto aos *Nkisi*, contudo, se autodenominam de acordo com a sua linhagem, por exemplo, angola muxicongo, congo-angola, angola kasanje etc.

De acordo com a tradição oral dos *antigos*¹², a fundação do Terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, de origem nagô, conhecido também como “Terreiro Casa Branca”, incluindo o primeiro local, nos fundos da igreja da Barroquinha, até a localização atual, ocorre durante a primeira metade do século XIX. Contudo, outro terreiro também se origina no mesmo período, o terreiro *Tombenci* ou *Tumbenci* – a depender da fonte.

Este terreiro foi fundado por Roberto Barros Reis, também conhecido como *Tata Kinunda*, um africano alforriado vindo da província de Zaire, M'Banza Kongo, norte de Angola, e tinha este sobrenome por ter sido escravizado pela tradicional família baiana “Barros Reis” (Santana, 2023, p. 252-253). De acordo com a documentação oral dos antigos registrada por Walmir Damasceno (2023), *Tata Kimbanda Kinunda* era um “sacerdote angolano, descendente direto do grande complexo sociocultural dos Bakongo”, que fundou em Salvador um dos mais antigos “templo religioso de candomblé de nação angola no Brasil, denominado Terreiro Tombenci” (2023, p. 16-17), e iniciou a senhora Maria Neném, de dijina¹³ *Twenda dya Nzambi*¹⁴, conhecida entre aqueles pertencentes à nação banto como a grande matriarca do candomblé de angola

¹² Entendido nesta pesquisa através da compreensão hierárquica do candomblé, em que ser “antigo”, é estar na posição de “mais velho” e, como essência fundamentadora das tradições orais onde se entende que o conhecimento é passado a frente e organizado com base nessa escada da vida, esses antecessores são os maiores detentores de memória e conhecimento. É a quem os mais novos recorrem para sanar dúvidas, aprender e serem cuidados. A documentação oral vale mais que muitos escritos e é parte fundamental na perpetuação do Axé/Ngunzo.

¹³ Nome espiritual adquirido através da iniciação no candomblé de angola.

¹⁴ Maria Neném (de nome/dijina Mametu Twenda dya Nzambi) foi uma importante sacerdotisa de candomblé banto no Brasil, entre os séculos XIII e XIX. Reconhecida como a grande mãe das tradições Banto, se tornou a matriarca de uma família da qual se originaram diversos Terreiros de Candomblé da Nação Angola.

por liderar uma família que originou inúmeros terreiros de candomblé da nação Angola, entre eles os fundadores do Tumba Junsara (fundado em 1919). Após a morte de *Tata Kinunda*, Maria Neném assumiu a herança sacerdotal para a liderança do terreiro *Tombenci*, ficando à frente até a sua morte em 1945, quando o terreiro foi fechado por não haver descendentes para herdar este ofício. Mais tarde foi reaberto sob a liderança religiosa de *Nengwa Nkisi Lembamuxi*, sobrinha neta da então saudosa Maria Neném (Damasceno, 2024). Sobre este fato, *Tata Esmeraldo Emérito de Santana*¹⁵ destaca:

[...] entre os mais velhos, vem “seu” Roberto Barros Reis que era o pai de santo da finada Maria Genoveva do Bonfim, cognominada de Maria Neném, que foi a mãe de angola na Bahia, porque Roberto foi o único angoleiro, pai de santo dela. Ela tomou conta do terreiro até 1945, cujo terreiro ainda existe. Daí todo angolano na Bahia aqueles que não são filhos de santo diretos dela, são de filhos dela, são netos. É a casa de angola mais velha (2023, p. 254).

A questão a ser levantada aqui não é a disputa sobre qual terreiro é mais antigo, mas sim marcar que haviam terreiros de angola tão antigos quanto a Casa Branca, e que, contudo, a despeito de sua antiguidade, não foram estudados pelos acadêmicos e pesquisadores por estes terem dado preferência ao estudo dos terreiros nagôs. Em sua maioria influenciados pelos estudos de Nina Rodrigues, concentraram suas pesquisas em Salvador, nos mesmos terreiros por ele enfatizados, perpetuando o “nagocentrismo” tal como destacado por Ordep Serra (1995):

[...] De qualquer modo, o nagocentrismo continuou a impor-se, até porque, como advertiu Yeda Pessoa de Castro, os estudiosos influenciados por Nina Rodrigues (cuja obra *Os africanos no Brasil*, ao vir a lume em 1933, causou grande impacto) concentraram suas pesquisas em Salvador nos mesmos terreiros ketus por ele focalizados. Em 1978, a citada etnóloga notava que esses terreiros continuavam “a gozar de grande prestígio sociológico na Bahia, e presentemente em todo o Brasil, em consequência da grande propaganda turística e do fato de que muitas de suas personalidades importantes mantiveram contato direto com a África Ocidental por meio de seus

¹⁵ *Tata* do Terreiro *Tumba Junsara* de grande importância e incansável atuação em defesa dos saberes e dos modos de ser *angoleiro*, em palestra intitulada “A nação angola”, proferida no “I Encontro de Nações do Candomblé”.

pesquisadores, muitos deles com posições de destaque na hierarquia sociorreligiosa de tais terreiros, na qualidade de obás, ogãs, etc.” [...]” (Serra, 1995, p. 137)

Tomando como referência as principais publicações desses estudiosos, abordarei a seguir alguns destaques pertinentes para a construção e compreensão de como a arquitetura dos terreiros de candomblé é lida e abordada ao longo dos estudos afro-brasileiros.

Em seu livro *Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1896), Nina Rodrigues adentra a arquitetura de terreiro com base no que vivenciou no Terreiro do *Gantois*. Estabeleceu critérios, tipos e definiu o modelo padrão do que seria o terreiro de candomblé na Bahia, entendendo e categorizando tal dinâmica espacial a partir da origem de fundação, seu uso e geoespacialidade:

[...] O *terreiro* é então um sítio, chácara ou roça, alugada ou arrendada para a grande festa que se faz uma vez no ano.

No Gantois, por exemplo, no intervalo das festas, o *terreiro* é apenas guardado por alguém que lá se deixa morando. Este terreiro do Gantois pode servir de modelo para uma ideia exata do que é um templo fetichista na Bahia [...]

No Gantois, o *terreiro* funciona num barracão, coberto de telha, e de paredes de taipa, que fica no centro de uma clareira ou roçado, sombreado de algumas árvores frondosas. Toda a metade anterior da casa constitui uma grande sala de dança, sem outro soalho que não seja o solo nu e batido; toda a parte posterior, dividida ao meio por um corredor, se subdivide em pequenos aposentos ou quatinhos em que os hábitos do negro para logo se revelam. (Rodriguez, 1935:62-64, grifo do autor)

Para classificar a origem de fundação, Nina Rodrigues traz as categorias de: *Terreiros Africanos* e *Terreiros Nacionais* ou *Crioulos*. O primeiro tipo, seriam os terreiros fundados por pessoas nascidas em África ou que receberam seus ensinamentos religiosos de africanos. Já os *Terreiros Nacionais*, seriam os fundados e dirigidos por filhos de africanos já nascidos em território brasileiro e que também já haviam tido trocas de conhecimento com os indígenas (1935, p. 169-170). Utilizando o critério geofuncional e geoespacial, Nina Rodrigues classifica os terreiros em mais duas esferas: os *Terreiros de Candomblé* que se localizavam nas áreas periurbanas e se fixavam nessas localidades por buscar maior proximidade com a natureza, terras de menor custo para

compra, menor incômodo com a repressão policial e maior privacidade para realização dos cultos; e os *Templos Domésticos* que eram situados em residências comuns, com quartos e pequenos espaços que eram utilizados como oratórios e que abriam no cotidiano a porta de sua sala para consultas e serviços espirituais. Por fim, o critério geoespacial define os terreiros em *Terreiros do Interior, do Recôncavo Baiano*, numa junção entre os *Terreiros* da cidade e os *Templos Domésticos*; e *Terreiros da Capital*, que eram dispostos em grandes chácaras que tinham edificações como quartos e oratórios descolados da estrutura principal.

Edison Carneiro, seguindo os passos de Nina Rodrigues, também inicia sua análise das arquiteturas dos terreiros de candomblé, através da perspectiva hegemônica sobre o predomínio e a influência dos nagôs sobre outras etnias africanas. Nutrindo a ideia do purismo, realiza um estudo minucioso sobre as condições do Terreiro da Casa Branca em *Candomblés da Bahia* (1948):

Estudemos, como ilustração, as condições de habitação no Engenho Velho, o mais antigo de todos, que pode muito bem servir de exemplo para os outros, já que, de uma maneira ou de outra, dele se originam todos os demais.

O Engenho Velho situa-se numa pequena elevação de cerca de 10 metros, na parte baixa de uma ribanceira que deve medir, aproximadamente, 50 metros de altura, com perto de 60 graus de declividade. A casa do candomblé estende-se horizontalmente acompanhando a antiga linha de bonde do Rio Vermelho (de baixo), para a qual se volta a ala esquerda de construção. Entre a avenida Vasco da Gama e a porta principal do Engenho Velho haverá talvez a distância de 60 metros em linha reta. Uma escadaria de pedra e cimento, de construção recente (1940), vai por 15 a 20 metros, através dos altos e baixos do terreno, até a porta do barracão das festas, que faz parte do edifício. Em volta, há vários assentos de orixás e pequenas casas de filhas, equedes e ogãs importantes do candomblé.

[...]

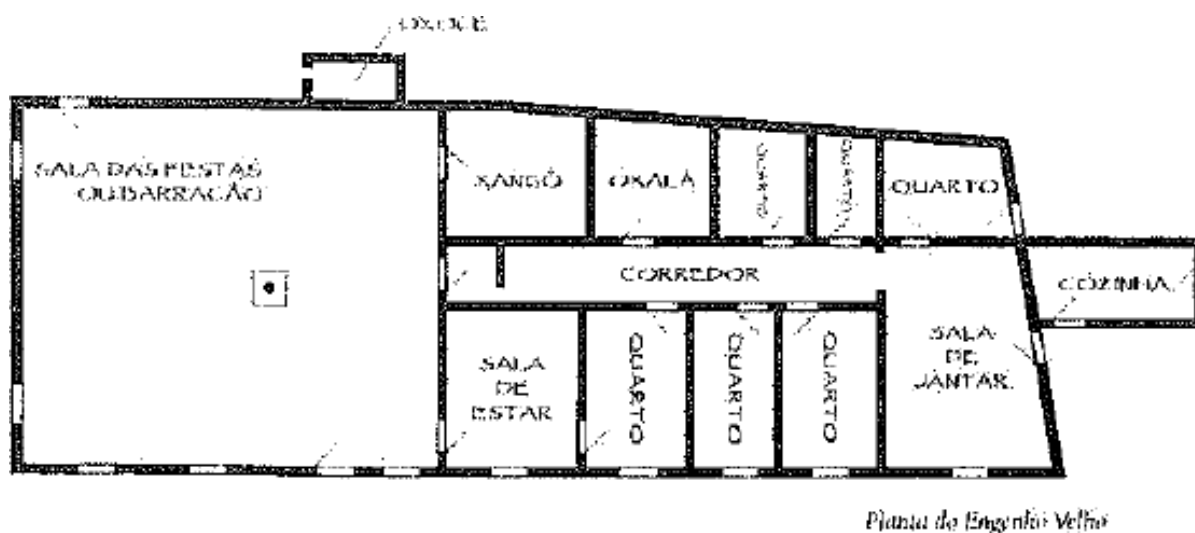
Além da sala de jantar, do barracão e da cozinha, o Engenho Velho dispõe de nove cômodos, dos quais quatro têm janelas e três duas portas. [...] Os dois penúltimos quartos da ala da direita são os menores da casa, medindo 2,25 metros e 2,45 metros de comprimento por 3,25 metros de largura. [...] Excetuando o barracão, o compartimento maior é a sala de jantar (6,55m X 4,50m). Entre os quartos há um desperdício de espaço – o corredor – medindo 12,90m X 1,90m, acrescido de um muro de 1,65m

[...]

Bancos de Madeira e cadeiras de todos os tipos alinhavam-se na direção indicada pelas linhas interrompidas. A quantidade de ar e de luz disponível, já insuficiente em condições normais, ficava extremamente reduzida pela

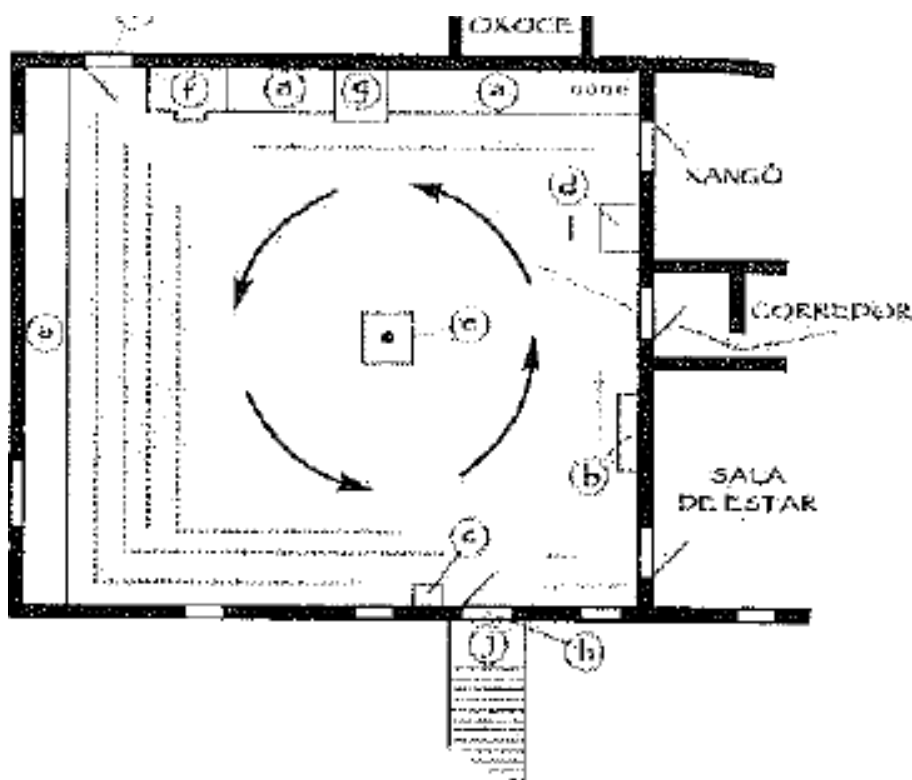
aglomeração de pessoas nas portas (h e i), na escadaria (j) e nas janelas do barracão. Pode-se calcular, sem grande esforço, o enorme transtorno que tal aglomeração deveria causar, especialmente nos dias de grandes festas. A cobertura do Engenho Velho é de simples telha-vã. (Carneiro, 2008, p. 43-46).

Figura 3– Planta do Engenho Velho



Fonte: Carneiro, 2008, p. 44

Figura 4 – Planta do Barracão



Fonte: Carneiro, 2008, p. 45

Nesse processo etnográfico minucioso, Edison Carneiro observa diversos aspectos de compreensão arquitetônica como a implantação, a locação, topografia, os afastamentos laterais, a relação com as demais edificações e o dimensionamento interno dos cômodos acoplados ao barracão, por exemplo, de modo que essa ampla percepção espacial construída sobre a Casa Branca – e de acordo com o seu entendimento, o primeiro terreiro a ser construído para essa finalidade – seja o ponto de partida para o que considerou ser o *modelo* de arquitetura dos terreiros de candomblé nagô (Carneiro, 2008, p.43).

Em outro trecho, ao descrever os materiais construtivos, o local de acomodação dos terreiros e o formato do barracão, Edison Carneiro destaca que:

[...] A fisionomia geral da casa de candomblé não difere muito da das casas pobres, em geral, da Bahia. O material de construção se reduz apenas sobre barro e armação de madeira, às vezes caiado. Em geral, repousam apenas

sobre barro batido e só por vezes se pode encontrar chão de cimento ou de tijolos.

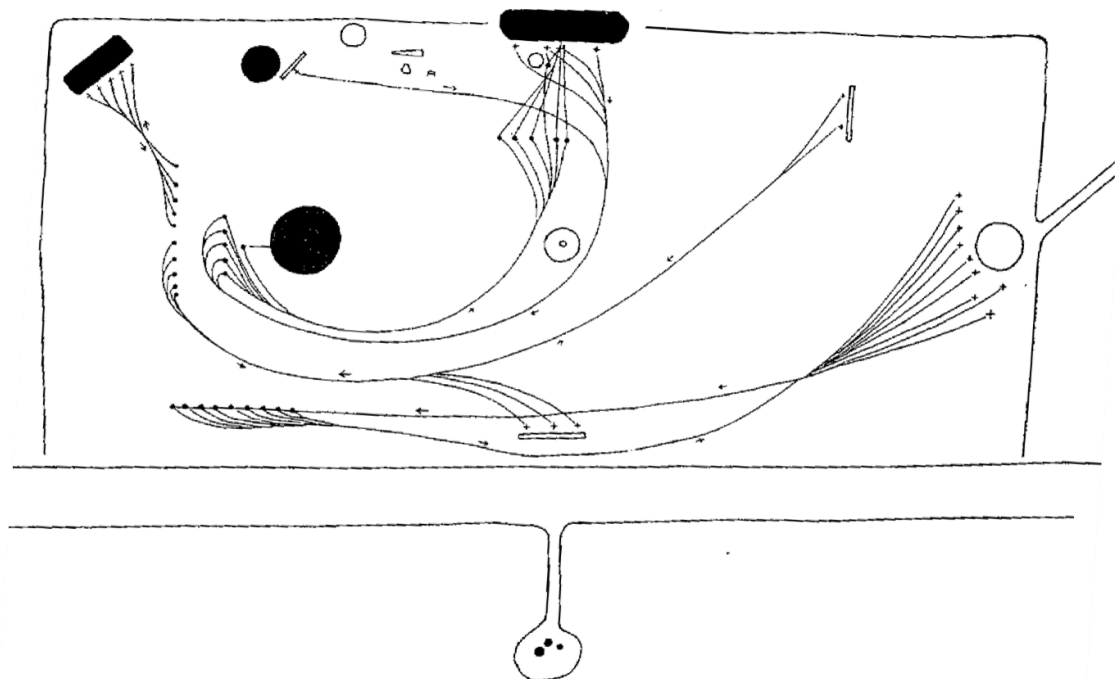
[...]

Imprescindível, nessas casas, é o local destinado às festas – o barracão. Quando o candomblé se faz em casas quaisquer, o barracão está aos fundos da casa, coberto de palmas verdes, ou simplesmente se identifica com a sala de visitas. Nas casas especialmente construídas para candomblé, o barracão faz parte do corpo da casa como no Engenho Velho e no Gantois, ou constitui uma construção independente, como no Bate-Folha, no Beiru, em vários outros lugares. Em geral, o barracão é retangular, com duas ou três portas só, algumas janelas, havendo, às vezes, em torno, um grande espaço aberto entre a parede e o teto, protegido pelos beirais da cobertura de palha. (Carneiro, 2008, p. 35- 36)

Esse modelo estipulado é construído baseado em três principais aspectos: Origem, Descendência ou Finalidade e Tipologias. O primeiro deles se define pelo tempo de fundação e a sua localização geográfica, classificados por: *Terreiros Antigos* (aqueles que se situam em meio às matas e nos arredores das cidades) e *Terreiros Recentes* (aqueles que se situam nos centros urbanos e bairros populares); o segundo pelo critério de finalidade, classificados em *Casas construídas para serem terreiros* e *Casas Quaisquer*; e o terceiro por critério tipológico, tipificando os terreiros de acordo com a presença do barracão em relação ao corpo da casa, locados à parte ou integrado a ele. Pierre Verger, antropólogo, fotógrafo e pesquisador também analisa os espaços destinados aos cultos aos Orixás em África e no Brasil. Contudo, suas anotações etnográficas diferem daquelas de Nina Rodrigues e Edison Carneiro por não se ater a análise arquitetônica em si. Verger (1999) descreve a lógica e a dinâmica cosmoespacial dos templos da Nigéria e do Benin, sempre na busca de uma “origem” para as concepções continuadas em solo brasileiro, associando os espaços de terreiro de candomblé às cidades-estado africanas.

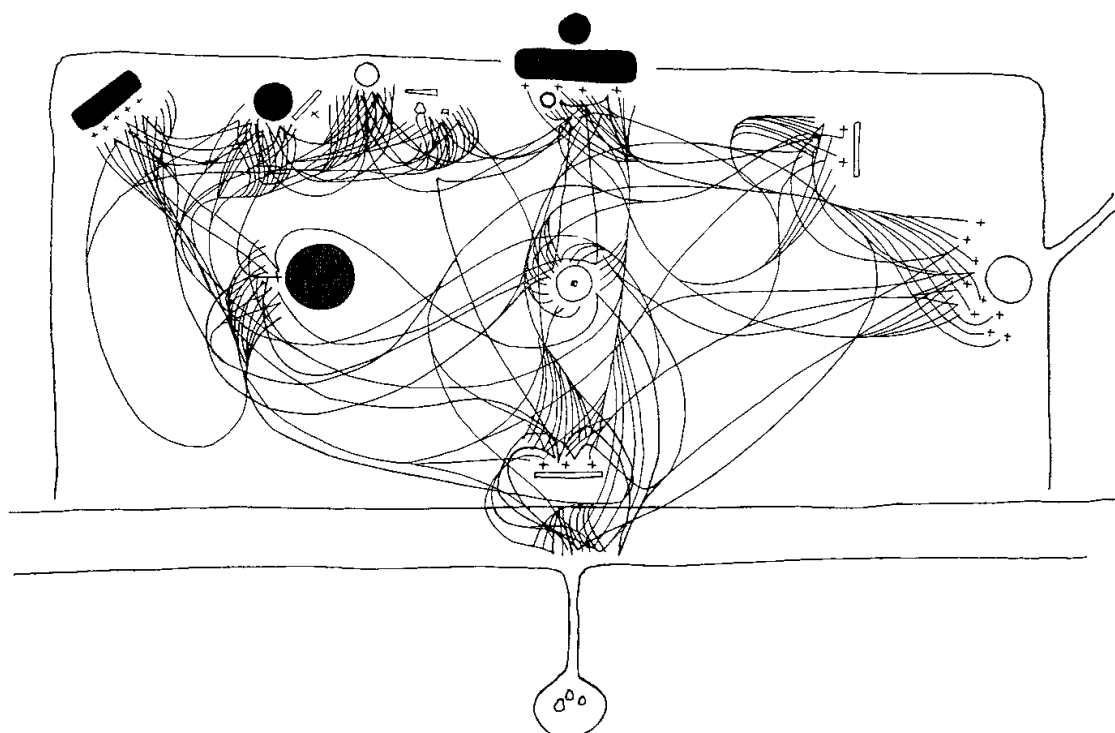
Pierre Verger criou uma maneira de traduzir, na sua etnografia, os fluxos e dinâmicas que aconteciam durante os ritos que presenciava e transcreveu essa leitura em formato de diagramas, fluxogramas e desenhos que ilustravam a espacialidade e a disposição simbólica e material em determinadas dinâmicas ritualísticas (figuras 4, 5 e 6).

Figura 5 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum



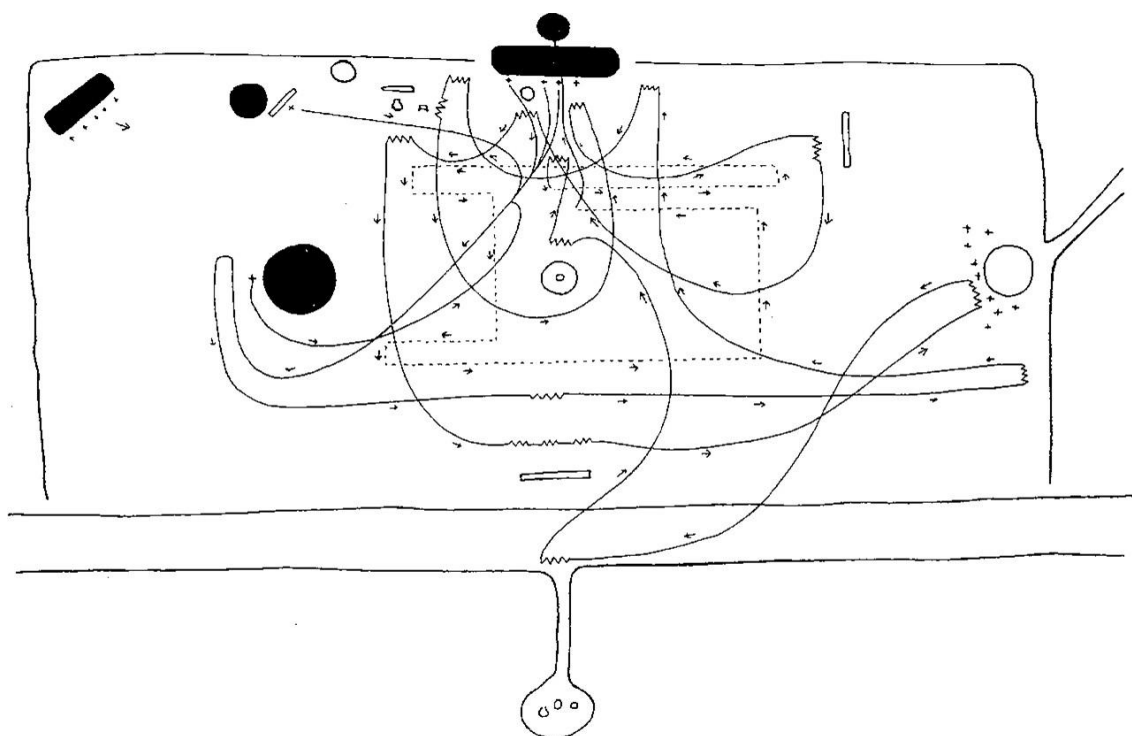
Fonte: Verger, 1999, p. 166-169

Figura 6 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum



Fonte: Verger, 1999, p. 166-169

Figura 7 – Fluxograma representando a dinâmica durante cerimônia no templo de Ogum



Fonte: Verger, 1999, p. 166-169

No curso desse fio, a respeito do terreiro de candomblé reproduzir em solo brasileiro a continuidade da África, o antropólogo Roger Bastide (1961) defendeu essa ideia fundamentado em três princípios: 1) O terreiro representava a continuidade da África no Brasil; 2) O modelo Nagô; e 3) Relações geográficas entre Terreiro e cidades-estado Africanas. Essa noção de continuidade levantada no primeiro princípio foi construída a partir da noção de que os *Orixás* não habitam as matas, florestas e outros encantamentos. Segundo Bastide, eles moravam em África e com o toque dos atabaques e outros tipos de chamamentos essas divindades eram “invocadas” (1961, p. 78-79). Essa interligação entre território/solo africano e brasileiro é estabelecida e formalizada com o plantio do *Axé*¹⁶. O segundo princípio defendia a ideia de hegemonia e o “purismo nagô” sobre a cultura de outras etnias africanas, novamente

¹⁶ Princípio energético fundador e organizador da cosmologia candomblecista.

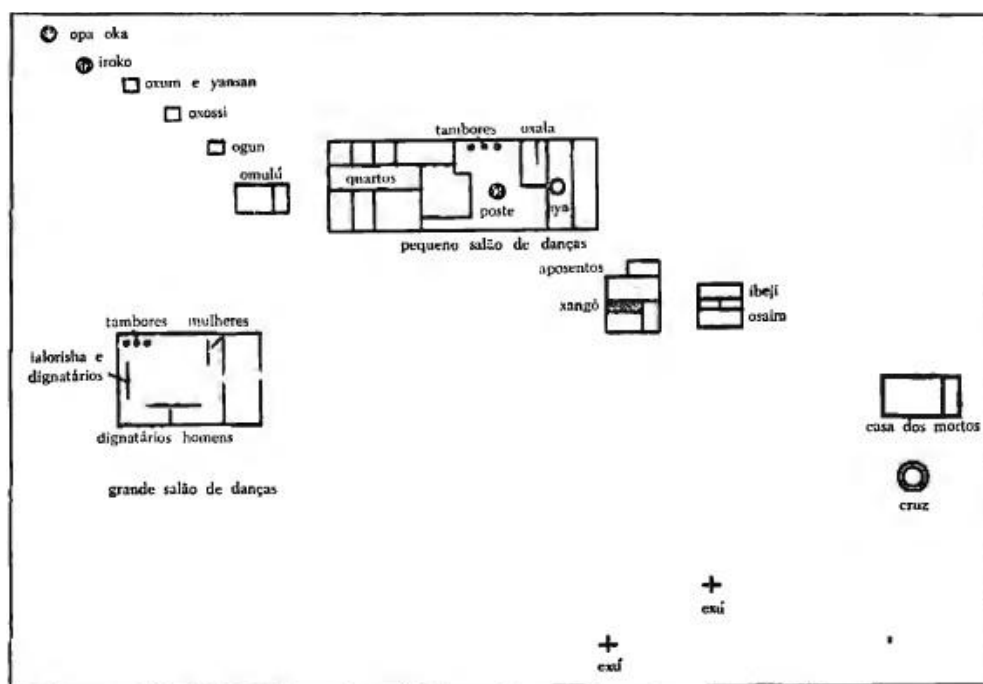
por acreditar que os candomblés nagôs teriam sofrido menos influência de outras línguas, o que se refletiria diretamente na leitura arquitetônica desses espaços:

Os *candomblés* pertencem a "nações" diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes:

Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala yoruba, da Costa dos Escravos), Quê to (ou Ketu), Ijêxa (ou Ijesha). É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos Yoruba domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Dahomeanos, a Bantos². É, porém, evidente que os candomblés Nagô, Quêto e Ijêxa são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui. [...] (Bastide, 1961, p. 29, grifo do autor).

De acordo com a leitura dos espaços e construções do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*, Bastide produziu uma sequência de ambientes e lugares que, conforme sua constatação, seriam indispensáveis a todos os terreiros nagôs, estabelecendo assim o "modelo nagô" (Bastide, 1961:78).

Figura 8 – Desenho esboçando a distribuição das edificações no terreiro



Fonte: Bastide, 1958.

No último princípio abordado, que versa sobre as relações geográficas, o autor defendeu que a arquitetura de terreiro na Bahia constituía uma África reinventada, reproduzindo e comunicando nesse terreiro de *candomblé* a junção dos vários “reinos”, seus cultos e divindades, encontrados nas diferentes cidades-estado africanas, como, por exemplo, o culto à divindade *Oxóssi* em Ketu, *Oxalá* em Ilê Ifé etc.

Vê-se então que o *candomblé* é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. Quando o terreiro é muito pequeno, tôdas as divindades urbanas podem se encontrar concentradas num *pegí* único, mas as outras ficam de fora. De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral. O microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se cerimônias particulares nele não fixassem a fôrça os Orixá. Daí uma segunda consagração, que se junta à primeira para lhe dar sentido completo. Não há *candomblé* sem axé.
(Bastide, 1961:83, grifo do autor)

Ainda nessa dimensão relacional histórico-geográfica, Bastide observa a adaptabilidade física na qual os *candomblés* acontecem, tanto no âmbito geomorfológico quanto arquitetônico:

Naturalmente, cada *candomblé* é obrigado a se adaptar ao sítio em que está construído, no alto de uma colina, no flanco de uma elevação; e também às dimensões às vezes extensas, outras vezes mais restritas, do terreno que possui. Haverá, pois, variações em sua construção. Todavia, todos os que pertencem às nações yoruba têm caracteres comuns. (Bastide, 1961, p. 86)

Apesar de Roger Bastide defender que os terreiros de *candomblé* eram a continuidade da África no Brasil, e acreditar na reprodução de um modelo padrão existente em *todos* os *candomblés* baianos, Bastide compreende também que houve a adaptação do homem ao seu tempo histórico, geográfico e cultural (1961, p. 94).

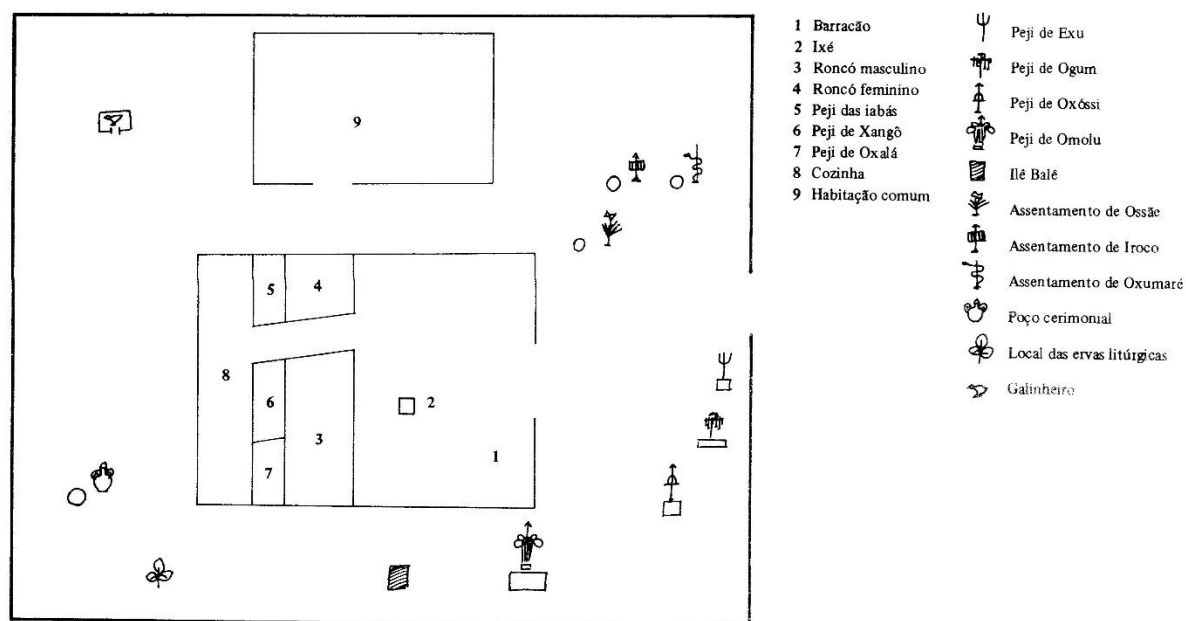
Cabe observar a (re)existência da arquitetura dos terreiros também pelo espectro político, considerando a dinâmica de expansão urbana e a violência policial que reprimia qualquer forma de culto contrária ao catolicismo, mais acidamente

durante a primeira metade do século XIX – amparadas pela Carta Constitucional de 1824 (vigente até 1889) e pelo Código Criminal de 1931 (1995, p.189). Muitos desses espaços buscavam se camuflar em meio às residências comuns nos centros urbanos, utilizando fachadas simples, semelhante à tipologia residencial, sem destaque visual de letreiros ou algo do tipo que identificasse qualquer outra atividade.

A respeito dessa dinâmica de camuflagem e a maneira pela qual esses espaços buscavam (através do *disfarce*) resistir à violência policial e (sobre)viver no ambiente urbano, o antropólogo Júlio Braga aborda em seu livro *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia* (1995) a relação entre terreiro e meio urbano ante a repressão policial na primeira metade do século XIX, e a maneira pela qual essa dinâmica gerou diferentes estratégias de sobrevivência e resistência cultural dessas comunidades.

O antropólogo Raul Lody (1984), sob a perspectiva de ampliar o entendimento sobre o candomblé ou os *candomblés*¹⁷ e sua adaptabilidade em solo brasileiro, transpassou a fronteira regional baiana e definiu que existiam três modelos de culto afro-brasileiro: os candomblés da Bahia, os Xangôs do Recife e os Tambores de Mina do Maranhão. Expandindo o olhar sobre a relação dos terreiros de candomblé com as dinâmicas urbanas de expansão, exclusão e adequação, o antropólogo ainda estipula um padrão organizacional e, conseqüentemente, a configuração de um padrão/modelo ideal onde deve se localizar cada coisa no terreiro: galinheiro, assentamentos, plantio de ervas, barracão, casas de santo etc. (Lody, 1984, p. 16).

¹⁷ Para o filósofo e sacerdote Wanderson Flor do Nascimento (2016:157), é necessário se repensar o uso do termo candomblé no singular, considerando que esse uso restringe diversas práticas variantes das religiões de matrizes africanas.

Figura 9 - Diagrama socioespacial

Fonte: Lody, 1984, p. 51, com adaptações

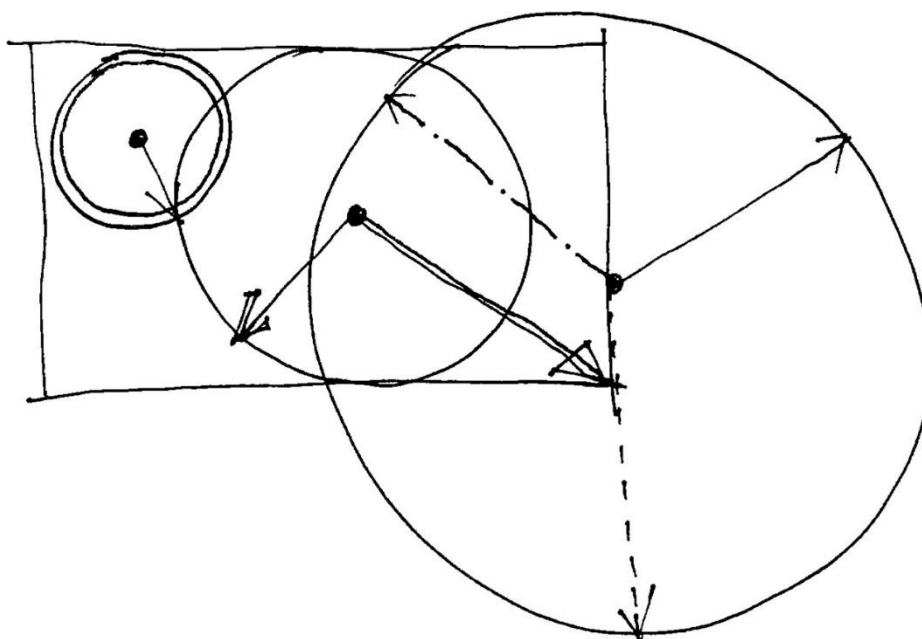
Diversos outros estudiosos e estudiosas transpassaram as delimitações baianas e estenderam suas análises sobre o largamente utilizado modelo baiano de terreiro de candomblé, despertando o olhar para múltiplas dinâmicas internas e externas a esses territórios, como as geográficas, geoespaciais, socioespaciais, urbanas e litúrgicas, por exemplo.

Partindo dessa compreensão, o antropólogo Jocélio Telles (1992) converge com Julio Braga (1995) sobre a necessidade dessas arquiteturas terem se mascarado durante o século XIX, em meio a perseguição policial da época e ainda tão atual. Seus estudos se debruçaram estatisticamente sobre o quantitativo de terreiros de candomblé no centro da cidade de Salvador, demonstrando a perseguição e o esforço em empurrá-los para fora dos centros urbanos da cidade. Também mostra que ao longo do tempo as repressões também aconteciam nas periferias, destacando a importância de se analisar o terreiro de candomblé a partir da complexidade urbano-social na qual está inserido.

Outro destaque interessante que Jocélio Telles aborda é a respeito da figura do *Caboclo* dentro do candomblé, tido como algo inerente, próprio e constitutivo do “sistema simbólico religioso e sociocultural do Candomblé” (Telles, 1992), abordando a “cabana” edificada de forma fixa ou temporária para cultuar os caboclos dentro dos terreiros, dando luz a dinâmica afro-indígena nas arquiteturas de terreiro de candomblé.

Nesse fluxo sequencial do micro ao macro, elucidado a evolução das análises sobre a arquitetura dos terreiros de candomblé em toda sua amplitude. Esta compreensão arquitetônica que transpassou as barreiras físicas (edificações) internas, da “porteira pra dentro”, alcançou a compreensão geográfica e socioespacial da “porteira pra fora”. Em outras palavras, o processo evolutivo dos estudos afro-brasileiros sobre as arquiteturas desse território partiu da análise interna às edificações (ritualístico) para a compreensão deste espaço, também com base na interrelação urbana e historiográfica ali estabelecida. O diagrama (figura 8) a seguir ilustra esse processo:

Figura 10 – Diagrama 1 - Do micro ao macro: evolução da compreensão arquitetônica nos estudos afro-brasileiros



ARQUITETURA < - > SOCIOESPACIALIDADE < - > INTERAÇÕES URBANAS
 Fonte: elaborado pela autora

A compreensão a partir desse panorama vai na contracorrente de qualquer espécie de modelo que defina, limite e engesse o comportamento socioespacial. Ressalto que, para esta pesquisa, estamos abordando a noção de estruturação socioespacial e redimensionando a ideia posta e perpetuada durante muito tempo nos estudos afro-brasileiros, calcada no *purismo nagô*, de que um terreiro de candomblé, para se denominar como tal, deveria ter e estar nos lugares conforme os modelos criados por esta primeira geração de pesquisadores pioneiros. Se não fosse essa a ideia da denominação enquanto “modelo”, deveria ter sido apenas análise ou estudo, o que não ocorreu bem assim.

Ressalto ainda que essa discussão sobre o então padrão não é sobre um Programa de necessidades¹⁸ – termo e método ainda largamente utilizado nas escolas de Arquitetura e Urbanismo –, mas sobre observar e avaliar as particularidades ocorridas em cada terreiro de candomblé, constatadas, por exemplo, na localização do barracão nos fundos do lote ou aqueles que não possuem área verde ou que funcionam em subsolos, ou ainda aqueles que estão em meio à natureza em formatos de chácaras com outras disposições socioespaciais.

Ou seja, aqui não discutiremos os fundamentos da forma ou formato, se está correta ou incorreta a maneira pela qual as construções se comportam, ou se socioespacializam dentro dos limites do terreiro de candomblé. O cerne da análise será analisar a complexidade relacional *intra* e *extramuros* que diversifica e constrói a identidade e o pertencimento territorial dos terreiros de candomblé no contexto brasileiro, abordando também o todo que reveste a complexidade relacional entre o comportamento socioespacial interno e as condicionantes externas que impõem e

¹⁸ Listagem de todos os ambientes necessários para a criação de um projeto de arquitetura e urbanismo, conforme a necessidade, interesse e especificidade de cada tipo de projeto com dimensões mínimas adequadas à *antropometria* – estudo das medidas do corpo humano com relação aos vários elementos que compõem os espaços, principalmente os interiores. Exemplo: Para construção de uma escola são necessários ambientes como sala de aula, secretaria, sala dos professores, direção, quadra e/ou área livre para atividade física etc., que dependendo da quantidade de pessoas que utilizarão, deverá ser projetada maior ou menor proporcionalmente. O mesmo acontece para uma habitação que para se configurar como tal, necessita de quartos, banheiro, cozinha, sala de estar e/ou jantar etc.

limitam a arquitetura que se desenha da “porteira pra dentro”, o que será melhor detalhado na Parte II desta pesquisa.

A respeito desse aspecto relacional e da complexidade que abraça essa dinâmica territorial, conceito que também será aprofundado um pouco mais adiante na Parte II, o sociólogo Muniz Sodré (2019) une, territorializa e transfigura – a partir do corpo – esta dinâmica relacional. O corpo, nesse sentido, assume este local conector de intercruzamento entre as coisas, os territórios e os mundos (dentro e fora, cósmico e real). Como argumenta Sodré, a territorialização é dotada de força ativa e:

[...] Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos (2019, p. 15).

Sodré diversifica e dá outras dimensões à ideia de terreiro de candomblé, transfigurando-o para outros espaços, agenciando outras possibilidades de comunicação de Axé, desengessando a noção dos espaços “fixos” até então difundidos e compreendidos pela ideia *da porteira pra dentro*, *desterritorializando* e *reterritorializando* o terreiro de candomblé, ao identificar que ele pode ocorrer em qualquer lugar/espaço/corpo que pulsa Axé e que, através dos devidos ritos, proporcione a conexão desse corpo no espaço que ocupa. O terreiro de candomblé é um corpo no espaço¹⁹, de modo que a arquitetura desses espaços, enquanto locação, situação, tipologia – na linguagem arquitetônica – entendida aqui como composições

¹⁹ A exemplo desse extrapolamento, temos o tradicional Bembé do Mercado, candomblé de rua que acontece desde 1889, inicialmente comandado por João de Obá, na cidade de Santo Amaro no Recôncavo Baiano (BA). Atualmente liderado por Pai Pote, Bababalorixá do Ilê Axé Ojú Onirê e liderança local no reconhecimento das tradições afroreligiosas no Brasil e fora dele.

da *socioespacialidade*, na linguagem antropológica, sejam dinâmicas e acompanhem o tempo e o território no qual estão inseridas e compõem.

1.2 Contribuições dos estudos afro-brasileiros para o campo das Arquiteturas de Terreiro

O Arquiteto e Urbanista Fabio Velame, renomada referência no campo da Arquitetura Afro-brasileira, e ainda em construção, sintetiza as análises e o contexto em que as arquiteturas de terreiro de candomblé são abordadas no âmbito dos estudos afro-brasileiros através de duas categorias intituladas de vertentes: *Africanista* e *Crioulista* (Velame, 2021). A primeira vertente, abordada entre o final do século XIX até a década de 1980, difundia a ideia de que os terreiros de candomblé seriam uma espécie de continuidade da África em solo brasileiro, uma miniatura de toda sua complexidade litúrgica e geoespacial, descrita e analisada nos estudos afro-brasileiros através dos referidos autores Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Julio Braga, Juana Elbein Santos, Raul Lody e Jussara Rêgo, por exemplo.

Esses teóricos tiveram como ponto de partida, de representação e de perpetuação a estrutura espacial dos terreiros de candomblé do *Gantois*, Ilê Axé Opo Afonjá e Casa Branca, determinando como modelo de referência cultural, socioespacial e arquitetônica os povos *nagôs*.

Já a segunda vertente, chamada pelo autor de *Crioulista*, tem se desenvolvido a partir da década de 1980 e reconfigura o pensamento posto anteriormente pela vertente *Africanista*, ampliando o entendimento sobre outras configurações e possibilidades geoespaciais de se fazer e se perceber terreiros de candomblé. Essa linha de pensamento dos estudos religiosos afro-brasileiros diversifica o modo de se construir e estruturar arquitetonicamente os terreiros de candomblé, trazendo como agregadores dessas múltiplas configurações, por exemplo, as inserções e combinações culturais afro-indígenas, configurações urbanas, topográficas e geomorfológicas,

sendo contrária a qualquer padrão ou modelo que tipifique e engesse a dinâmica de enquadramento espacial, dando luz e trazendo para a discussão principalmente os terreiros de candomblé banto através de alguns teóricos como Jocélio Teles, Kátia Mattoso, Muniz Sodré, Júlio Braga e Louis Herns Marcelin.

Os estudos afro-brasileiros, mesmo que inicialmente a partir do olhar antropológico e *fetichista*²⁰, contribuíram imensamente para a construção do campo da Teoria e História da Arquitetura Afrorreligiosa Brasileira, ainda que limitada em certo modo aos moldes e modelos arquitetônicos nagôs. Contudo, permitiram e ainda permitem outras possibilidades de percepção, de análises e discordâncias.

No caso desta pesquisa, tomaremos como referência as reflexões advindas da vertente *Crioulista* (Velame, 2021), que dialogam diretamente com as ideias que fundamentam este trabalho, ou seja, a de que devemos olhar para o terreiro de candomblé a partir de um todo: uno, complexo, dinâmico, atemporal, indissociável, material e imaterial, observando as espacializações e as arquiteturas tangíveis (visíveis) e intangíveis (invisíveis) aos olhos, a partir e como consequência da complexa relação entre ancestralidade, corpo e espaço.

Diante do recorte a que o presente estudo se propõe elucidar a respeito destes territórios, falaremos da motivação e da necessidade destes terreiros de candomblé serem tratados como *terreiros de candomblé*, conceito defendido na próxima seção.

²⁰ Referência ao termo utilizado por Nina Rodrigues.



2 TERREITÓRIO DE CANDOMBLÉ: FLUXOS E SOCIOESPACIALIDADES

Dentro das simbologias *adinkra*, estes ícones que também compõem a cultura afro-brasileira em elementos arquitetônicos como portões e outros tipos de gradis, a *Asase Ye Duru* é um símbolo atribuído a deusa *Asase Ya*. De importante relevância para os povos *ashanti* (Ghana), e *akan* (Costa do Marfim, Togo), sua energia está intrinsecamente ligada a terra e a fertilidade. Trazendo significados de que "a Terra tem peso" (traduzido de *Asase ye duru se po*: "a terra é mais pesada que o mar"), este símbolo nos ensina a importância da terra na vida e o respeito que se deve ter com a natureza, com o solo e sobretudo, com o território.

Nesta seção serão discutidas o que julgo serem as partes primordiais que compõem os terreiros de candomblé, a fim de compreender o seu todo (categorias, aspectos e demais configurações que compõem aquele território), permeando pela história da formação socioespacial banto no Brasil afrodiaspórico, desde a chegada catalogada dos primeiros grupos até a sua relação com os candomblés de angola e suas arquiteturas.

2.1 Processo afrodiaspórico e socioespacializações banto no Brasil colônia

Compreender a formação dos terreiros de candomblé na diáspora afro-brasileira transita por aspectos que abrangem desde a chegada das primeiras populações de africanos escravizados, usurpadas de seus territórios de origem no continente africano, até a sua fixação, (sobre)vivência, (re)existência e adaptação socioespacial neste mundo desconhecido, de tal maneira que fosse possível reviver seus modos de ser, cultivar e, simplesmente, existir em meio a terras desconhecidas.

No século XVI, início do tráfico de população de africanos em situação de escravidão, foram registrados como grupos étnicos predominantes os povos advindos do Golfo da Guiné ou Costa da Guiné, também conhecida como Costa dos Escravos (figura 16). Ao longo do século XVII, com a intensificação do tráfico, houve a entrada de um grande contingente de africanos, principalmente do grupo étnico banto, que foram encaminhados para as regiões açucareiras do Brasil (Nordeste), e para regiões do Sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais), além de Goiás. Houve também o influxo de grande população de povos Jeje-Mina, transportados para as regiões do Maranhão e Grão-Pará.

Durante o século XVIII, os registros dos portos da costa brasileira constataram o maior contingente de entrada de africanos escravizados de distintos grupos pertencentes ao tronco linguístico banto, advindos principalmente do Congo, Cabinda e Angola. Nesse período, também foram trazidos africanos da Costa da Guiné para as

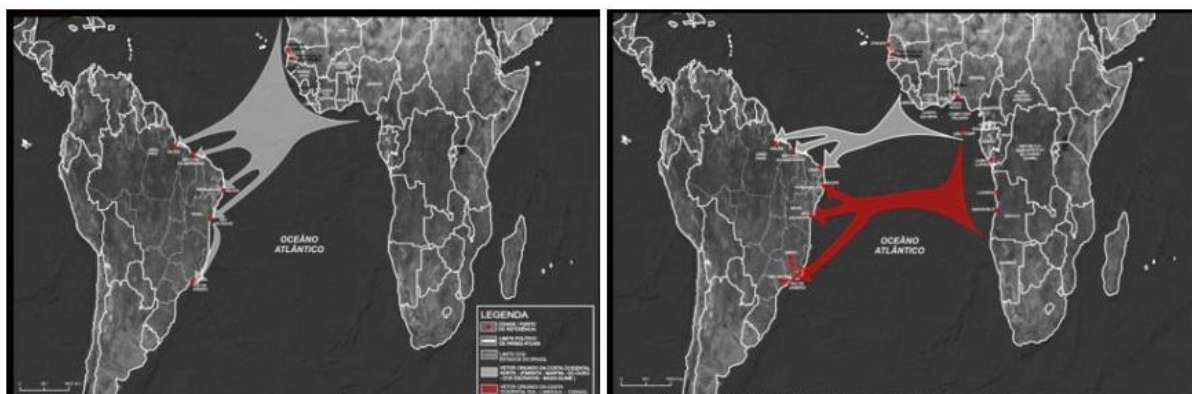
regiões da Bahia, como os grupos Nagô-lorubás e Hauças (população de sudaneses, em sua grande maioria islamizados).

No século XIX, período da abolição, os registros oficiais de tráfico diminuem. Contudo, continuou ocorrendo clandestinamente, e mais grupos bantos da Costa de Angola foram trazidos para o território brasileiro e transportados para as regiões do Maranhão, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. Da região de Moçambique (Macuas e Anjicos), foram encaminhados para a região central do Brasil (Goiás e Minas Gerais), São Paulo e Rio Grande do Sul. E da região da Bacia do Benin, Golfo da Guiné, foram sequestrados praticamente os últimos grupos Jeje-Mina (Figura 10 e 11).

Durante o período de escravidão registrado – entre os séculos XVI ao XIX –, chegaram no Brasil pessoas de diversas regiões do continente africano, principalmente da África Central e da costa que abrange a África Oriental, Ocidental e Austral, como: Nigéria, Moçambique, Angola, Congo, Sudão, entre outras, em épocas e para regiões brasileiras diferentes, com destaque para o Maranhão, Recife, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, ocasionando através desse tráfico demográfico forçado a *Geografia da Diáspora* (Dos Anjos, 2011).

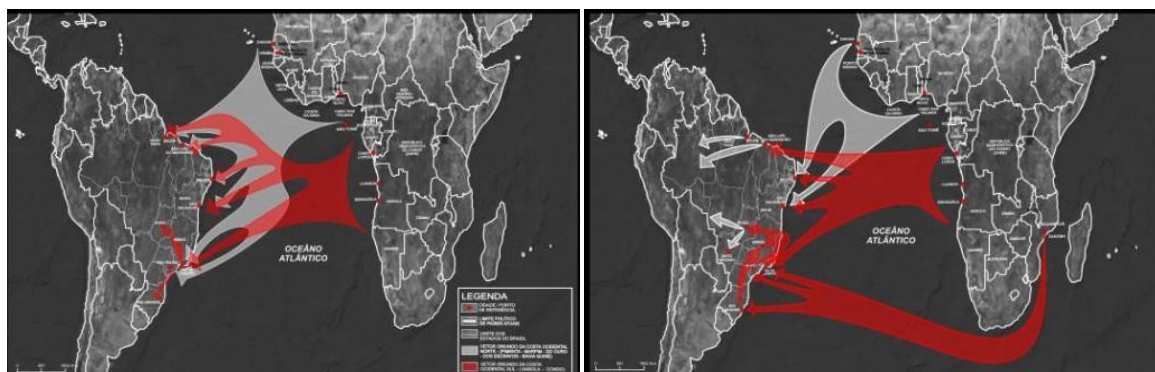
[...] as populações africanas sub-saariana não foram responsáveis somente pela ocupação efetiva do território brasileiro e pela mão- de-obra, eles marcaram e marcam, de forma irreversível, a nossa formação social, tecnológica, demográfica e cultural que, ao longo desses séculos, foi preservada e recriada, mesmo com as políticas contrárias do sistema. (Dos Anjos, 2011, p. 269)

Figura 11 – Dinâmica dos fluxos durante os séculos XVI e XVII, da esquerda para a direita, respectivamente



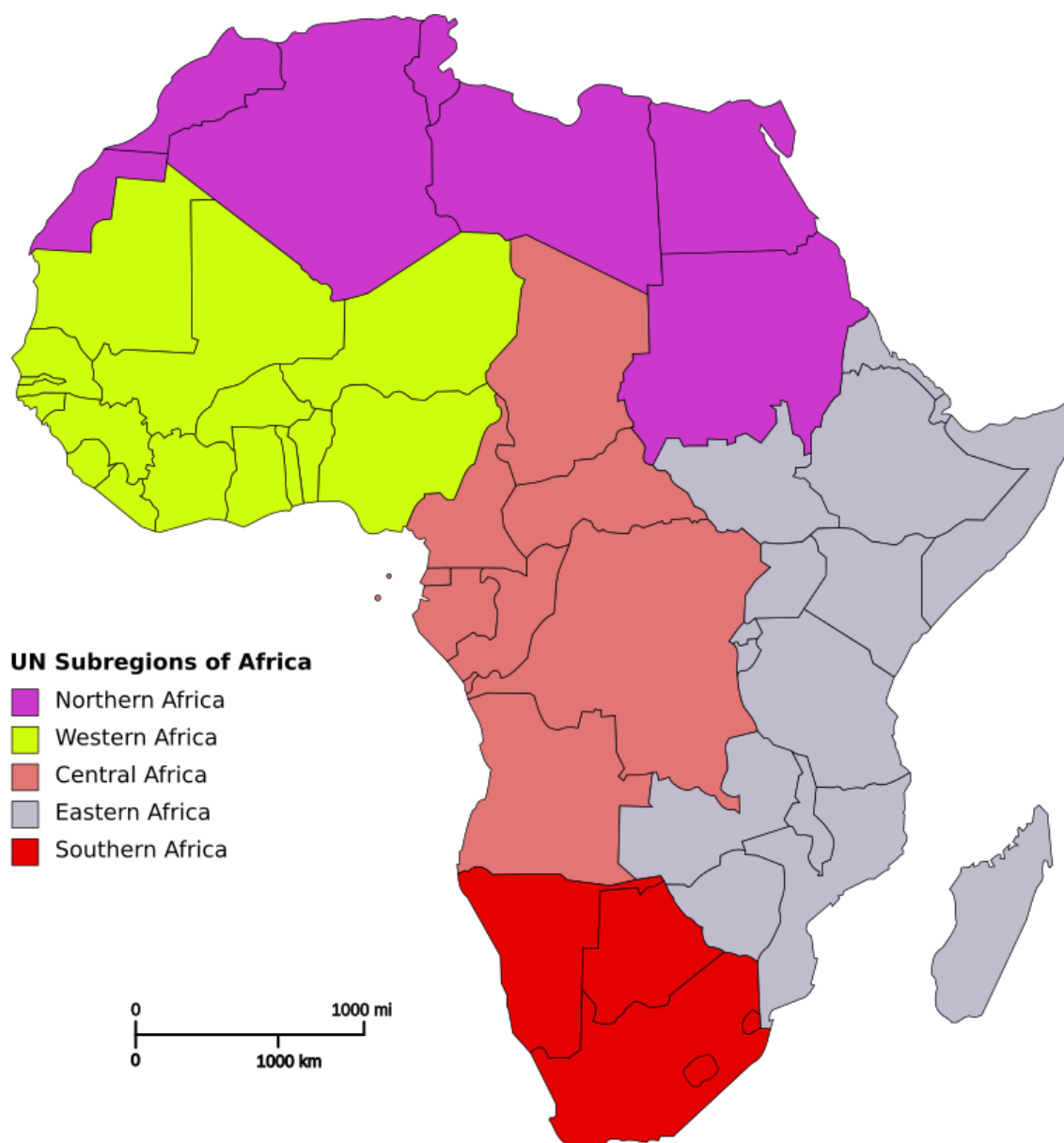
Fonte: Dos Anjos, 2011.

Figura 12 – Dinâmica dos fluxos durante os séculos XVIII e XIX, da esquerda para a direita, respectivamente.



Fonte: Dos Anjos, 2011

Figura 13 – Mapa da divisão regional do continente africano e respectivos países.



Fonte: United Nations geoscheme, Nicholas O., 2019.

Figura 14 – Mapa da divisão regional do continente africano e respectivos países (português/BRA).



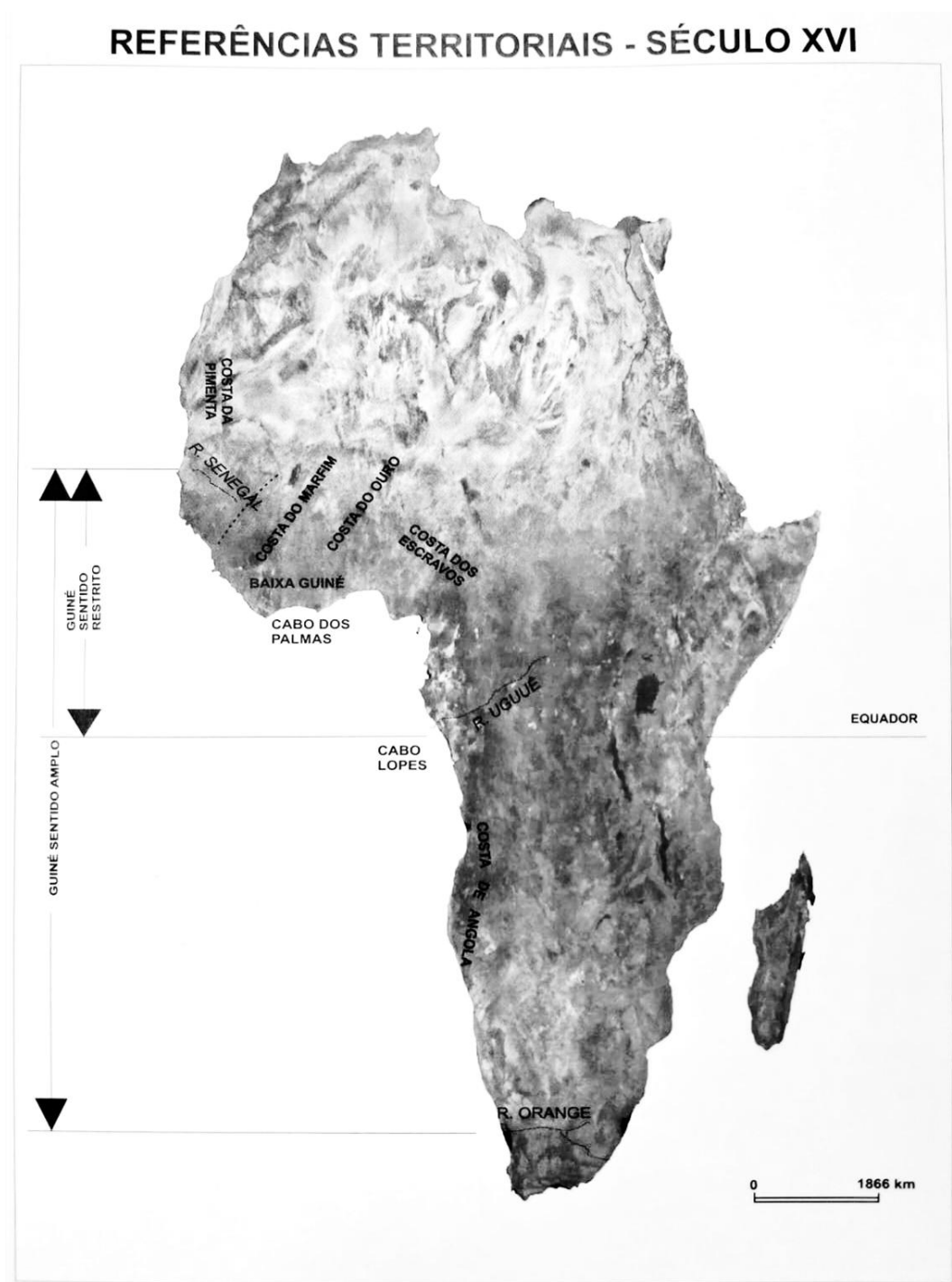
Fonte: Blog Geografia Saber e Agir.

Figura 15 – Divisão etnolinguística da África (principais troncos linguísticos).



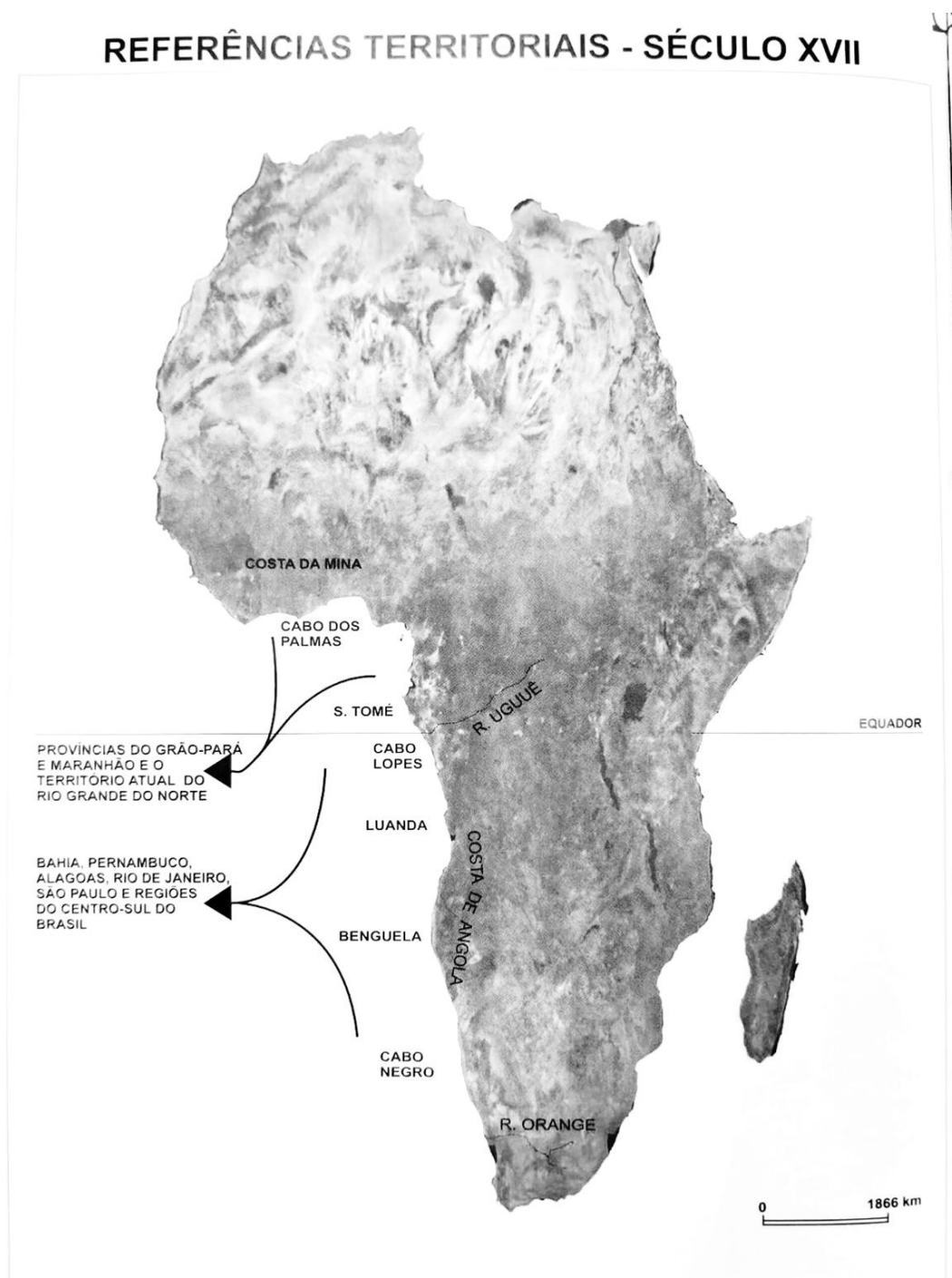
Fonte: Castro, 2012.

Figura 16 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVI.



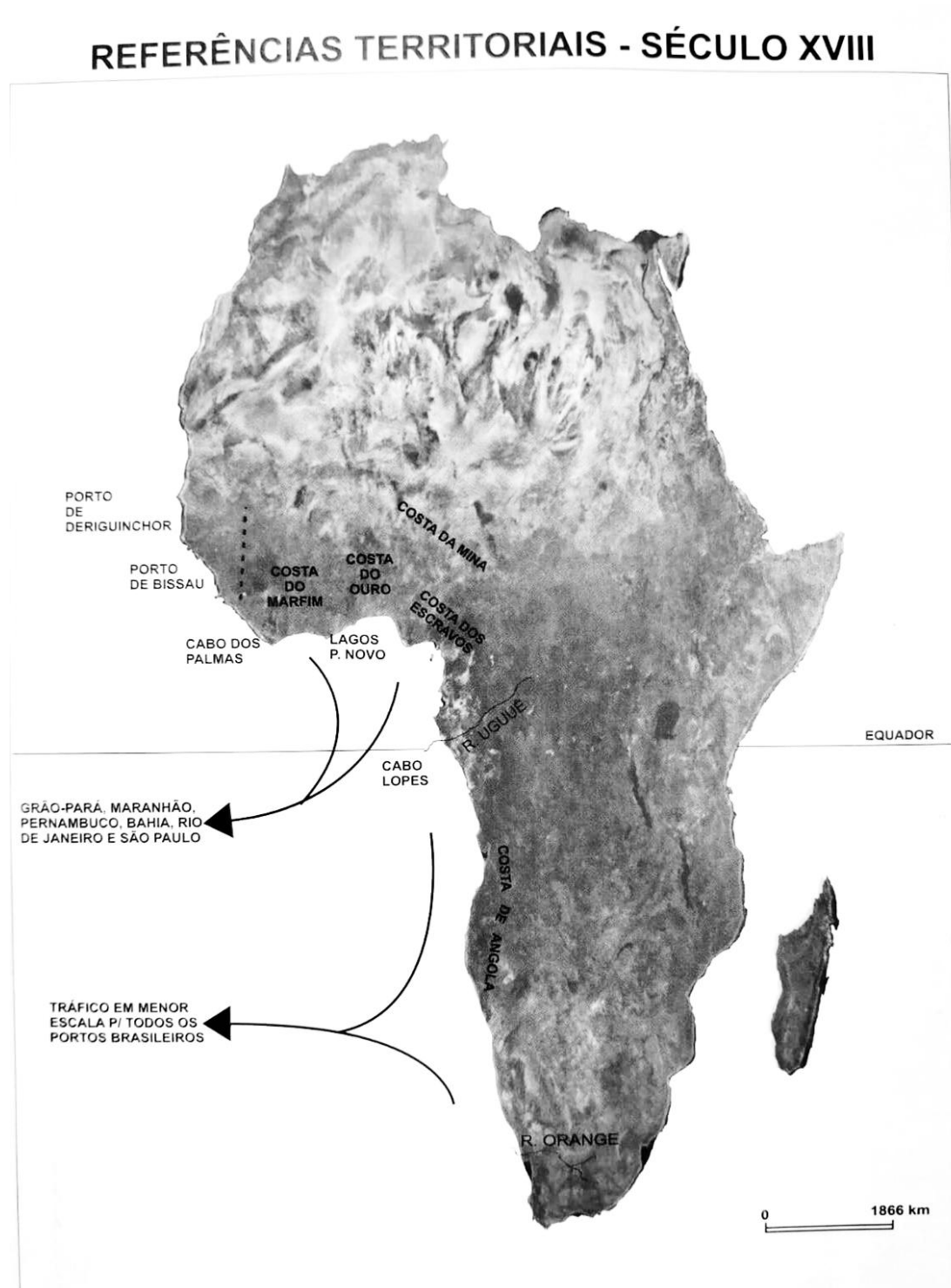
Fonte: Dos Anjos, 2011.

Figura 17 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVII.



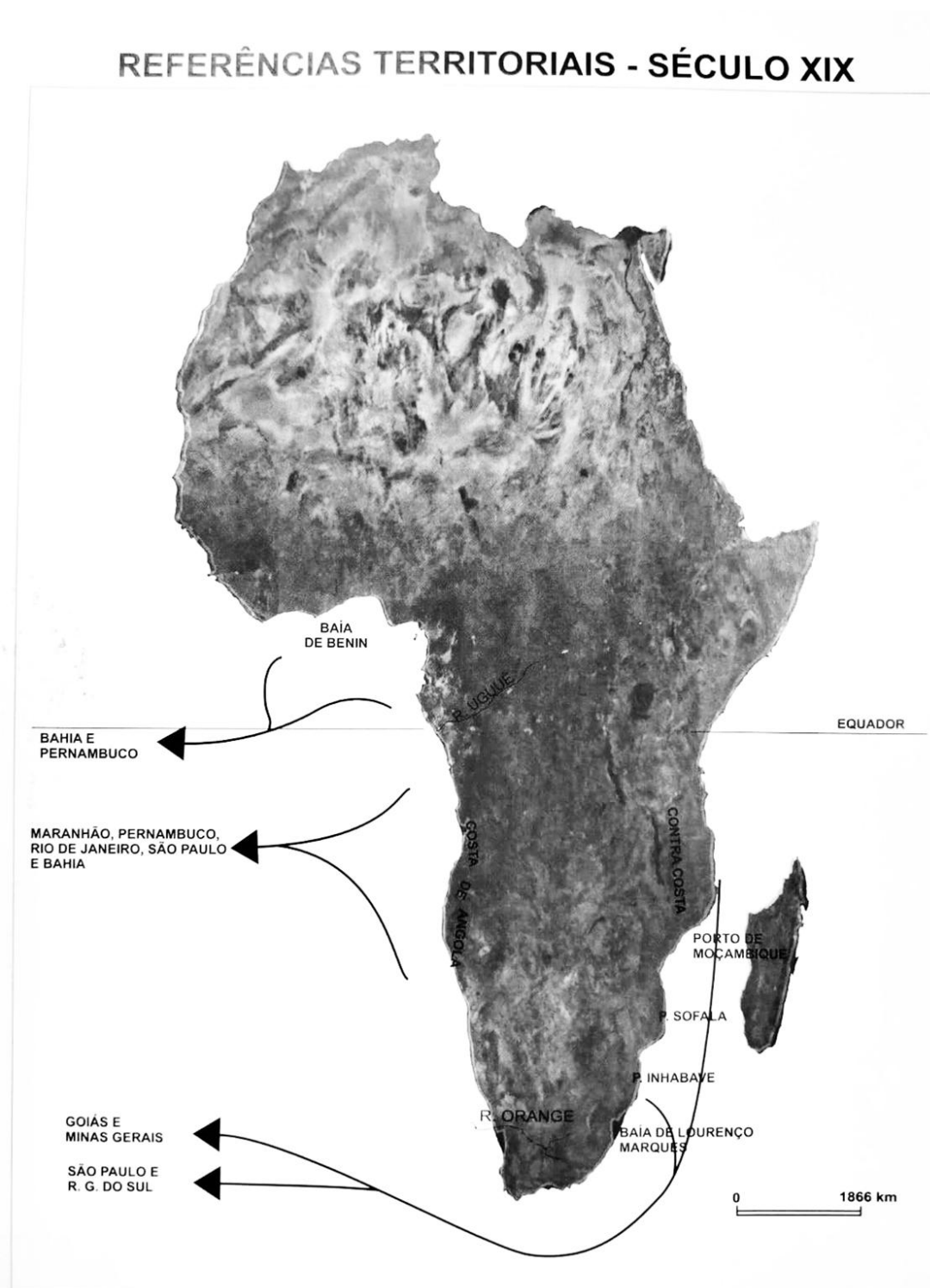
Fonte: Dos Anjos, 2011.

Figura 18 – Referência territorial do continente africano - Sec. XVIII



Fonte: Dos Anjos, 2011.

Figura 19 – Referência territorial do continente africano - Sec. XIX.



Fonte: Dos Anjos, 2011.

Embora não seja possível identificar o recorte histórico de quando houve a *mistura* das culturas e origens dos negros escravizados, sabe-se que isso era fundamentado a partir da estratégia de minimizar rebeliões e motins, uma vez que os diferentes costumes e dialetos dificultavam interações naquele sentido, apesar dessa dificuldade ter sido superada pelo fortalecimento dos laços entre eles, ainda que pertencentes a grupos étnicos rivais em território africano. Desse modo, nessa forçada convivência multicultural, foram percebidas algumas similaridades que fundamentaram tal união, como a crença num Deus/Energia criadora, o reconhecimento da natureza como energias sagradas e o respeito e o culto às ancestralidades (aos antepassados divinizados ou não²¹).

Nesse sentido, muitas divindades e ancestralidades cultuadas em várias regiões da geografia africana passaram a ser louvadas e cultuadas em um mesmo espaço físico no território brasileiro afrodiaspórico, de modo que se agregasse e se representasse todas e possíveis divindades naquela região.

Esses espaços visavam a adaptação, a reconstrução e a manutenção epistemológica e cosmológica do que sobreviveu e se manteve (à travessia do Atlântico) com os negros escravizados e dentre tudo aquilo que lhes foi usurpado. Assim, a relação com os que aqui já habitavam fez-se necessária (Cunha, 1992), ocasionando em consideráveis influências indígenas no conhecimento, nos costumes e na arquitetura do *povo de santo*²².

Sobre essas influências, Raul Lody na obra *O povo do santo* (2006), refere-se também ao “candomblé de caboclo” – ou “samba de caboclo” –, exaltando a difícil separação desses dois cultos “nos terreiros Angola-Congo e Muxicongo” (2006, p. 165), salientando que por ser “intimamente relacionado com os Inquices cultuados nos

²¹ Pessoas da família que após sua morte, passam a ser lembrados ou cultuados como forma de manutenção do culto – tornam-se ancestrais.

²² Esta expressão é utilizada para se referir a todos aqueles que tem como prática religiosa as religiões de matriz africana a quem Raul Lody (2006) dedicou alguns estudos em: *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*.

terreiros Angola-Congo e Muxicongo, o caboclo assimilou valores pertinentes às divindades africanas, estabelecendo intercâmbio de influências” (2006, p. 168-169). Ao definir essa categoria de culto como um “fenômeno sociocultural”, Lody afirma que ele “aparece como foi estruturado no século XX, quando Querino assim situou o Candomblé de caboclo (1919)”, destacando também o campo iconográfico e chamando atenção para os vários signos que sintetizam em sua linguagem os fundamentos dos caboclos. (2006, p. 175-176).

Voltando à categoria socioespacial, o processo de *pulverização* de distintas populações africanas no território brasileiro teve como estratégia (utilizada pelos escravagistas) dissolver, extinguir e impossibilitar a organização e a continuidade dessas culturas e das identidades oriundas do continente africano. Diante disso, veremos o primeiro ensaio de adaptação, (re)existência e estruturação espacial para acomodação dos cultos, realizados de maneira “caseira” em território africano, os chamados *calundus*.

2.2 *Calundus*

Os chamados *Calundus* existiram predominantemente no Brasil colonial até meados do século XIX, antecedendo a construção institucional da religião afro-brasileira candomblé e a sua territorialização no que hoje conhecemos como *Terreiro de Candomblé*. Um dos *calundus* mais conhecidos e prestigiados na região das Minas Gerais era o da angolana Luzia Pinta. Luzia nasceu em data desconhecida na África Central e teria sido transportada de Angola para o Brasil. Escravizada, chegou no Brasil já batizada e ainda pequena²³. Viveu na Bahia por cerca de vinte anos, depois se mudou para as Minas Gerais. De acordo com os documentos encontrados de sua alforria nos arquivos da antiga Vila de Sabará/Comarca de Rio das Velhas, seu sobrenome advém dos mesmos senhores que venderam suas alforria em 1718, João

²³ Para maiores informações, consultar: <https://www.ufrgs.br/africanas/luzia-pinta-seculo-xviii/>.

Pinto Dias e Manoel Pinto Dias aparentemente irmãos (2021)²⁴. Há registros de que por volta de seus trinta anos de idade, ela comprou sua alforria e se estabeleceu na região de Sabará/MG, onde organizou seu *calundu*.

Luzia se tornou uma tradicional sacerdotisa com experiências de cura²⁵. Como afirma Marcussi (2006), suas cerimônias contavam com “a sua possessão ritual por espíritos, por meio dos quais ela fazia adivinhações e curas – como, de resto, era comum na tradição centro-africana”, fato este atestado pelas etnografias de Wyatt MacGaffey e de Cavazzi (Marcussi, 2006, p. 109).

A respeito da condução desse conjunto ritualístico que envolvia o transe e a incorporação – o *calundu*, o historiador e antropólogo Luiz Mott (1994) argumenta que sua matriz étnico-histórica e cultural advém da África centro-ocidental do século XVII, mais especificamente da ritualística conhecida como *xinguilamento*²⁶. Este termo designa a prática energética que interliga os espíritos dos ancestrais aos de determinadas pessoas que são preparadas espiritualmente para recebê-los em seu corpo. Nesse sentido, a prática *calunduzeira* se mostra como a reprodução de cultos, ritos e diversas práticas religiosas que se mantiveram, se recriaram e se transfiguraram para o contexto brasileiro. O *calundu*, conforme destaca o historiador James Sweet (2003) “era a religião centro-africana em ação (2003, p. 151), sugerindo ainda que este termo seja a derivação do vocábulo angolano *quilundu* “nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos” (2003, p. 144).

Luzia foi acusada e denunciada por dois vizinhos ao Comissário do Santo Ofício por ser *calunduzeira* e por praticar o que chamaram de “feitiçaria”. Assim, foi aberto “um Sumário de Culpas para averiguar seus crimes contra a fé católica” (Marcussi, 2006, p. 103) e Luzia foi presa e enviada para ser interrogada e julgada em Portugal (em 1743),

²⁴ Para maiores informações, consultar: <https://museudoouro.museus.gov.br/reabertura-do-museu-do-ouro/>

²⁵ O historiador Luiz Mott descreve que Luzia Pinta havia se iniciado, ainda criança, em Angola, antes de sua chegada ao Brasil.

²⁶ Para maiores informações, consultar Xinguilamento, a Força dos Ancestrais (2008), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7uQQb5zHqXM>.

tendo sido torturada pela Inquisição, que coletou descrições importantes do modo de cultivar suas entidades. Permaneceu encarcerada no calabouço por cerca de dois anos, não se sabendo seu real destino depois.

Apesar das percepções da historiadora Laura de Mello e Souza (1987) de que o *calundu* seria um protótipo dos candomblés ou um “próto-candomblé” (1987, p 352-357) – fato que essa pesquisa também corrobora –, tal ideia foi mais tarde abandonada por ela, por acreditar que, na verdade, o *calundu* seria mais um conjunto de diferentes práticas religiosas do universo banto. É importante notar que os calundus continuam e têm sido cada vez mais estudados, a fim de se compreender o fenômeno dos candomblés familiares e daqueles que também compartilham configuração doméstica. Para o antropólogo Nicolau Parés (2018), esta prática religiosa recai sobre a teoria de que o *calundu* foi um importante marco delimitador para o conceito de *nação/raiz/origem*.

[...] as práticas de caráter religioso conhecidas como calundus, e depois como candomblés, foram um dos espaços de contraste e diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas. Tanto é assim que o conceito de nação foi, aos poucos, sendo limitado ao âmbito dessas práticas religiosas e das congregações organizadas em torno delas (Parés, 2018, p. 101-102).

Ainda que não seja o escopo desta pesquisa discutir os fundamentos que deram origem a um ou a outro terreiro de candomblé, as constatações sobre as manifestações e as conduções ritualísticas – *calundu* – largamente praticadas e difundidas durante o Brasil colonial são relevantes para entendermos que a partir do referido “culto caseiro” ou “feito em casa” surgiram as primeiras referências socioespaciais para realização de tais práticas. Ressalto também que trazer o *calundu* de Luzia é trazer uma importante referência, ainda que, obviamente, tenha havido outras, comandadas por outras pessoas e em outras regiões geográficas, como é o caso dos *calundus* realizados na Bahia durante o século XIX como aborda Nicolau Parés (2018). Contudo, tais análises necessitariam de outro estudo.

Assim, os *calundus*, a longo prazo, se ressignificaram, (re)existiram e se readaptaram no tempo e na historiografia além do Atlântico, o que nos possibilita associar (no que compete a esta pesquisa) o significado atrelado a estes espaços que serviam de acolhimento para todos aqueles que se identificavam e se sentiam pertencentes a tais práticas e locais ritualísticos/religiosos. Estes aspectos que se configuram fundamentados num conjunto de fatores que parecem ser palpáveis são, no entanto, aspectos imateriais e intangíveis (Meneses, 2017), alicerçados pelas relações estabelecidas no fenômeno parental (ancestralidade-corpo-espço), presente posteriormente nos terreiros de candomblé.

Figura 20 – Retrato imaginário de Luzia Pinta.



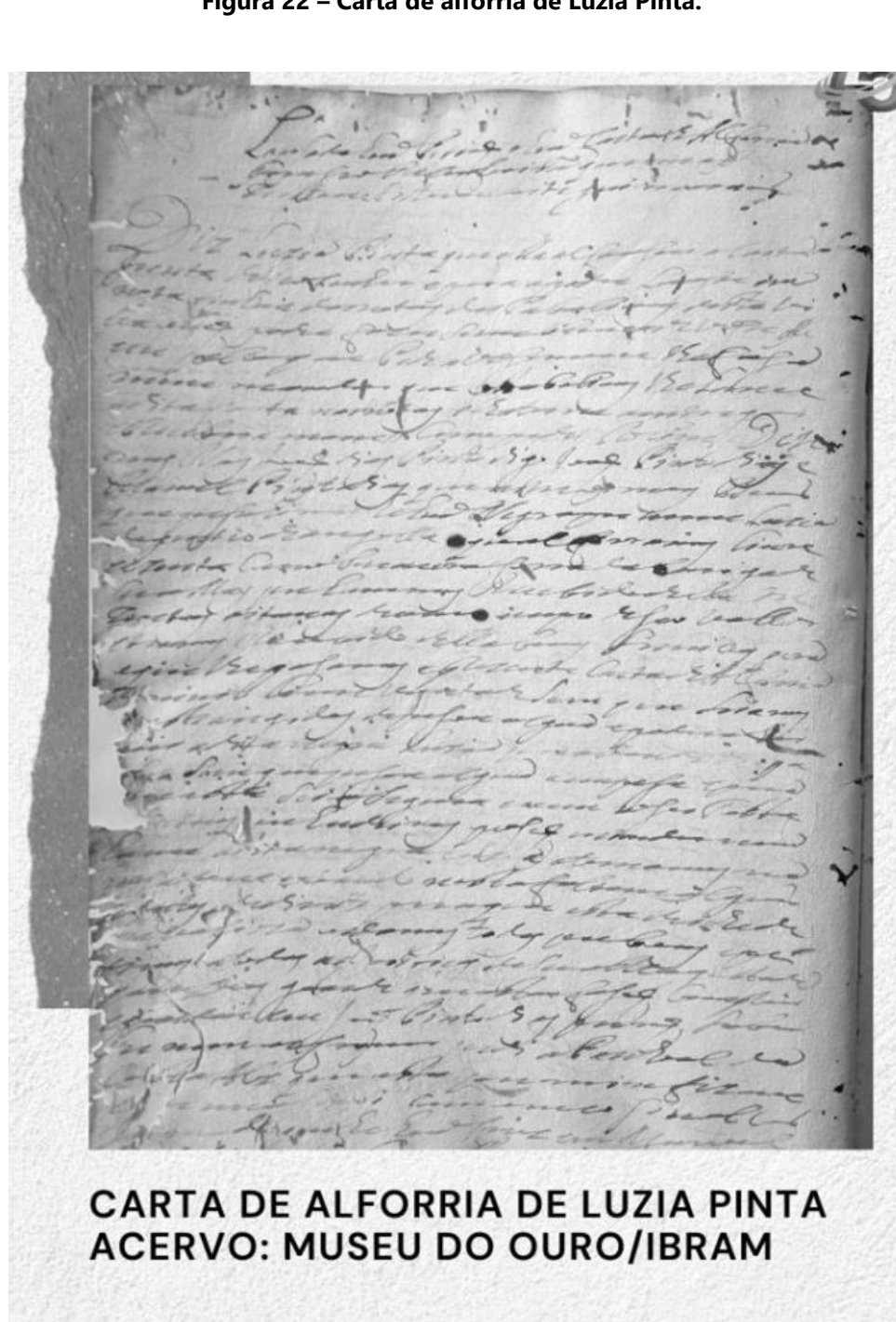
Fonte: Fundo: Sabará, por A. V. Guignard

Figura 21 – Registro representativo de danças, entoação de cânticos e incorporação durante momento ritualístico do calundu (1630).



Fonte: Biografias de Mulheres Africanas (2021).

Figura 22 – Carta de alforria de Luzia Pinta.



Fonte: Museu do Ouro. Disponível em: <https://museudoouro.museus.gov.br/reabertura-do-museu-do-ouro/>

As afrorreligiosidades²⁷ permitiram aos negros reconstruir e ressignificar os laços familiares, tornando-os, segundo Verger (1999), “membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes segurança e estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização”, transmitindo o contexto familiar para a estrutura socioespacial e para a espacialidade dos terreiros de candomblé.

2.3 Espaço e afrorreligiosidade: breves percepções

A construção do espaço físico do terreiro de candomblé perpassa por intrínsecos aspectos reconstruídos através da cosmovisão afrorreligiosa na Diáspora. Constituída pela identidade e pela noção de pertencimento, a estruturação socioespacial desse território tem como base o elaborado parentesco, com raízes que se nutrem nas fontes afro-ameríndias, afro-caribenhas, afro-americanas ou *amefricanas*, esta identidade étnica que Lélia Gonzales (2020) caracteriza a partir das experiências e dinâmicas culturais entre os povos negros e indígenas, vistas através da língua, nos territórios e nas várias manifestações culturais.

Hierarquicamente categorizados pelo *status* adquirido conforme a idade iniciática²⁸, o fenômeno parental manifestado nessas comunidades afrorreligiosas perpassa pelas agências exercidas entre ancestralidade, corpo e o espaço ocupado por esse conjunto. No campo físico enquanto território, e na esfera fenomenológica enquanto o elo invisível/intangível/imaterial/imóvel que conecta e ancora a figura física do “homem” ao espaço. A respeito desta dialética, Gaston Bachelard (2008) descreve:

[...] exterior e interior, colocam, em antropologia metafísica, problemas que não são simétricos. Tornar concreto o interior e vasto o exterior, são, parece, as

²⁷ Entendidas nesta pesquisa como todas as religiões de matriz africana, que não necessariamente seja o candomblé, como por exemplo: a Umbanda, o Omolocô, Xangô do Recife, Batuque do Rio Grande do Sul, Terecô, Catimbó, dentre outras.

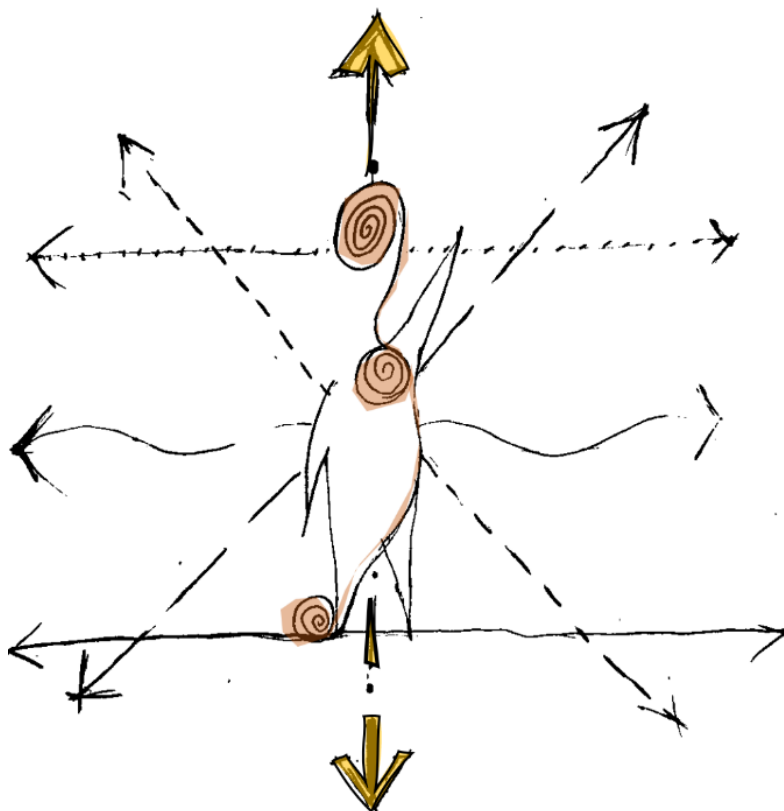
²⁸ Processo iniciático religioso do qual as pessoas que estão até então na posição de Abiã (em Yorubá) ou Ndumbi (em banto), perpassam. Após a iniciação, essas pessoas assumem outra categoria na estrutura social do candomblé, variando conforme seu tempo iniciático.

tarefas iniciais, os primeiros problemas de uma antropologia da imaginação. Entre o vasto e o concreto, a oposição não é clara. Ao menor toque, porém, a dissimetria aparece. E é sempre assim; o interior e o exterior não recebem esses qualificativos da mesma maneira, esses qualificativos que são a medida de nossa adesão às coisas. Não se pode viver da mesma maneira os qualificativos vinculados ao interior e ao exterior. Tudo, mesmo a grandeza, é valor humano [...] (Bachelard, 2008, p. 338).

Esse fenômeno abstrato engloba o espaço geográfico e a dimensão existencial, no sentido de que estar dentro dos limites físicos de um terreiro de candomblé, por exemplo, não diminui o seu pertencimento ou identidade da “porteira pra fora”, ou seja, o corpo assume e ocupa determinado espaço entre e conector dos mundos (atual e ancestral), da mesma forma que a árvore Baobá conecta as ancestralidades à terra, tal qual as arquiteturas edificadas nos terreiros de candomblé acomodam as materialidades (objetos, símbolos, etc.) a partir da imaterialidade exigida (ancestralidade, pertencimento, parentesco, etc.). Este corpo, além de encruzipar os mundos físico e espiritual dentro do terreiro de candomblé, assume a mesma importância e responsabilidade fora dele, na *rua* ou em qualquer outro local que detenha *Axé/Ngunzo/Força ativa e vital*.

Faço um breve destaque sobre as várias nomenclaturas que venho utilizando para me referir ao terretório de candomblé: lugar, espaço, território, local, etc. Isto não diminui tal complexidade, muito menos atribui outro significado que não seja o proposto nesta pesquisa, que é o entendimento sobre este espaço através da perspectiva de “ser território”. Fixo, dinâmico e mutável. Afinal, o terretório de candomblé também é e está no *corpo*.

Figura 23 – Diagrama | Serencruzilhada: o corpo como território.



Fonte: elaborado pela autora.

Esta dinâmica dentro-fora desenha, estrutura, transpassa e conecta a socioespacialidade coletiva (conectada por laços ancestrais/parentais) ao corpo indivíduo, que por sua vez delimita, restringe, modela e reconstrói a partir da sua identidade/pertencimento individual, um corpo-coletividade (território).

Na Teoria da Arquitetura, a fenomenologia propõe o resgate das coisas, sejam elas agradáveis ou não, como as memórias construídas pelo visto, sentido, degustado, vivenciado etc. São sensações construídas pelos espaços ocupados, perpassados, experienciados ou *Arquivividos* (Diéne, 2021). Diante disso, retomaremos a ideia lançada anteriormente, de que para compreendermos o todo (terreiro de candomblé)

é necessário perceber suas partes, isto é, aspectos e categorias que valoram o todo (em termos patrimoniais: o que atribui valor).

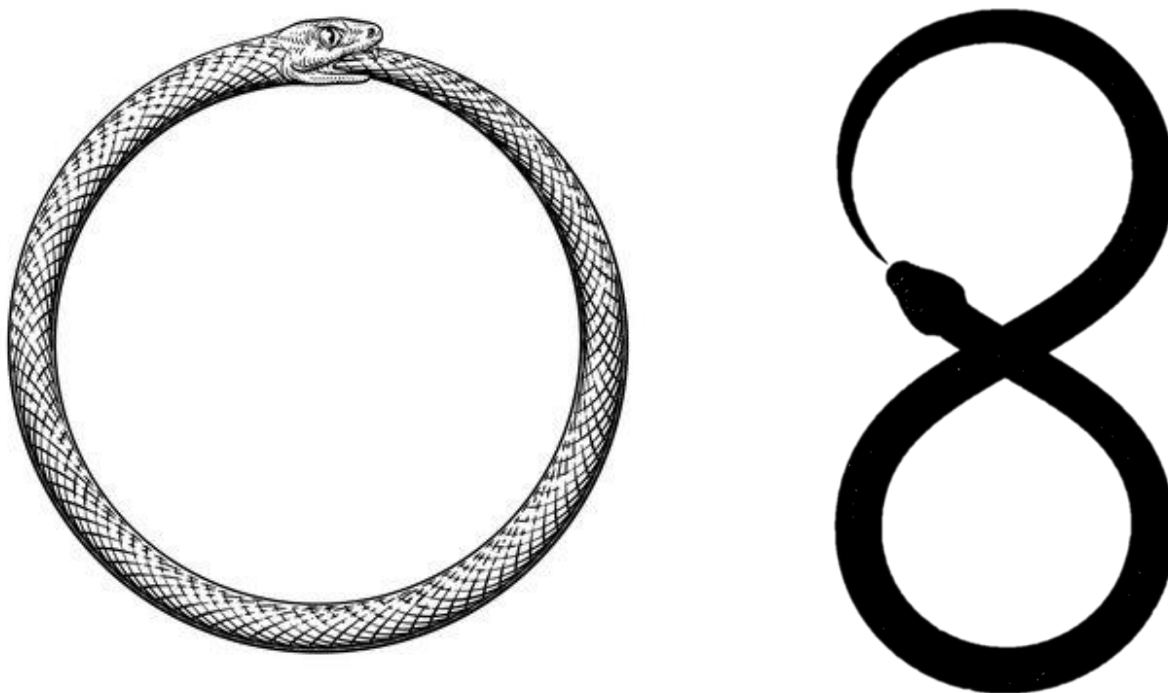
Entre essas partes, trago para esta pesquisa as categorias que julgo serem basilares para o entendimento proposto. Estas categorias sintetizam e sistematizam várias outras, sendo assim essenciais para adentrarmos esta profunda dimensão. São elas: ancestralidade-corpo-espaço.

2.4 Ancestralidade – corpo – espaço

Abordar *ancestralidade* no contexto afrorreligioso é estabelecer e reestabelecer laços de parentesco anteriormente usurpados. Como dito anteriormente, a família constituída no Brasil afrodiaspórico precisou se reconstruir, se adaptar e se ressignificar para manter epistemologias e cosmologias que sobreviveram à travessia do Atlântico. Nesse cenário, a adaptação com os que aqui já habitavam se fez necessária, e cabe aqui a ressalva de que a terminologia “afro-indígena” não se restringe somente a uma justaposição etimológica resultante da convivência e interação dos dois grupos, mas abrange e perpassa a lógica das amplas trocas ocorridas e obtidas pelos africanos nesse território desconhecido (Goldman, 2014), de maneira que essa relação pode ser percebida posteriormente na ciência das folhas e no uso das ervas. Em específico, nos territórios de candomblé de origem banto, essa troca é percebida no cotidiano, na dinâmica ritualística, nos modos, costumes e também pela própria arquitetura que se modifica para a realização festiva dos “candomblés de caboclo”²⁹, com sua espacialidade e tipologia que remetem aos hábitos e habitat indígena. Nesse panorama de adaptação, foram trazidas memórias, sabedorias, e culturas ancestrais.

²⁹ O candomblé de caboclo faz parte da estrutura ritualística dos candomblés de origem Bantu. Em determinadas épocas do ano, esses territórios de candomblé realizam abertamente, grandes festas aos “verdadeiros donos dessas terras”, como assim são reverenciados. Esse culto ancestral indígena (e aqui entram as diversas categorias de encantados, boiadeiros, caboclas, caboclos flecheiros, mães d’águas, entre outros que se compreendem como pertencentes a essa linha) reforça abertamente o pertencimento e o respeito à ciência e aos costumes indígenas.

Figura 24 – Grafismo africano representado por uma serpente de grande significado para as tradições afrorreligiosas, associado à divindade Oxumarê (Iorubá), Angorô/Angorô Mean, Nzinga Lumbondo (Bantu, Kongo), Bessen (Jeje), ligadas aos ciclos chuvosos, transmutação, autoconhecimento, a serpente que se retroalimenta, se refaz, comendo o próprio rabo, entre outras. Simbolizando ciclos, resiliência, autoconhecimento, infinitude, conexão de cada parte ao todo. Em algumas mitologias nórdicas, esse grafismo também é conhecido pelo nome Ouroborus, podendo ser representado também pela figura de um Dragão



Diante disso, a ancestralidade se materializa através do próprio fenômeno parental, e no âmbito dessa complexidade ela norteia o conhecimento, a identidade, o pertencimento, o espaço, a terra, o território e o parentesco, como um ciclo contínuo que conecta os corpos imateriais aos materiais e tangencia aspectos intangíveis, transpassando *ancestralidade-corpo-espaço*. Assim, conecta o *Duílu* ao *Mungongo* ou o *Orun* ao *Aiyê*³⁰, que apesar de parecerem partes duais, são unas e simbolizam respectivamente as partes imateriais e materiais do mundo (Do Nascimento, 2016).

³⁰ Duílu (ou Ruílo), do idioma Kimbundu, é traduzido como a parte imaterial ou “espiritual” do mundo, também reportado como “céu”. O termo Mungongo é traduzido como sendo a parte material do mundo, entendido também somente como “Terra” ou “Mundo”. A mesma interpretação vale para os termos Yorubá Orum e Aiyê.

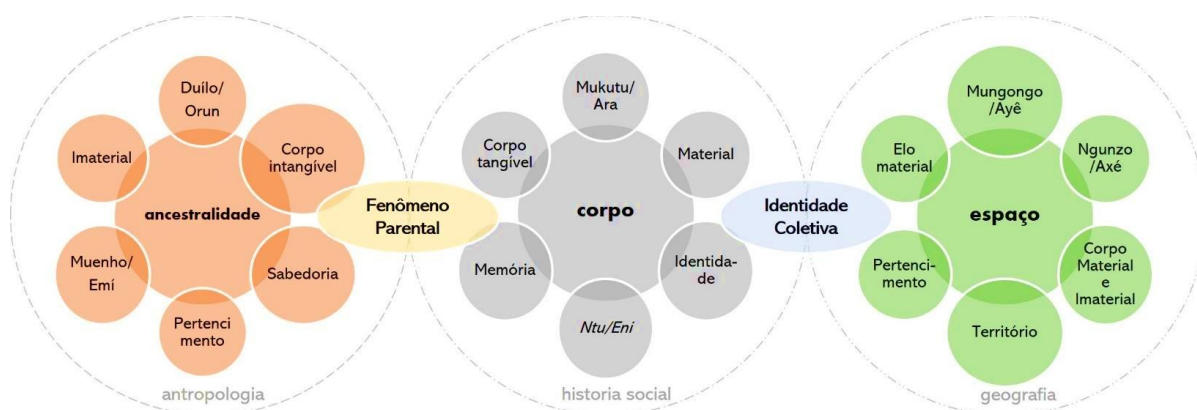
Figura 25 – A cabaça simboliza a síntese dessa totalidade terrena e espiritual humana e vital



Tal ancestralidade se solidifica e se expressa na materialidade do corpo, estendendo-se até a espacialidade por ele ocupada. Do mesmo modo que o corpo aparenta a dualidade entre o *mukutu* (corpo físico) e o *muenho*³¹ (corpo espiritual – sopro vital) ou *Ara* e *Èmí*, respectivamente, ambos são partes do ser humano/pessoa – *Ntu* ou *Eni*. Nesse contexto, a geografia exercida pelo corpo manifesta a simbiose entre os *espaços*, ou melhor, os aspectos intangíveis - ancestralidade, identidade, conhecimento, pertencimento – que tangenciam, perpassam e transpassam a matéria – o corpo e o espaço. Portanto, somos *totalidades complexas e dinâmicas, mas nunca duplas ou duais* (DO NASCIMENTO, 2016, p. 159).

³¹ Em kimbundu.

Figura 26 – Diagrama | Tríade: ancestralidade – corpo – espaço



Fonte: elaborado pela autora

À medida que o corpo ocupa, o espaço toma forma e o território germina. Já vimos que a relação posta até o momento na tríade ancestralidade-corpo-espaço acontece na ordem circular, descendente e ascendente, de forma contínua.

Diante disso, a relação com a terra – guiada pela compreensão cosmográfica que Paul Little (2003) conceitua a partir da relação estabelecida entre o saber ambiental, as relações de vínculo (pertencimento) e o espaço que se ocupa – traduz diversos aspectos constitutivos da identidade coletiva, ilustrando a complexidade e a necessidade de estender o entendimento do território para além da noção funcional da ocupação, de modo que se torne necessário considerar, também, as relações criadas através dos vínculos afetivos estabelecidos com a história de ocupação/formação e as diversas maneiras de defesas articuladas para sobrevivência coletiva alicerçadas neste saberes ambientais e nos modos de ser. Como escreve Paulo Little:

[...] saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua

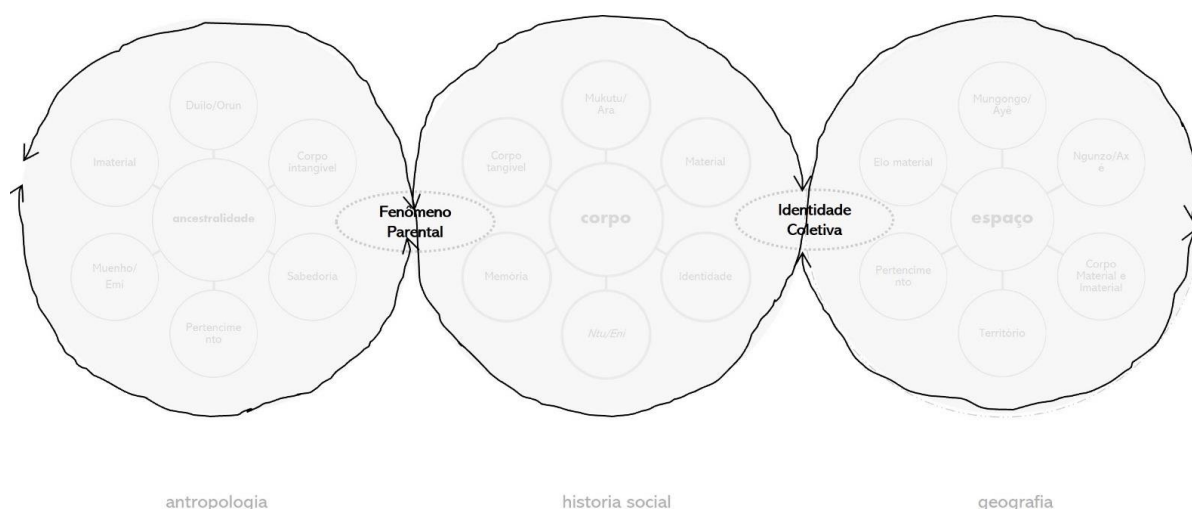
ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (Little 2003, p. 254).

Essa espacialidade reestabelece o elo cíclico e intrínseco à imaterialidade ancestral quando, por exemplo, se “planta” o Axé ou *Ngunzo*³² para a construção de determinadas edificações, ou até mesmo no prenúncio de que naquelas terras, conforme as coordenadas da geografia cósmica definidas para aquele local, irá nascer um novo Terreiro de Candomblé.

Essa firmeza estabelecida pelo ato de “plantar” (comumente vocalizada entre os afrorreligiosos) não impõe, muito menos engessa, a mobilidade desse terreitório em mudar de local caso seja necessário, mas, sim, tece mais uma instância de pertencimento nessa teia complexa que costura e se capilariza no território, conforme descrito por Ordep Serra (2000):

[...] a relação com a terra é uma questão decisiva para o pensamento místico do Candomblé, e a natureza de seus estabelecimentos sacros o reflete. Pois aí o templo é pensado, literalmente, como uma implantação: o axé que une uma comunidade é ‘plantado’ e lhe dá raízes vitais no mundo [...]; assim o terreiro, como significativamente se chama esse tipo de templo, busca efetivar no espaço (no seu tratamento simbólico e político) a inscrição do vínculo sagrado que identifica o grupo. (Serra, 2000 apud Arruti, 2002:61).

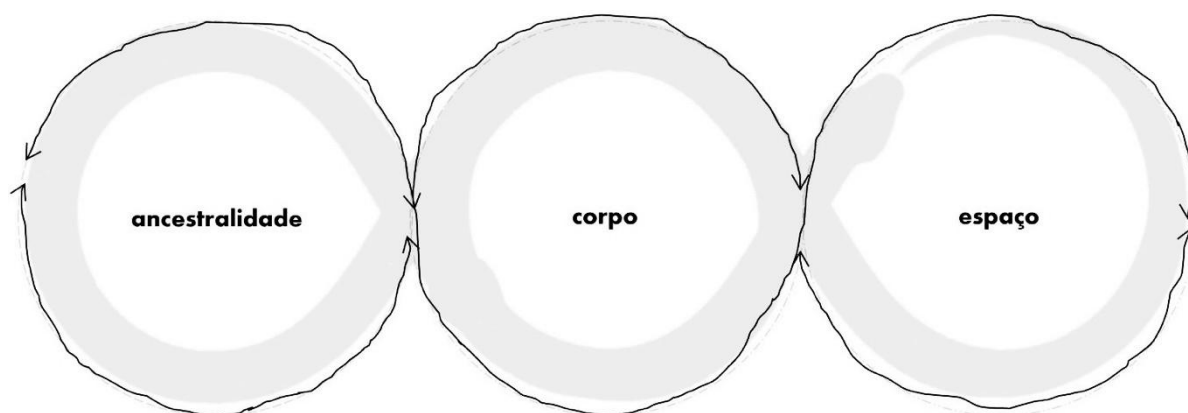
Figura 27 – Diagrama | cosmografia: relação entre ancestralidade, corpo e espaço é estabelecida através do fenômeno parental e da identidade coletiva.



Fonte: elaborado pela autora

³² Significado do conceito de “energia vital/fundante” em idioma Kimbundu.

Figura 28 – Diagrama | Dan: o ciclo indissociável.



Fonte: elaborado pela autora.

Diante disso, a arquitetura surge como manifestação cultural, como consequência e a partir do fenômeno parental aqui desenhado (ancestralidade-corpo-espaço). Esse desenho se fundamenta considerando: a) que a linhagem ancestral familiar vai definir a forma e a função dos espaços; e b) a adaptação na localidade geográfica (onde se ocupa) se dará a partir de suas condicionantes modeladoras (topografia, racismo religioso, especulação imobiliária e demais limitações).

A respeito deste primeiro tópico, é preciso falar um pouco sobre a estrutura parental das *famílias de santo* ou de Axé. Neste parentesco, fundamentado na genealogia que se origina a partir de um sacerdote/sacerdotisa ou Pai/Mãe de Santo (que por sua vez se respalda na árvore genealógica da qual faz parte), a lógica hierárquica se dá a partir da iniciação religiosa, ou seja, ser um alguém “mais velho” neste contexto perpassa pela idade iniciática e não necessariamente pela [idade] biológica. A ideia de família consanguínea é transposta, porém transfigurada, na medida em que as figuras de pai, mãe, tio, tia, irmã, irmão, primo etc. assumem seus status a partir da lógica iniciática.

Assim, os indivíduos que fazem parte de um terreiro assumem um jeito de se relacionar, falar, agir e vestir, reproduzindo as principais características de uma família

organizada a partir de vínculos consanguíneos. A este conjunto de ações e características que envolvem o parentesco candomblecista, Raul Lody (1987, p. 44-45) se refere como “Parentesco ético, moral e religioso do candomblé”, elevando ainda este fato à manutenção do poder e da hierarquia em prol da perpetuação nos demais terreiros de mesma linhagem/raiz/ancestralidade/nação, o que intitula de *candomblé genealógico* (1987, p. 45). A partir disto, uma parte da arquitetura começa a ser modelada, como por exemplo, a forma do Barracão (quadrado, retangular, com paredes ou estilo galpão), a forma das casas/quartos de santo³³ (quadradas, retangulares, redondas, com antessala ou não), e a locação dos *akulus/ancestrais*³⁴.

Retornando ao segundo tópico, sobre como o fenômeno parental influencia no desenho arquitetônico, é preciso entender que se trata de um arranjo pré-definido pelo parentesco ancestral conforme a linhagem familiar de cada terreiro de candomblé. Porém, esta espacialidade também é configurada a partir da localização e das condicionantes físicas impostas, como a topografia (terrenos acidentados, com alto declive, estreitos, etc.) e também a partir das condicionantes sociais, como por exemplo, o racismo religioso que incide diretamente nas fachadas e muros optando por não usarem elementos vazados ou até por construir muros mais altos com a adição de monitoramento digital³⁵, como também na migração desses territórios para outras localidades.

2.5 Compreensões antropológicas, geográficas e raciais

Ainda que passando ao largo dessas teses, é forçoso atentar para a importância da relação entre homem e espaço-lugar, da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano. Na verdade, além do âmbito sociobiológico, estuda-se muito o espaço como algo a ser submetido ou melhor aproveitado (quanto mais se representa intelectualmente o espaço,

³³ Edificações que acomodam objetos sagrados e são de acesso restrito aos iniciados. Comumente são distribuídas ao longo do terreno, podendo variar a localização de acordo com a topografia.

³⁴ Onde se cultuam a família dos ancestrais. Comumente, não se localizam no mesmo conjunto das casas de santo apesar de ser uma.

³⁵ Existem diferentes casos de terreiros vizinhos de igrejas neopentecostais que sofrem constantes ataques e diversos tipos de violência. O monitoramento auxilia na comprovação destes fatos.

mais é ele controlado e ocupado por organizações produtivas) mas se deixam de lado as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações (Sodré, 2019, p. 14)

Para a Antropologia Social, toda e qualquer territorialidade humana possui certa multiplicidade de expressões que possibilitam a origem de diversos tipos de territórios. Cada um construído, fundamentado e estruturado com base em sua particularidade sociocultural. De modo que, para se ter a compreensão dessas territorialidades em sua totalidade, é necessário utilizar abordagens etnográficas para entender as formas específicas dentro de cada diversidade territorial. Esses aspectos constitutivos da identidade coletiva – anteriormente mencionados como *cosmográficos* (Little, 2002), ilustra a complexa e intrínseca relação entre os *saberes* ambientais (ancestral), a matéria física ocupante (*corpo*) e o espaço (*território*), entrelaçados pela relação de pertencimento estabelecida pelo fenômeno parental.

Diante disso, esta *cosmografia* – conceito elaborado por Paul Little na obra *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil* (2003) – diferente da *cosmologia* (estudo sobre a origem do Universo), se refere ao conjunto de “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.” (2003, p. 254), a fim de demonstrar que a ocupação territorial por povos tradicionais é um processo “ativo” e “social”, que se relaciona diretamente a fatores e aspectos como: ancestralidade, conhecimentos, saberes, memórias, pertencimento entre outros, e não apenas uma presença física, passiva.

A Geografia, como a ciência do território e a disciplina fundamental para a formação da cidadania de um grupo social, desenha e conceitua o espaço território como manifestação física complexa. Para Milton Santos, o território não é somente a sobreposição de um conjunto de sistemas naturais ou de coisas criadas pelo homem, é também e principalmente o resultado dessa *superposição*, é o “chão mais a população” (Milton Santos, 2006), de maneira que esse contexto resultante da sobreposição dos conjuntos de sistemas naturais e não naturais reproduza memórias

e entrelace a identidade e o sentimento de pertencimento, de tal modo que o território não seja compreendido separadamente de quem o habita e nem da perspectiva “de cima”, mas sim tridimensionalmente, percebendo o indivíduo como ponto focal (de partida, de chegada e de conexão) com seu entorno (cosmos e antropoceno). Portanto, para Milton Santos e para esta pesquisa, o território é a base das trocas materiais, espirituais e da vida sobre as quais ela influi, é *encruzilhada*³⁶.

Figura 29 – Diagrama | Terreiros de candomblé: umbigo encruzilhada, conector dos mundos ancestral, físico e geo-espacial.

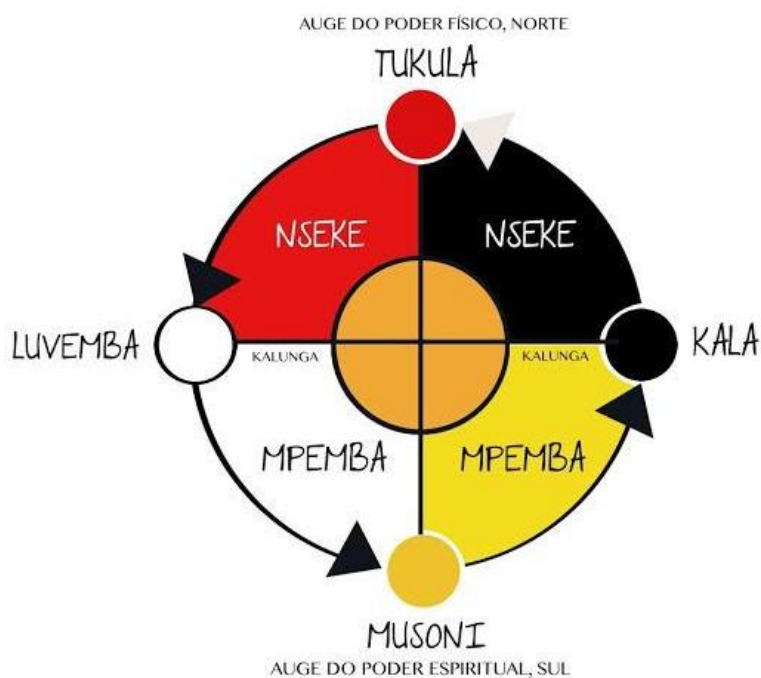


Fonte: elaborado pela autora.

³⁶ Cruzamento de perspectivas, pessoas, caminhos, energias, vivências, conhecimentos. Termo que se refere às trocas ocorridas através de espaços materiais ou imateriais, que se perpassam, se transpassam, se cruzam.

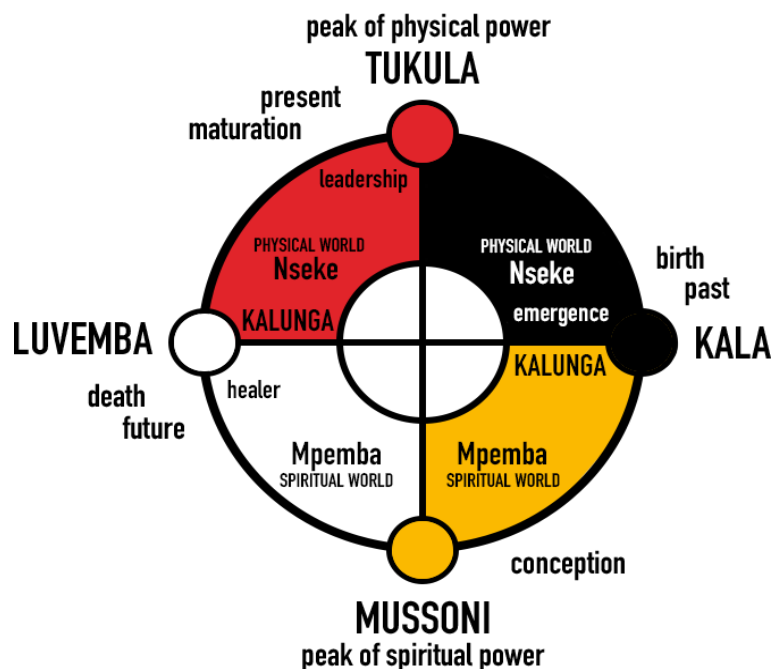
Esta ilustração (figura 29) que sintetiza as encruzilhadas dos intercruzos entre, o que chamo de *ancestralidade-corpo-espaço*, também pode ser compreendida a partir do cosmograma Bakongo "*Dikenga*" (figuras 30, 31 e 32). Esta simbologia para várias culturas religiosas africanas, em especial a dos Bankongos, sintetiza os ciclos da vida/morte e as relações entre os mundos espiritual (*Ku Mpémba*) e físico (*Ku Nseke*), separados pela linha que os divide (*Kalunga*). A *kalunga* é representada por um rio que transporta as pessoas entre esses dois mundos, tanto para o nascimento quanto para o mundo da verdade (morte).

Figura 30 – Cosmograma Bakongo "*Dikenga*" e o sentido sequencial dos quatro ciclos.



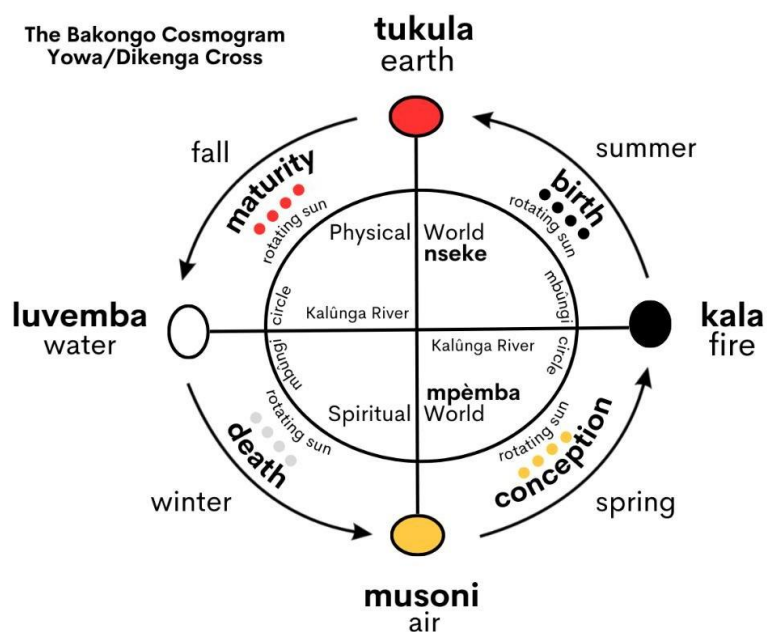
Fonte: <https://terreirodegrios.wordpress.com/2020/08/15/os-quatro-ciclos-do-dikenga/>

Figura 31 – Cosmograma Bakongo "Dikenga" e os eventos (Dungas) que demarcam as fases da vida (na cor amarela: concepção, na cor preta: nascimento, na cor vermelha: maturidade e na cor branca: morte).



Fonte: <https://mukanda-capoeira-angola.com/about-us/>

Figura 32 – Cosmograma Bakongo "Dikenga" e a relação com os elementos (fogo, terra, água e ar) e as estações do ano (verão, outono, inverno e primavera).



Fonte: <https://terreirodegrios.wordpress.com/tag/cosmograma-bakongo/>

Representada por uma base ortogonal, formada entre duas retas que se cruzam, onde o ponto central seria o ponto conector entre o corpo-espço e os quatro quadrantes formados, representam os ciclos do sol durante um dia. Nesse sentido, esses quatro ciclos cósmicos, que representam e demarcam o tempo em toda sua imaterialidade, demonstram que cada corpo (que se encontra neste ponto central) possui seu próprio tempo cósmico (ancestralidade) de formação (corpo-espço), marcados pelos estágios que os eventos (Dungas) da vivência trazem.

Apesar desse cosmograma abordar os aspectos fundacionais da vida, de maneira cosmológica, vale trazer o seguinte recorte para compreendermos um pouco mais sobre a dimensão territorial para esta pesquisa. A partir de sua compreensão cosmogônica africanista congoleza, o antropólogo Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau (1969) traz como evidência dessa filosofia o cosmograma Bakongo, abordando a seguinte perspectiva: a) o primeiro ciclo, denominado como "Mûsoni", refere-se ao começo de todos os tempos a era fervente da matéria magmática (Fu-Kiau, 1969, p.17-27) e do crescimento silencioso, a concepção antes do nascimento; b) o ciclo "Kala" é o período que se inicia logo após o resfriamento da Terra, o qual passou por significativas transformações, o tempo de aprendizado, crescimento; c) no terceiro ciclo, denominado como "Tukula", houve o amadurecimento da Terra e o surgimento da vida animal, é o ápice da vida, a conexão com os ancestrais; e por fim o d) Luvemba, período da morte e de retorno ao mundo espiritual, ciclo que precede um novo ciclo.

Em vista disso, e como já dito, a compreensão do próprio espaço por quem o habita é de suma importância para a percepção e a relação de pertencimento de um grupo social com seu próprio território, ao passo que saber ler e entender esse espaço se torna um método fundamental para a "cultura de espaço" (Anjos, 2014), e a ausência dessa cultura se torna um dos principais aspectos responsáveis pelos danos e apropriações territoriais secularmente vivenciados. Sincronizando o que entendemos por território até este momento com a noção (ampliada) sobre os territórios de candomblé, isto é, da complexidade que este território manifesta, percebe-se que esse espaço afrorreligioso não se restringe apenas à localidade onde se reza ou se cultua

Nkisse/Orixá/Vodun. Esse espaço é a sistematização de um *modo* de cultuar, rezar, viver, habitar e de se estar nesse mundo enquanto *Mutuê/Orí*³⁷, individualidade e coletividade. Segundo o pensador malinês Amadou Hampâté Bâ (1981), o *corpo* a partir das tradições malianas (etnias *fula* e *bambara*) da África Ocidental (figura 13), compreendidas por ele a partir da noção de “pessoa humana”, comporta dentro deste “ser”, ao mesmo tempo, elementos “físicos, psíquicos e espirituais” (1981, p. 181). Assim, esta “pessoa humana” não é somente uma única estrutura limitada ao físico, mas sim “um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente”. Nesse sentido, o *corpo* para Amadou, assim como para esta pesquisa, não se trata de um *ser* estático ou concluído, mas sim de corpo em constante movimento e desenvolvimento, dinamizado pelo *Ngunzo/Axé*. Sobre esta constatação, Amadou descreve:

[...] A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. (Hampâté Bâ, 1981, p.183)

Amadou considera este corpo como uma “miniatura da terra e, por extensão, do mundo inteiro”. É precisamente essa perspectiva que esta pesquisa está construindo a respeito da relação que o corpo desenvolve e estabelece com o território de candomblé, com o qual ele se interrelaciona coletivamente (ancestralidade-corpo-espaço). Seja dançando, limpando, cozinhando, rezando, ensinando ou até enchendo de água objetos que são entendidos como a própria extensão do corpo, como a *quartinha*³⁸.

Este aspecto dinâmico e em constante movimento – marcado pelas ações no gerúndio (-ndo) – é entendido pelo filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose (2002), como o princípio da ética e filosofia *Ubuntu*. Este *corpo*, dinâmico e dotado de

³⁷ Termo Kimbundo e Yorubá, respectivamente, para se referir à “Cabeça”.

³⁸ Objeto sagrado que simboliza, dentre diversos aspectos, a conexão entre os deuses e a *Mutuê/Orí/Cabeça* que faz parte de determinado *corpo*.

múltiplas camadas, na ontologia e epistemologia daquela filosofia é, não apenas, um elemento conector dotado de “força ancestral” (*Ubu* – ser), mas também é (no sentido de existir) a partir daquilo que o compõe ou aquilo que pode vir a *ser* (*-ntu* - sendo), o “ponto nodal” (2002, p. 325), isto é, a dinâmica posta através da coletividade e que se define a partir de diferentes relações (familiares, ancestrais, natureza, etc.). No contexto desta pesquisa, a compreensão de Romose amplia e multidimensiona a compreensão sobre a complexidade presente e agente nos territórios de candomblé.

A respeito dessa noção ampliada do terreiro de candomblé, a geógrafa Aureanice Corrêa (2006), através do espectro da Geografia cultural emergido como vertente durante a década de 1990 – o qual demonstrou abertura para o estudo de cada grupo a partir da sua própria cultura –, compreende a socioespacialidade do terreiro de candomblé a partir do que vem a chamar de *geossímbolos, paisagem conivente e territorialidades*. Aureanice transfigura e reterritorializa a “cidade-reino africana” no arranjo espacial do sistema como “terreiro-território de candomblé” (Corrêa, 2006). Diante desse entendimento e tomando como referência em suas análises as tradições Yorubanas, a geógrafa ressalta a cultura manifestada como sendo a relação estabelecida entre o ser humano e a sociedade, que dentre os aspectos comuns à mesma realidade funde função social e simbólica, relacionando e distinguindo espaço social, espaço produzido e espaço cultural, depreendido da Geografia cultural como espaço vivido e vivenciado.

Adentrando um pouco nas categorias postas por Aureanice, o terreiro de candomblé, lido por um geógrafo, é interpretado através da sua composição espacial e do significado a ela atribuído, resultado da relação estabelecida pelo grupo social que o constrói e constitui a partir de um imaginário geográfico – *geossímbolo*, o que se materializa enquanto território e territorialidade ou como “território-terreiro” (2006, p. 53). Isso se dá de tal modo que essa configuração espacial imaginada, fisicamente pensada, recriada e reterritorializada faça parte da paisagem – *paisagem conivente* –, pois nesse conjunto de signos e símbolos, a paisagem semiografa, desenha e esboça

no espaço os limites do território, transfigurando-se em “território-terreiro de candomblé”.

Nesse sentido, os *geossímbolos* podem ser aspectos fixos, físicos ou móveis, como, por exemplo, as edificações, os rios, os rochedos, as árvores, de tal maneira que se represente e se busque a reprodução na terra/solo desses símbolos geográficos. Assim, essa paisagem transposta para um novo/outro espaço geográfico, passa a ser entendida e rememorada a partir do seu traço cultural e da dinâmica de reterritorialização desse imagético.

Entretanto, as análises de Aureanice Corrêa, baseadas na transposição das cidades-estado africanas para os limites internos dos territórios de candomblé, nos remetem às ideias defendidas pela então *vertente africanista*, categoria cunhada por Fabio Velame (2021) para se referir aos estudiosos da temática afro-brasileira que compreendiam, defendiam e difundiam principalmente a ideia de que a estrutura interna dos terreiros de candomblé eram a reprodução de uma África em miniatura, transpondo a lógica espacial das “cidades-estado” africanas. Como já mencionado anteriormente, boa parte desses teóricos tomaram como referência principal os terreiros *Gantois* e a Casa Branca, se restringindo às espacialidades nagôs e, deste modo, ocasionando não só a exclusão, mas também a desassociação da construção socioespacial dos terreiros de candomblé da complexidade local (afrodiaspórica, afro-brasileira, em sua dinâmica e diversidade adaptativa ao tempo e ao espaço) de todas as tradições afrorreligiosas. No caso desta pesquisa, de todas as outras possibilidades de fazer e organizar espacialmente o candomblé.

Milton Santos, através da ampla perspectiva do lugar – diverso, múltiplo e autônomo –, construído e reconstruído com base nos processos históricos, elucida que o espaço reproduz a totalidade social. Na medida em que essas transformações do tempo são determinadas por necessidades sociais, econômicas e políticas (Santos, 2005), a exemplo do período anterior ao Estado-Nação, em que o Estado era o responsável pela definição do lugar e do território, após esse marco, com a noção

jurídico-política do território, essa categoria passou a ser definida pelo próprio território habitado (Corrêa, 2006).

Neste ponto e a partir da simbiose que vem sendo discutida nesta pesquisa, cabe a compreensão de que o território detém *subespaços* e facetas que não necessariamente são sobre “a terra”, mas sobre os espaços que a partir do conjunto de fatores agregados se configuram como território. Seja corpo, espaço ou ancestralidade. O Corpo, nesse contexto brasileiro diaspórico afrorreligioso, como dito anteriormente, não é constituído somente a partir do espaço que ocupa. Na dinâmica afrorreligiosa o corpo é *rizoma* (Deleuze & Guattari, 1995), isto é, dimensões múltiplas formadas e formadoras de outras dimensões que reproduzem crescimento contínuo e que possibilitam outras conexões a partir de outros pontos – *ramos*. A exemplo destas conexões a partir de suas ramificações, está o corpo negro e as relações de parentesco elaboradas a partir dele na diáspora *América Ladina* (Gonzales, 2020). Aproveito para ressaltar que esta pesquisa não intenta abordar a dinâmica parental interna de cada *família de santo*³⁹ ou tradição afrorreligiosa, mas perceber o corpo e a sua relação com o território de candomblé a partir dessa ancestralidade, ou melhor, das referências que fundamentam tal relação parental.

É sabido que os espaços de território de candomblé surgiram como forma de ressignificar tudo aquilo que foi usurpado na travessia do Atlântico. O corpo negro, principal agente desse processo, entendido por Beatriz Nascimento como corpo *(trans)atlântico* (Nascimento 1989, apud. Ratts, 2006, p. 59), carrega o território africano e o adapta na dinâmica do contexto americano, se confluindo às dinâmicas étnicas e culturais ameríndias, constituindo o que Lélia Gonzales categoriza de *amefricano*⁴⁰. Diante dessa forçada adaptação, a família reconstituída na diáspora se mostra calcada a partir de forte e elaborado parentesco de bases afro-indígenas e afro-ameríndias.

³⁹ Expressão dada para cada estrutura familiar construída dentro de cada território de candomblé a partir do tronco genealógico a qual a família faz parte.

⁴⁰ Categoria político-cultural utilizada por Lélia Gonzales (1988) para se referir a construção de uma identidade étnica e cultural a partir das confluências culturais ameríndias e africanas, a fim de se contrapor à lógica de dominação colonial.

Nessa perspectiva, a religião permitiu aos negros reconstruir e ressignificar os laços familiares, tornando-os pertencentes a uma coletividade, proporcionando segurança e acolhimento, compreendendo que o contexto familiar se transfigura na estrutura socioespacial interna dessa territorialidade. Nesse contexto de organização espacial de uma *família de santo* ou de *axé*, estruturada hierarquicamente através da iniciação religiosa⁴¹, cabe a ressalva de que o corpo é percebido enquanto território negro, dentro ou fora da “porteira”.

2.6 Paisagem e Paisagismos: breves considerações sobre a vegetação nos terreitórios

Muito se falou sobre a construção, estruturação e disposição socioespacial dos terreitórios de candomblé, tanto na escala ampla (temporal/historiográfica) quanto na escala reduzida(socioespacial/imaterialidades). Contudo, um aspecto material que compõe e perpassa essas e outras escalas, que se faz presente, mas que muitas vezes não se mostra perceptível tanto quanto a arquitetura, é a vegetação, também referida pelo povo de santo como “mata”.

Esta categoria, compreendida no campo da arquitetura e do urbanismo através do paisagismo, significa para a cosmovisão afrorreligiosa candomblecista uma das partes que totalizam a ancestralidade, o corpo e o espaço, isto é, a vegetação não é uma categoria que complementa a arquitetura, mas sim a extensão dela. Ela é a própria morada dos deuses. As folhas, ervas, plantas, árvores e tudo aquilo que a “mata” representa, significa e simboliza nestes terreitórios não apenas aspectos *paisagísticos*, mas, além disso, a funcionalidade energética para fins medicinais de cura e de conexão com o sagrado.

Ressaltando o esforço feito nesta pesquisa em ampliar a compreensão acerca dos terreitórios de candomblé e perceber a arquitetura visível desses espaços como

⁴¹ Critério fundante para o reconhecimento dos indivíduos dessa coletividade na genealogia litúrgica (coletividade).

sendo a escala material, edificada a partir da imaterialidade (Axé/Ancstralidade), abordaremos brevemente a relação das afroreligiosidades com a natureza e a representação dela no território, ou seja, como surge e se desenha o paisagismo neste contexto (em toda sua composição: conceito, visuais de interesse, pontos focais, barreiras vegetais, circulação etc.). Conforme escreve Velame, “[...] a arquitetura do terreiro torna-se uma continuidade, uma extensão da natureza sacralizada, uma continuidade da morada dos deuses e ancestrais, integrando-se e potencializando o sistema dinâmico do axé”. (Velame, 2021, p. 22).

Neste contexto, em conjunto com a materialidade intangível que o corpo (físico e ancestral) exerce, compõe, desenha, delimita e estende à paisagem deste território, o paisagismo surge a partir da necessidade energética, isto é, ocorre principalmente para fins ritualísticos e medicinais. Diante disso ao invés de se contrapor ao construído, o paisagismo acompanha as edificações, ornamenta e, mais que tudo, manifesta a representatividade energética e científica⁴².

Antes de adentrarmos as categorias representativas e funcionais do paisagismo, será necessário falarmos da intrínseca relação entre o candomblé e a natureza – paisagem.

No Candomblé a natureza é sacralizada, não é apenas algo natural, ou uma paisagem pictórica. Mas sim, uma construção e habitat dos deuses, uma natureza “encantada”, onde o sagrado, através do fluxo de axé alimentado pelos rituais está presente em determinados lugares: em pedras, fontes, riachos, mata e árvores. (Velame, 2021, p. 22)

⁴² “O processo de cura está ligado diretamente ao culto e a sensibilidade com a qual esses povos lidam com a natureza, com o corpo e com a cura a si próprio.” (Diéne & Ahualli, 2021, p. 132).

Figura 33 – "Nesta paisagem, toda planta é ritualística". Fotografia: Terreirão de candomblé Manzo Ngunzo Kayango (MG).



Fonte: Arquivo pessoal.

O candomblé é uma religião e um modo de vida que se relaciona intrinsecamente com a natureza e a compreende enquanto divindade, isto é, os deuses/Nkisses/Orixás/Voduns são ela e habitam nela, por isso, para se viver, cultuar, habitar e ocupar determinado espaço, é necessário preservá-la e respeitá-la.

Neste terreirão, como já visto, quem "arquiteta" é o Axé (articulado a partir da tríade ancestralidade-corpo-espço), mas quem dita as regras é a natureza. Isto pode ser percebido, por exemplo, na relação que a natureza exerce com o terreirão antes mesmo da sua ocupação, ou seja, se a área é rural ou urbana, se já possui vegetação, se possui fonte fluvial ou proximidade a algum curso d'água etc. Por exemplo, dependendo da divindade que responda por aquele terreirão talvez seja preciso retirar ou plantar determinadas árvores.

Esta simbiose relacional entre a natureza, o terreirão e a arquitetura entende o *corpo* como sendo a extensão desse ecossistema e, conseqüentemente, parte desta

paisagem. No contexto afrorreligioso, as pessoas são compostas vitalmente (materialmente e imaterialmente) por Axé (energia vital). O axé é representado materialmente pelos elementos da natureza e suas interrelações (tornados, enchentes, tsunamis, terremoto, tempestades, erupções, pororocas, neblina etc). Assim, estes elementos que manifestam a essência de cada *Nkisse/Orixá/Vodun* compõe o Axé que cada pessoa/corpo *carrega*.

Figura 34 – O corpo é extensão da natureza.



Fonte: Mapeamento dos terreiros de candomblé de Salvador e Alma Preta Jornalismo.

Figura 35 – "O menino de Ossain/Katendê" (divindade que representa e é simbolizada em todas as manifestações de origem vegetal.



Fonte: Roger Cipó, 2016

Vimos que os deuses são as formas e os elementos da natureza. Logo, é natural que se dê muita importância à vegetação dentro dos territórios de candomblé. Cada jardim/canteiro e sua representatividade simbólica (fontes, viveiros, etc.), são a representação imagética de algum elemento da natureza dentro daquele território. Em cada tipo de vegetação (plantas, ervas, folhas etc.) existe a manifestação energética de alguma divindade, como, por exemplo, o bambu, que é a manifestação das divindades ligadas aos ventos (Oya, Iansã, Matamba, Kaiango, Bamburucema etc.) ou a Espada de São Jorge, muito utilizada como barreira vegetal, relacionada energeticamente à divindade protetora Ogun/Nkossi⁴³. ou ainda divindades cuja manifestação imagética e física é a própria planta, como o *Nkisse Katendê*, *Orixá Iroko*, *Ossain*, *Vodum Agué*. O *Nkisse Kindembo* ou Tempo também se apresenta simbolicamente através de uma fina e grande haste de bambu, com uma bandeira branca amarrada em seu topo (figura 38).

Esse conhecimento possibilita para a ciência das afrorreligiosidades, a partir das relações afro-indígenas⁴⁴ adquiridas em solo brasileiro, a utilização das plantas em banhos, defumações, emplastos e diversos outros usos medicinais.

Figura 36 – Preparo de banho de folhas e arranjo de ervas e plantas para limpeza espiritual.



Fonte: Rafa Dotti, 2024

⁴³ Em alguns casos, em algumas plantas *respondem* mais de uma divindade.

⁴⁴ Esta terminologia se refere à justaposição etimológica da relação de convivência e interação estabelecida entre estes grupos (Goldman, 2014) que abrange e perpassa as amplas trocas ocorridas entre os indígenas e os africanos neste território brasileiro afro diaspórico.

Figura 37 – Banho de folhas



Em resumo, pode-se dizer que a dimensão paisagística do território de candomblé surge a partir da necessidade ritualística e, como consequência desta, a vegetação – que chamamos de “mata” – assume não apenas carácter ornamental, mas principalmente funcional e medicinal.

Diante disso, e considerando que a *mata* é um dos componentes desta paisagem, diante do pensamento e da teoria da arquitetura enraizadas no pensamento ocidental, como podemos identificar aspectos paisagísticos como o conceito (orgânico, angular etc.) ou as formas (elípticas, hexagonais, radiais, circulares, integradas etc.), o ainda categorias de classificação como o equilíbrio (simétrico ou assimétrico) neste território? Já vimos que o conceito acontece de forma orgânica e conforme a topografia, adequando-se na dinâmica espacial e criando, a partir da variedade de formas e de composição, o contraste que compõe esta paisagem. Neste contexto, o que dá sentido ao que chamo de *paisagismo* (por falta de termo melhor), é a atribuição não somente enquanto adorno ou espaço de lazer como versa noções estáticas de paisagem advindas de pensamentos fundamentados em conceitos

ocidentais, mas principalmente, como parte indissociável dos saberes tradicionais, da ritualística e das práticas socioespaciais deste território.

Na composição deste paisagismo orgânico, podemos observar em alguns territórios *asvisuais de interesse*⁴⁵ serem direcionadas para pontos focais como estátuas⁴⁶, fontes, árvores sagradas, mastro com bandeira branca representando a divindade Kitembo, objetos que simbolizem e representem tal importância como insígnias, pedras, utensílios religiosos utilizados por personalidades importantes daquela linhagem ancestral, dentre outros artigos simbólicos.

Figura 38 – “Atinssás”, árvores sagradas e sacralizadas. Como parte da paisagem, elas são cultuadas e também são consideradas como “Casa/Quarto de Santo”.



⁴⁵ Termo comumente utilizado no campo da arquitetura e do urbanismo para se referir à direção que se pretende proporcionar aos usuários daquele espaço, seja para contemplação ou usufruto.

⁴⁶ Em boa parte, buscam ilustrar e simbolizar a representação humana das divindades ou homenageiam alguma personalidade importante para aquela linhagem familiar.

Figura 40 – "Mastro" que representa a divindade Kitembo ou também chamada de "tempo". É simbolizado com uma longa haste de bambu que exibe em seu topo uma bandeira branca.



Figura 39 – Estatuetas que representam divindades e personalidades importantes para o território. Da esquerda para a direita: Ilê Iya Nassô/Casa Branca (BA), Pilão de prata (BA) e Ilê Axé Opó Afonjá (BA)



Nesta paisagem, *trabalhar* o terreno é oneroso e, muitas vezes, as arquiteturas desta paisagem acompanham a topografia do terreno no qual estão locados. Fatores variados podem compor a metodologia projetual do terretório de candomblé, como a *intuição* (mistérios do sagrado) de quem lidera a comunidade, o *oráculo*⁴⁷, o jogo de búzios ou até mesmo durante a manifestação de alguma entidade que diz, onde quer o quê. Para o recorte que esta pesquisa multidimensiona, consideraremos, como já mencionado, o *Axé/Ngunzo*, visto que esta *energia* sintetiza todos vários fatores mencionados.

Ao contrário do que se busca compreender como padrão no campo das arquiteturas, a arquitetura de terretório de candomblé não apresenta materialmente um tipo, ela possui aspectos, ambientes e conceitos necessários para configurar aquele terretório como tal, isto é, o processo de adaptação historiográfica (física e cosmológica) modela e delimita como será o comportamento socioespacial do terretório. Isto de certo modo não padroniza materialmente como a construção deve acontecer, mas sim cria e reproduz a referência daquela linhagem ancestral, seja na idealização do projeto de um Barracão (ao se pensar na cumeeira, no *Ntoto* ou *Opaxorò* que podem variar conforme a *ndanji*/raiz de origem e as famílias de *Axé* por onde o/a dirigente passou antes de fundar seu terretório) ou no formato e na composição material das *Casas/Quartos de santo*. Adentraremos um pouco mais nestes conceitos, nas próximas subseções.

⁴⁷ Cartas, Baralho, *Opelê*, *Ngombo*, etc.

Figura 41 – Escadarias nas circulações principais, delimitadas por barreiras como muro de arrimo e talude que acompanham a topografia. Da esquerda para a direita: Ilê Axé Oxumarê (BA) e Casa Branca (BA).



Figura 42 – Entre os espaços de circulação e permanência, a vegetação (forração, rasteira, etc.) se faz presente como pequenos canteiros. De cima para baixo: Ilê Axé Opó Afonjá (BA) e Casa Branca (BA).



2.7 A cabana do caboclo

Uma outra manifestação arquitetônica que se interrelaciona diretamente com os aspectos da vegetação (utilizando o termo da arquitetura), das matas e demais elementos da natureza, é a *cabana* do caboclo, também conhecida como *casa* dos caboclos.

Na configuração espacial do território de candomblé de origem banto, como veremos detalhadamente mais a frente, as casas de santo são partes essenciais deste conjunto, e assim como elas, a casa dos caboclos também faz parte da configuração socioespacial desses territórios. Essas entidades e esses encantados são cultuados e fazem parte da logística ritualística desses territórios.

Em homenagem a esses ancestrais, são realizadas grandes festas que se estendem para além da casa de caboclo, uma estrutura que reproduz ritualisticamente a ambiência habitada por essas entidades, seja por meio de abrigos com palhas de coqueiro que buscam reproduzir a *Oca* (se é que podemos utilizar este termo), que utiliza os adereços simbólicos das próprias entidades. Cabe salientar que, diferentemente da Umbanda e de outras afrorreligiosidades, os candomblés de origem banto, além do culto às suas divindades (Nkisi), mantiveram e perpetuaram o culto aos “verdadeiros donos dessa terra” (como os chamamos), por respeito e reverência àqueles que já habitavam o território brasileiro antes da chegada dos africanos.

Manuel Querino, ao descrever os hábitos, costumes e culinária dos africanos na Bahia em *Costumes Africanos no Brasil* (1938), também percebe que a relação de troca e a convivência íntima entre indígenas e africanos nas aldeias e engenhos resultou um novo tipo de rito intermediário, incorporando novos ideais e dando origem ao conhecido *candomblé de caboclo*.

O antropólogo Raul Lody em *O povo de santo* (2006) se refere ao candomblé de caboclo como “samba de caboclo”, exaltando a difícil separação desses dois cultos “nos terreiros Angola-Congo e Muxicongo” (2006, p.165) e salientando que por ser

"Intimamente relacionado com os Inquices cultuados nos terreiros Angola-Congo e Muxicongo, o caboclo assimilou valores pertinentes às divindades africanas, estabelecendo intercâmbio de influências" (2006, p.168-169). Lody define esta categoria de culto como um "fenômeno sociocultural" que, segundo ele: "aparece como foi estruturado no século XX, quando Querino assim situou o Candomblé de caboclo" (1919), elucidando também o campo iconográfico, chamando atenção para os vários signos que sintetizam em sua linguagem os fundamentos dos caboclos-(2006, p. 175-176).

Figura 43 – Casa de caboclo no terreitório Unzo de N'Dicundá nisalunda Keuase (Alagoinha/BA).



Figura 44 – Adereço sagrado na casa de caboclo do território Tumba Nzo Ana Nzambi Junsara (Águas Lindas de Goiás/GO).



Fonte: Flávia Honorato (@olhareseafetos @honoratooooo)



3 TERREITÓRIOS: ARQUITETURAS, SIMILARIDADES E RESSONÂNCIAS.

Os Baobás são imponentes árvores da cosmogonia africana que ultrapassam os 20 metros de altura. Seus troncos largos chegam a ter cerca de 11 metros de diâmetro. Estas árvores simbolizam a vida, a conexão entre os mundos (presente e passado, atual e ancestral, material e imaterial), o tempo das coisas e da vida. O Baobá significa a integração, a união e a territorialização.

3.1 Terreirão de Candomblé e suas arquiteturas

Entrelaçar os conceitos que fundamentam todas as percepções acerca desses terreiros trazidos até este momento é construir novas perspectivas e reafirmar a complexidade que constitui esses corpos individualmente e coletivamente através do elo parental de pertencimento, estabelecido pela ancestralidade, através do corpo e do espaço ocupado. Esta compreensão cosmográfica (Little, 2003) traduz, relaciona e incorpora valores às diversas camadas materiais que compõem esta relação social indissociável, manifestadas pela religião⁴⁸. Dessa maneira, não se compreende o espaço religioso separadamente do corpo, da natureza, da ancestralidade ou da territorialidade, isto é, tudo aquilo que constitui este indivíduo coletivo também é espaço de culto e tudo faz parte de uma totalidade, de um *terreirão*.

Este indivíduo coletivo (corpo) composto por territorialidade, *reterritorializa* o espaço que ocupa, não reproduzindo um padrão cego, mas reinventando um modo de viver na diáspora, em si e a partir de si, que se remodela, se adapta, se reinventa e (re)existe nas geografias que lhes são dadas. Nesse sentido, conceituo e reafirmo minha defesa sobre a terminologia de que toda e qualquer espacialidade que reproduza em sua estrutura socioespacial a cosmovisão material de um Terreiro de Candomblé deve ser reportada como *Terreirão de Candomblé*, o qual integra uma parte das arquiteturas afro-brasileiras descritas pelo arquiteto Fábio Velame como sendo:

[...] todas construções edificadas pelos negros africanos e seus descendentes em território brasileiro frente ao processo diaspórico imposto pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, arquitetando assim lugares de resistência, existência, preservação, resignificação e criação da cultura negra no Brasil. Manifestando em suas espacialidades ontologias, cosmovisões, valores, princípios e estéticas afro centradas e/ou referenciadas (Velame, 2020).

⁴⁸ Na verdade, entre os antigos do candomblé, é comum a afirmação de que o Candomblé não é uma religião, mas sim um modo de viver. Como a palavra "Religião", de origem latina, significa religare, eles afirmam que tal acepção não os contempla, uma vez que "não se separa o que se vive do que se é", logo, não há o que religar.

Embora não seja possível identificar o recorte preciso de quando houve a mistura das culturas e origens advindas com os negros escravizados, sabe-se que isso era fundamentado a partir de uma estratégia de minimizar rebeliões e motins pelos escravizadores, uma vez que os diferentes costumes e dialetos dificultavam essa interação, apesar de isso ter sido superado pelo fortalecimento dos laços e vínculos afetivos criados entre eles, mesmo entre aqueles de etnias rivais em território africano.

Nessa forçada convivência multicultural, algumas similaridades que fundamentaram essa união foram percebidas, como a crença em um Deus/Energia criador/criadora, o reconhecimento da natureza como divindade/energias sagradas e o culto à ancestralidade (antepassados divinizados ou não - *calundus*). Assim, em território brasileiro, muitas divindades e ancestralidades cultuadas em diversas regiões da geografia africana passaram a ser louvadas em um mesmo espaço físico, de modo que se agregasse e se representasse todas e possíveis divindades cultuadas naquele território.

No território brasileiro, os primeiros registros que documentam a existência dos terreiros de candomblé em meio urbano são da cidade de, como é o caso dos terreiros Casa Branca, *Gantois*, *Tumbenci*, *Ilê Opô Afonjá*, *Bate Folha*, *Tumba Junsara*, entre outros, também datados entre os séculos XVIII e XIX. Inicialmente, esses terreiros “existiam escondendo-se sob a forma de habitações comuns”, mas hoje ostentam em suas fachadas particularizadas identidade própria, assumindo o carácter da conquista política de sua inserção urbana e social (Nascimento, 1989), evidenciando o fato de que a religião permitiu aos negros reconstruir e ressignificar não apenas os laços familiares, à medida que transmitiam o contexto familiar para as relações socioespaciais, mas também as características arquitetônicas desses terreiros.

Assim, podemos ver como os terreiros de candomblé se espacializaram e se caracterizaram como uma grande residência que serviria de acomodação para os *Orixás/Nkisses/Voduns*, seus familiares (família de axé) e todos que precisassem de acolhimento. A exemplo das informações analisadas e categorizadas pelos teóricos *africanistas* e *crioulistas* (Velame, 2021) nos estudos afro-brasileiros, muitos terreiros

adaptavam-se dentro das residências dos próprios sacerdotes/sacerdotisa – *Casas quaisquer* ou em *Casas construídas para serem terreiros* (Carneiro, 2008).

Em todas essas configurações existiam, de forma adaptada ou não, cômodos e edificações destinadas para a moradia do dirigente e/ou para quem ajudasse a zelar por aquele terreitório.

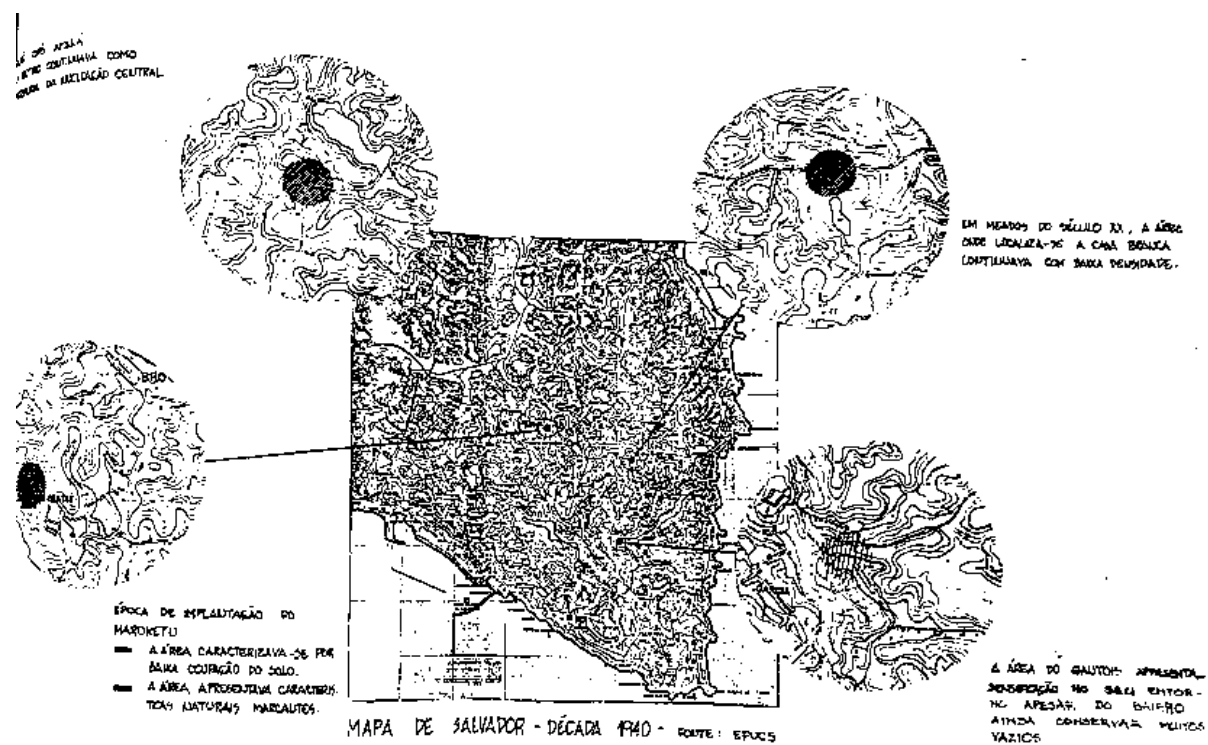
Sobre este aspecto tipológico, a historiadora Íris Nascimento (1989) também desenvolveu alguns estudos, como veremos a seguir.

Intitulado *O espaço do terreiro e o espaço da cidade: cultura negra e estruturação do espaço urbano* (1989), estudo realizado na Faculdade de Arquitetura da Universidade da Bahia (FAU/UFBA), Íris Salles Nascimento traçou um panorama histórico sobre a socioespacialização dos primeiros terreitórios de candomblé no espaço urbano da cidade de Salvador durante os séculos XIX e XX, ressaltando como objetos de estudo os modelos de terreitórios de origem iorubá (*Ilê Iya Nassô* (Casa Branca), *Iya Omi Axé Iyàmase* (Gantois), *Ilê Axé Opô Afonjá* e *Maroketo*), por julgar esta cultura e sua língua de suma importância para a estruturação da cidade.

Íris Nascimento defendeu ser necessário o registro documental da arquitetura destes terreitórios, a fim de se ter um acervo que garantisse a preservação desses locais, como foi feito com outros espaços e monumentos da cidade de Salvador. Diante disso e, diferentemente dos primeiros estudos realizados pelos teóricos africanistas, que de certa maneira restringiram a leitura arquitetônica ao zoneamento, fluxograma e dimensionamento (principalmente das edificações principais como o Barracão e suas adjacências), Íris Nascimento abordou outros aspectos, ampliando a leitura arquitetônica dos terreitórios escolhidos para a escala urbana, e partindo desta mesma escala para a compreensão arquitetônica intramuros.

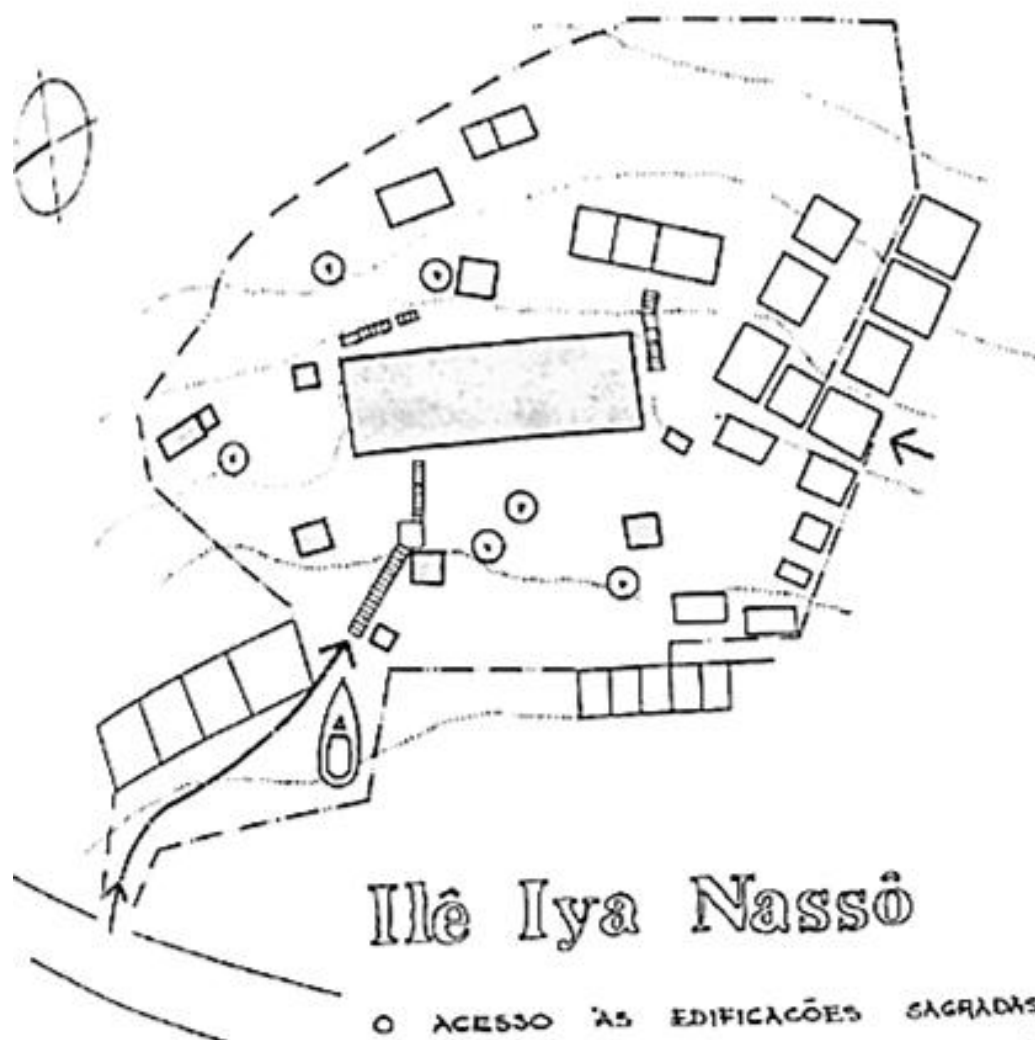
Assim, a historiadora destaca nos terreitórios de origem iorubá escolhidos, além das plantas de locação, importantes aspectos que ressaltam a concepção projetual, como acessos, setorização, permeabilidade, iluminação e demais condicionantes arquitetônicas, bem como alguns registros da tipologia das Casas/Quartos de Santo/Orixá, como demonstrado a seguir:

Figura 45 – "Relação terreiro cidade - terreiro entorno".



Fonte: Nascimento, 1989:136.

Figura 46 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao Terreirão Casa Branca



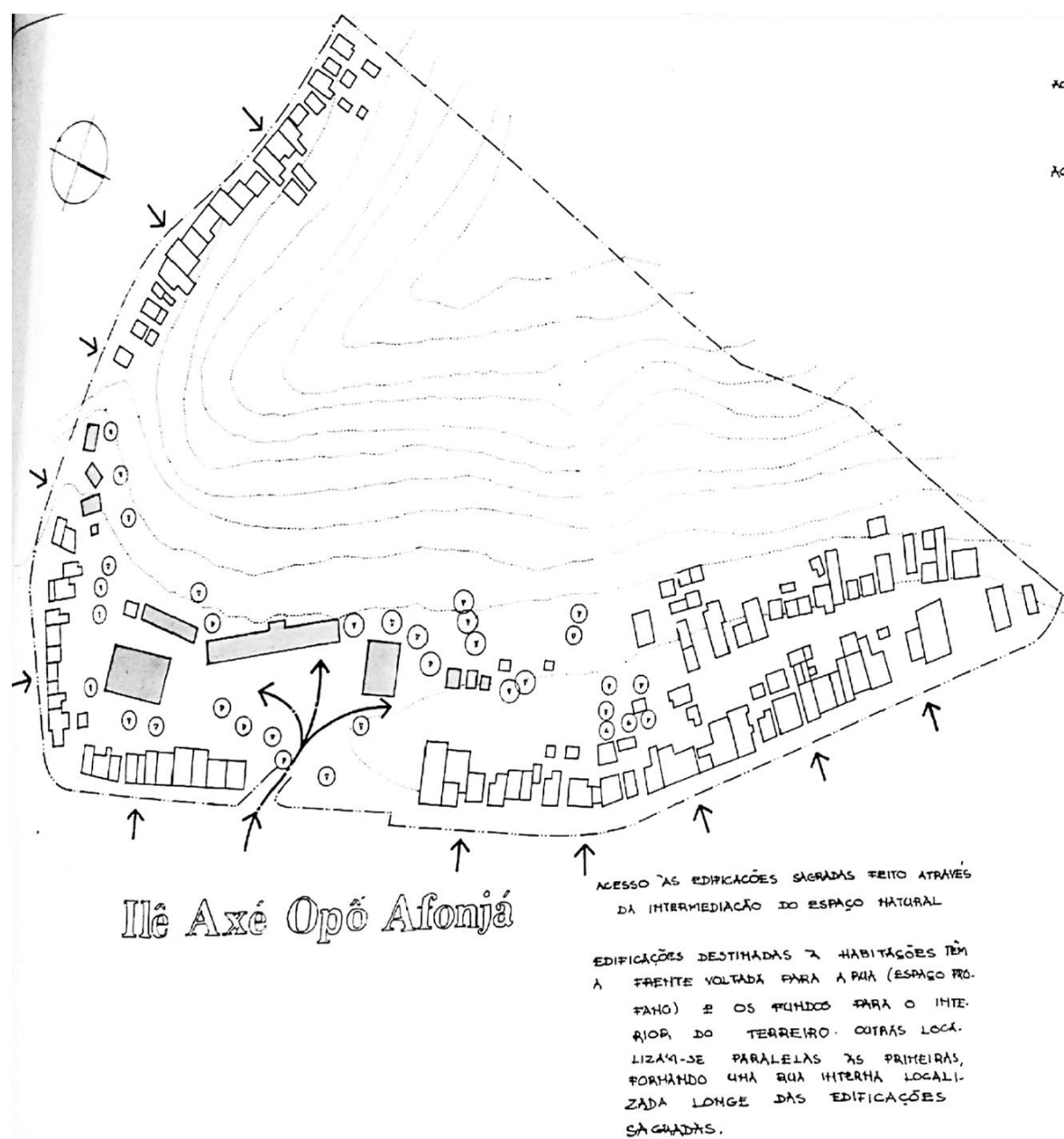
Ilê Iya Nassô

O ACESSO ÀS EDIFICAÇÕES SAGRADAS É FEITO ATRAVÉS DA INTERMEDIÇÃO DO ESPAÇO NATURAL

AS EDIFICAÇÕES HABITACIONAIS DOS MEMBROS DO TERREIRO TÊM A FRETE VOLTADA PARA A RUA (PACHAYO) E UMA LIGAÇÃO COM O INTERIOR DO TERREIRO (SAGRADO). ALGUMAS LOCALIZAM-SE PRÓXIMO À RUA.

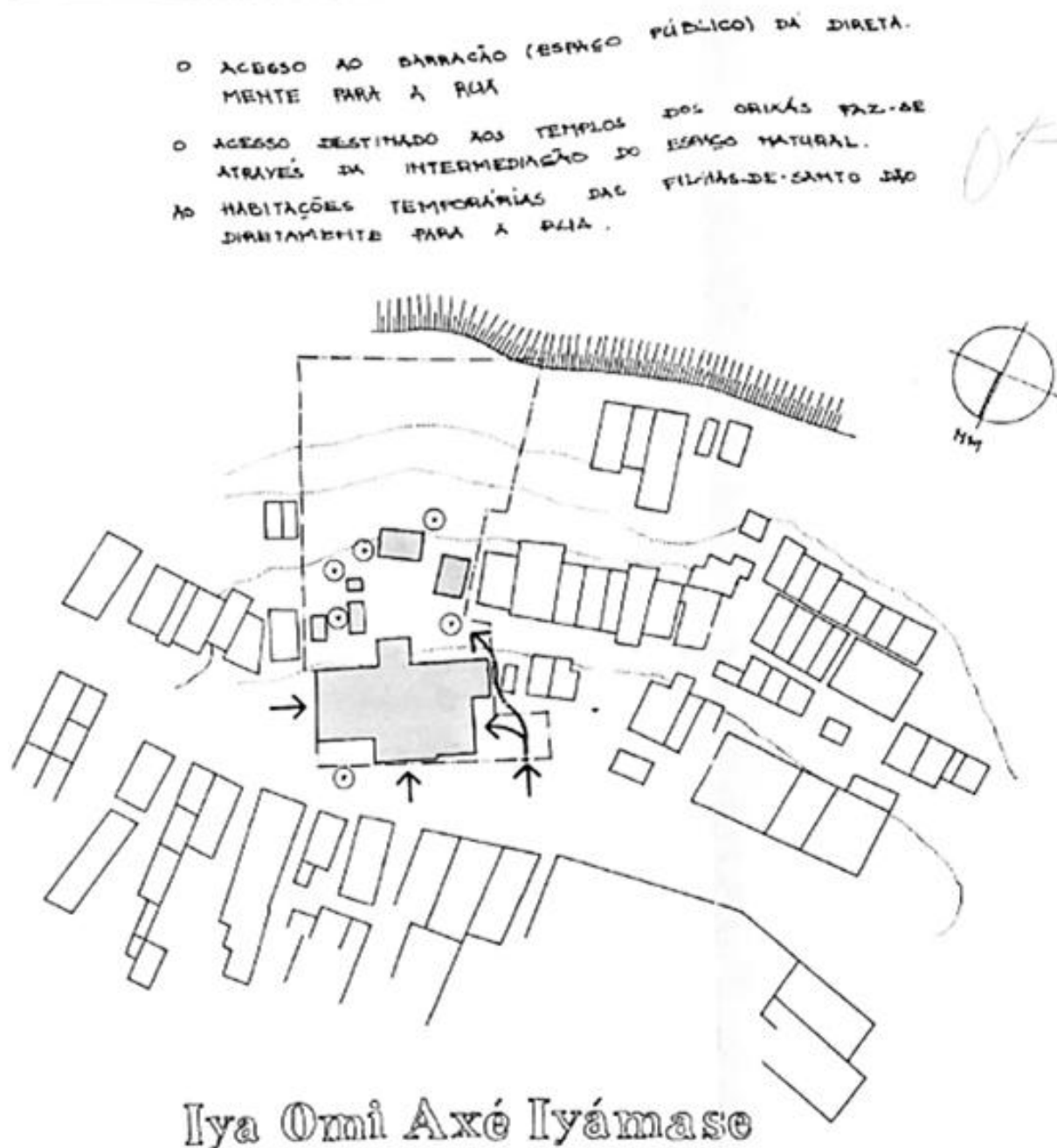
Fonte: Nascimento, 1983, p. 137.

Figura 47 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao Terreitório Ilê Axé Opô Afonjá.



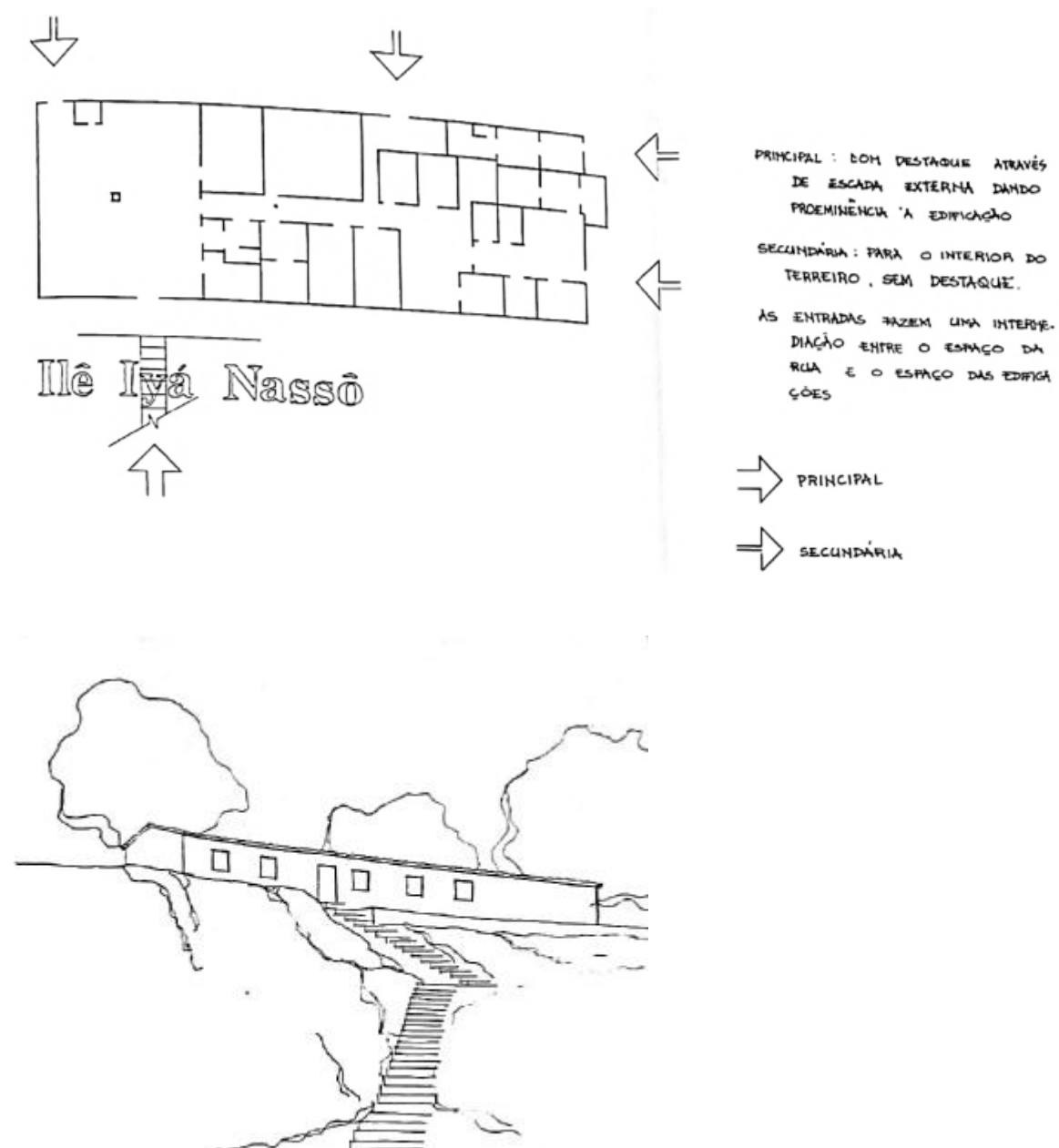
Fonte: Nascimento, 1989, p. 138

Figura 48 – Planta de locação com indicação hierárquica dos acessos ao Terreiro Gantois



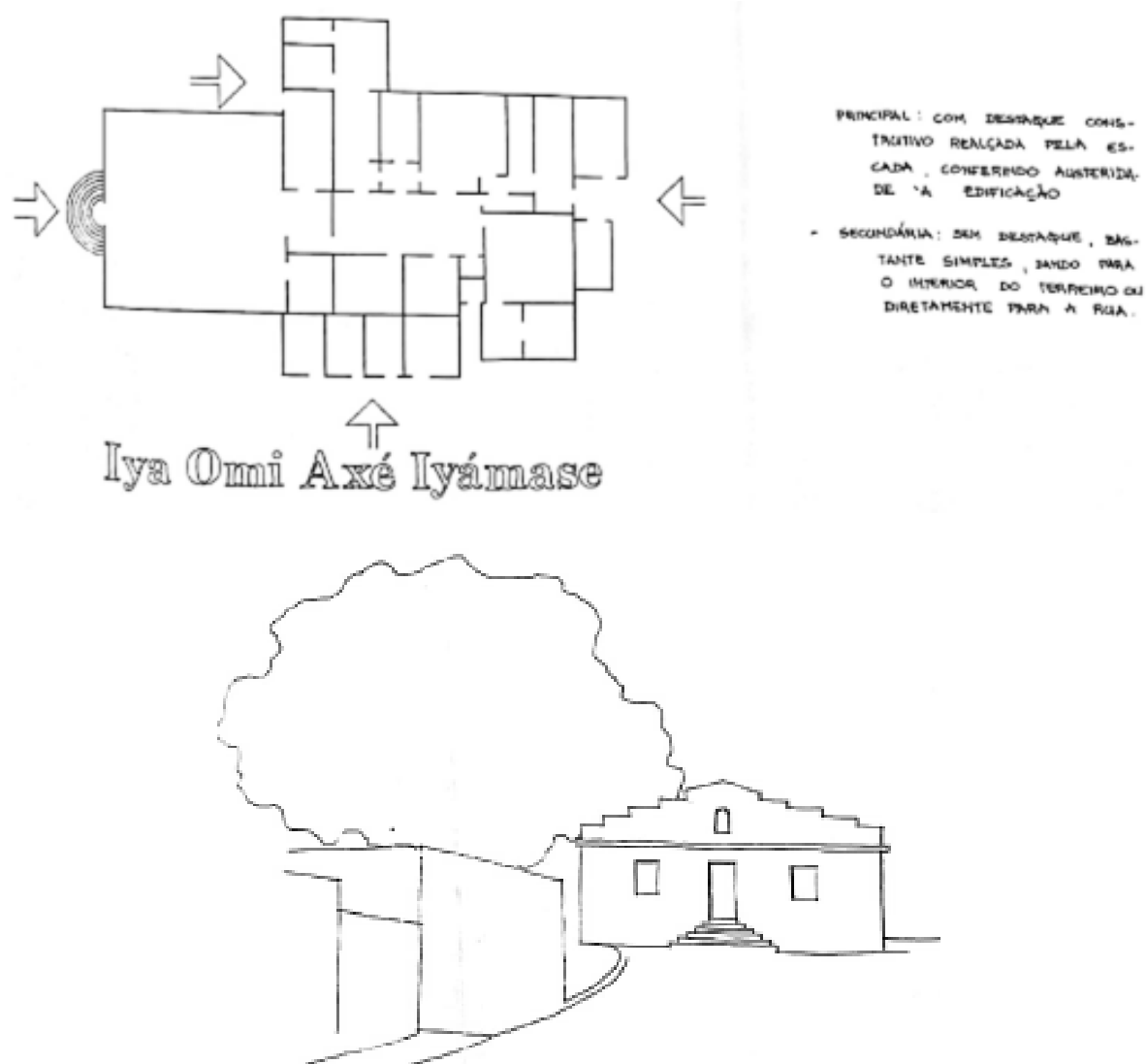
Fonte: Nascimento, 1989, p. 137.

Figura 49 – Acessos principal e secundário nas edificações do território Casa Branca.



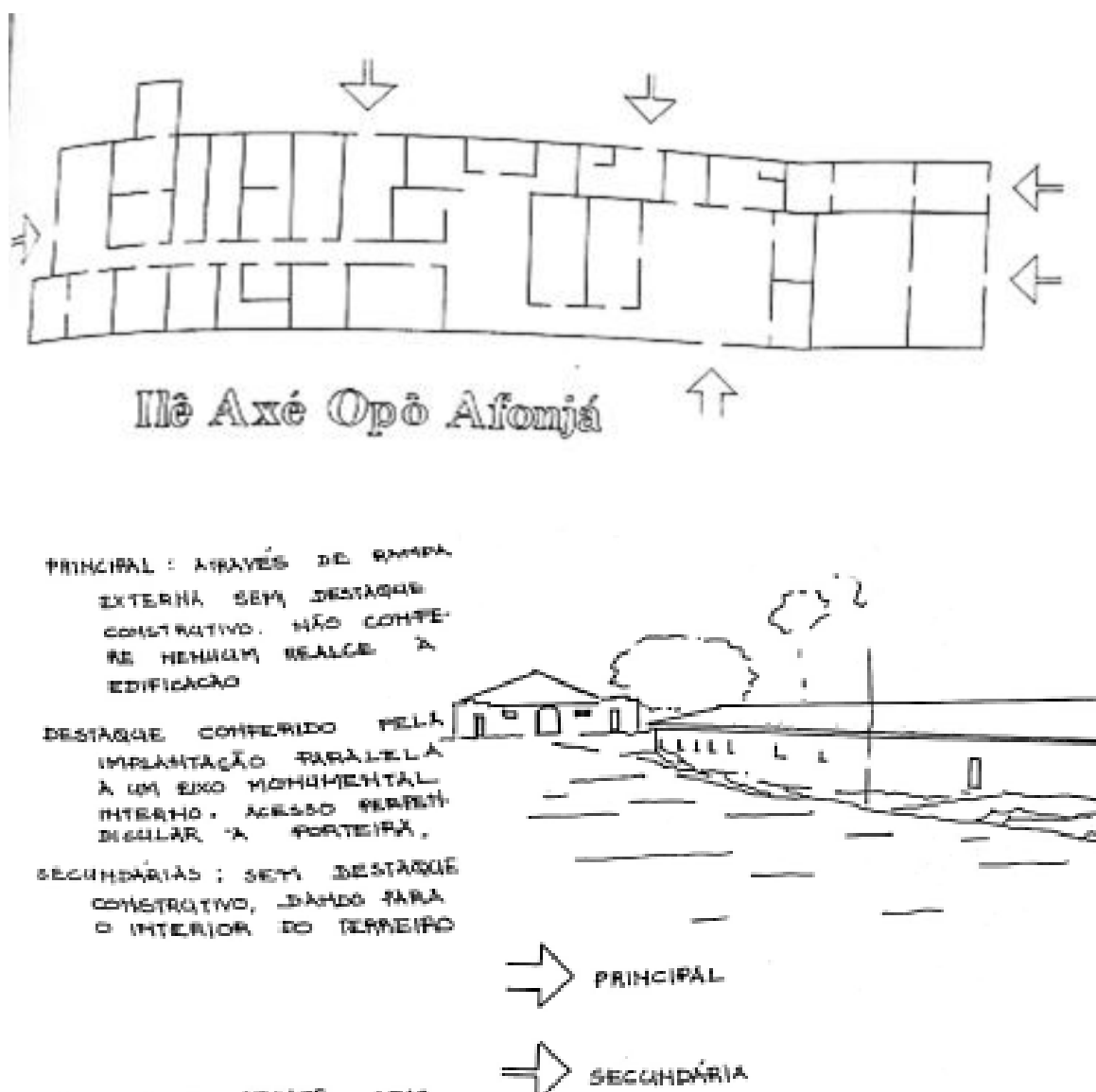
Fonte: FAEC/Nascimento, 1989, p. 143

Figura 50 – Acessos principal e secundário nas edificações do terreatório Gantois.



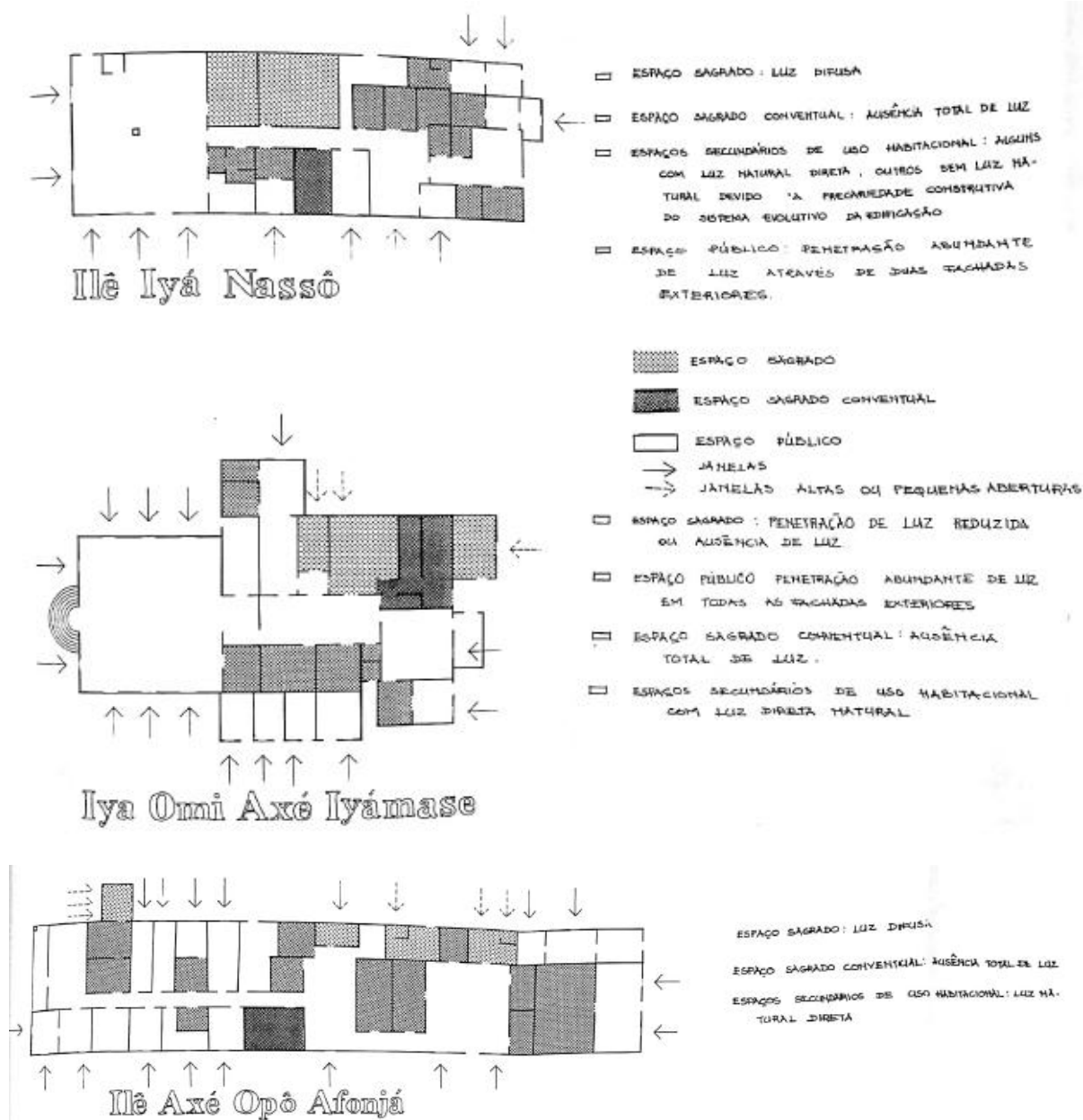
Fonte: Nascimento, 1989, p. 143

Figura 51 – Acessos principal e secundário nas edificações do território Ilê Axé Opô Afonjá.



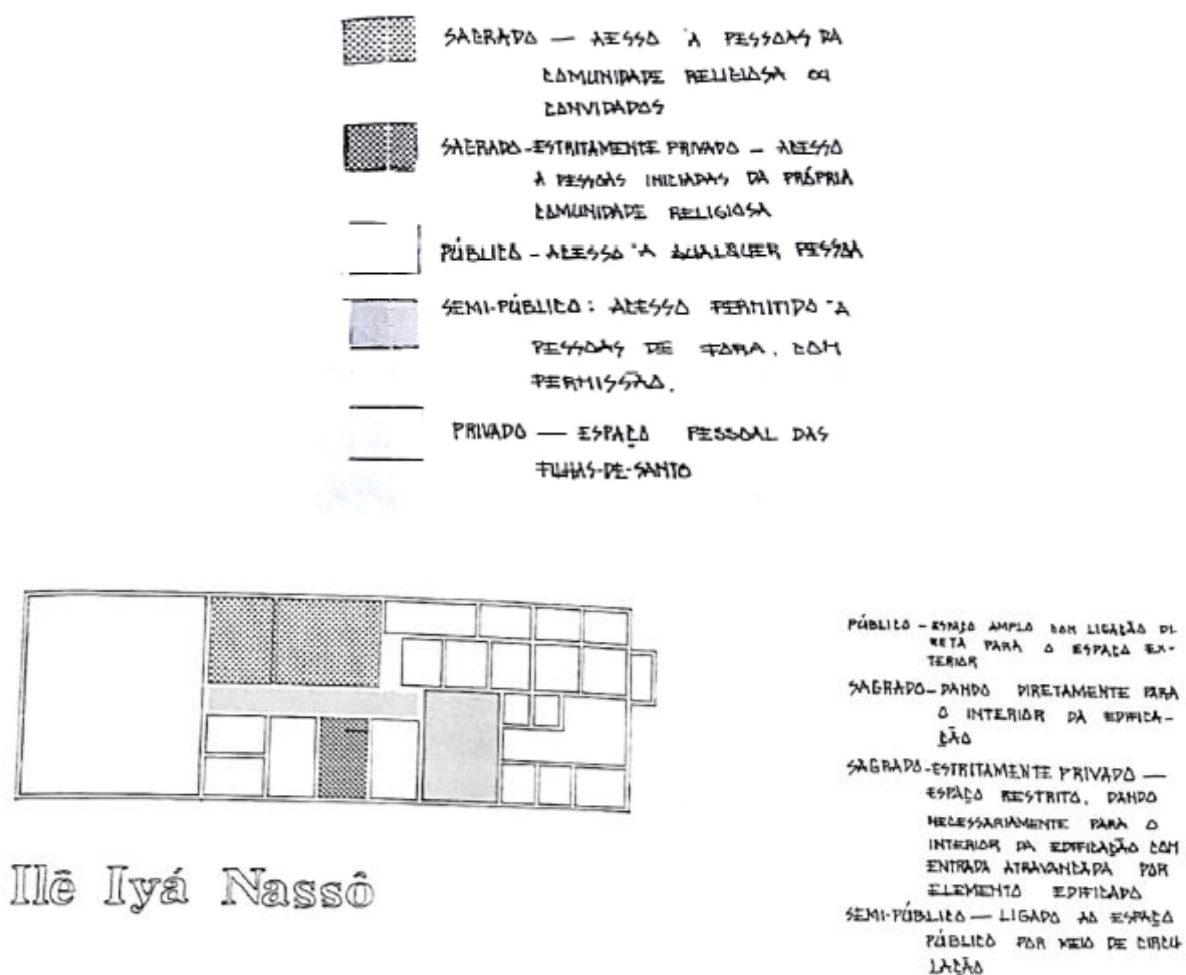
Fonte: Nascimento, 1989, p. 144

Figura 52 – Comportamento solar interno às edificações (iluminação natural), por ambiente.



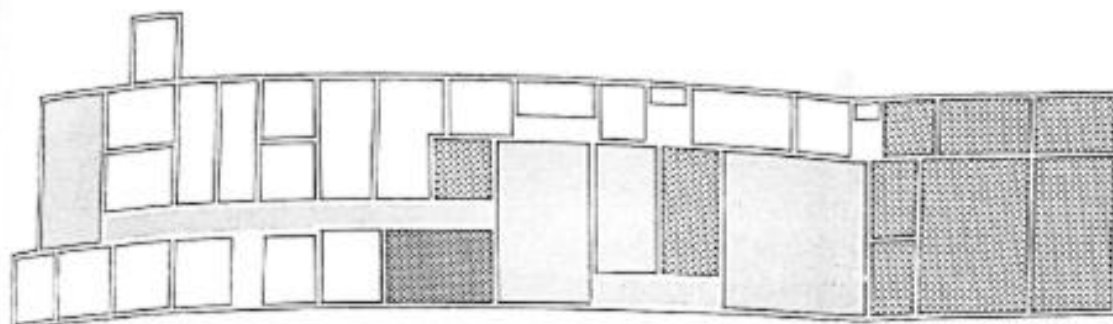
Fonte: Nascimento, 1989.

Figura 53 – Zoneamento quanto à permeabilidade por ambiente.



Fonte: Nascimento, 1989

Figura 54 – Zoneamento quanto á permeabilidade por ambiente no território Ilê Axé Opô Afonjá.



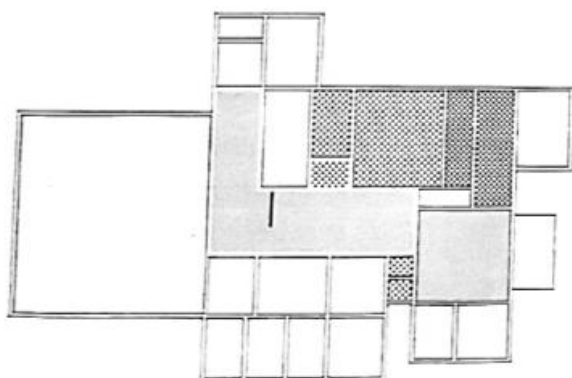
Ilê Axé Opô Afonjá

SAGRADO : DANDO DIRETAMENTE PARA O INTERIOR DA EDIFICAÇÃO COM ACESSO PRIVADO, DANDO DIRETAMENTE PARA O ESPAÇO EXTERNO.

SAGRADO ESTRITAMENTE PRIVADO: DANDO PARA O INTERIOR DA EDIFICAÇÃO COM ACESSO MUITO PRIVADO.

SEMI-PÚBLICO : LIGADO AO ESPAÇO PÚBLICO POR MEIO DE CIRCULAÇÃO. DANDO DIRETAMENTE PARA O ESPAÇO LIVRE DO TERREIRO

PRIVADO COM LIGAÇÃO PARA O INTERIOR DO TERREIRO



Iya Omi Axé Iyámase

PÚBLICO - ESPAÇO AMPLO COM LIGAÇÃO DIRETA PARA O ESPAÇO EXTERIOR DA RUA

SAGRADO - DANDO DIRETAMENTE PARA O INTERIOR DA EDIFICAÇÃO, PROTEGIDO DA VISÃO EXTERNA ATRAVÉS DE ELEMENTO CONSTRUÍDO

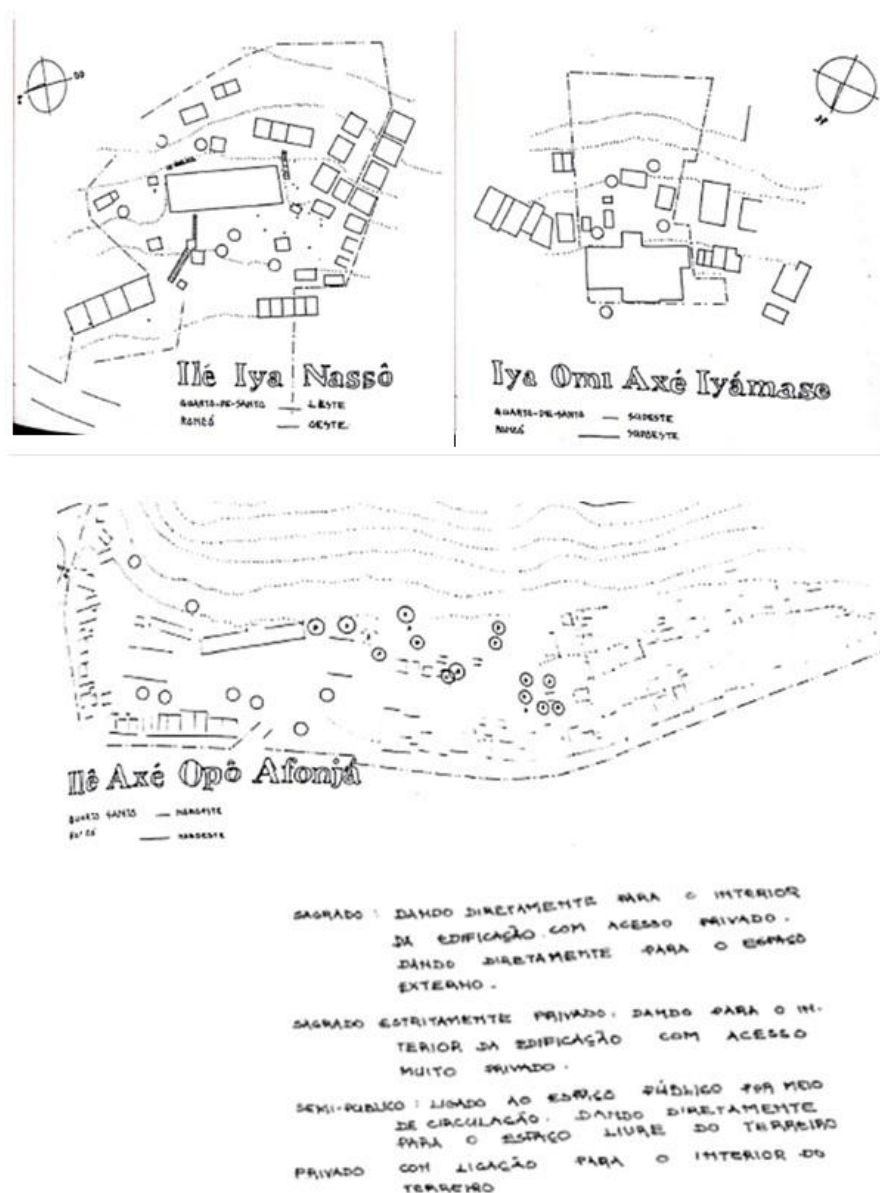
SAGRADO - ESTRITAMENTE PRIVADO - ESPAÇO RESTRITO, LIGADO DIRETAMENTE AO INTERIOR DA EDIFICAÇÃO PRIVILÉGIO ASSSEGURADO PELA AUSÊNCIA DE ABERTURA COM O EXTERIOR.

SEMI-PÚBLICO - LIGADO AO ESPAÇO PÚBLICO POR MEIO DE CIRCULAÇÃO

PRIVADO - COM LIGAÇÃO PARA O INTERIOR COM LIBERAÇÃO PARA O EXTERIOR

Nesses mesmos estudos, Iris Nascimento registrou ainda a localização do *roncó*⁴⁹ e dos Quartos de Santo com relação aos pontos cardeais – apesar de não ter definido o real objetivo desta constatação. Contudo, convém destacar que a disposição estas edificações dentro do território pode variar, podendo ser encontradas tanto nas adjacências internas quanto externas do Barracão.

Figura 55 – Localização das Casas de santo e Roncó de acordo com os pontos cardeais.

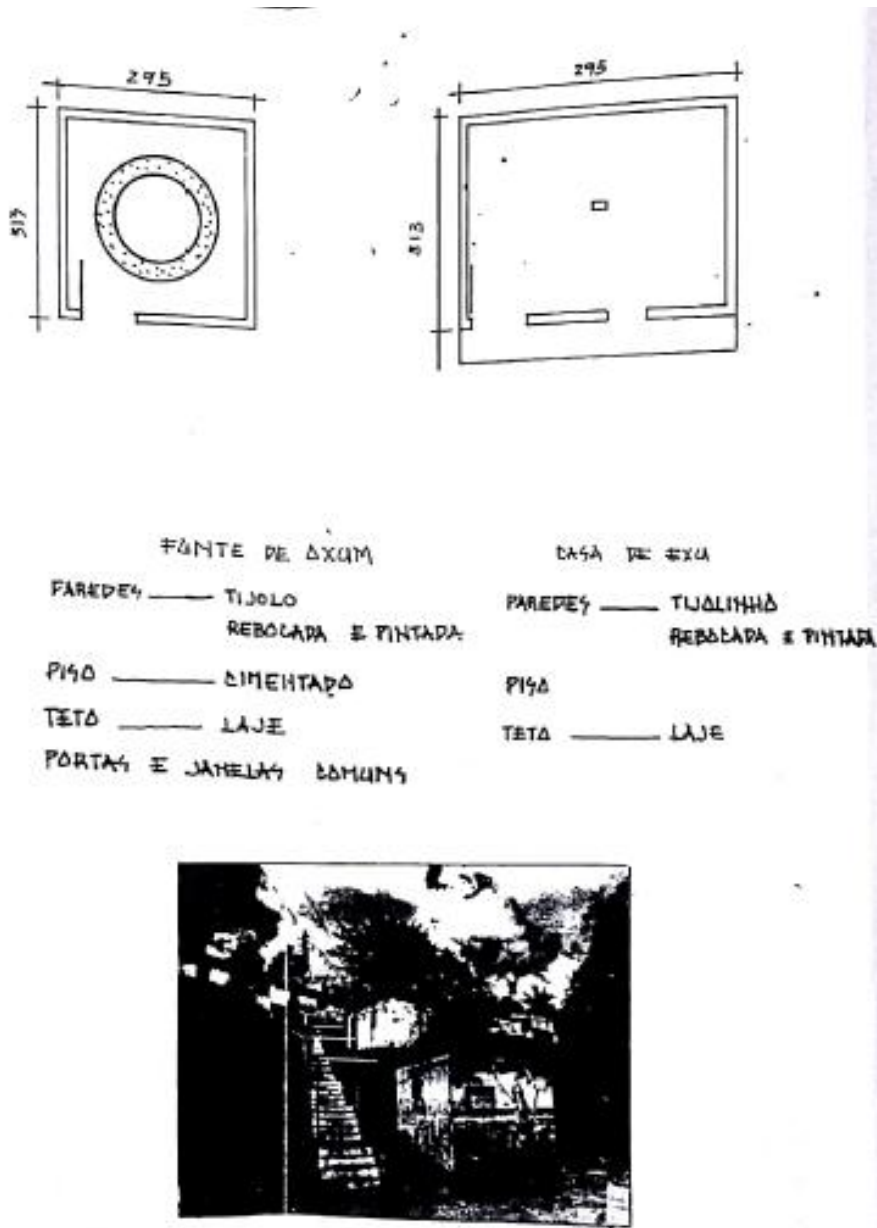


Fonte: Nascimento, 1989, p. 153

⁴⁹ Este cômodo faz parte da estrutura arquitetônica e ritualística de todos os territórios de candomblé, e é onde ocorrem as iniciações. Possui permeabilidade restrita aos iniciados e, dependendo da situação, somente os mais velhos podem adentrar.

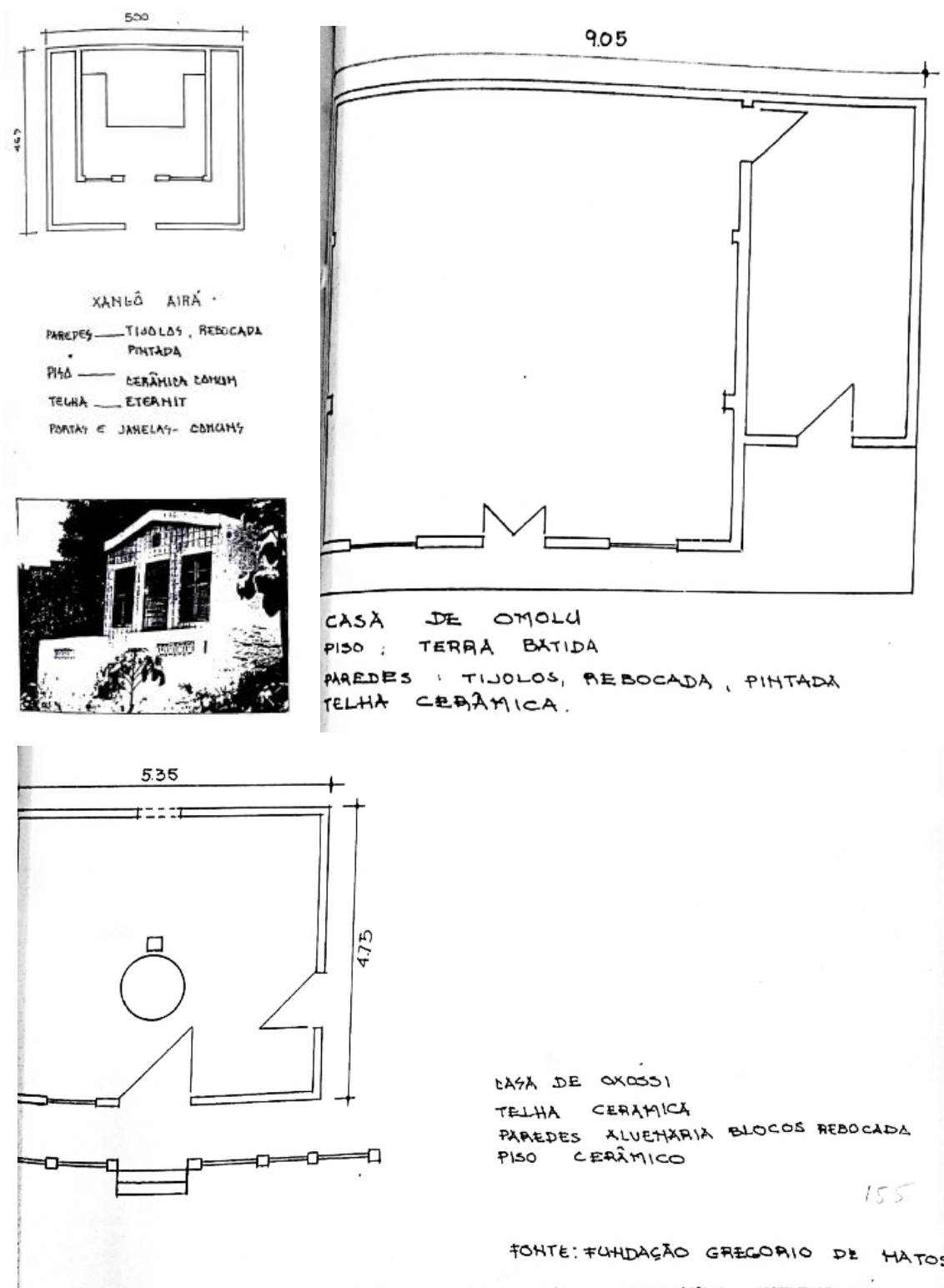
Os registros acerca das tipologias arquitetônicas das Casas de Santo/Quartos dos Orixás abordam relevantes aspectos construtivos como o dimensionamento, a disposição interna dos ambientes, os materiais utilizados, bem como os revestimentos utilizados no piso, parede e teto. Conforme ilustrado abaixo:

Figura 56 – Tipologia de Casas/Quartos de Santo no território da Casa Branca



Fonte: Nascimento, 1989, p. 154

Figura 57 – Tipologia de Casas/Quartos de Santo no território Casa Branca.



Fonte: Nascimento, 1989, p. 154-155

Como exposto nos estudos de Iris Nascimento (1989), as configurações arquitetônicas edificadas e dispostas socioespacialmente acontecem conforme a geografia local, sobretudo visando o acolhimento daqueles que precisam pousar, pois muitas atividades ritualísticas acontecem em períodos do dia e da noite que, para além do horário cronológico, exigem energeticamente que se durma neste local. Em termos projetuais, este fato modela a quantidade e define a localização destes cômodos dentro do território. Entretanto, o aspecto econômico da comunidade acaba se tornando o principal definidor para as construções e reformas.

É sabido que existem variações na configuração de territórios afrorreligiosos e que suas arquiteturas, tipologias, iconografias e simbologias variam de acordo com a prática religiosa daquele espaço (Umbandas, Terecô, Xangô do Recife, Batuque, dentre outras), mas, como já delimitado, este estudo tem como recorte a ampliação da compreensão arquitetônica dos territórios de candomblé, especialmente os de nação banto que pouco são mencionados e menos ainda analisados.

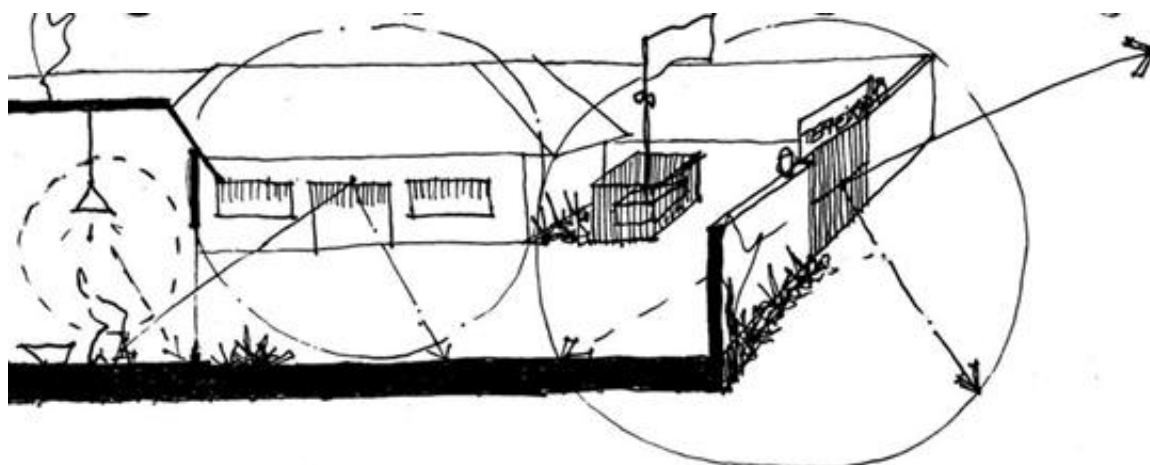
Como mencionado anteriormente ao longo da subseção 2.4 (Ancestralidade-Corpo-Espaço) desta pesquisa, “à medida que o corpo ocupa, o espaço toma forma e o território germina”. Dito isto, questiono: mas se o território já é tudo isso, qual o papel da arquitetura nesse contexto? Ora, por vezes, e até mesmo nas escolas de arquitetura, somos direcionados a entender arquitetura somente a partir da edificação, que é de fato o seu objeto central, mas ela não se limita à escala edificada e não surge a partir dela.

A Arquitetura e o Urbanismo, bem como a lógica antropológica, trabalham o contexto a partir da sua complexidade, as escalas, escalonadas, sobrepostas, ressoadas em perspectivas a curto, médio e longo prazo, não devendo ser limitado ao recorte e contexto atual, mas visto através de múltiplas camadas, a partir do seu principal agente (Montaner, 2017). Em outras palavras, a arquitetura parte de uma escala dada, por exemplo, uma habitação ou unidade autônoma, que é entendida a partir do conjunto de funcionalidades que a compõe: quartos, banheiros, sala, cozinha, escritório, área para lazer, área disso e área daquilo. Contudo, para se projetar/pensar esses ambientes,

é necessário percebê-los através da funcionalidade para a casa como um todo, considerando todas condicionantes (térmica, sonora/acústica, ambiental - incidência solar, topografia, etc.), afastamentos laterais⁵⁰, bem como no caso de apartamentos onde se pode ou não modificar as paredes de lugar (nos casos em que não são paredes estruturais e nem façam divisão com o apartamento vizinho).

Esses exemplos foram dados para perceber que dentro desses “limites” funcionaria uma escala mediana, que intersecciona o ambiente ao seu uso interno (escala micro: mobiliários, usuários, cores e texturas, por exemplo) e ao mesmo tempo, conecta o todo “casa/habitação” ao seu contexto externo (escala macro: coeficientes de ocupação, permeabilidade e legislações afins, acessibilidade, mobilidade urbana, infraestrutura, serviços, etc.), imbricados através de uma relação rizomática (figura 58). E como bem definido por Josep Montaner (2017, p. 8), os diagramas podem ser um bom instrumento para examinar e enriquecer os aspectos sociais, culturais e discursivos da prática arquitetônica.

Figura 58 – Diagrama| Um olhar tridimensional do micro ao macro: o uso, a edificação e a localização



ARQUITETURA <-> TERRITÓRIO <-> CONTEXTO

Fonte: elaborado pela autora.

⁵⁰ Distância dada e exigida para se ter entre o limite da parede externa e o muro afim de possibilitar maior ventilação e salubridade.

Assim, nota-se que “arquitetura” (no par “arquitetura e urbanismo”) envolve diversos aspectos que são dinâmicos e devem ser fluídos, tendo em vista a permeabilidade que lhe é conferida. “Urbanismo” é a parte que certamente merece ser discutida com mais atenção noutros estudos, mas o abordaremos aqui na perspectiva da localização historiográfica na qual os territórios estão inseridos.

Introduzir a experiência na arquitetura é fundamental para incluir o subjetivo, o perceptual, o sensorial e o corporal, ao mesmo tempo em que se reforça o fenômeno da arquitetura contemporânea enquanto construção social. O importante é que, por meio do subjetivo, se construa um mundo intersubjetivo e social. Por conseguinte, a experiência coloca a imaginação, as vivências e as intenções dos criadores em sintonia com as experiências, as necessidades, os desejos e as aspirações dos usuários (2017, p. 14).

Retomando a afirmação do início desta pesquisa, sobre o exercício de ruptura epistemológica necessária a se fazer antes de tentar simplificar a arquitetura dos territórios de candomblé meramente ao “sem valor” ou “é muito simples para se estudar”, ressalto que a construção física e cosmológica de um território de candomblé perpassa por resgates históricos, não somente da trajetória específica de cada um e sua linhagem parental, mas também da reconstrução da linha ancestral que o compõem, tendo em vista que cada território descende de uma linhagem ou uma família de santo que lhe antecede, herdando consequentemente sua forma de culto/ritualística e, por conseguinte, sua arquitetura, adaptada à geografia que lhe envolve (ex.: formato do Barracão, Casas/Quartos de Santo, Cozinha e demais edificações). Portanto, afirmo que a arquitetura nos territórios de candomblé assume função agregadora e, diante de tal complexidade, se mostra como uma linguagem material interpretativa desta territorialidade.

Em boa parte desta pesquisa falamos sobre as arquiteturas invisíveis, aquelas imateriais, intangíveis, que nossos olhos não percebem em primeira instância, mas que configuram e estruturam as arquiteturas visíveis (edificadas) que compõem os territórios de candomblé.

Na próxima subseção, veremos noutros exemplos – os territórios de candomblé banto –, as formas e tipologia dessas arquiteturas visíveis (fachadas, barracão, casas de santo, cozinhas e demais espaços edificados).

3.2 As arquiteturas dos Territórios de candomblé Banto na Bahia

Nesta subseção trataremos das arquiteturas contidas nos territórios *Tumbenci*, *Bate Folha* e *Tumba Junsara*, todos descendentes da mesma origem/raiz/*ndanji*⁵¹ e localizados atualmente na cidade de Salvador/BA. Tomaremos como referência esses territórios antigos de nação banto para compreendermos possíveis similaridades tipológicas que traduzem heranças e, talvez, possíveis ressignificações da mesma ancestralidade/origem familiar.

Segundo conhecimento oral dos antigos, como dito pelo senhor Esmeraldo Emérito Santana (Tata Nkondiadembu), autor do livro *Nações de Candomblé* (1981), um dos territórios de candomblé de nação angola mais antigo registrado na Bahia, é o *Calabetã* (nação Congo) da falecida Sra. Maria Santana Corqueijo Sampaio, de *dijina Malamdiansambe*. Depois deste, *Tata Nkondiadembu* cita o território de candomblé da falecida Tiana do dendê, localizado na Boca do rio. Após, o Terreiro Viva Deus com mãe Miúda à frente, depois com Feliciano. Na sequência, o território de candomblé *Tombenci*, o qual tinha como liderança a mãe de santo *Mam'etu Tuenda Unzambi*, mais comumente chamada de Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim), do qual o território *Tumba Junsara* descende diretamente, tendo como fundadores os irmãos de barco e iniciados pelas mãos de Maria Neném, Manoel Rodrigues do Nascimento ou *Kambambe* e Manoel Ciriaco de Jesus (Ludyamungongo), sendo também responsável pela continuidade dos ritos de iniciação de Manuel Bernardino da Paixão, sacerdote do Bate-Folha – iniciado pelas mãos de Manuel de Nkossi porém, com a sua morte, transferiu seus cuidados à *Mam'etu Tuenda Unzambi*.

⁵¹ Raiz em Kimbundu.

Figura 60 – Localização Tumba Junsara.



Fonte: Google Earth, 2025.

Figura 61 – Fachada principal e entrada do Terreiro Tumba Junsara, Salvador/BA.



Fonte: ABENTUMBA, com adaptações

Figura 62 – - Vista de parte do pátio interno e Casa de Santo no Tumba Junsara. Vizinhança ao fundo em destaque verde. Salvador/BA.



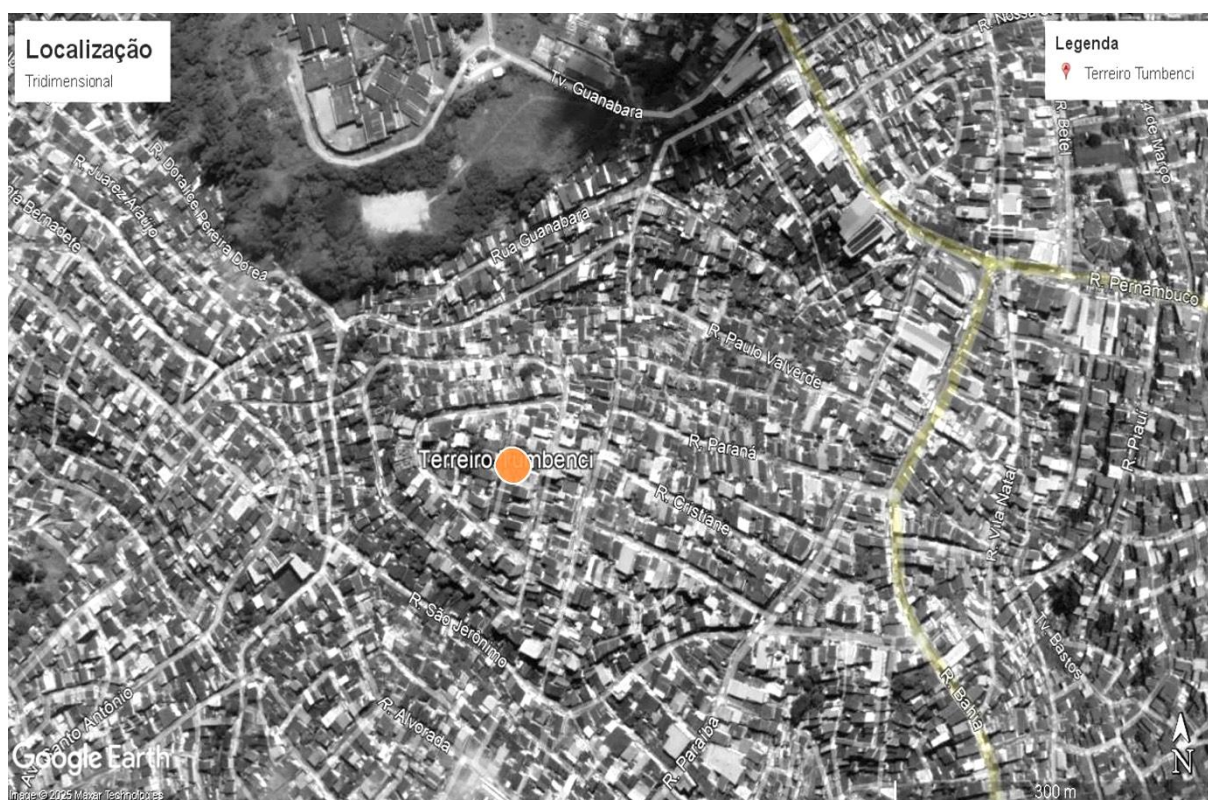
Fonte: IPHAN, com adaptações.

Essa dinâmica de compressão territorial, a qual muitos espaços afroreligiosos são submetidos, também é observada no território Tombenci. Como já mencionado algumas vezes nesta pesquisa, foi fundado na cidade de Salvador/BA pelo Sr. Roberto Barros Reis e, após a sua morte física, sob os cuidados da Sra. Maria Neném, o território instalou-se em diferentes lugares do Quilombo Cabula. Primeiro, foi para um lugar chamado Nó de Pau (na Fazenda Grande do Retiro), depois foi para outro

lugar chamado Pau Javá (atual bairro Sussuarana), em outro momento deslocou-se para a descida do Arenoso e, por fim, ao adquirir as terras da Fazenda Beiru, se fixou ali, onde permanece até hoje. Após a morte física da saudosa Sra. Maria Neném, o território ficou fechado e foi reaberto somente em 1982.

O Tumbenci, assim como o Tumba Junsara, também “perdeu grande parte de suas terras por força de invasões e venda irregular de lotes, restando somente a porção de terra onde do território permanece⁵³.

Figura 63 – Localização do território Tumbenci



Fonte: Google Earth, 2025.

⁵³ História: Roberto Barros Reis/Tata Kinunga (2017). Disponível em: http://www.museudigitalterreiotumbenci.uneb.br/?page_id=98

Figura 64 – Localização mais aproximada do território Tumbenci.



Fonte: Google Earth, 2025

Figura 65 – Visada frontal Terreiro Tumbenci.

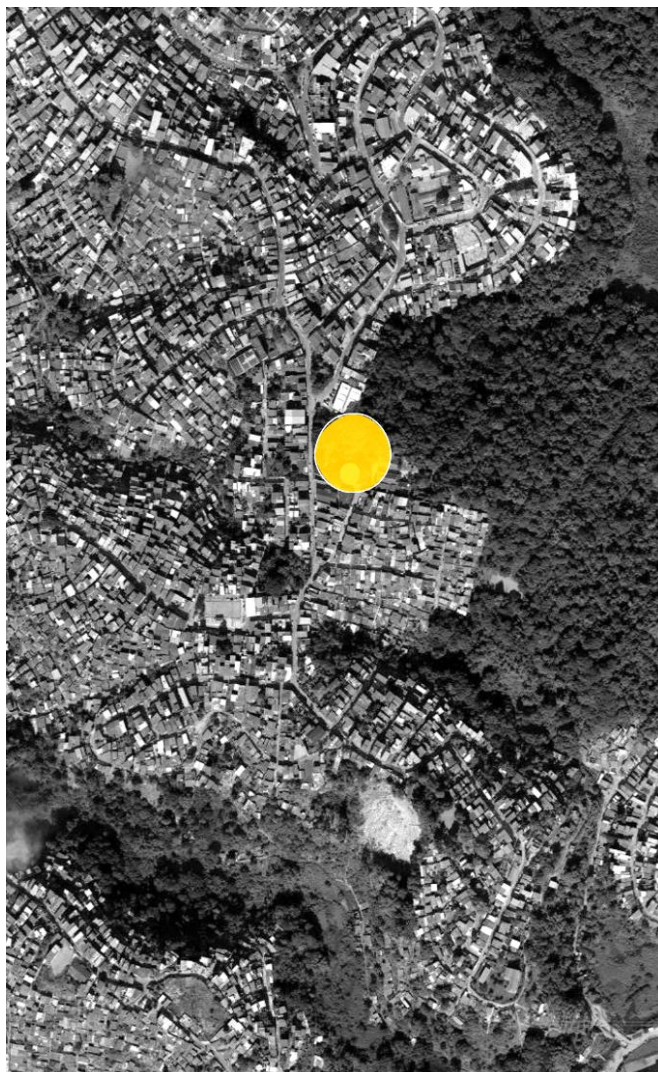


Fonte: Google Earth, 2025, com adaptações.

Diferentemente, o território *Bate-Folha* da Bahia, localizado na região da Mata Escura, na cidade de Salvador/BA é conhecido por ter cerca de 70% do seu território de

área verde, abrigar/preservar a maior área urbana remanescente da Mata Atlântica no país e ainda ter sido palco da última batalha de Sabinada⁵⁴.

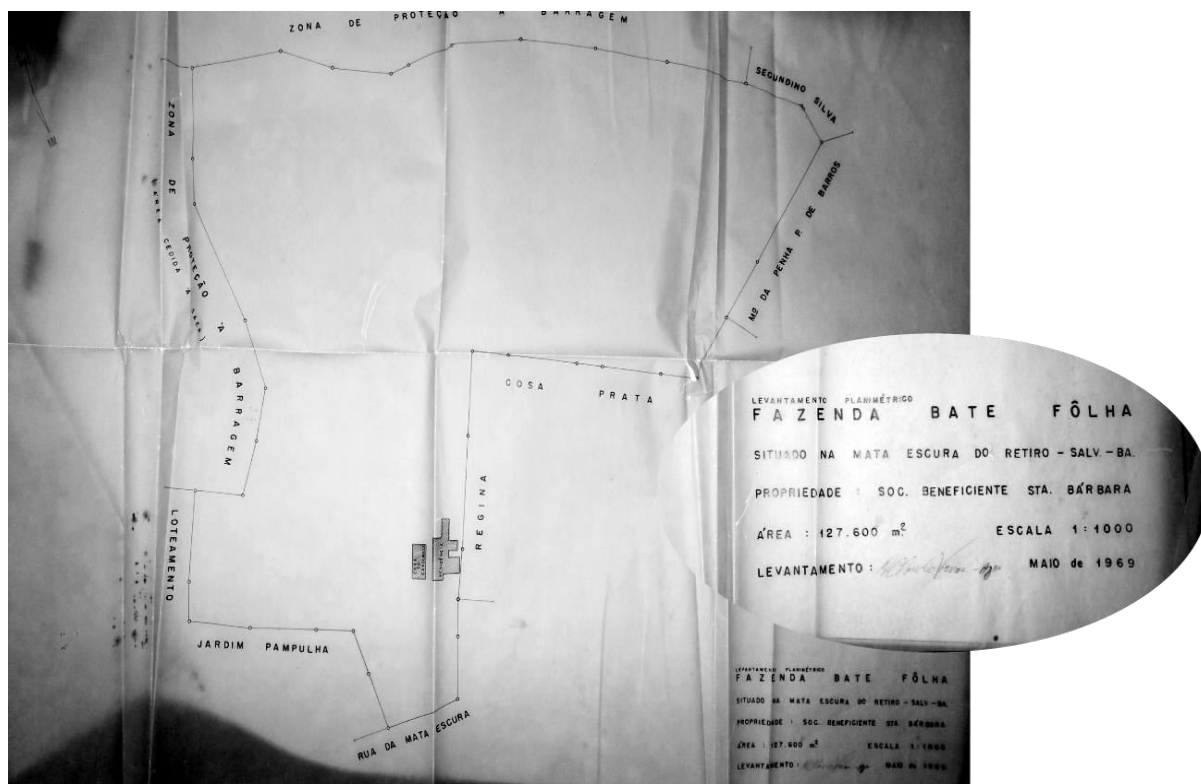
Figura 66 – Localização Terreirão Bate Folha.



Fonte: Atlas do Chão, 2022

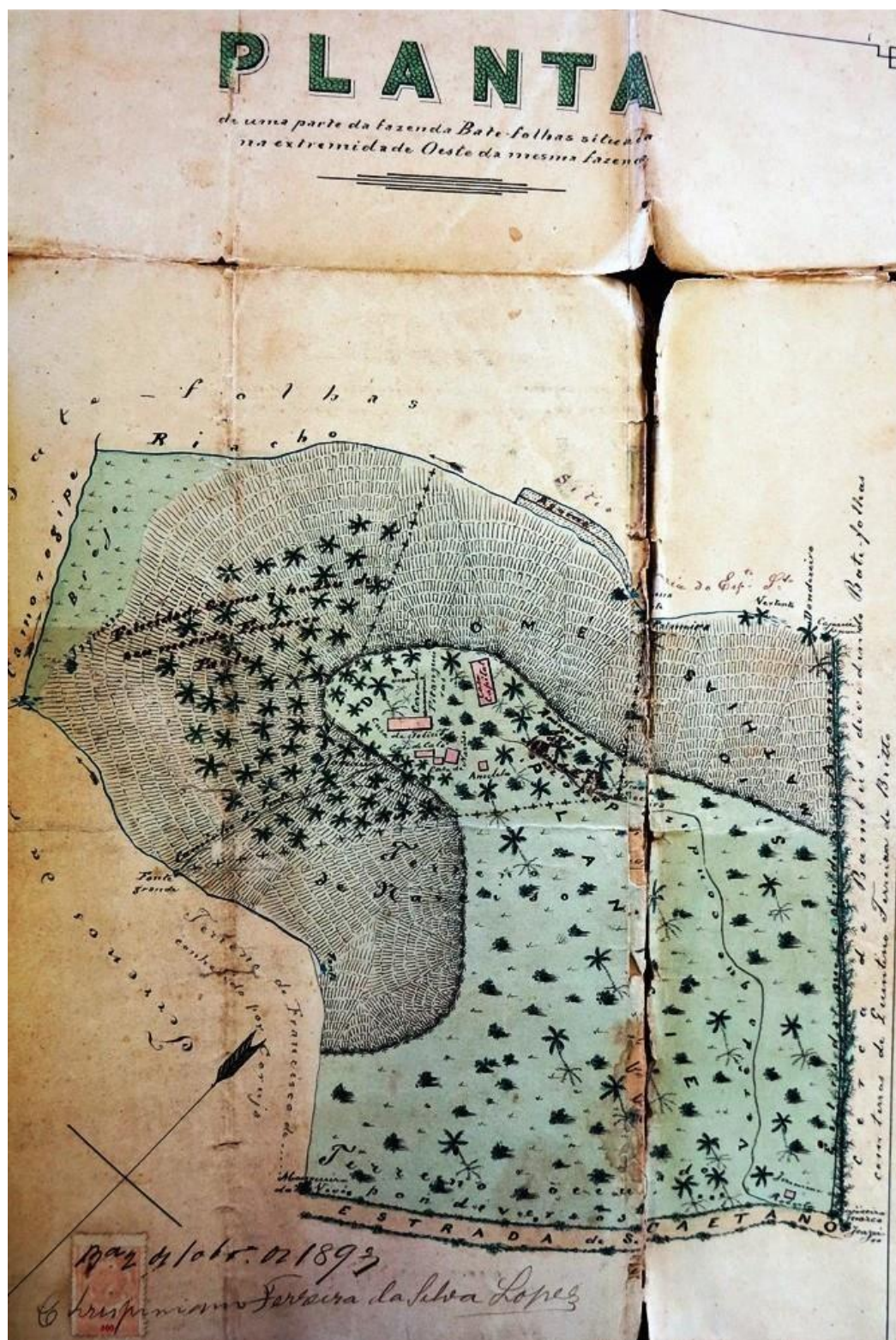
⁵⁴ A Sabinada ocorreu no período regencial brasileiro, e deve seu nome à Francisco Sabino Álvares da Rocha Vieira, homem de classe média que a liderou. O objetivo era a independência da Bahia em relação ao Governo do Rio de Janeiro, que já não agradava parte da população da província. Os rebeldes contavam com a criação de uma "República Baiana", que criaria sua própria legislação até a data da maioridade de Dom Pedro II. As consequências da Sabinada foram arrasadoras, com cerca de 1.200 mortos e quase 3.000 presos, devastando a cidade de Salvador. Já o líder Sabino fugiu e faleceu em 1846. Importante ressaltar que embora escravos tenham participado do conflito, a Sabinada não foi uma rebelião africana, e sim da classe média. Entretanto, os escravos, em troca da promessa de alforria, engrossaram o levante em defesa da formação da república da Bahia. A rebelião teve sua batalha final em 15 de março de 1838, justamente no local onde anos depois seria fundado o Terreirão Bate Folha."

Figura 67 – Levantamento Planimétrico da Fazenda Bate Folha.



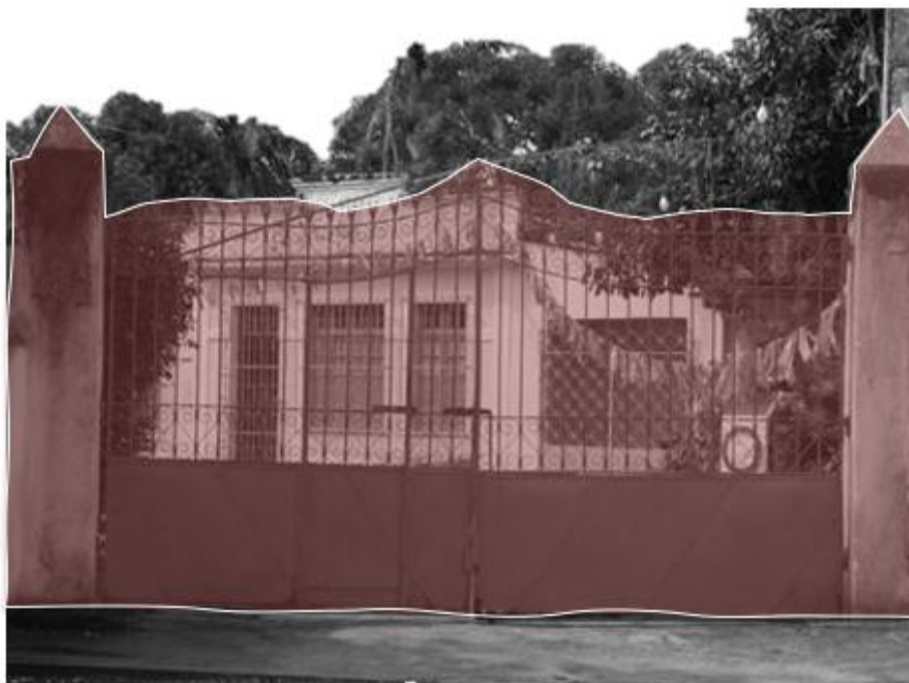
Fonte: Acervo do Terreiro do Bate-Folha, 1969.

Figura 68 – Planta do terreno de Feliciano Pereira de Jesus.



Fonte: APEB Seção Judiciária, Inventários

Figura 69 – Fachada frontal do Terreitório Bate Folha.



Fonte: Google Earth, 2025.

Figura 70 – - Interior do Terreitório Bate Folha.



Fonte: site Salvador Capital Afro, com adaptações.

Figura 71 – Vista pátio interno do Terreitório Bate Folha.



Fonte: Marisa Vianna

Como ilustrado, estes terreitórios apresentam tipologias arquitetônicas que rememoram habitações e que expressam a objetividade necessária para a funcionalidade que as edificações se propõem, notadas, por exemplo, nas esquadrias retangulares (de madeira ou alumínio) normalmente ornamentadas com o que se chama de *Mariô*⁵⁵, apresentando volumetria quadrangular/retangular e os telhados 2 águas.

Adentraremos em algumas edificações desses terreitórios, com a ressalva de que não será possível apresentar e nem reproduzir as suas plantas baixas (uma vez que é necessário a autorização dessas comunidades para que isso ocorra). Assim, as referidas análises foram realizadas a partir do levantamento, da análise documental e qualitativa da arquitetura edificada.

Isto posto, trago alguns ambientes que, assim como a tríade *ancestralidade-corpo-espço* anteriormente analisada como basilar para a compreensão de pertencimento ao terreitório, as edificações a seguir caracterizam e configuram a

⁵⁵ Palhas desfiadas da árvore dendezeiro. São utilizadas nas partes superiores das esquadrias a fim de simbolizar uma barreira espiritual e impedir que maus espíritos adentrem o espaço.

existência de um terretório de candomblé. Obviamente compõem este *programa* ambientes como lavanderia, galinheiro, horta, cozinhas, banheiros, quartos de uso comum e de santo (casa de santo), mas nos ateremos ao *barracão, casa/quarto de santo* e a *cozinha*.

Começando pelo barracão, que muito se assemelha à sala de estar de uma residência unifamiliar, este ambiente é o espaço onde se recebe a comunidade externa, os visitantes, clientes e onde os deuses festejam junto de seus convidados e familiares nos dias de festa. Esse espaço, depois dos muros, marca e delimita a sutil fronteira entre “da porteira pra dentro” e “da porteira pra fora” ou da comunidade pertencente àquele terretório de candomblé e da comunidade externa.

Geralmente de planta retangular ou quadrada, a fachada principal é marcada por um imponente portal centralizado, muitas vezes adornado com *mariô* na parte superior, apresentando fachada frontal composta por um conjunto de janelas, divididas na maioria das vezes de maneira uniforme. No espaço central, onde ocorre o *xirê/junberesu*⁵⁶, existe um ponto central (*Ntoto/Cumeeira*) edificado (em formato de pilastra ou suspenso, fixado na estrutura do telhado) que simboliza o “umbigo” daquele terretório. Isto é, o ponto que conecta o terretório com a ancestralidade da qual ele descende – por exemplo, um terretório de Oxum/Ndandalunda tem o *Ntoto/Cumeeira* do seu barracão dedicado a Xangô/Nzazi, ou seja, aquele terretório tem como descendente direto este Nkisse/Orixá, e isso implica em seguir os preceitos desta energia, inclusive na arquitetura.

A compartimentação interna do barracão varia conforme as condicionantes topográficas que desenham cada terretório. No entanto, geralmente existem banheiros, antessala/*sabaji* (para jogo de búzios ou recepção dos visitantes, iniciados ou não, que em alguns momentos podem manifestar os Nkisses/Orixás) internamente

⁵⁶ Ritualística que acontece durante as festas públicas, onde se dança em movimentos circulares.

ou nas adjacências laterais e o *roncó*⁵⁷, ambiente extremamente restrito que está para o útero, assim como a cumeeira é o umbigo.

O barracão é um espaço de uso versátil, que se modela conforme a necessidade. Isto é, no barracão se reza, dança, dorme, conversa, recepciona, articula, ensina etc. É o espaço que, a semelhança da sala de estar, recepciona o público dentro do íntimo, sem, contudo, permitir seus acessos mais internos.

Figura 72 - - Entrada e parte externa do Barracão.



Fonte: Governo da Bahia

⁵⁷ Ambiente de acesso restrito aos iniciados onde se realizam os ritos de iniciação. Diz-se que quando se inicia, se “nasce” para o Nkisse/Orixá e se “renasce” para a vida.

Figura 73 – Fachada Barracão - Entrada em destaque



Fonte: Terreiro Tumbenci/Museu Digital

Figura 74 – Vista interna do Barracão Bate Folha em dia festivo - Parte central onde acontecem os jumberesus/xirês em destaque.



Fonte: Marisa Vianna/Portal SoteroPreta

Figura 75 – Roda de conversa - Reunião com Ipac, Iphan e a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (2019).



Fonte: ABENTUMBA

As *casas de santo* ou *quartos de santo*, como são comumente chamadas, são pequenas edificações de mesma tipologia arquitetônica objetiva e funcional, distribuídas ao longo do terreitório (conforme a disponibilidade geoespacial do terreno), mas que em grande parte e na maioria dos terreitórios se encontram no perímetro que circunda o barracão (interno ou externo a ele). Possuem plantas que variam entre os formatos quadrado, retangular e circular, mas apresentam as mesmas formas tipológicas para as esquadrias (quadradas ou retangulares) variando entre os materiais madeira e alumínio, adornados com *mariô* na parte superior.

Nestes ambientes são guardados adornos, utensílios ritualísticos e demais objetos sacralizados que simbolizam o elo identitário e de pertencimento do indivíduo ao coletivo. A permeabilidade é estritamente restrita aos iniciados e, entre eles, aos mais velhos.

Figura 76 – Terreiro Tombenci com esquadrias e tipologia em destaque.



Fonte: COSTA, 2018

Figura 77 – Casa de Santo com tipologia objetiva e funcional em destaque no Tumba Junsara



Fonte: Governo da Bahia/recorte adaptado pela autora.

Figura 78 – Vista da parte frontal de Casa de Santo no Tumba Junsara. Tipologias em destaque



Fonte: Nalva Santos/recorte adaptado pela autora

Outro ambiente basilar na estrutura e no funcionamento dos territórios de candomblé é a cozinha ou as cozinhas.

Isto não foi ressaltado antes, mas os elos que interligam as diversas categorias citadas nesta pesquisa são estruturalmente alimentados pela comida, isto é, o que alimenta, revigora e renova a energia/Axé/NGunzo neste contexto religioso é o alimento. Os deuses, assim como nós humanos, também comem e dizem quando não estão satisfeitos com a comida. Nesta dinâmica, o alimento assume a mais completa importância de manutenção energética, conectando e inter cruzando a ancestralidade ao corpo e ao território. Nesse sentido, da mesma forma que alimentamos os deuses, também nos alimentamos e colocamos em prática este elo energético.

Dentre as várias questões energéticas que permitem o acesso e/ou a permanência no ambiente da cozinha nos territórios de candomblé, este espaço normalmente apresenta restrição de uso e acesso aos mais velhos e àqueles que são indicados para exercer tal função. Assim, é comum observarmos mais de uma cozinha nos territórios de candomblé: uma para fazer as comidas ritualísticas (aquelas que serão oferecidas aos deuses) e outra para as comidas que serão para o consumo de todos (humanos). Ter a presença destes dois ambientes varia conforme o espaço e a topografia do território, lembrando que muitos foram comprimidos e possuem pouco espaço dentro de suas delimitações físicas intramuros. Portanto, muitas atividades se adaptam nos ambientes possíveis.

Dito isto, é necessário destacar que quando se fala em arquiteturas afro-brasileiras, afrorreligiosas e especificamente a dos territórios de candomblé, é importante se ater ao comportamento socioespacial e à maneira como ele se adapta a topografia posta – no que tange, por exemplo, à localização das casas/quartos de santo, ou o formato retangular/quadrangular do barracão – dentro dessa territorialidade, como também é importante se ater à referência da tradição/ancestralidade da qual o território de candomblé descende. Assim, quando surgem questionamentos como: “Por que este barracão tem esse formato?”, normalmente é seguida da resposta “Na nossa tradição/família, ele é dessa forma” ou

“Na nossa casa mãe, ele é assim”. Claro que a localização geográfica e a relação bioclimática influenciam de certa forma as adaptações porventura necessárias, embora sejam pontuais diante da configuração geral.

Boa parte dos aspectos tipológicos arquitetônicos observados nos territórios Tombenci, Bate Folha e Tumba Junsara também foram identificados nas edificações destinadas para serem quartos/casas de santo/orixá no território da Casa Branca, conforme apontado pelos estudos de Íris Nascimento (1989)⁵⁸ sobre este último. Por exemplo, o material utilizado nas paredes (alvenaria), o formato e a disposição das plantas baixas e vedações (quadrangulares e retangulares), o tipo de piso (comumente cerâmico), os acessos externos, as dinâmicas de permeabilidade nas edificações, dentre outras características.

Isto posto, para evidenciar que o estilo arquitetônico da arquitetura de território de candomblé (se é que cabe esta classificação) é fundamentado não somente a partir do modelo tido como referência de beleza desenhado pela arquitetura colonial de origem portuguesa e percebidos nos adornos superiores frontais exaltados, por exemplo, nas fachadas do barracão do território Gantois (figura 50) e em algumas edificações do território Bate Folha (figuras 70 e 71), mas também na referência arquitetônica popular brasileira fortemente influenciada pelas contribuições da população africana de origem banto⁵⁹, advindas principalmente das regiões de Angola e Moçambique (Weimer, 2012, p. 117).

Essas populações, no contexto brasileiro, territorializaram suas heranças, memórias e ancestralidades através das diversas tipologias que, segundo o arquiteto Günter Weimer, são “correspondente à diversidade de suas origens no continente

⁵⁸ Alguns territórios que possuem a salvaguarda do Estado têm o registro documental de seus terrenos e edificações, como foi o caso da Casa Branca, que teve o detalhamento tipológico de suas edificações documentado pela Fundação Gregório de Matos e que fundamentou as análises de Íris Nascimento sobre este território.

⁵⁹ A arquitetura desses povos também se assemelha em alguns aspectos à arquitetura portuguesa, pelo fato deles terem sido colonizados por Portugal e, considerando que a arquitetura é uma consequência cultural, algumas tipologias foram, por exemplo, incorporadas na arquitetura angolana chegando ao Brasil com estes *intercruzos*.

negro” (2012, p. 216), isto é, apesar da população africana no Brasil ter sido maliciosamente misturada a fim de se evitar comunicação, motins e afins, essas populações trouxeram suas referências e ainda a de seus colonizadores, como foi o caso de Angola (quanto a estes intercruzos de similaridades e ressignificações, falaremos um pouco melhor adiante).

Nesse sentido, ao analisar as arquiteturas manifestadas nos territórios de candomblé Tombenci, Tumba Junsara e Bate Folha, indago sobre as possíveis reproduções e ressignificações que a maneira pela qual a estruturação socioespacial e as tipologias arquitetônicas presentes nas edificações conversam ou reproduzem, por exemplo, o morar angolano. Haveria alguma similaridade construtiva nas edificações ou nas dinâmicas socioespaciais? A seguir, falaremos um pouco sobre estes questionamentos.

3.3 Similaridades ou Ressignificações: intercruzando saberes?

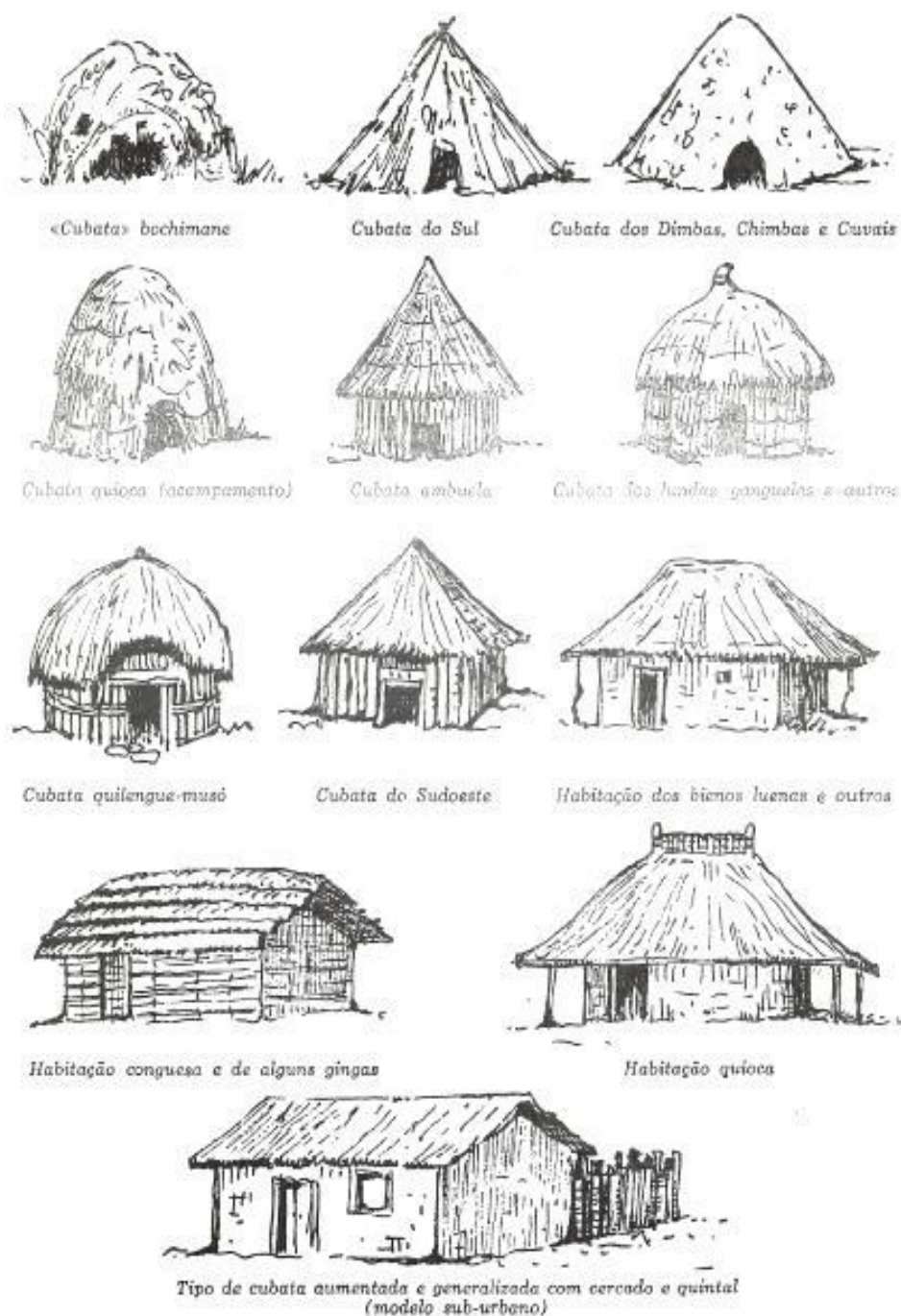
O etnógrafo José Redinha (1964), em seu livro *A habitação tradicional angolana: aspectos da sua evolução*, demonstra a evolução das habitações angolanas, e a observação dos testemunhos etnográficos presentes permitem concluir que os tipos mais antigos da habitação nativa angolana são de planta circular, seguindo-se os modelos de planta quadrada e, finalmente, a casa retangular como assim argumenta:

E, assim, entre os tipos mais tradicionais de habitação de planta redonda, alguns evoluíram particularmente, em dimensões e construção, de modo que há modelos de casas redondas inteiriças, seja sem cobertura independente, de muito com acabamento.

Tem-se admitido que uma forma de cubata redonda caracterizou as antigas povoações de agricultores, mas ela é também frequente, ainda hoje, entre os Luandas, onde as normas sociais de vida dos antigos caçadores são as que predominam. O que parece evidente, é que o modelo arcaico seja o de planta circular, até porque é ele que surge nos improvisos, e que por outro lado, sobrevive nas construções de função mais tradicional ou para fins religiosos. Diga-se, a propósito, que alguns etnólogos, e nomeadamente Kunz Dittmer, dão o motivo religioso, como um dos mais influentes, na distinção entre aqueles dois tipos de construções. Nos Chinges e no Mucusso, por exemplo, apenas os sobas podem usar habitação redonda, o que depõe a favor daquela ideia. A cubata redonda da cerimônia da puberdade das raparigas no

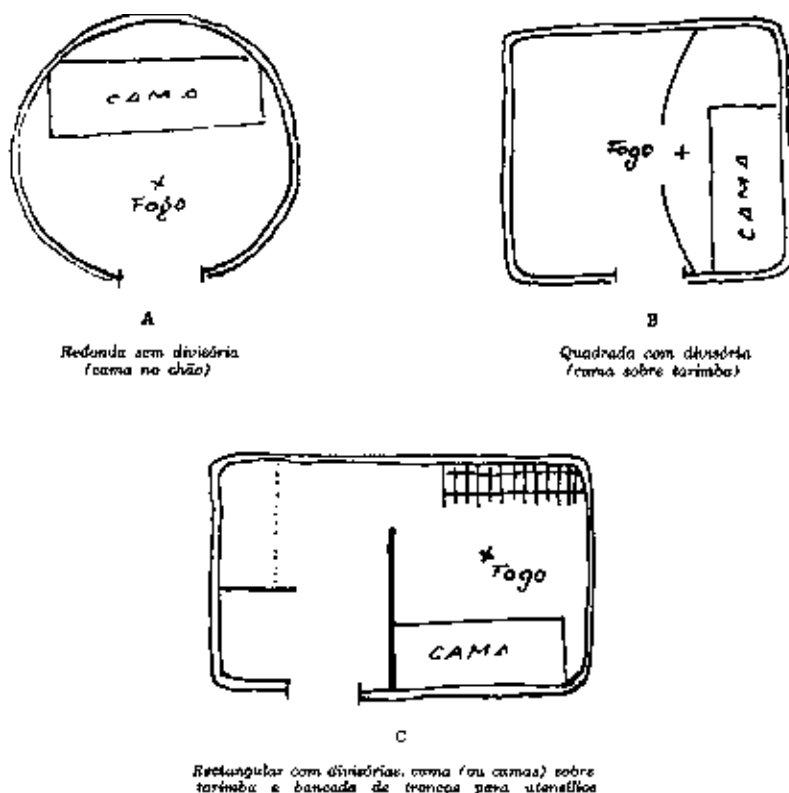
Sudoeste; do retiro catamenial do Leste, Nordeste e outros pontos da Província; os oratórios animistas também redondos; a entrada circular das relíquias do morto, são alguns dados apenas das centenas de exemplos alinháveis na etnografia angolana - aliás evocadores da casa primitiva, pré-histórica, circular, de pequeno tamanho, 2,50m de diâmetro, o máximo. (1864, p. 7-8).

Figura 79 – Modelos mais típicos de habitação nativa angolanas, de acordo com ordem evolutiva demonstrada.



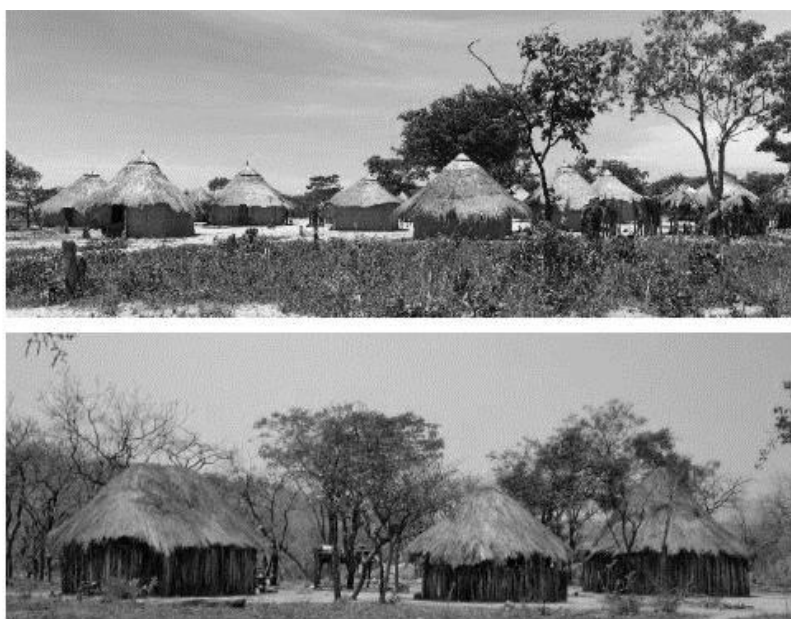
Fonte: Redinha, 1964.

Figura 80 – Modelos demonstrando a evolução em planta das “cubatas nativas”.



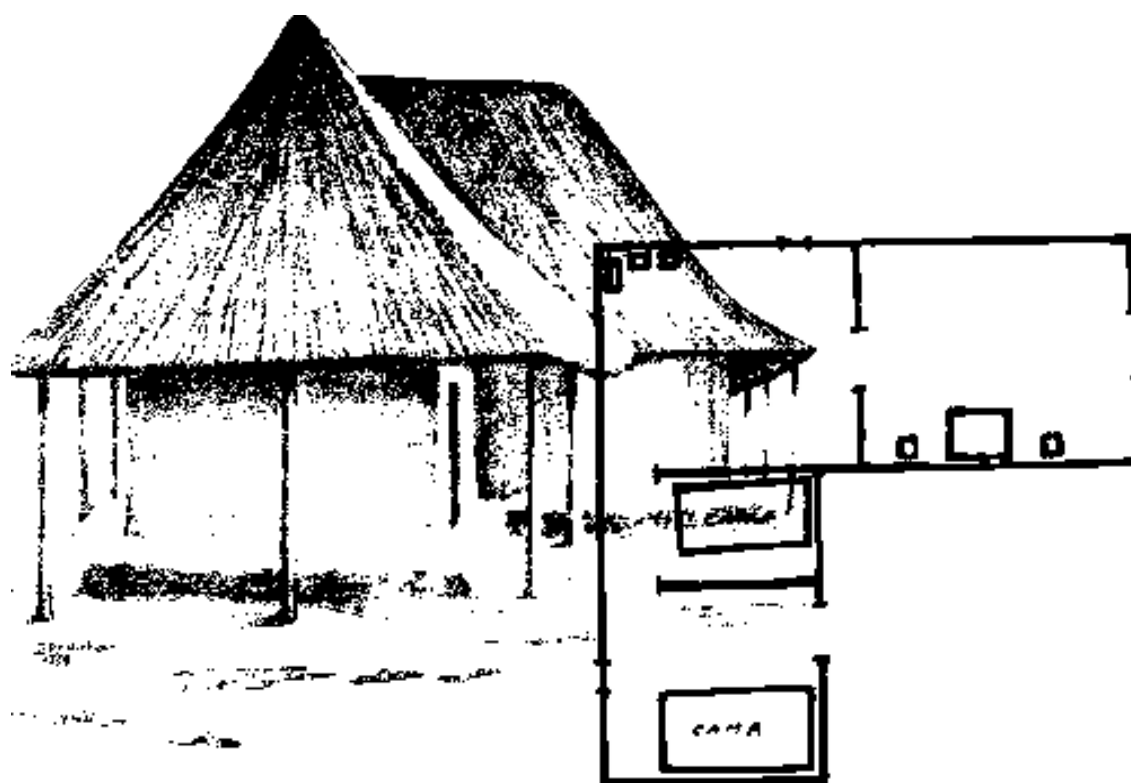
Fonte: Redinha, 1964.

Figura 81 – Aldeias tradicionais típicas em Cuche - Província do Kuando Kubango e em Cubal – Província de Benguela (2016). Fonte: Alberto Daniel, 2019.



Fonte: Alberto Daniel, 2019

Figura 82 - Modelo de habitação tradicional angolana - Fase actual.



Alto-Zemboze, Coluanda, Soba Samariata. Construção de pau-a-pique rebocada com areia bem aliçada interior e exteriormente. Designaram o modelo pelo nome quitungue. Pé direito 8 m. Pavimento de terra batida. Plataforma sobre-elevada, endurecida e correcta. Linhas tradicionais, num modelo dobrado, muito bem construído. Dimensões exteriores máximas: 8x2,60m.

Fonte: Redinha, 1964.

Ainda segundo Redinha (1964, p. 45-49), o processo evolutivo da habitação tradicional angolana dependeu de fatores como o clima, ofertas da natureza e outras variantes, e se categorizou em três fases considerando aspectos quanto a forma, material e função. Assim, a *Fase primária (avançada)*, é caracterizada por cubatas de formato circular, utilizando como material madeira, troncos, fibras vegetais e esterco de gado; tinham como função abrigar a cama e o fogo.

Na *Fase secundária*, as habitações já apresentavam formato retangular, com beirais salientes apoiados em pilares formando varandas com os materiais de tronco e colmo, e exerciam a função estável de habitação com quartos, sala de entrada, quintal e decoração em seus interiores. Por fim, na *Fase actual* o etnógrafo caracteriza as habitações com formato tradicional (com exceção das casas redondas) – já

aculturando-se ao padrão europeu –, com compartimentos para banho, cozinha, portas e janelas e com caiação interna e externa, na qual é empregada a técnica de pau-a-pique com reboco liso caiado e materiais como folha de ferro zincado e alvenaria e cimento, exercendo a função de aculturação e maior estabilidade na habitação tribal, demonstrando um sentido de moradia, domicílio e lar, atrelada à noção de permanência.

Os estudos posteriores e complementares do arquiteto Günter Weimer (2014), relatados no livro *Inter-relações afro-brasileiras na arquitetura*, a respeito da dinâmica territorial e do comportamento socioespacial dos povos bantos, demonstra que a organização social é fundamentada na família nuclear, mesmo que sua estruturação possa ser flexível (tanto de *família alargada* quanto de *clã*). De tal modo que, o conjunto desses *clãs* (irmanados e identificados a partir da mesma origem, língua, tradição, religião etc.) formam uma “tribo (ou uma cultura)”, ressaltando ainda que:

Antes da catastrófica dominação colonial europeia, diversas tribos podiam formar um reino ou um império, havendo até alguns casos de formação de confederações de reinos. A política colonial europeia tinha por princípio destruir essas organizações políticas, mas não conseguiu destruir a organização tribal, que mostrou ter capacidade de resistir a quaisquer imposições senhoriais. (2014, p. 110)

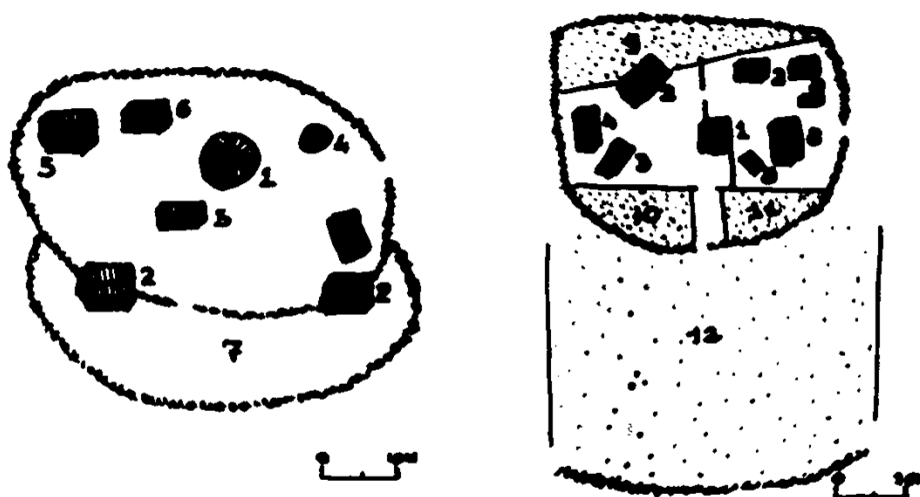
Figura 83 – Kraal Muchimba e Kraal Mucubal.



Legenda: 1 – *cubata* do chefe; 2 – *cubata* da esposa; 3 – *cubata* do hóspede; 4 – *cubata* dos filhos; 5 – *cubata* do agregado; 6 – cozinha; 7 – celeiro; 8 – *samo* (abrigo noturno do gado); 9 – abrigo dos bezerros; 10 – cercado dos bezerros; 11 – horta; 12 – *cubata* da mãe do chefe.

Fonte WEIMER, 2014.

Figura 84 – Kraal Muíla e Kraal Muchilengue.



Legenda: 1 – *cubata* do chefe; 2 – *cubata* da esposa; 3 – cozinha; 4 – *cubata* dos filhos; 5 – celeiro; 6 – *cubata* do hóspede; 7 – horta; 8 – abrigo do gado; 9 – plantação de mandioca; 10 – plantação de batata-doce; 11 – plantação de massambala; 12 – plantação de milho.

Fonte WEIMER, 2014

A respeito da tipologia dessas construções, Günter também utiliza como referência o trabalho de Redinha (1964) e reafirma que as formas mais simples e antigas de construção desses povos são as de planta circular, evidenciando que a cúpula é a forma original da qual derivaram as demais coberturas.

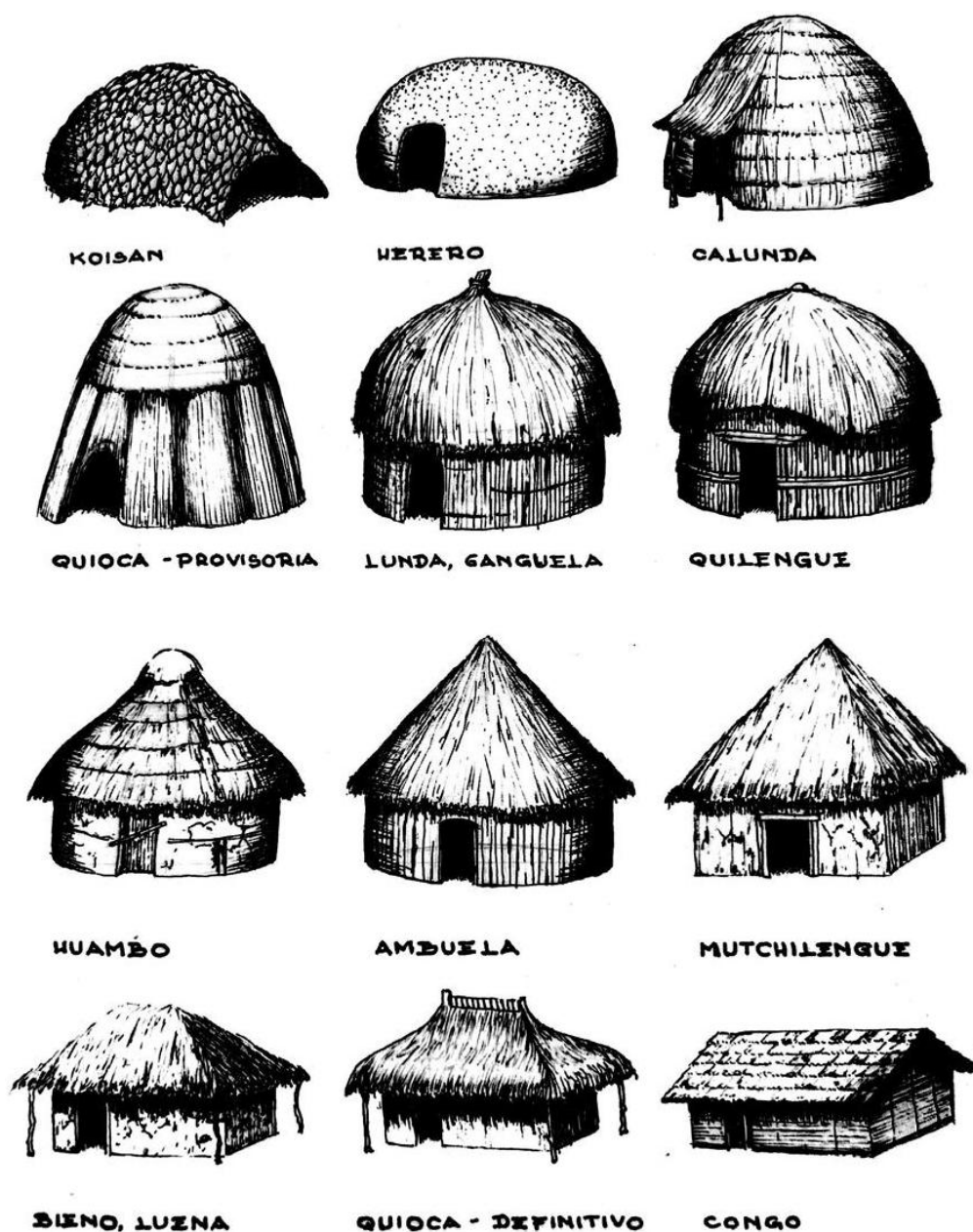
Nesse sentido, o arquiteto também evidencia as construções/edificações de caráter tradicional utilizadas para fins religiosos “as que conservam as vestes dos orixás, as casas cerimoniais da puberdade, os oratórios e as *cubatas* das relíquias dos mortos” (2014, p. 111), bem como as de uso “governamental” como é o caso das casas dos *Sobas* (chefe da tribo).

Figura 85 – Casa de iniciação, território do Akongo, Província de Luanda, Angola.



Fonte: Tata Ngunzetalá, 2023.

Figura 86 – Tipologias de cubatas angolanas.



Fonte: Weimer, 2014.

Embora existam diversas técnicas que possibilitem a construção de *cubatas* maiores com vãos maiores (não ultrapassando 2,5m), a preferência é por cúpulas de menor diâmetro, pois existe a crença de que, por serem mais aconchegantes,

propiciam a natalidade, o que também converge com a crença religiosa de que casas grandes ocultam espíritos “nefastos”. Por este motivo, as casas sempre mantêm um fogareiro que fica permanentemente aceso, dia e noite. O que segundo o autor, é interpretado por antropólogos como sendo uma espécie de conservadorismo totêmico/mítico.

Em suas formas históricas e na maior parte das da atualidade, cada casa se destina a uma só função em razão de ela ter apenas um espaço interno. Por isso, cada grupo familiar necessita de um número variável de construções mono funcionais. Cada terreno com suas respectivas benfeitorias é denominado de kraal e, via de regra, é delimitado por uma cerca de contorno. No norte e nordeste de Angola, prefere-se a cerca viva de *minguengue* ou *mulemba*, enquanto que no centro e sul prioriza-se a paliçada. As estacas podem ser simplesmente fincadas no chão ou receber um reforço com a amarração superior num pau transversal ou, ainda, ser vergadas e presas sob pressão entre três galhos horizontais. Essas três formas podem ser facilmente encontradas no sertão nordestino do Brasil. (Weimer, 2014, p. 113)

Figura 87 - Duas cubatas Chinjes no Centro-Oeste de Angola: a da esquerda (maior) pertence ao Soba e a da direita (menor) pertence ao seu súdito.



Fonte: WEIMER, 2014.

A respeito do dimensionamento das *cubatas*, Weimer destaca que dificilmente se encontrará uma casa com dimensões superiores à 4m x 8m, salvo os casos em que a residência é de alguma autoridade (2014, p. 115).

O ambiente da cozinha fica normalmente na parte de fora da casa e um pouco afastado (muitas vezes ao ar livre), não tendo muitas vezes estrutura de proteção solar, considerando que se cozinha dentro de casa apenas em casos emergenciais.

Na região do centro de Angola é notada a extensão do telhado, como a construção de um puxadinho, chamado de *varanda* (alguns estudiosos dizem que essa palavra é de origem africana), que se localiza na parte detrás da casa, podendo ser do mesmo material do telhado ou com uma simples esteira de palha.

Normalmente, a estrutura mais resistente das cubatas é de troncos ou galhos de árvores amarrados entre si, podendo ser também madeiras rachadas, troncos de palmeira, dentre outros. As técnicas construtivas comumente utilizadas são pau a pique, taipa (com folhagem de bananeira ou folhas secas) e o adobe com aplicação de uma fina camada de barro como reboco (típico nas regiões *Ambundas*, *Luenas*, *Lundas*).

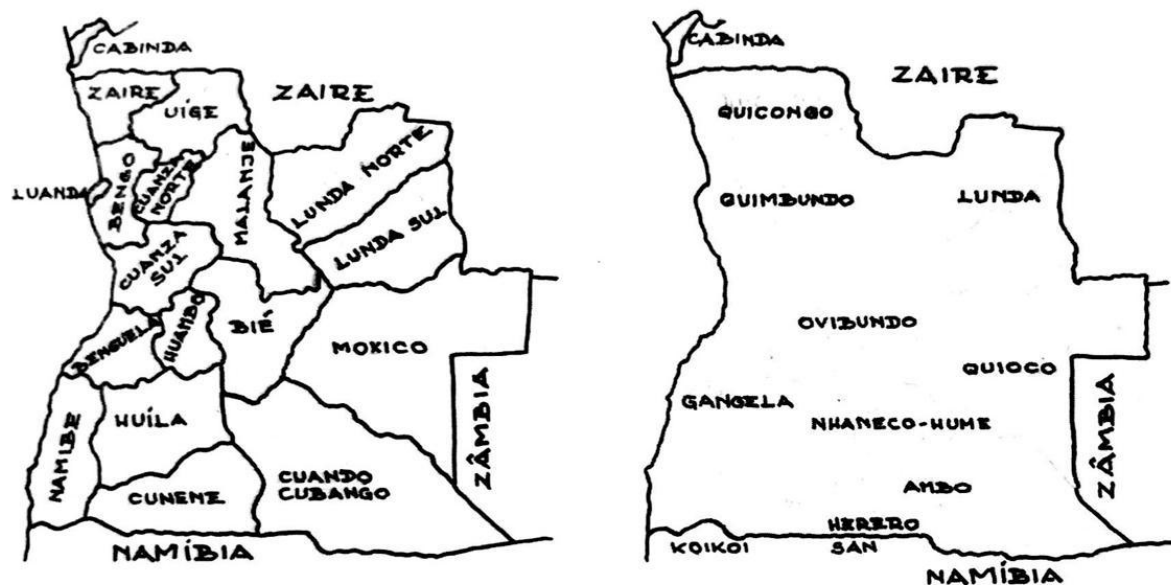
Weimer também constatou ser frequente enterrar os parentes na própria casa, e com base nos materiais utilizados, absorvem com o tempo a decomposição do corpo. Essas casas são abandonadas depois de um tempo.

Em algumas regiões, alguns preferem queimar a casa do morto e outros a abandonam até a sua total destruição a depender da região. Os *Lundas*, por exemplo, enterram seu *Soba*⁶⁰ e seus respectivos graduados dentro de suas casas, que são abandonadas e fechadas após a cerimônia, sendo bastante comum aldeias inteiras serem abandonadas por motivação religiosa (medo de importunação por espíritos), ao passo que, em determinadas regiões, as casas são caiadas por temor aos mortos, pois para eles “entre paredes de barro, só os mortos”.

A utilização dos materiais como pedra e tijolos não é usual e é bem restrita, geralmente são vistos nos locais com grande influência europeia.

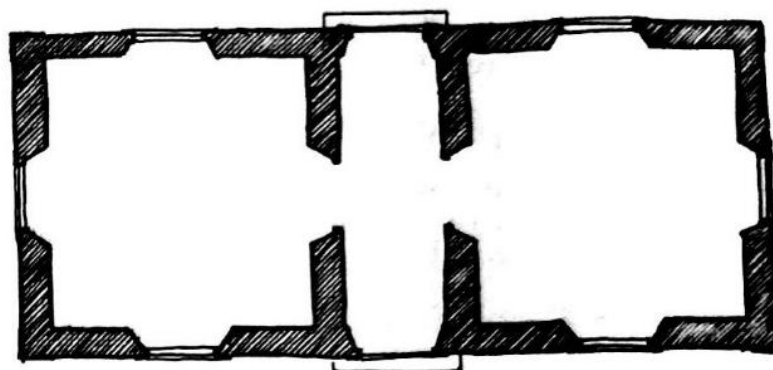
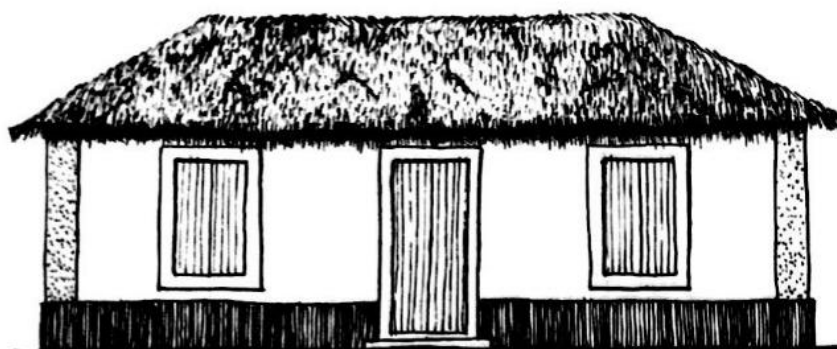
⁶⁰ Liderança da comunidade, Mestre, Rei no tronco linguístico Banto.

Figura 88 – A direita: divisão política de Angola e a esquerda: divisão étnica.



Fonte: Weimer, 2014.

Figura 89 – "Ingombotas" de Luanda (elevação e planta): influência colonial de origem berbere.



Fonte: Weimer, 2014.

Figura 90 – Cubata Macua.



Fonte: Weimer, 2014.

Figura 91 – Cubata Tondo, perto de Massango, Angola setentrional.



Fonte: Weimer, 2014.

Figura 92 – Cubata Luanda, da capital de Angola (Luanda).



Fonte: Weimer, 2014.

Conforme analisado pelo arquiteto Günter Weimer (2014), o comportamento socioespacial e a dinâmica de ocupação territorial dos grupos bantos serviram de parâmetro para a definição das tipologias das habitações e das povoações, mais precisamente, as divisões e partes internas do *kraal* – conceito que segundo o autor não possui correspondência nas culturas europeias, mas que se aproxima com o que nós entendemos por “moradia familiar composta por várias edificações (2014, p. 20).

Anterior às análises de Günter (2014), Redinha (1964) investigou as partes deste conjunto, isto é, as habitações (*cubatas*) e o seu processo evolutivo, trazendo o aprimoramento das casas angolanas. Desde o modelo mais antigo até o modelo mais encontrado nos centros de Angola do século XX, o conceito de *cubata* para *habitação* evoluiu, e o dimensionamento e o formato dessas edificações se modelaram de acordo com o uso proposto para a época e para o contexto.

Tomando brevemente a análise comparativa entre estes dois estudiosos, nota-se que Günter (2014) em contrapartida, mas em complemento aos estudos de Redinha (1964), investigou a arquitetura a partir do conjunto, do todo, do território, levando em consideração fatores externos, socioculturais, políticos, bioclimáticos e geográficos., partindo da leitura ampliada no que tange às escalas territorial e historiográfica para a compreensão do habitado enquanto a materialização e edificação dessas interações interrelacionais.

Seguindo esse fio, é possível notar a presença destas mesmas tipologias habitacionais das regiões angolanas presentes e cotidianamente vistas nas arquiteturas populares brasileiras. Günter também explora estas transições, reproduções, heranças e/ou até mesmo *ressignificâncias* desenhadas através da diáspora, ressaltando que:

A grande contribuição para a afirmação da arquitetura popular ao lado da do colonizador, foi a dos africanos. Eles contribuíram com uma diversificada tipologia, correspondente à diversidade de suas origens no continente negro, à qual se contrapõe a simplicidade dessas construções que, por sua vez, limita a variedade das soluções.

[...]

As soluções mais comuns são as casas de *mocambo*, isto é, de cumeeira, com duas ou, mais raramente, quatro águas. A preferência pela primeira alternativa decorre tanto da simplicidade construtiva como do pequeno tamanho das construções.

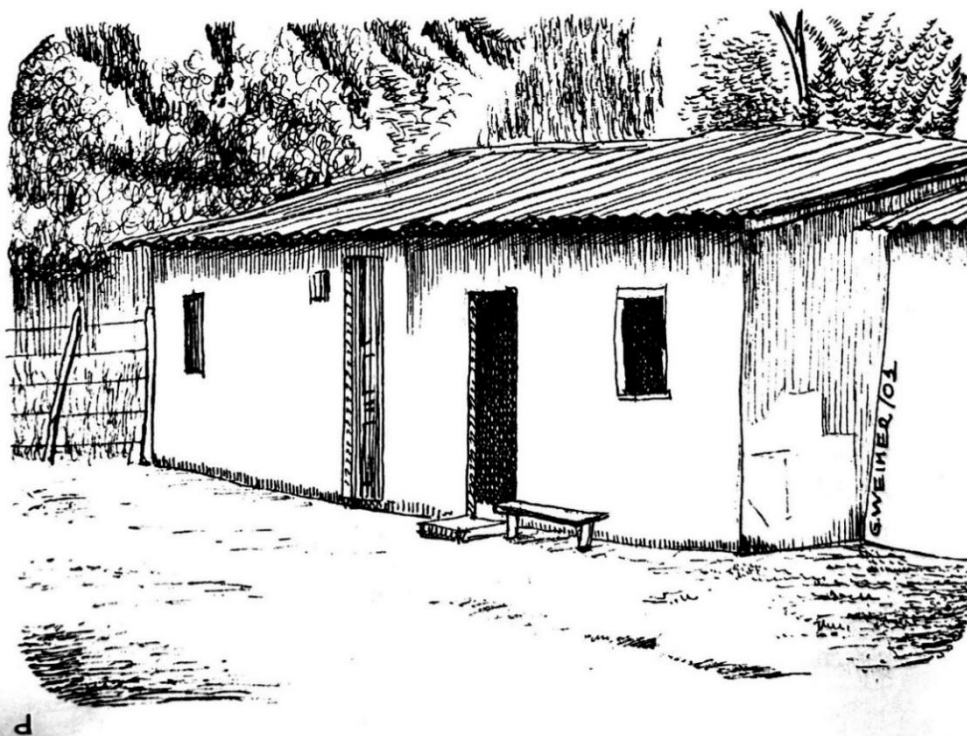
[...]

O material mais comumente empregado no recobrimento do telhado eram folhas ou fibras que, por sua limitada duração, tinham de ser constantemente substituídas. Com isso, mostrou-se mais conveniente sua troca por telhas de cerâmica, que exigiam um investimento inicial maior compensado por sua grande durabilidade. Moderadamente, a preferência tem recaído nas chapas de cimento-amianto. (Weimer, 2012, p. 216-217).

Figura 93 – Construções populares no município de Remanso, sertão baiano.



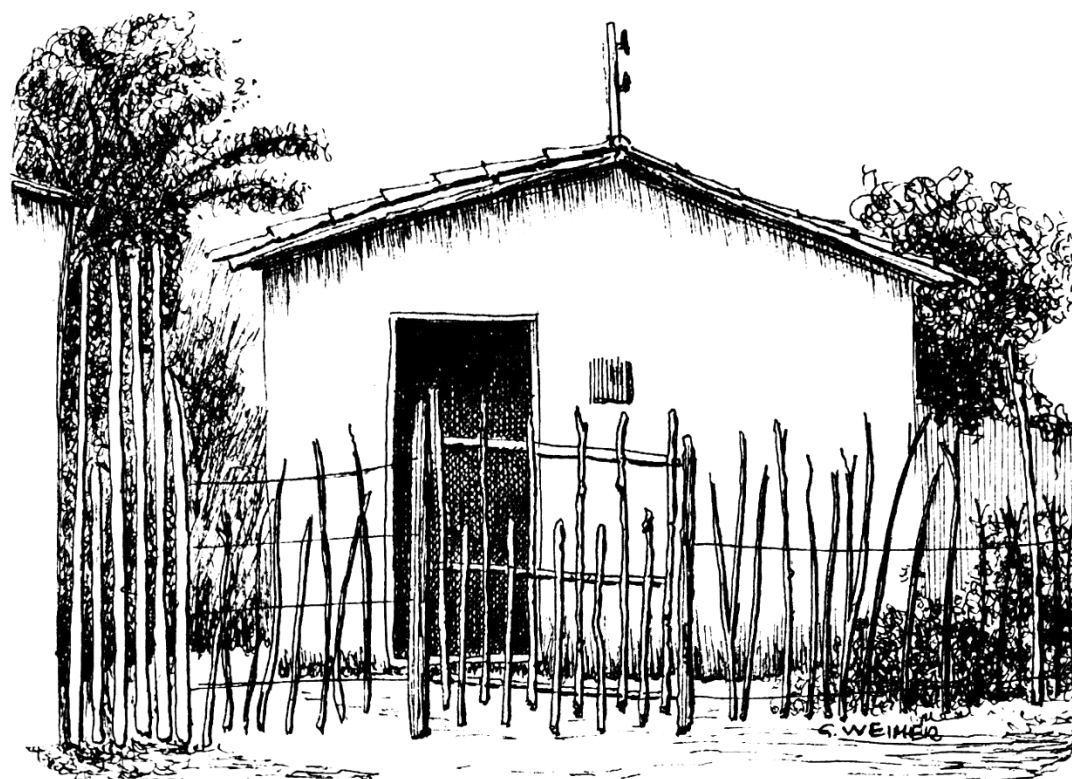
c



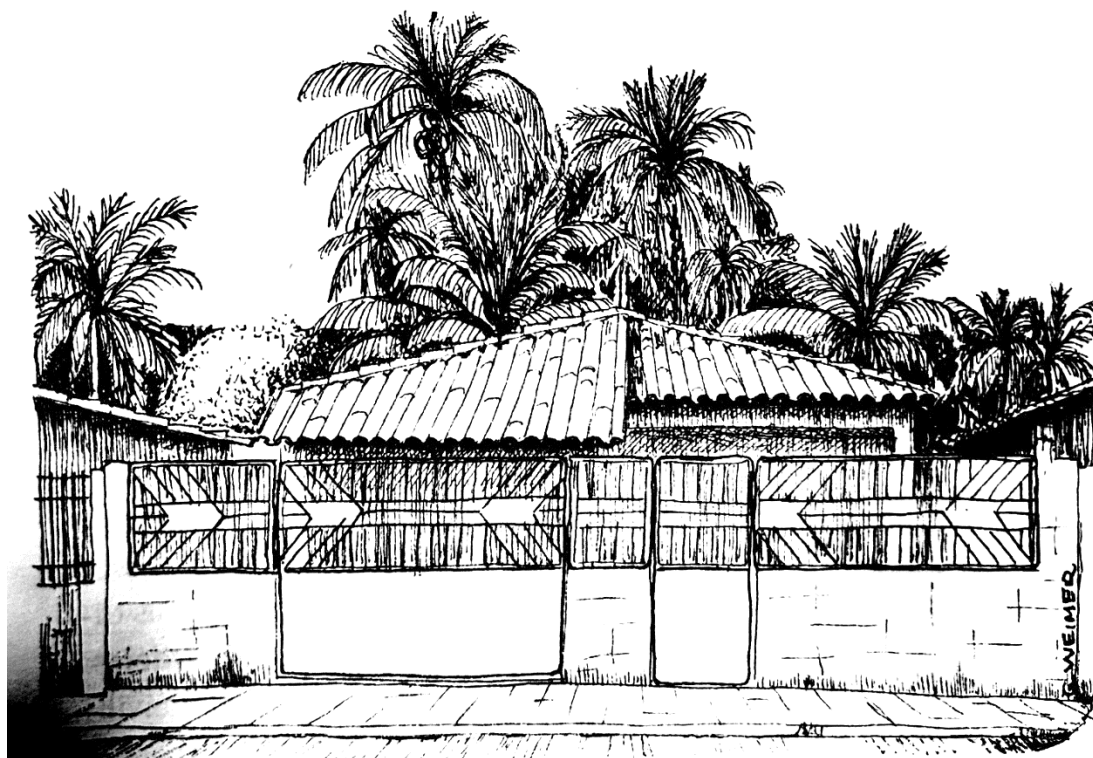
d

Fonte: Weimer, 2012.

Figura 94 –

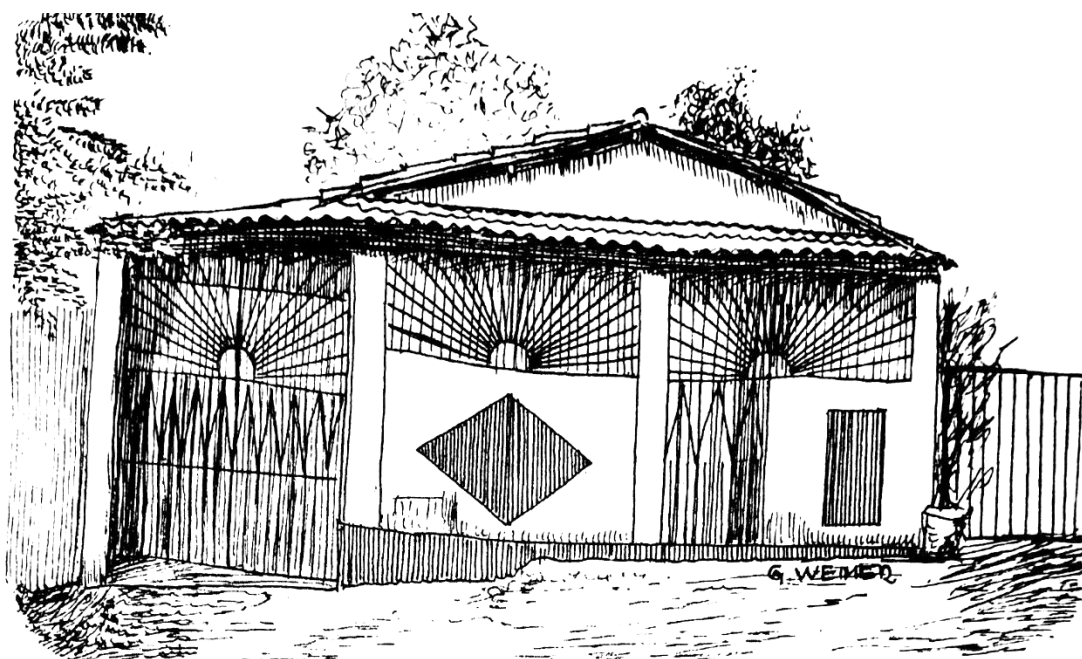


c

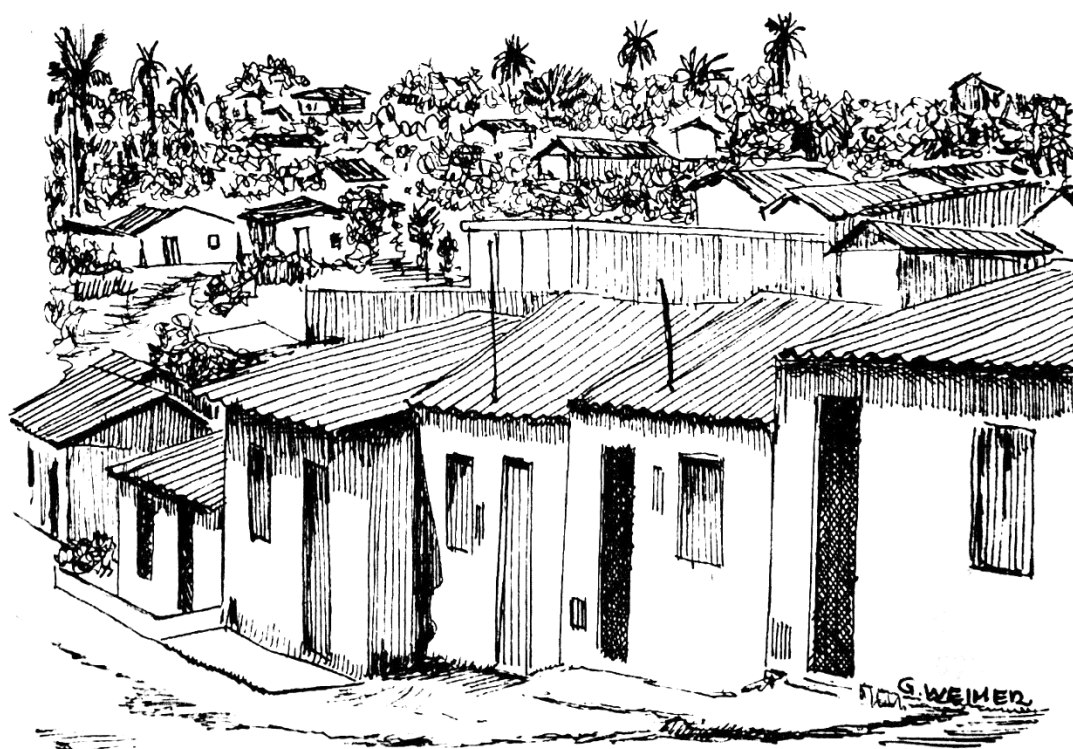


Fonte: Weimer, 2012.

Figura 95 – Habitações populares no município de Serrinha, interior da Bahia.



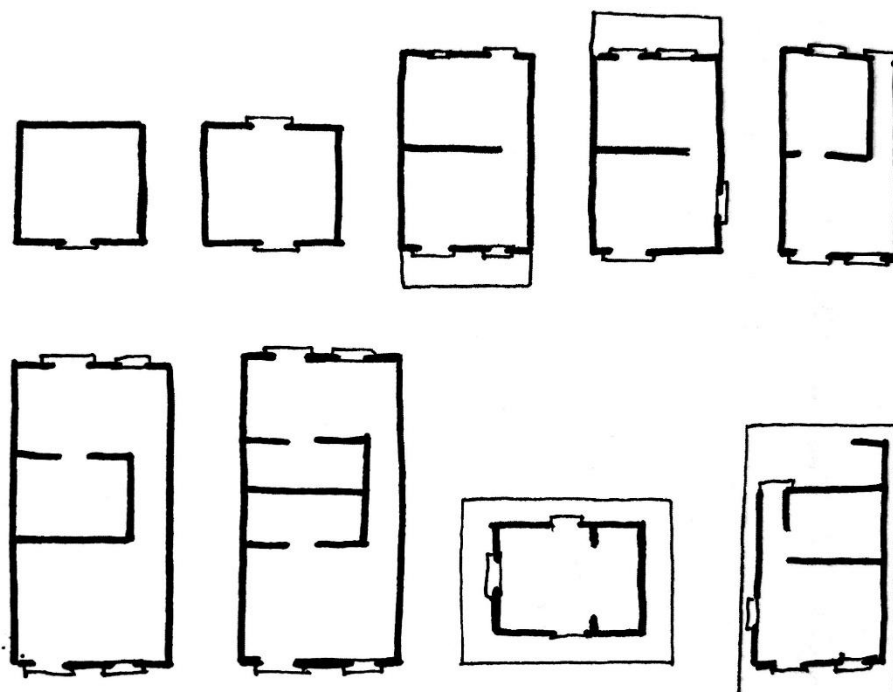
a



b

Fonte: Weimer, 2012.

Figura 96 - Variabilidade das Plantas Baixas das habitações da população negra.



Fonte: Weimer, 2012.

O que ilustra também certa similaridade com a estética encontrada dentro dos limites internos ao território, em seu sentido mais amplo, composto pelos limites que desenham a porteira pra dentro (*Kraal*) e as edificações que compõem este "clã" ou "povoado" (as *Cubatas*).

Com esses exemplos, o intuito não é adentrar a origem nem a fundamentação da arquitetura popular brasileira, uma vez que para isto seriam necessários outros aprofundamentos, mas para o que se propõe esta pesquisa, procuro elucidar que, para além dessa arquitetura popular e afro-brasileira ser um "fenômeno eminentemente cultural", como descreve Weimer (2012), ela emerge a partir do modo de habitar da população africana. Primeiramente, evidenciada em seu território de origem e, posteriormente, trazida e reexistida à travessia do Atlântico para o território brasileiro

(que era majoritariamente ocupado pela população africana durante o Brasil colônia⁶¹, até meados do séc. XIX (1850) com o fim burocrático da escravidão), se estabelecendo obviamente com todas suas adaptações temporais, culturais, sociais, historiográficas e diaspóricas, restituindo e modelando a materialidade preservada pela memória.

Este diálogo intercultural e afro diaspórico, observado pelas possíveis referências herdadas, trazidas, adaptadas e ressignificadas, manifestado pelas arquiteturas presentes nos territórios de candomblé, amplia, aprofunda e interconecta a dimensão arquitetônica multidimensionada desses espaços afrorreligiosos com os territórios de origem dessas populações africanas, revelando e validando aspectos que valoram e complementam a autenticidade material e imaterial dos territórios de candomblé no contexto brasileiro.

Falaremos um pouco mais sobre as categorias que compõem este bem cultural e a maneira pela qual as políticas de proteção ao patrimônio atuam nestes territórios, na próxima seção.

⁶¹ O Brasil até meados de 1888 (quando houve na prática o fim do tráfico negreiro), passou a incentivar através de programas a vinda de novos imigrantes para atuação nas lavouras (conhecido também como imigração subvencionada). Entre os principais grupos de imigrantes estavam italianos, japoneses, espanhóis, alemães, portugueses e árabes (entre eles sírios, libaneses e turcos). Este fluxo declinou a partir da década de 1930, com a queda da indústria do café e a crise na economia internacional.



4 TERREITÓRIOS PELA ÓPTICA DO PATRIMÔNIO: TANGENCIANDO MATERIALIDADES INTANGÍVEIS

Assim como o pássaro que direciona sua cabeça para trás buscando sempre caminhar para a frente sem esquecer de onde veio, simbolizado pelo adinkra *sankofa*, o símbolo acima significa e sintetiza este mesmo retorno. Rememorar é não somente alimentar a memória e o que está contida nela (ancestralidade), mas também salvaguardar uma herança cultural na perspectiva de se desenhar novos futuros.

É sabido que os territórios de candomblé no contexto brasileiro manifestam, em sua materialidade e estrutura socioespacial, não apenas as memórias ancestrais por aqui adaptadas, mas também seu modo de viver, perspectivando ser a ressignificação

de família e tudo aquilo que esse espaço de defesa e refúgio conseguiu preservar da cultura de homens e mulheres africanos no Brasil. Como vimos, esse território se define e se delimita fundamentado a partir da construção parental e do esforço coletivo que ocupa, usa, sobrevive, e compõe cada indivíduo dessa coletividade.

Considerando aspectos materiais e imateriais, tangíveis e intangíveis manifestados por esses territórios, e como esses aspectos são, de certa maneira, desassociados na valoração institucional desses bens culturais, esta seção busca refletir a necessidade de ampliar o entendimento da dicotomia instituída para valoração desse bem cultural. Para facilitar esta compreensão, é preciso voltarmos um pouco, até o começo do século XX.

4.1 Pela ótica do patrimônio: breve histórico de atuação dos órgãos de proteção ao patrimônio cultural

Antes de adentrarmos os conceitos e aspectos categorizados pelos instrumentos técnicos-jurídicos, é necessário falarmos da formação e estruturação institucional dos órgãos de proteção ao patrimônio cultural.

A ideia de patrimônio no contexto brasileiro, implementada inicialmente como parte de um processo de invenção, a fim de construir uma memória nacional oriunda de um passado nacional, estava vinculada à noção de Estado e de Nação (Chuva, 2009). Esta compreensão do que é considerado patrimônio cultural pelo Estado brasileiro foi consolidada por meio de ações de proteção e por incorporação de iniciativas de diversos setores da sociedade.

Traçaremos um panorama histórico das políticas públicas de preservação do patrimônio brasileiro, analisando a formação das primeiras instituições a partir do entendimento que, assim como Márcia Chuva (2012) destaca, é preciso problematizar a noção de patrimônio, e as suas divisões em material e imaterial, ao longo da trajetória histórica do patrimônio cultural. Como a autora ressalta:

A preservação de bens culturais pelo Estado atendia, portanto, a dois grandes e complexos objetivos: elevar o Brasil ao rol das civilizações modernas que protegiam seus testemunhos da história e da arte, como já apregoavam os juristas e intelectuais do início do século XX, e construir, através desses bens, elos histórico-afetivos na sociedade (Chuva, 2012, p. 162).

No âmbito mundial, a noção de patrimônio surge vinculada à ideia de Estado e de proteção, de maneira que a associação entre essas duas categorias pudesse evitar destruições e a deterioração das memórias, principalmente em caso de guerra, como destacam Maria Tarcila Ferreira Guedes e Luciana Mourão Maio (2016):

Se a guerra trouxe o debate do que proteger em caso de conflito armado pela terra e pelo mar no século XIX, em termos coletivos, ou seja, envolvendo vários países, no século XX o “como preservar” tornou-se institucionalizado em muitas nações, ainda que com formatos diferenciados. Alguns países antecederam esse calendário, como o caso da França, que já apresentava discussões sobre o patrimônio desde o século XVIII. Em relação ao nosso tema, as primeiras convenções de Haia podem ser caracterizadas pela busca e restrição aos meios e métodos danosos de combate nos territórios invadidos pelos beligerantes, dando os primeiros passos para o que veio a ser chamado mais tarde de bem cultural. Dessa forma, as convenções estabeleceram o reconhecimento dos bens culturais das mais diversas nações que compactuavam com uma forma de proteção de seus bens em tempos de guerra.

Durante a Primeira Guerra Mundial, a proteção de bens públicos e privados ficou sob a legislação da Convenção Haia (1907), tanto as instituições quanto os objetos, mas não se obteve o resultado esperado. A busca pela definição e a forma de proteção de objetos públicos e privados em caso de guerras deu início a um debate que se corporifica e ganha peso ao longo dos séculos XIX e XX, resultando, em 1954, em uma convenção do pós-guerra específica para tratar da temática (...) (Guedes; Maio, 2016, apud Grieco et al., 2016 p. 56- 57).

A propósito disto, ainda que a legislação da Convenção não tenha obtido resultados efetivos, cabe destacar a importância da participação do Brasil – representado por Rui Barbosa – na Segunda Conferência Internacional da Paz, em Haia. Isto porque o Brasil reivindicou principalmente igualdade jurídica entre as nações e Estados, abolindo a ideia de superioridade jurídica entre as nações, o que, em se tratando de bens culturais, por exemplo, impedia o direito a usurpação e pilhagem nas situações de guerra.

Assim, a ideia de patrimônio como interesse da humanidade surgiu mais intensamente após a 2ª Guerra Mundial (1939-1945). Diante dos inúmeros monumentos destruídos durante o período de guerra, foi assinada em 1945 a Carta das Nações Unidas, que para este estudo cabe destacar o item 3 do Art. 1:

ARTIGO 1 - Os propósitos das Nações unidas são:

[...]

3. Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião; [...]

No mesmo ano também foi criada a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), instituição que promove a diversidade cultural, proteção e salvaguarda do patrimônio cultural, a fim de apoiar a criação e a implementação de políticas públicas que estejam de acordo com as estratégias dos seus Estados-Membros. Ainda no cenário internacional, durante o período entre a Convenção de Haia (1907) e a criação da UNESCO, foi criada a primeira Carta Patrimonial (Carta de Atenas-1931), que consiste em um documento contendo especificações técnicas que objetivam orientar e uniformizar as práticas acerca da proteção e salvaguarda de bens culturais. Esta Carta marca o primeiro ato normativo internacional dedicado ao patrimônio, manifestando como principal objetivo a preocupação sobre a problemática do restauro.

No cenário nacional, a política de Estado nacionalista que almejava a construção de uma “memória nacional” foi configurada nas décadas de 1930 e 1940, marcada pelo projeto de “unidade nacional” (Chuva, 2017, p. 25) que emergiu durante a primeira fase da Era Vargas (1930-1945). Esta política resultou na instituição do Decreto nº 24.735, de 14 de julho de 1934, que aprovava o regulamento do Museu Histórico Nacional, cujas atribuições, além da organização de um serviço de proteção aos monumentos históricos brasileiros, era exercer a inspeção de Monumentos Nacionais (IMN), primeiro órgão voltado para preservação do patrimônio. Segundo a historiadora Aline Monteiro Magalhães (2015):

A IMN também ficaria encarregada de entrar em entendimento com os governos dos estados para uniformizar a legislação sobre a proteção e conservação dos Monumentos Nacionais, bem como a guarda e fiscalização dos objetos histórico-artísticos. Desta feita, cada estado se responsabilizaria pelos encargos dessa atividade em seus territórios, a exemplo do que já vinha sendo feito na Bahia com a Inspetoria Estadual dos Monumentos Nacionais, criada em 1927, e em Pernambuco com instituição congênere fundada em 1928, sendo que, a partir de então, seriam orquestradas e supervisionadas pelo órgão sediado no MHN. (Magalhães, 2015 apud Souza, 2019, p. 31)

Em 1936 o então Ministro da Educação Gustavo Capanema delegou ao escritor e intelectual Mário de Andrade, naquele momento atuando como Diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, a tarefa de elaborar um anteprojeto de lei que visasse a preservação do patrimônio cultural brasileiro (Fernandes, 2010, p. 11). Este projeto inspirou o que viria a se tornar, um pouco mais tarde, o Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937.

Em seu texto de anteprojeto, Mário de Andrade procurou incorporar as experiências de outros países e as especificidades da cultura brasileira em sua maior essência, no sentido de que toda produção da criação humana poderia ser catalogada como arte, incluindo produções arqueológicas, ameríndias, populares, históricas, eruditas nacionais e estrangeiras, artes aplicadas nacionais e estrangeiras, dentre outras (IPHAN, 1980, p. 56). Assim, o texto de Mário de Andrade previa a inclusão da preservação de “vilarejos lacustres vivos da Amazônia, tal morro do Rio de Janeiro, tal agrupamento de mocambos no Recife, etc.”, como também “música popular, contos, históricos, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas, etc.”, monumentos como “arquitetura popular, cruzeiros, (...)”, e objetos “fetiches, cerâmica em geral, indumentária, etc.” (1980, p. 57). Contudo, seu anteprojeto foi completamente modificado, e o texto final aprovado foi bem diferente do original, sendo reduzido completamente às ideias que buscava romper.

A atuação que teve Mário de Andrade na classificação e na busca em valorizar a diversidade cultural brasileira e considerá-la também enquanto arte e categoria de patrimônio foi de extrema importância na luta pela inclusão da diversidade cultural

que compõe a sociedade brasileira e, conseqüentemente, também do patrimônio nacional. Entretanto, a opção política de valorização da cultura brasileira a partir do olhar euro referenciado, escolhida naquele momento pelo Estado brasileiro, por vezes, repercute até hoje. Ao longo de mais de 80 anos de trajetória institucional da política de proteção ao patrimônio, a cultura afro-brasileira foi desvalorizada e não reconhecida como patrimônio nacional. Nesse sentido, a parte edificada deste patrimônio da cultura afro-brasileira (a arquitetura) foi suprimida e continua (re)existindo, lutando para ser reconhecida.

Em 13 de janeiro de 1937, durante o governo de Getúlio Vargas, foi instituída a Lei nº 378, que reestruturava o Ministério da Educação e Saúde Pública. No bojo desta reestruturação da política cultural do Estado Novo, cria-se o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atribuindo-lhe as competências de reconhecer, tomba e conservar o patrimônio histórico e artístico nacional, conforme destacado em seu Art. 46:

Art. 46. Fica creado o Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional, com a finalidade de promover, em todo o Paiz e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimonio historico e artístico nacional.

§ 1º O Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional terá, além de outros órgãos que se tornarem necessarios ao seu funcçionamento, o Conselho Consultivo. (BRASIL, 1937)

Nesse mesmo ano também foi instituído o já mencionado Decreto-Lei nº 25, de 1937, que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, regulamentando o ato de tombamento de bens móveis e imóveis, o que de fato marca a consolidação da institucionalização das políticas de proteção ao patrimônio cultural brasileiro.

Nesse período da história em que vigorou o Estado Novo, o ideário nacionalista que borbulhava nos anos 1930 orientou as políticas de Estado propostas para o patrimônio na busca incessante por uma identidade nacional, e os valores

históricos e artísticos fundamentados em aspectos coloniais foram definidos como os principais pilares do patrimônio nacional, como destaca Márcia Chuva (2017):

Mário de Andrade apontava para uma concepção integral da cultura, na qual concebia patrimônio em todas as vertentes e naturezas, sendo que o Estado deveria estar pronto para uma atuação integradora. Embora originados da mesma matriz andradiana e no mesmo contexto político-cultural-brasileiro - de um nacionalismo não meramente retórico, mas constituído em política de Estado pelo governo Vargas - os campos do patrimônio e do folclore tiveram suas trajetórias apartadas na origem. Ao que tudo indica, o (re)encontro desses dois caminhos vai se dar somente na atualidade, incorporados, inclusive, em termos institucionais dentro do Iphan, fruto do surpreendente gigantismo alcançado pelo campo do patrimônio cultural brasileiro. (Chuva, 2017, p. 151).

Este período possibilitou a consolidação e oficialização da vertente modernista sobre o patrimônio na arquitetura, que a partir da figura do arquiteto modernista Lucio Costa manifestou seu maior paradigma e sua maior liderança.

A institucionalização da arquitetura modernista, enquadrada dentro dos moldes do que se esperava e construía para aquele período, no que diz respeito à *implantação* do modernismo como modelo e referência do processo de construção identitária nacional em resposta ao desenvolvimentismo proposto por Vargas, levou a uma espécie de esquecimento nacional de aspectos culturais estruturantes da sociedade brasileira, apartando da memória e da história nacional tudo o que não representasse “certo lirismo, equilíbrio e pureza das formas, inclusive, quanto à “monumentalidade” (Chuva, 2017, p. 208) e excepcionalidade, excluindo-se assim os territórios negros, conforme argumenta:

Nesse cenário, foi negado às populações afro-brasileiras o direito oficial de valorização de seus bens patrimoniais, pois, de acordo com as prerrogativas vigentes, seus bens não possuíam valor excepcional. De maneira que terreiros, territórios quilombolas, clubes negros, bairros e vilas operárias, entre outros, nunca foram reconhecidos enquanto tal, embora quando do período de institucionalização dos bens patrimoniais brasileiros, nas primeiras décadas do século XX, já fossem espaços de representatividade religiosa, ação política, resistência cultural e étnica, ou seja, verdadeiros núcleos de sociabilidade. (Nogueira e Nascimento; in Nogueira e Nascimento, 2012, p. 72).

Lúcio Costa teve ampla atuação no contexto da década de 1930. Atuou, por exemplo, como principal mentor do modernismo na arquitetura no Brasil, como “formalizador das bases conceituais que caracterizariam a profissão do arquiteto” (Chuva, 2017, p. 203) no período em que esteve à frente da direção da Escola de Belas Artes (1930-1931)⁶² e auxiliou na elaboração de posturas e concepções do Sphan, na ocasião como profissional de carreira compondo o quadro de funcionários da Seção Técnica (1938 - 1972).

Arquitetos ligados à vertente modernista ocuparam, desde cedo, postos no Sphan, onde teceram uma rede de relações pessoais na distribuição de projetos e obras de arquitetura e restauração, explorando o conteúdo da aparente contradição verificada entre seu papel de “revolucionários de novas formas artísticas e os árbitros e zeladores do passado cultural”, conforme declaração de Cavalcanti (1993). Isso levou à constituição, ali, de um campo próprio de atuação para a carreira. Eles efetivamente tiveram peso significativo no processo de rotinização das práticas de preservação cultural no Brasil, sempre sob orientação e direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade, construindo os meios e as técnicas para se proceder à seleção e à classificação de objetos a serem incluídos na categoria de patrimônio histórico e artístico nacional – os “bens culturais” representativos da nação. (Chuva, 2017, p. 200)

No ano de 1946, período de redemocratização pós-Era Vargas, o SPHAN se torna Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) através do Decreto-Lei nº 8.534, de 02 de janeiro de 1946, “mantendo a subordinação ao Ministério da Educação e Saúde (MES) – situação que se perdurou até 1953, quando foi criado o Ministério da Saúde, e o MES passou a ser denominado Ministério da Educação e Cultura (MEC)” (Rezende; Grieco; Teixeira; Thompson, 2015). Somente em 1970, com a reorganização do MEC por meio do Decreto nº 66.967, de 27 de julho de 1970, o DPHAN se torna o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como é conhecido até os dias atuais, passando a se vincular ao Departamento

⁶² Lúcio Costa já era um arquiteto premiado nacionalmente e internacionalmente quando foi indicado por Rodrigo Melo Franco de Andrade, então chefe de gabinete do ministro da Educação e Saúde, Francisco Campos, para assumir a direção da Escola de Belas Artes (EBA). Ao assumir a direção, Lucio implantou algumas reformas no currículo da Escola, dividindo o curso de Arquitetura das artes plásticas (pintura e escultura). Isto provocou a revolta e a campanha contra essas reformas de antigos professores, até então afastados. Os estudantes solidários a Lucio Costa realizaram uma greve de seis meses e reivindicaram pontos básicos da reforma (Koatz, 1996 apud Chuva, 2017, p. 206)

de Assuntos Culturais (DAC). Nesse período, o Brasil já se encontrava sob ditadura militar (1964-1985).

Durante a década de 1970, houve uma nova política de “ideias à diversidade e pluralidade cultural da sociedade brasileira” (Chuva, 2012), o que ocasionou uma espécie de “divisão” do campo cultural-patrimonial durante o ano de 1975, com o Projeto de Folclore e Cultura Popular sendo incorporado à Fundação Nacional de Arte (Funarte) por meio do Instituto Nacional do Folclore (INF); os Projetos de valorização da cultura sendo constituídos pelo Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), vinculado ao então Ministério da Indústria e Comércio; e Projetos do campo patrimonial sendo de responsabilidade do IPHAN. No cenário internacional, durante a Conferência Geral da UNESCO em 1972, foi elaborada a Convenção sobre a Proteção Mundial, Cultural e Natural, também conhecida como “Recomendação de Paris”, ratificada pelo Brasil em 1977. Este documento aborda a cooperação internacional na preservação e proteção dos patrimônios naturais e culturais significativos para a humanidade, expressando as modificações e a ampliação do conceito de patrimônio cultural e natural.

Em 1979 ocorre a fusão entre IPHAN, CNRC e o Programa Cidades Históricas (PCH) sob liderança de Aloísio Magalhães. Reticente e crítico à maneira pela qual o IPHAN valorava e caracterizava os bens culturais, Aloísio dirigiu o IPHAN e o SPHAN (1979 - 1982) durante um período de grandes alterações institucionais, marcadas por mudanças de paradigmas e ampliação da noção sobre patrimônio. Este processo de mudanças era também fruto das crescentes demandas de movimentos populares durante a década de 1980. Rompido o silenciamento da sociedade civil e dos movimentos sociais com o fim da ditadura militar (1985) e a formulação da nova Constituição Federal (1988), os anos 1980 foram um período de revitalização da democracia, consolidada na transição do regime militar para a nova República após vinte anos de repressão e direitos individuais e coletivos ceifados.

Neste contexto, no âmbito das políticas de cultura, a atuação de Aloísio Magalhães possibilitou a ampliação no reconhecimento patrimonial, inserindo

características como a diversidade, a identidade e o pertencimento, ressignificando antigos entendimentos sobre patrimônio e considerando, assim, os valores que a própria sociedade civil atribuía aos mesmos, rompendo com a valorização estética a partir de características ditas “eruditas”. Deste modo, as manifestações culturais de grupos e comunidades marginalizados, especialmente a de povos indígenas e comunidades tradicionais afro-brasileiras, começaram a emergir como protagonistas da formação cultural nacional, tornando-se detentoras de seus saberes e fazeres e se revelando como a “principal guardiã do bem cultural” (Medlin, 1983, p. 2).

Diante disto, foi incorporada à nova Constituição Federal de 1988 características significativas para a política de patrimônio e salvaguarda cultural brasileira do ponto de vista da diversidade cultural e inclusão de bens de natureza imaterial, institucionalizando a reflexão e ampliação acerca do “patrimônio, cultura e inventário” (Nogueira, 2008, p. 246), como disposto nos artigos. 215 e 216:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II produção, promoção e difusão de bens culturais;

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV democratização do acesso aos bens de cultura;

V valorização da diversidade étnica e regional.

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.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

[...] (Brasil, 1988, grifos meus).

Os arts. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 reconhecem a diversidade da cultura brasileira e incluem na definição do patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza não somente material (tangível), mas também imaterial, como patrimônio intangível. Desta forma, ampliam a antiga noção restrita de patrimônio histórico e artístico, incorporando o termo “cultural”. Transfiguram, assim, seu referencial para as formas de expressão, modos de viver/fazer/criar, produções científicas, artísticas, obras, objetos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, dentre outros. Como escreve a historiadora Márcia Chuva (2017), esta diversidade buscava a partir de “uma concepção antropológica de cultura”, englobar bens materiais de natureza heterogêneos e “um domínio do simbólico no qual são incluídos dialetos, línguas, festas, rituais etc.” (Chuva, 2017, p. 46).

Durante a década de 1990, a dissolução do Ministério da Cultura (criado em 1985) se tornando Secretaria vinculada à Presidência da República, transformou o SPHAN em Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) e em virtude de diversas manifestações contrárias a esta ação, foi instituído por meio da Medida Provisória nº 610, de 08 de setembro de 1994, que o órgão IBPC voltasse a ser denominado como IPHAN (Rezende; Grieco; Teixeira; Thompson, 2015).

Nos anos 2000, foi instituído por meio do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, o registro de bens culturais de natureza imaterial e a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, consolidando assim o Inventário Nacional de Referências Culturais, de modo que se tornasse mais próxima a relação de preservação e seguridade da memória ancestral de grupos marginalizados formadores da sociedade brasileira. Por meio da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, estabelecida pela UNESCO em 2003 e ratificada pelo Brasil em março de 2006, foi possível incorporar à preservação do patrimônio cultural no Brasil a noção do patrimônio intangível, que de acordo com tal Convenção:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Unesco, 2003).

As lutas sociais – principalmente do Movimento Negro Unificado (MNU) – pelo reconhecimento da herança africana, memória e pertencimento do povo de santo foram fundamentais para a ampliação do conceito sobre patrimônio e a noção da diversidade cultural brasileira. Como exposto, o conceito de patrimônio cultural no decorrer da história sempre esteve atrelado, aos valores artísticos e estéticos oriundos do pensar e fazer europeu e adquirindo reconhecimento ao longo do processo histórico-político. A cultura, os modos de fazer e viver das classes populares, mais precisamente das populações negras e indígenas, tiveram seu reconhecimento e valorização excluídos do processo de consolidação da identidade nacional brasileira desde o primeiro protótipo de “memória nacional”, o que levou a exclusão de qualquer pertencimento e representatividade na construção social nacional (Debus, 2012, p. 132).

A grande atuação do arquiteto Lúcio Costa, principal ideólogo e figura representativa do movimento moderno no Brasil nos campos da arquitetura, do patrimônio artístico e arquitetônico, ilustra o viés ideológico que norteava a sua atuação profissional e a ideia de criação de um patrimônio nacional, excluindo desta formação tudo aquilo que ocultasse o histórico originário nacional (Tavares, 2022), afinal, “é da própria natureza ideológica do modernismo apresentar-se como racialmente neutro” (Tavares, 2022, p. 75).

Tal exclusão, que nesta pesquisa questiona diretamente os racismos expostos (institucional, epistemológico, religioso e ambiental), é, em grande medida, reproduzida nas escolas e nos ensinamentos de arquitetura e urbanismo do Brasil, por visões euro referenciadas sobre o patrimônio, considerando que os legados do modernismo que estruturaram tais ensinamentos desconsideram, *devalorizam* e acabam por excluir como evidência/referência cultural toda arquitetura (aqui entendida de maneira ampla, como edificações que manifestam a complexidade cultural de seus territórios) que não apresente certa estética colonial “pura”, a partir do legado ocidental europeu, excluindo as contribuições das populações.

4.2 Os territórios de candomblé nas políticas públicas

Esta pesquisa redesenha os territórios de candomblé para além da composição de sua materialidade, considerando os aspectos manifestados fisicamente através das socioespacialidades, arquiteturas e dos corpos/sujeitos que pertencem a esse território. Até este momento, abordamos através do espectro histórico-político a importância da ampliação do conceito de cultura e da sua diversidade, o compromisso desta pauta enquanto política pública no contexto da virada democrática da Constituição de 1988, e como ela se manifestou através de novos conceitos como a noção de imaterialidade pela óptica do patrimônio. Diante disso e da maneira pela qual a categoria do patrimônio ainda compreende os territórios de candomblé, falaremos da aproximação, escuta e atuação do povo de santo na construção de

políticas públicas. Para tanto, é preciso conceituar a noção de *agência* em relação a dimensão política destes territórios. Conforme escreve a historiadora e gestora pública Desirée Tozi (2022):

Optamos por iniciar pela categoria “agência” (*agency*) ou “formas de agenciamento” porque efetivamente, para refletir sobre o campo político do Candomblé enquanto espaço de ação do povo de santo, é preciso entender a lógica que orienta os modos de agir tanto na estruturação de relações de poder internas às comunidades de terreiro quanto na arena pública da sociedade envolvente, nas disputas dos discursos identitários relacionados à garantia de sua existência. (Tozi, 2022, p. 55)

Desirée (2022) aborda a perspectiva de atuação do povo de santo na política e em todas as categorias demandantes deste grupo (saber tradicional, medicina ancestral, saúde coletiva, dentre outros direitos voltados à existência desses povos) como sendo algo intrínseco à coletividade. Isto é, a inter-relação estabelecida entre ancestralidade e cada indivíduo deste grupo já se mostra, por si só, um fazer político. Este *agenciamento político*, fundamentado no *ethos* candomblecista intrínseco ao *fenômeno parental* modelador do pertencimento e da identidade coletiva, se mostra como necessário para a sobrevivência destes territórios.

Considerando os aspectos que perpassam e envolvem a materialidade e imaterialidade desses corpos-territórios, abordaremos as políticas públicas que abrangem os Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana (PCTTM).

É inegável a participação da população negra na construção sociocultural brasileira. Diante disso, não podemos falar das políticas públicas que abrangem suas particularidades (todos os grupos/territórios originados e/ou ocupados por pessoas negras) sem antes falarmos das políticas que transpassam seus corpos. Ou melhor, não é possível falarmos das políticas que asseguram os direitos dos PCTTM sem antes falarmos dessa população afro-brasileira.

Nesse sentido, é importante destacar que as articulações políticas organizadas por determinados grupos – cujas pautas eram compartilhadas e dialogavam

diretamente com as do Movimento Negro – tinham por objetivo denunciar tudo o que não convergisse com a conjuntura social e histórica da população negra brasileira. Em vista disso, as ações do Movimento Negro, após a década de 1970, trouxeram, de modo mais incisivo, a dimensão e a valorização da história, memória e identidade negra.

A partir do que o historiador Amilcal Araújo Pereira (2013) identifica como “Movimento Negro Contemporâneo” (termo que utiliza para diferenciar das ações dos movimentos anteriores a década de 1970⁶³), o Movimento Negro Unificado (MNU)⁶⁴, fundado em 1978, define pautas para a educação, cultura, memória e para os monumentos negros nacionais. Em conjunto com outros grupos que compartilhavam pautas antirracistas, a fim de romper com o racismo institucional que se perpetuava e que ainda repercute até os dias atuais, o MNU define agendas para “corrigir um sério defeito da política cultural brasileira: reparar seu etnocentrismo, sua fixação eurocêntrica” (Serra, 2005, p. 173).

Dito isto, e visando sedimentar as proposições aqui defendidas, fazer uma incursão mais detida pela legislação que alcança a população afro-brasileira é uma ação incontornável.

A construção de Políticas Públicas de Igualdade Racial no Brasil teve marcos importantes a partir de 1988 com a chamada “Constituição Cidadã”, fruto da participação de grupos historicamente excluídos e socialmente marginalizados. Publicada em 22 de agosto de 1988, a Lei nº 7.668 autoriza a constituição da primeira instituição pública voltada para a Promoção e Preservação dos valores culturais,

⁶³ Utiliza este termo em referência aos grupos sociais, entidades organizadas, associações, clubes, dentre outras organizações que manifestavam consciência racial frente ao racismo fundante da sociedade (Souza, 2019, p. 79) e que durante as ideias nacionalistas de identidade nacional na República, apontaram críticas ao modelo fictício de miscigenação brasileira e defendiam “uma verdadeira democracia racial” (Pereira, 2013, p. 132).

⁶⁴ Teve como fundador e principal liderança o intelectual, escritor, poeta, dramaturgo, artista plástico e ativista Abdias do Nascimento. Fundou o Teatro Experimental do Negro e o projeto Museu de Arte Negra.

históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira: a Fundação Cultural Palmares (FCP).

Ao longo da década de 2000, durante a primeira presidência de Luiz Inácio Lula da Silva⁶⁵, foi sancionada a Lei nº10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece a inclusão nos currículos escolares do ensino de "História e Cultura Afro-Brasileira", e que, para o recorte desta pesquisa (na qual também abordamos sobre o racismo epistemológico nos ensinamentos de arquitetura e urbanismo), cabe destacar os §§ 1º e 2º do art. 26-A, *in verbis*:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras (Brasil, 2003, grifos nossos)

Cabe aqui um destaque: a referida lei, que conta com pouco mais de 20 anos, versa sobre a obrigatoriedade da inclusão de história e cultura afro-brasileira nos currículos do ensino fundamental e médio. Ainda que sua aplicação esteja circunscrita à educação básica, não é forçoso trazê-la para o escopo desta pesquisa, visto que uma das balizas que a norteia é justamente romper as barreiras do *status quo* arquitetônico – que inclusive impedem a visada afro referenciada aqui defendida – e propor novas e outras perspectivas antirracistas no *fazer e ver* as arquiteturas.

Também em 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com o objetivo de incorporar a perspectiva da Igualdade

⁶⁵ Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito presidente do Brasil três vezes, até o momento desta pesquisa (2002-2006, 2007-2011 e 2022-2026). Suas presidências, foram marcadas por diversas conquistas sociais, de reconhecimento e valorização da diversidade cultural de povos e comunidades tradicionais.

Racial nas políticas governamentais, tendo como principal missão formular, coordenar e articular políticas e diretrizes para esta promoção.

No ano de 2007, sob a segunda presidência de Luiz Inácio Lula da Silva, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, no qual se definem os princípios, objetivos gerais e específicos e os instrumentos de implementação dessa Política, como destaca o Art. 3º:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Já os arts. 2º e 3º do PNPCT propriamente dito preconizam, respectivamente, o objetivo principal e os específicos, a saber:

Art. 2A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Art. 3º São objetivos específicos da PNPCT:

I - garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica;

II - solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável;

III - implantar infra-estrutura adequada às realidades sócio-culturais e demandas dos povos e comunidades tradicionais;

IV - garantir os direitos dos povos e das comunidades tradicionais afetados direta ou indiretamente por projetos, obras e empreendimentos;

V - garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais;

[...]

XV - reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais;

XVI - apoiar e garantir o processo de formalização institucional, quando necessário, considerando as formas tradicionais de organização e representação locais [...]

No âmbito da saúde, a *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra* (PNSIPN), instituída pela Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009, do Ministério da Saúde, resulta numa importante política para o reconhecimento das práticas tradicionais de acolhimento e cuidados com a saúde, preservados pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, e no desenvolvimento de ações potencializadoras dos saberes preservados nesses territórios tradicionais.

Outro instrumento referencial é o *III Programa Nacional de Direitos Humanos* (PNDH-3). Desenvolvido com a participação da sociedade civil por meio de conferências nacionais e regionais, o plano prevê e estabelece prioridades para as políticas de direitos humanos no Brasil, com destaque para a capacitação dos operadores de direitos para a proteção dos direitos dos povos afrodescendentes e dos povos e comunidades tradicionais, a promoção de educação igualitária, democrática e não discriminatória, que promova o respeito à diversidade cultural, de gênero, religiosa, identidade étnico-racial e cultural, além de recomendar o mapeamento e o tombamento dos sítios e documentos de reminiscências históricas, bem como a proteção de suas manifestações culturais.

Considerando também a importância dos alimentos e da prática alimentar peculiar para a cultura dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana, tal prática contribuiu e tem contribuído na implementação da política de

segurança alimentar e nutricional por meio do *Conselho Nacional de Segurança Alimentar* (CONSEA).

Outro importante feito para a comunidade afro-brasileira foi a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, que é uma importante referência no processo de combate ao racismo e promoção da igualdade racial, consolidando os direitos da população negra em áreas como educação, saúde, trabalho, cultura e moradia.

Embora longa, a exposição das legislações mencionadas não é desnecessária, pois é sobre os fundamentos das políticas de inclusão que as políticas de proteção e conservação dos territórios de candomblé – enquanto patrimônio – irão se alicerçar. Em outras palavras, os territórios de candomblé só são alcançados pelas medidas [políticas] de salvaguarda do patrimônio porque as leis de inclusão lhes antecederam. Destas decorrem aquelas.

Assim, no âmbito do Ministério da Cultura (MinC), é importante ressaltar a criação, em dezembro de 2012, do *Colegiado Setorial de Culturas Afrobrasileiras*, composto por cinco representantes do poder público e quinze representantes da sociedade civil, cujas representações são, majoritariamente, lideranças tradicionais de matriz africana.

No ano seguinte, o Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013, regulamentou o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial - *SINAPIR*⁶⁶, que fortaleceu a articulação entre Estados, Municípios e a União para implementar ações de combate ao racismo e promoção da Igualdade Racial. Desde então, o *Sinapir* tem se mostrado fundamental para a estruturação de políticas de equidade e para a criação de mecanismos que promovem o desenvolvimento e a valorização da População

⁶⁶ O SINAPPIR - Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial é uma ferramenta para implementar políticas e serviços que visam combater o racismo e promover a igualdade racial afim de melhorar a efetividade da política e dos serviços públicos prestados à população negra. Foi instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 e regulamentado pelo Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013.

Negra, de Povos e Comunidades Tradicionais⁶⁷, de Terreiro e Matriz Africana, Quilombolas e Afro-brasileiras.

No mesmo ano também foi criado o *1º Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável*, que visou ser o instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das políticas públicas prioritárias para os povos tradicionais de matriz africana a serem executadas com base no PPA 2012-2015. Em consonância com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais⁶⁸, especificamente com o Art. 2º: "1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade." (OIT, 1989), a participação da sociedade civil (incluindo as lideranças dos territórios de candomblé) foi parte essencial para a construção deste Plano. Merece também destaque o Artigo 13 da referida Convenção, que versa sobre a relação dos Povos com o território:

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do **habitat** das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma (OIT, 1989)

⁶⁷ De acordo com a *Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais* – CNPCT, estão incluídos no segmento de Povos e Comunidades Tradicionais: Sertanejos; Seringueiros, Fundo e Fecho de Pasto; Extrativistas; Faxinalenses; Pescadoras e Pescadores Artesanais; Povos e Comunidades de Terreiro; Povos Indígenas; Povos Ciganos; Pantaneiros; Quebradeiras de Coco Babaçu; Caiçaras; Comunidades do Cerrado; Quilombolas; e Pomeranos.

⁶⁸ Ratificada pelo Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, de 2002; e promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

Figura 97 - Lançamento do Plano (janeiro, 2013) em Brasília/DF.



Em atendimento aos compromissos firmados no *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* (SEPPIR 2013-2015), o IPHAN criou, por meio da Portaria IPHAN nº 537, de 20 de novembro 2013 (alterada pelas Portarias IPHAN nº 387, de 11 de agosto de 2014 e IPHAN nº 489, de 19 de novembro de 2015) o Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT). No ano de 2016, através da Portaria nº 188, o IPHAN aprovou “ações para a preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” e a Portaria nº 194, que dispõe sobre as diretrizes para preservação desse bem. O GTIT, na figura da primeira coordenadora Desiree Tozi⁶⁹ (2015-2016), deu início ao desenvolvimento dos trabalhos acerca das políticas de salvaguarda para os territórios de candomblé. Em 2018, por meio da Portaria nº 307, o GTIT foi ampliado e se tornou, desde então, o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana – GTMAF.

Depois de 20 anos do início das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil, em janeiro de 2023, durante a terceira presidência de Luiz Inácio Lula da Silva, e

⁶⁹ Desiree Ramos Tozi é historiadora, especialista em Gestão Pública pela ENAP e Doutora em Estudos Étnicos Africanos (Pós-Afro / UFBA). Esteve como coordenadora do GTIT desde sua implementação em 2015.

a pedido da sociedade civil e, principalmente, do Movimento Negro Unificado (MNU), foi criado o Ministério da Igualdade Racial (MIR), designado para a promoção de direitos, criação de políticas e diretrizes destinadas à reparação, promoção da igualdade racial e étnica, que por meio de políticas públicas interfederativas, transversais, intersetoriais e afirmativas reforçam a necessidade do bem-viver da população negra, quilombolas, povos de terreiros, comunidades de matrizes africanas e povos ciganos.

No que transpassa este estudo, cabe o destaque à *Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros e de Matriz Africana*, instituída pelo Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024, que estabelece medidas intersetoriais para garantir os direitos desses povos, promover sua cultura, memória e enfrentar o racismo estrutural e religioso no país. Segundo o texto oficial:

Art. 4º São princípios da Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana:

I - o direito à autodeterminação, à autoidentificação e ao reconhecimento da sua ancestralidade;

II - o respeito aos seus modos de vida tradicional, às suas culturas, às suas memórias, aos seus conhecimentos e às suas práticas;

III - a proteção das suas organizações contra a discriminação e a violência;

IV - o reconhecimento de danos à sua dignidade e ao seu patrimônio material e imaterial decorrentes do racismo; e

V - a garantia de participação e de controle social para a promoção dos seus direitos.

E tem como uma das principais diretrizes:

Art. 5º São diretrizes da Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana:

I - a transversalidade de gênero e de raça;

II - a inviolabilidade da integridade territorial;

III - a proteção da liberdade de consciência e de crença;

IV - o livre exercício das expressões culturais e a salvaguarda dos conhecimentos e dos territórios tradicionais próprios;

V - o reconhecimento e a valorização da ancestralidade dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana como parte constituinte da identidade brasileira;

VI - a preservação e a difusão do patrimônio material e imaterial e das expressões culturais dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana; e

VII - a intersetorialidade como fundamento para o cumprimento das iniciativas propostas pela Política. (Brasil, 2024, grifos meus).

Nessa lógica, o IPHAN, que é o órgão responsável por garantir a proteção e salvaguarda dos saberes e práticas tradicionais desses territórios, vem desenvolvendo [a vagarosos passos] iniciativas para identificá-los e inventariá-los, a fim de implementar ações de salvaguarda e preservação destes sítios históricos.

Assim, o primeiro território de candomblé a ser reconhecido e tombado foi a Casa Branca. Apesar de haver territórios tão antigos quanto ele – como é o caso do Tombenci –, a Casa Branca foi a primeira a ser catalogada e tombada pelo Patrimônio Cultural da cidade de Salvador, através do Decreto Municipal nº 6.634, de 4 de agosto de 1982; e posteriormente reconhecido e tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN em 1986 (Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986).

Convém destacar que, à época do tombamento da Casa Branca, ainda que a legislação de valorização da cultura afro-brasileira não se encontrasse nas condições atuais, havia – além de um ambiente social eferescente pela abertura democrática – uma forte atuação do MNU (conforme citado na p. 185), o que certamente colaborou para o tombamento daquele território.

Passados 14 anos do primeiro tombamento, o IPHAN retoma a pauta com o início do processo de tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá* (tombado em 2000), e dá prosseguimento ao mesmo processo em mais de 7 territórios de candomblé (Souza, 2019, p. 96), fundamentando-se nos critérios de “antiguidade (época de construção), a continuidade histórica (sucessão dentro da casa), a *matricialidade* (origem étnica e relações familiaridades entre casas), capacidade de produção e reprodução da tradição”⁷⁰, conforme ilustrado a seguir:

⁷⁰ Conforme o item 6.1.1 da Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016.

Tabela 1 - Lista de bens categorizados como “Terreiros” pelo IPHAN, com processos de solicitação de tombamento

ESTADO	MUNICÍPIO	NOME DO BEM	ANO DE ABERTURA DO PROCESSO	STATUS	ANO DE TOMBAMENTO
BA	Salvador	Terreiro Casa Branca	1982	Tombado	1986
SE	Laranjeiras	Casa Terreiro Filhos de Obá	1994	Indeferido	-
BA	Salvador	Terreiro do Axé Opô Afonjá	1998	Tombado	2000
MA	São Luís	Terreiro Casa das Minas Jeje (Rua de São Pantaleão nº 857 e 857 A)	2000	Tombado	2005
BA	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois)	2000	Tombado	2005
BA	Lauro de Freiras	Terreiro Ilê Axé Opô Ajuganã	2000	Indeferido	-
BA	Salvador	Terreiro do Ilê Ache Iba Ogum	2000	Indeferido	-
BA	Salvador	Terreiro do Alaketo, Ilê Maroia Láji	2001	Tombado	2004
BA	Salvador	Terreiro de candomblé do Bate-Folha	2001	Tombado	2005
BA	Salvador	Terreiro de candomblé Ilê Axé Oxumaré	2002	Tombado	2014
BA	Itaparica	Terreiro Culto aos ancestrais – Omo Ilê Agboulá	2002	Tombado	2015
BA	Salvador	Terreiro Tumba Junsara	2004	Tombado	2018
BA	Salvador	Terreiro Mokambo-Onzo Ngunzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	2005	Instrução	-
RJ	Nova Iguaçu	Terreiro de candomblé Asé Nassó Oká Ilê Osun	2006	Instrução	-
RJ	Duque de Caxias	Terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepé	2006	Instrução	-
BA	Lençóis	Terreiro Palácio de Ogum	2007	Instrução	-
BA	São Félix	Terreiro de Candomblé do Cajá	2008	Instrução	-
PE	Recife	Terreiro Obá Ogunté – Sítio Pai Adão	2009	Tombado	2018
RJ	Rio de Janeiro	Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Arruda	2009	Indeferido	-
BA	Cachoeira	Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura)	2011	Tombado	-
GO	Valparaíso	Terreiro Olê Axé Opô Afonjá – Ilê Oxum	2011	Instrução	-
RJ	Belford Roxo	Culto Corte Real da Nação de Ijexá – Ilê Ti Osum Omi Iya Iya Oba Ti òdô Ti Ogum Alé	2013	Instrução	-
SP	Santo André	Espaço Religioso Cultural Afro Brasileiro – Neguito Pai Dancy	2013	Instrução	-
BA	Guanambi	Terreiro de Achê Ilê Cicôngo Roxo Mucumbe de	2014	Indeferido	-

		H'anzambi			
RJ	São João de Meriti	Terreiro Ilê Omulu Oxum	2014	Instrução	-
BA	Maragogipe	Terreiro Banda Lecongo	2015	Instrução	-
BA	Lauro de Freitas	Terreiro São Jorge Filho da Goméia	2015	Instrução	-
BA	Santo Amaro da Purificação	Ilê Axé Yá Oman	2015	Instrução	-
SP	São Paulo	Terreiro Ilê Axé Oxossi Caçador	2016	Instrução	-
BA	Cachoeira	Terreiro Egbé Éran Ope Olúwa – Terreiro Viva Deus	2016	Instrução	-
BA	Cachoeira	Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô (Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê)	2012	Tombamento emergencial (2016)	2024
RS	Canoas	Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá	2016	Instrução	-
BA	Salvador	Terreiro Zoogobô Bogum Malê Rundó	2019	Instrução	-
BA	Santo Amaro	Ilê Axé Omin J'jarrum – Terreiro Viva Deus	2019	Instrução	-
BA	Salvador	Terreiro Ilê Axé Ojú Onirê	2020	Instrução	-
BA	Caetité	Terreiro de Candomblé Ilê Asé Danadana	2020	Instrução	-
BA	Salvador	Terreiro Axé Maroketu	2021	Instrução	-

Fonte: Cid; Souza, 2021.

Como posto, ao longo de pouco mais de 80 anos, o IPHAN vem aprimorando sua atuação junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Vale ressaltar que este processo se dá acompanhado do constante incentivo e cobrança do povo de santo e dos movimentos que convergem com a mesma pauta política. A respeito deste período, a historiadora Luciane Barbosa (2019) também ressalta que:

o campo do Patrimônio Cultural, ou seja, o Estado, reconheceu pouquíssimo a cultura afro-brasileira - práticas culturais, formas de expressão, língua, espaços sagrados, etc. – como bens portadores da memória coletiva e da identidade cultural brasileira, especificamente dos diversos grupos sociais. Não reconhecer é não valorizar, a história e contribuição da cultura dos povos africanos, a formação de nossa sociedade (2019, p. 23).

4.3 Sobre materialidades intangíveis e imaterialidades tangíveis

Os terreiros de matriz africana são lugares de referências múltiplas, que dão sentido à existência e à re-existência da sua comunidade. Podendo ser

compreendidos como referências históricas, arquitetônicas e culturais, essencialmente incorporadas por uma visão de mundo enraizada em saberes e fazeres afro-epistemológicos, preservando seus rituais, hábitos, suas celebrações e línguas (SODRÉ, 2002). Consequentemente, a manutenção das suas práticas tem a função de garantir a salvaguarda da sua herança e patrimônio cultural (compreendido como o legado ancestral trazido e (re)construído com a diáspora africana para o Brasil), da pertença dos vários grupos étnicos que compreendem as diversas identidades.

O legado ancestral, as heranças e pertenças das comunidades tradicionais dos terreiros são constituídos de cosmologia, cosmogonia, filosofia e culturas africanas e afro-brasileiras. Sua organização social, sua estrutura, concepção e ocupação dos espaços são afrocentrados, cuja preservação da tradição familiar é fundamentada nos valores ancestrais africanos de acordo com a tradição do legado ancestral de cada terreiro. As comunidades de terreiro de matriz africana são grupos com um longo processo de resistência que preservam suas culturas: saberes e valores civilizatórios (a corporeidade, circularidade, oralidade, musicalidade, ludicidade, memória, ancestralidade, ética, territorialidade, o pertencimento e cooperativismo comunitário). (Souza, 2019, p. 20-21).

Para compreender o espaço arquitetônico (seja ele na escala edificada ou na abrangência territorial) dos territórios de candomblé no contexto afrodiaspórico brasileiro, é necessário perceber também que a religiosidade manifestada e materializada pela arquitetura é *memória* ancestral mantida e perpetuada através do Axé. Isto ocorre não somente enquanto a recriação geossimbólica de um território (Corrêa, 2006), mas também enquanto aspectos imateriais e intangíveis que organizam e norteiam a dinâmica socioespacial, e consequentemente modelam a arquitetura desses territórios.

A premissa destas reflexões é o valor cultural entendido como o potencial de qualificar (diferencialmente) qualquer tempo ou segmento da vida humana integral e seus processos de socialização pela interação recíproca com espaços, coisas, práticas. Não se justificam, assim, polaridades excludentes entre sujeito e objeto, utensílios e usuários, hábitat e habitante, patrimônio material e imaterial. (Meneses, 2017, p. 39).

Nesse sentido, reitero que ao falarmos sobre território de candomblé enquanto bem cultural, é necessário ampliar o campo de visão para além do espectro físico, como temos exposto ao longo deste trabalho. Compreender sua importância cultural enquanto valorização e manutenção de uma memória ancestral estruturante da

formação social brasileira é entender estes territórios pelos seus sujeitos, indissociáveis de seu objeto/território (Meneses, 2017). Este pertencimento identifica coletivamente o sujeito/indivíduo ao objeto/coletivo e cria a consciência identitária de ter um território físico comum, como argumenta Kabengele Munanga (2012): “A terra e o território são como o corpo individual e social que serve de suporte material para todas as nossas identidades, até intelectuais.” (Munanga, 2012, p. 16-19).

Pensando a arquitetura como manifestação cultural, isto é, observando a arquitetura não de forma isolada do seu contexto, mas como parte integrada a ele, é fundamental estabelecer a relação arquitetônica entre o edificado e o que não se vê. Sem esta perspectiva, não é possível ter a compreensão do todo espacial que configura os territórios. Dito de outro modo, esta perspectiva torna possível a compreensão da manifesta necessidade de se reavaliar as categorias e os aspectos dessa natureza patrimonial para aprimorarmos a salvaguarda e preservação desses territórios, conforme destaca Luciane Barbosa Souza (2019)

Para que possamos avançar nas políticas de Preservação do patrimônio cultural, é importante que a cultura brasileira seja conceitualizada de maneira integradora, negando a falsa dicotomia do material e do imaterial (CHUVA, 2012), nas ações de preservação da diversidade das referências culturais dos grupos que formam a memória, identidade e o patrimônio cultural brasileiro, sobretudo as culturas de matriz africana e indígena. Buscando assim, trabalhar para o reconhecimento e a efetiva aplicação do conceito de referência cultural para a preservação do patrimônio cultural brasileiro (Souza, 2019, p. 150).

Diante disso, os territórios de candomblé como bens culturais se mostram como espaços passíveis de preservação, não somente enquanto garantia material de manutenção de uma memória espacial para futuras gerações como determina o Decreto-lei nº 25/1937, mas também enquanto garantia da preservação da memória, da identidade e da história do negro brasileiro em seus aspectos intangíveis, conforme o Decreto nº 3.551/2000. A preservação aqui assume um caráter fortemente político, decolonial e antirracista, no sentido de ser uma barreira para que se evite a destruição

e o aniquilamento desses territórios, promovendo uma perspectiva *contracolonial*⁷¹ (Bispo, 2023) da reprodução colonizadora de *ocupar, destruir e instituir* um novo modo de viver e *ser* no mundo.

Aqui o território, ou terretório, como estou conceituando, assume um papel protagonista, pois “sem território os demais aspectos da cultura não têm suporte para se refazerem” (Munanga, 2017, p. 19). Isso vai ao encontro do que preconiza Ulpiano Meneses ao afirmar que:

“[...] o patrimônio cultural tem como suporte, sempre, vetores materiais. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se. As diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais. (Meneses, 2009, p. 31)

No trecho acima, pensado na chave analítica materialidade/imaterialidade, Ulpiano Meneses faz referência à complexidade existente na arquitetura de uma [certa] catedral e do seu uso e destinação como bem cultural. Mas faço proveito do exemplo que o autor usa para ilustrar sua tese: a forma como uma velhinha (pessoa local rezando) e turistas (visitando) mediados por um guia se relacionam com a edificação. O “uso que a velhinha faz do bem cultural é qualificadamente existencial [...]” (p. 29), e para ela, “tudo leva a crer que a catedral é um vetor de significações múltiplas, que não são inerentes à coisa, mas geradas dentro e fora dela [...]” (p. 30); enquanto os turistas, por sua vez, percebem o lugar a partir de significados imanentes à coisa, “estáveis, fixos, definidos, que não são identificados e fruídos diretamente, mas pela informação especializada do guia” (p. 30).

Para os propósitos deste trabalho, o exemplo [resumido] ante a catedral demonstra as particularidades expressas pelos espaços e construções religiosas, daí a necessidade de se abandonar o lugar de turista (real no exemplo de Ulpiano, mas aqui

⁷¹ Em contraposição ao *decolonial* que busca desconstruir a lógica colonial, este termo é trazido por Nêgo Bispo como a própria afirmação dos modos de vida, saberes e culturas de cada grupo. A fim de se defender identidades, ancestralidades e territórios de grupos que não foram colonizados, mas que sofreram com a presença do colonialismo.

uma figuração), de observador que assimila a partir do que lhe é passado por um terceiro, e a importância de se ater e perceber a partir dos reais efeitos conduzidos pelos conhecedores dos significados a partir da vivência, da *arquivivência*.

Considerando a tríade ancestralidade-corpo-território (já aludidas anteriormente) e como corpo e espaço se interpenetram mutuamente, as reflexões acima implicam repensar a maneira pela qual os territórios de candomblé são salvaguardados e preservados.

Assim, quais são os critérios observados pelo IPHAN para inventariar esses territórios (análise de dados, estudo de identificação do objeto e de sua natureza)? Os territórios são percebidos com base na sua natureza material ou imaterial? Qual o instrumento técnico-jurídico (documento normativo, legislação) irá lastrear o processo? Qual o tipo de acatamento será adotado? Tombamento ou registro? Plano de salvaguarda ou Ações de salvaguarda?

Todos estes questionamentos constroem uma nova pesquisa, visto que para sanar tais questões seria necessário analisar cada caso individualmente. Assim, considerando que o IPHAN identifica os territórios de candomblé e os considera a partir de sua natureza Material (Decreto-Lei nº25/1937) manifestada enquanto edificação e paisagem, vamos nos ater ao instrumento normativo da Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento.

Diante do exposto e de toda a complexidade que esses territórios expressam, material e imaterialmente, sobre os aspectos tangíveis e intangíveis existentes para a salvaguarda desses bens culturais, indago: os territórios de candomblé no contexto brasileiro são objetos passíveis de registro ou de tombamento? As categorias de bens culturais existentes, de natureza material e imaterial, contemplam as dinâmicas presentes e intrínsecas nos territórios de candomblé? Diante das volatilidades de

tempo e espaço, não seria pertinente elaborar uma nova categoria de natureza para o tipo de bem cultural que são os territórios de candomblé?

4.4 Afinal, é sobre Preservar, Tombar ou Registrar?

Diante dos questionamentos esboçados anteriormente, comentaremos outras políticas de preservação, mais especificamente a Portaria Iphan nº 194/2016 e a Portaria nº 375/2018. Estes instrumentos jurídicos nos ajudarão a compreender se existe ou não a necessidade de se criar uma categoria de natureza patrimonial para o tipo de bem que são os territórios de candomblé.

Com base na Portaria Iphan nº 194, de 18 de maio de 2016, que dispõe sobre as Diretrizes e Princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, e na Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018, que institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e traz inovações importantes para os procedimentos que envolvem a preservação e valorização do patrimônio cultural, destacamos desta última:

Art. 1º [...]

Parágrafo único. Por patrimônio cultural material entende-se o universo de bens tangíveis, móveis ou imóveis, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Iphan, 2018).

Bem como,

CAPÍTULO II - DO PATRIMÔNIO CULTURAL MATERIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Art. 64. **Nos termos do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, entende-se como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana os grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.**

Parágrafo único. Esta conceituação deve se estender aos grupos culturais que tenham em sua tradição matrizes africanas ou afro-ameríndias.

Art. 65. **Os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana têm direito de definir suas próprias prioridades em processos que envolvam**

a preservação do seu patrimônio cultural material, o que implica no consentimento livre, prévio e informado das comunidades diretamente interessadas.

Parágrafo único. O Iphan, conjuntamente com os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, definirá programa específico para preservação e gestão do patrimônio cultural material de matriz africana.

Art. 66. Em relação ao patrimônio cultural material dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana cabe ao Iphan, observado o disposto no art. 70:

I. Adotar medidas de valorização e interação da cultura, da história e da tradição de matriz africana no Brasil.

II. Participar da identificação dos territórios tradicionais, compreendidos como a base da organização social e da identidade cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

III. Preservar bens que materializem a importância da presença africana para formação do país (Iphan, 2018, grifos meus).

Esta portaria expressa o que é entendido enquanto patrimônio material, tangível e imóvel (fixo), e destaca o devido tratamento aos bens patrimoniais dos Povos e Comunidades tradicionais de Matriz Africana, isto é, assegura a preservação dos aspectos materiais a partir do que é reconhecido enquanto tal, como expresso pelos itens 6 e 6.1 da Portaria nº 194/2016, a saber:

6. Do Reconhecimento

São diversos os instrumentos de reconhecimento com os quais o Iphan trabalha: Tombamento, Registro, Chancela de Paisagem Cultural, Inventário Nacional de Diversidade Linguística, cadastro de sítios arqueológicos e valoração do patrimônio ferroviário. Contudo, **até o momento o instrumento que mais tem sido utilizado para a preservação dos bens culturais de PMAF é o tombamento**, especialmente o tombamento de casas tradicionais de matriz africana. **No âmbito do patrimônio imaterial, já foram reconhecidos por meio do Registro diversos bens culturais ligados à cultura afro-brasileira** e existem processos abertos relativos à bens culturais de PMAF.

[...]

6.1 O Tombamento

[...]

O instrumento do tombamento busca reconhecer o valor patrimonial de um bem cultural, implicando na preservação e conservação de aspectos de sua materialidade. Cabe ressaltar que tomar não significa "engessar" o bem, mas sim possibilitar a permanência do suporte material de forma a manter os valores a ele atribuídos e que legitimaram o seu reconhecimento.

No caso dos bens culturais dos PMAF, o instrumento do tombamento pode ser aplicado aos espaços, edificações, elementos naturais, bens móveis e integrados, de forma isolada ou em conjunto.

Apesar da significação e da valoração individual de cada espaço e elemento são suas inter-relações em conjunto que possibilitam a manifestação do

sagrado. **Isso implica em compreender a configuração espacial do ambiente construído, áreas não edificadas e construções religiosas bem como os lugares sagrados exteriores ao terreiro que são vinculados às suas práticas.** (Iphan, 2016, grifos meus).

E ainda,

6.1. 1 Dos critérios para tombamento

Para o tombamento de bens de PMAF, os critérios, em linhas gerais, **são os mesmos aplicados a qualquer outro tipo de bem e ditados pelo Decreto Lei 25/1937**, como excepcionalidade e singularidade, ou seja, parte-se do pressuposto que o bem tenha relevância suficiente para que seja considerado patrimônio nacional. Assim, deve-se levar em conta que **o reconhecimento tem caráter seletivo**, uma vez que nem tudo que tem valor cultural tem valor patrimonial.

Dentre estes critérios devem ser considerados a antiguidade (época de construção), a continuidade histórica (sucessão dentro da casa), a matricialidade (origem étnica e relações familiaridades entre casas), capacidade de produção e reprodução da tradição, e sua representatividade dentro da tradição em que se insere. (Iphan, 2016, grifos meus).

Nesse sentido, percebe-se que, do ponto de vista do Estado, o reconhecimento de um terretório de candomblé como bem patrimonial implica sua relevância, excepcionalidade e continuidade histórica para a cultura afrorreligiosa e afro-brasileira. Como posto, os aspectos materiais a serem considerados na aplicação do tombamento são os espaços físicos, edificados, paisagísticos (enquanto elementos naturais que fazem parte da *paisagem sagrada*), "bens móveis e integrados, de forma isolada ou em conjunto" (Iphan, 2016).

Neste momento, cabe o destaque para o que se chama de "bens móveis e integrados". Tradicionalmente, os bens culturais são classificados em bens móveis e imóveis, isto é, como a categoria já denota e o IPHAN descreve: "bens móveis são os objetos de arte ou de ofícios tradicionais, ou simplesmente utensílios domésticos ou religiosos que, como o nome diz, podem ser retirados e transportados com facilidade por não estar fixados ou fazer parte indivisível do imóvel tombado" e que convencionou-se a utilização do termo "bens integrados", a partir da sugestão da museóloga Lygia Martins Costa (uma das pioneiras na formulação da metodologia de

inventários no IPHAN), afim de se compreender a arquitetura como parte de um conjunto (monumento). Nesse sentido, toda a decoração interna, utensílios e demais objetos de determinada construção, integram o imóvel tombado, conforme descrito:

[...] bens integrados, que assim chamamos pelo fato de, por origem, integrarem-se ao corpo de uma arquitetura de tal forma que seu deslocamento provoca extração, violação, contra essa ligação íntima (pinturas de forro ou murais, retábulos ou fragmentos de talha, nichos embutidos, lavabos, painéis de azulejo, etc.) (Costa, 2002, p.296).

De acordo com as portarias supracitadas, trouxemos as classificações e os aspectos de reconhecimento material. Contudo, a Portaria nº 194/2016 também identifica nos PMAF imaterialidades passíveis de reconhecimento, como destacado no item 6.2:

6.2 O Registro

[...]

Foi instituído pelo Decreto 3.551/2000 e responde a indicação do art. 216 da Constituição Federal de 1988 no que tange ao reconhecimento de "bens de natureza imaterial". **Tem como objetivo a valorização do patrimônio imaterial brasileiro por meio da inscrição em um dos Livros de Registro: Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares, e da titulação como "Patrimônio Cultural do Brasil"**. Possui caráter coletivo, pressupõe anuência da comunidade detentora e grande participação social.

[...]

[...]. **Os bens culturais imateriais a serem a Registrados devem demonstrar continuidade histórica (produção e reprodução do bem cultural há, ao menos, 3 gerações), enraizamento na comunidade, valor referencial para determinado grupo social, no que tange à memória, história e identidade da sociedade brasileira e relevância nacional.**

Para a valoração de bens culturais imateriais, procuramos avaliar, além dos critérios acima mencionados, a representatividade ou especificidade do bem cultural a ser Registrado; não justificando a valoração a partir de conceitos como autenticidade ou excepcionalidade - comuns ao tombamento. **Esses critérios gerais deverão ser aplicados a todos os bens culturais imateriais que se deseja Registrar, inclusive os bens culturais relacionados a PMAF.** De todo modo, é importante que se discuta esses critérios gerais a luz dos contextos específicos das comunidades com que trabalhamos e os territórios em que ocorrem. **Assim, a valoração do Registro não parte de um critério único, mas do inter cruzamento desses elementos e dos sentidos e significados atribuídos aos bens culturais imateriais pelas comunidades detentoras.**

Como já destacado anteriormente, **o Registro contempla a inscrição de bens culturais imateriais em 4 Livros de Registro: Saberes, Formas de Expressão, Celebrações e Lugares;** as definições de cada Livro encontram-se

no Decreto 3.551/2000. **No caso dos bens culturais imateriais de PMAF, muito se discute a respeito do Registro de casas tradicionais e lugares sagrados no Livro de Registro de Lugares, como um instrumento análogo ao tombamento, mas voltado ao reconhecimento das dinâmicas culturais intrínsecas a esses bens.**

Ainda que de fato isso ocorra, observamos que para **além do aspecto territorial, existem diversas práticas coletivas (como rituais, modos de fazer, entre outros) que poderiam ser inscritas nos demais Livros de Registro**, não restringindo o reconhecimento do aspecto imaterial a essa categoria e evitando a redução das possibilidades de reconhecimento e valorização que o Registro permite - como reconhecimento de festas públicas e coletivas, saberes, expressões culturais, entre outros (grifos meus).

Existe a possibilidade de inscrição de bens culturais relacionados aos territórios no Livro de Registro dos Lugares concomitante a inscrição nos Livros de Tombamento, contudo trata-se um duplo processo de acautelamento no território, refletindo em processos burocráticos simultâneos para reconhecimento desses bens, **o que demandará ações articuladas de conservação e salvaguarda por parte da instituição em momento posterior** (lphan, 2016, grifos meus).

Diante disso, percebe-se que o IPHAN reconhece os PMAF enquanto bem cultural de natureza material, mas também os identifica enquanto bem cultural de natureza imaterial. E apesar do critério de reconhecimento ser a relevância histórica e social para a cultura afro-brasileira (enquanto *matricialidade*, produção e reprodução de conhecimento etc.), ainda não os integra enquanto totalidade, isto é, ainda não os compreende como *bem cultural de dupla natureza (material e imaterial)*, separando a produção de conhecimento/ciência do lugar/terreirão onde tal produção ocorre, ou apartando o rito/ritualística da edificação, e assim por diante.

A reivindicação dos PMAF pelo reconhecimento integral dos territórios frente às políticas públicas já computa cerca de 40 anos desde as primeiras conquistas implementadas pela Constituição de 1988.

Levando em conta a ampla leitura arquitetônica dos territórios de candomblé exercida ao longo desta pesquisa, proponho, antes de qualquer equivocação, ampliar o campo de visão de estudantes e profissionais sobre as arquiteturas afro-brasileiras, em específico dos territórios de candomblé (considerando os aspectos interdisciplinares que perpassam os campos da história, ciências sociais, geografia e do patrimônio), e ainda, endossar a discussão para a construção de uma nova categoria

patrimonial para estes territórios. Repensarmos a maneira que os órgãos de proteção (nas suas esferas de atuação municipal, estadual, distrital e federal) compreendem, tutelam, organizam, categorizam e enquadram a complexidade material (imóvel) e imaterial (móvel), tangível e intangível desses espaços é, antes de tudo, ser (sobre)vivência.

E como dito na expressão usada pelo Povo de santo: “é hora” deste patrimônio cultural ser visto e compreendido através da sua própria natureza, isto é, sua natureza *Afrorreligiosa*. Assim, proponho repensarmos os PMAF como *Bens de Natureza Afrorreligiosa*, passíveis de tombamento ou registro (a depender da natureza do bem), a partir dos seus critérios de antiguidade, continuidade histórica, *matricialidade*, capacidade de produção e reprodução da tradição, saberes, tecnologias, e sua representatividade dentro da tradição em que se insere, isto é, seu reconhecimento perante seus pares. Esta perspectiva também significa reconhecer práticas coletivas como as festivas, ritualísticas, modos de fazer, entre outros, fazendo cumprir as disposições relacionadas na Portaria nº 194/2016, de ser apreendido “a partir da relação sinérgica entre elementos materiais e imateriais de sua constituição enquanto referência cultural para a comunidade” (Iphan, 2016).

Apesar de pensarmos na natureza dos bens PMAF [ainda] enquanto algo dicotômico, devemos discutir o tombamento e registro desses territórios de candomblé a partir do entendimento desta estrutura, isto é, a partir do entendimento de que os atributos fundantes dos bens desses povos são compostos por aspectos e categorias *Afrorreligiosas*, o que implica percebê-los a partir de tal complexidade.

Esta leitura de identificação inventariante a partir de um *único tronco*, que atribui aspectos materiais e imateriais (afrorreligioso), visa contribuir e instigar outros estudos que aprofundem esta discussão. Mas não só. Também é possível ter como horizonte o auxílio às instituições protetoras na formulação de novas políticas públicas que objetivem unir, para a realidade dos PMAF, as partes segregadas (tangíveis e intangíveis, materiais e imateriais, móveis e imóveis etc.).

Poderíamos nos debruçarmos na análise de vários processos de tombamento de diversos territórios de candomblé, na busca em identificar aspectos fundamentais e variáveis que foram considerados para tal, ditados a partir da dinâmica socioespacial de casa território, contudo, o recorte que se objetiva trazer para esta pesquisa é a maneira pela qual o Estado e, conseqüentemente, as políticas que protegem os territórios de candomblé também segregam a complexa e indissociável dinâmica que estrutura o modo de ser e viver desses povos.

Deste modo, e fundamentado no conceito trabalhado ao longo deste estudo, no qual os terreiros de candomblé têm uma dinâmica particular (múltipla, una e complexa) estabelecida através da contínua interrelação entre *ancestralidade-corpo-espaço* e, por isto, devendo ser compreendidos não apenas enquanto terreiro, mas sim enquanto território de candomblé, que esta pesquisa sugere ajustar dentro de um mesmo instrumento técnico-jurídico (agora próprio) as necessidades e dinâmicas presentes desses povos, considerando todas as suas categorias rizomáticas manifestadas através da tríade *ancestralidade-corpo-território*, de maneira que esta centralização reconheça, facilite e agilize o acautelamento através do que sugerimos chamar de " Bem de Natureza Afrorreligiosa".

Esta sugestão pretende – além de expor a necessidade de se ampliar o olhar para este tipo de patrimônio cultural e compreender suas particularidades e reais necessidades – endossar a discussão acerca da reavaliação normativa sobre a proteção e salvaguarda desses territórios (bens culturais) que possuem natureza material e imaterial, mas não somente isto, possuem natureza afrorreligiosa. Isto é, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana preservam, sobretudo, o Axé e a sua manutenção. Este aspecto fundamenta a organização social, cultural, espacial e arquitetônica. O Axé integra e estrutura as arquiteturas visíveis (materiais) e as invisíveis (imateriais).

Assim, os territórios de candomblé são territórios vivos, dotados de conhecimentos, técnicas, saberes ancestrais, dinâmicas socioespaciais, celebrações,

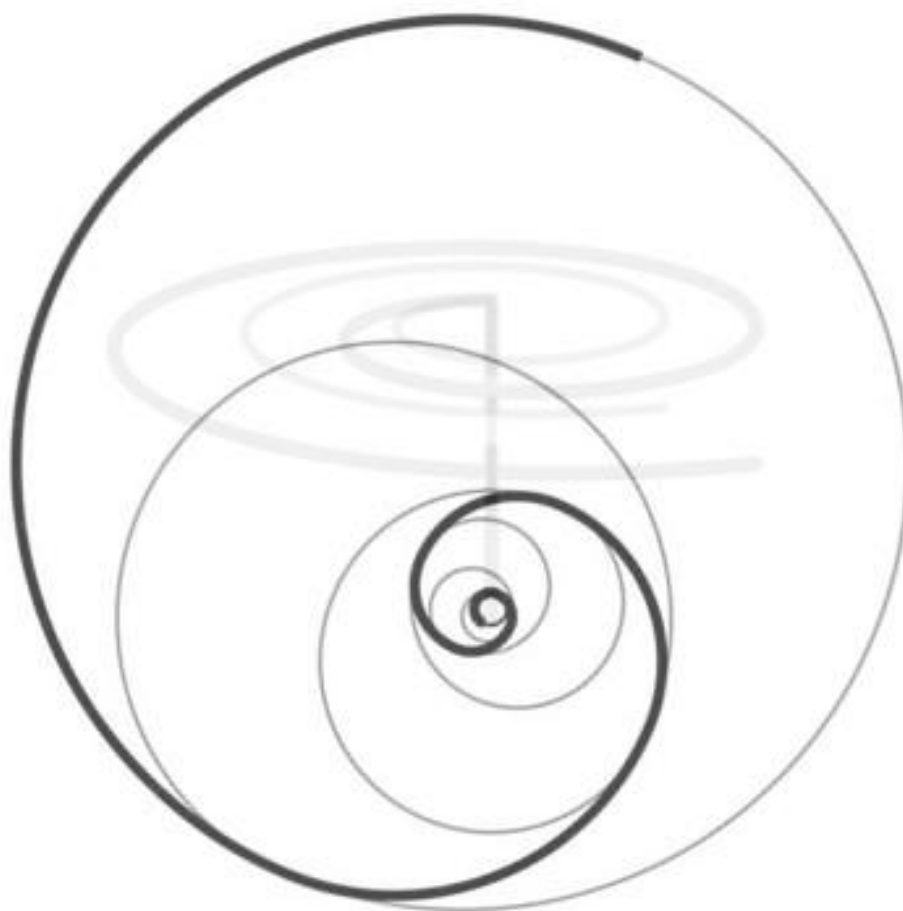
formas de expressão e práticas culturais (individuais e coletivas). Os terreiros de candomblé são patrimônios vivos!

Portanto, e considerando que os instrumentos existentes ainda não conseguem contemplar a complexidade do patrimônio afro-brasileiro, abre-se uma perspectiva de aplicação de um novo instrumento técnico-jurídico, a ser formulado com base nos art. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, no Decreto-Lei nº 25/1937, no Decreto nº 3.551/2000, no Decreto nº 5.753/2006, na Portaria nº194/2016 e na Portaria nº375/2018, a fim de se especificar e categorizar o tipo de acautelamento a ser adotado (Tombamento, Registro, Plano de Salvaguarda, Ações para a salvaguarda ou novas categorias de reconhecimento).

Quanto a uma hipotética intenção de repensar estas novas categorias de reconhecimento para os PMAF, isto certamente teria corpo em outro estudo, pois, como ressalta Márcia Sant'anna (2012, p. 30):

Os terreiros de candomblé são, ainda, lugares privilegiados de transmissão de conhecimentos tradicionais religiosos e medicinais, de produção cultural, de preservação de memórias ancestrais e, como já mencionado, de preservação das línguas africanas que já não têm uso cotidiano. Por tudo isso, é possível identificar, em todo o país, centros de culto dessa natureza que constituem patrimônio cultural material e imaterial e, portanto, devem ser protegidos e preservados.

Reconhecer um bem da cultura como patrimônio, contudo, demanda a realização de operações de identificação e seleção que, necessariamente, implicam em pactuar alguns requisitos ou critérios. Embora deva ser uma construção social ampla e o mais democrática possível, o patrimônio cultural reconhecido pelo Estado corresponde sempre a um "recorte" que se faz na produção cultural dos grupos sociais. Por isso, é composto de bens culturais que são especialmente e coletivamente valorizados do ponto de vista ético, estético, cognitivo ou afetivo. E, de fato, não poderia ser de outra maneira, pois, se toda criação cultural fosse oficialmente declarada patrimônio, isso não produziria nenhum efeito, já que é impossível (além de desnecessário) tudo preservar. Assim, constituir patrimônio por meio de ação do Estado implica em fazer opções e explicitar os motivos que as justificam, tendo sempre em vista o interesse público.



CONCLUSÃO NÃO CONCLUÍDA (AÇÃO, EFEITOS E REPRODUÇÕES)

A espiral é um símbolo que sintetiza em seu efeito circuncêntrico a repercussão a partir de uma ação. O ponto de partida e a expansão, em algumas crenças africanas, simbolizam o movimento ancestral (*Axé/Ngunzo*) de vida e pós-vida; ao mesmo tempo simboliza o equilíbrio entre a ordem e as dinâmicas de mudanças constantes.

Racismos e a Alobassa: o preconceito e suas camadas

Uma palavra muito conhecida entre o povo de santo é a alobassa, que significa cebola, em português. Assim como o espiral, a cebola possui diversas camadas e cascas que vão se formando a partir de um centro, de um “miolo”. Olhar para o território de candomblé, de candomblés (seja de origem Banto, Iorubá, Jeje, etc.), é perceber este miolo a partir das suas camadas, de suas partes.

Neste estudo busquei elucidar e mostrar outros panoramas desses territórios não somente a partir do campo da arquitetura e do urbanismo, mas também do campo historiográfico, social, antropológico e patrimonial. Este exercício de enxergar os grupos sociais de Povos Tradicionais a partir do campo ampliado e da transversalidade, afim de se compreender sua totalidade, contribui para as rupturas epistemológicas (em todos os campos onde ela atua) secularmente postas a partir de uma fixação eurorreferenciada e lapidada na “arquitetura brasileira” (Tavares, 2022). O presente campo ampliado, a partir do âmbito arquitetônico, tem por perspectiva a formulação de mais políticas antirracistas, mitigação e bem-viver. Como já mencionado nesta pesquisa, *ainda* é preciso falarmos sobre racismo em suas diversas camadas e *ainda* será necessário evidenciá-lo enquanto houver.

Evidenciamos os racismos epistemológico, religioso e ambiental⁷², que também alcançam o campo acadêmico, e para o recorte desta pesquisa, o ensino de arquitetura e urbanismo no Brasil. E mesmo ciente de que não é possível voltar à época das conceituações sobre o que seria considerado “arquitetura brasileira”, sabemos que é possível evidenciar o que faz parte dela nos tempos *atuais*, por isso discutimos como o racismo foi estruturado no campo acadêmico, juntamente com o ideário nacionalista fomentado pelo movimento modernista.

⁷² Cada vez mais a população negra e outras marginalizadas, sobretudo os territórios de candomblé são empurrados para áreas de risco, sem infraestrutura e acesso aos serviços básicos como água potável e saneamento.

Esta construção, da arquitetura nacional, projetou a exclusão de toda e qualquer contribuição das populações afro-brasileiras. Conforme argumenta o arquiteto Fábio Velame:

[...] negros africanos e seus descendentes em território brasileiro diante do processo diaspórico imposto pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, arquitetando assim lugares de resistência, existência, preservação, ressignificação e criação da cultura negra no Brasil (Velame, 2020).

Nesta mesma estrutura do racismo epistemológico está o racismo institucional, evidenciado através da formulação e implementação tardia de políticas públicas para a população negra e para os Povos e Comunidades Tradicionais e de Matriz Africana, considerando um pouco mais de 80 anos da concepção de patrimônio cultural brasileiro e cerca de 40 anos das primeiras políticas de reparação e combate ao racismo. São conquistas importantes, mas, no momento desta pesquisa, ainda insuficientes, visto que, neste momento estamos reivindicando-as academicamente.

Ação, Efeitos e reproduções

No início desta pesquisa, foram evidenciados através dos estudos afro-brasileiros, iniciados durante o século XIII, XIX até a atualidade, a leitura das arquiteturas dos territórios de candomblé. Neste panorama de análise e dimensão evolutiva sobre a ampliação do olhar para essas socioespacialidades, especificamente aquelas elaboradas pelos teóricos durante o século XIX até meados da década de 1980, que a estrutura espacial dos territórios de candomblé advinham dos territórios de origem nagô, como o *Gantois*, a Casa Branca e o Ilê Axé Opo Afonjá. Dado seus aspectos de antiguidade e *matricialidade*. Estes teóricos, defendiam que os territórios de candomblé eram a continuidade da África em solo brasileiro e além disso, para serem considerados como tal, deveriam se fundamentar no modelo de organização espacial dos referidos territórios.

Na contracorrente desses teóricos, as análises que se sucederam a partir da segunda metade do século XX, remodelaram e ampliaram o entendimento acerca da estrutura socioespacial dos territórios de candomblé através de outras configurações, como por exemplo, as relações dinâmicas e atemporais estabelecidas pelas socio-urbanidades, historiografias e para demais inserções e combinações, como os aspectos culturais afro-ameríndios. Ampliando e desengessando a referência de modelo, estrutura, organização e arquitetura até então baseados nos territórios de origem nagô, dando luz principalmente aos de origem banto.

Diante disso, transcorrendo por outras análises evidenciadas ao longo desta pesquisa, percebeu-se que os estudos afro-brasileiros foram e continuam sendo de suma importância para a compreensão dos territórios de candomblé. Ainda que, sendo um campo que perpassa por outros campos, os estudos afro-brasileiros constroem novas perspectivas a cada novo estudo, por exemplo, como este sobre as arquiteturas afro-brasileiras e afrorreligiosas dos territórios de candomblé.

Nesse sentido e para as análises trazidas, os estudos afro-brasileiros fundamentaram e impulsionaram a transversalidade proposta abordada ao longo desta pesquisa. Esta abordagem, considerou o método autonarrativo *arquivivência* para remodelar e ampliar a compreensão sobre as arquiteturas afro-brasileiras e afrorreligiosas. Este método de análise, emerge a partir das características e dos aspectos manifestados pelo campo arquitetônico afrorreligioso, desenhado nas socioespacialidades dos territórios de candomblé. No entanto, se objetiva que a *arquivivência* possa e seja considerada para analisar qualquer outro tipo de arquitetura. Afinal, a arquitetura é uma manifestação cultural que detém de aspectos materiais e imateriais.

Diante disso, este novo termo-conceito multissensorial que desenho ao longo desta pesquisa, busca elucidar a vivência e a experiência como produção de conhecimento. Isto é, o *corpo* imbricado de temporalidade é o principal instrumento de comunicação, ele transcreve na arquitetura edificada socioespacialidades, e no corpo, vivências. É a constante relação estabelecida entre aquilo que se é, através dos

aspectos imateriais como identidade, ancestralidade, fenômeno parental (arquitetura invisível) e aquilo que se vê, como território, arquitetura edificada e a própria espacialidade construída (arquitetura visível).

Bem, os territórios de candomblé estabelecem vínculos ativos, dinâmicos e contínuos, (re)existindo por onde o tempo possibilitar. Esta (re)existência acontece a partir da interrelação entre diversos aspectos como cosmográficos, historiográficos, ambientais, sociourbanos, etc. Apesar destes múltiplos fatores, que em certa medida, condicionam a (sobre)vida dos territórios de candomblé, a relação de pertencimento estabelecida por meio do *fenômeno parental* e da *identidade coletiva* fundamentados através da tríade *ancestralidade-corpo-espço*, desenham esta socioespacialidade e consequentemente, modelam sua arquitetura. Nesse sentido, as espacialidades como Casas de Santo, Barracão, Cozinha, vegetação, etc. estão condicionadas ao *Axé*, dado que este aspecto interconecta e fundamenta todas as relações existentes nesse território.

Assim, perceber estes territórios através de possíveis similaridades, ressonâncias e reproduções afro-diaspóricas de um modo de habitar, viver, ser enquanto coletivo e enquanto corpo individual que compõe uma linhagem ancestral, é reconhecer a preservação de uma memória, e mais do que isto, de uma cultura.

Partindo deste aspecto *cultural*, este estudo também buscou evidenciar a urgente necessidade de se reavaliar a maneira pela qual as políticas de acautelamento, contemplam os Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana, dado que, os instrumentos de identificação existentes não os reconhecem integralmente, isto é, enquanto totalidade, enquanto conjunto complexo que se manifesta espacialmente através do território de candomblé. Diante deste fato e das demais constatações abordadas anteriormente, reforço a necessidade e a proposição de repensarmos normativamente, os territórios de candomblé como bem cultural de natureza própria, ou melhor, *Afrorreligiosa*.

(Re)existências: perspectivas antirracistas

A arquitetura como um tipo de manifestação cultural e, ao que concerne a esta pesquisa, as arquiteturas de território de candomblé devem ser vistas através da transversalidade como aspecto sociocultural da sociedade brasileira em toda sua complexidade. Especialmente, pelo campo arquitetônico e patrimonial. Por conseguinte, reafirmo que essas arquiteturas (sejam elas visíveis ou invisíveis) devem ser compreendidas enquanto totalidade/unidade e não de maneira dual. Os racismos epistemológico, ambiental e religioso, além de nos violentar, nos fragmentam, quando por exemplo, temos que explicar as diversas partes e particularidades que nos compõe, para que se compreenda o *todo*, em melhores termos: a nossa cultura. Estes racismos separam, segregam e rotulam o que faz parte de uma única estrutura. Tal qual aqueles que ao olharem para uma cebola de longe, só enxergam um vegetal em formato redondo e não percebem que, internamente, ela é composta por várias camadas. Indissociáveis.

Meu objetivo com esta pesquisa é evidenciar para o campo da Arquitetura e do Urbanismo, no que concerne à Teoria e História da Arquitetura Brasileira, as arquiteturas afro-brasileiras, afrorreligiosas e as arquiteturas dos territórios de candomblé. Isto implica, do ponto de vista político, que, para além de lembrar a formação sociocultural brasileira, também é preciso ampliar a prática de atuação da Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio e que não deveriam acontecer de forma optativa, no ensino superior de graduação e pós-graduação, em especial nas escolas de arquitetura e urbanismo, mas sim como parte da estrutura curricular.

Dentre as diversas conquistas que os movimentos negros e sociais obtiveram para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, nas suas diversas esferas de atuação, a de maior destaque foi possibilitar que o até então "objeto" passasse a ser "sujeito" e agente da sua própria história. De tal maneira que, isto se evidencia pelo que trouxe neste estudo sobre a arquitetura dos territórios de candomblé. A partir da

minha *arquivivência* e dos demais aspectos que compõem minha existência - enquanto uma mulher preta afrorreligiosa e que atua profissionalmente no campo da arquitetura -, redesenho as arquiteturas visíveis que fazem parte deste território, evidenciando através do olhar de dentro e *arquivivido*, múltiplos aspectos fundamentais (arquiteturas invisíveis) para a compreensão desta totalidade socioespacial enquanto território de candomblé.

Por fim, sobre a maneira pela qual esta pesquisa pode se desdobrar e prospectar, trago a leitura que Márcia Chuva (2017) tem com relação à profissão de arquiteto, ao enfatizar a importância dessa profissão na luta e ampliação do entendimento acerca da diversidade cultural:

[...] a profissão do arquiteto como aquela capaz de propor uma adaptação permanente ao contexto sociocultural em que fosse produzida, voltando-se para a leitura das condições sociais e tecnológicas existentes no tempo e no espaço em que se concretizaria. O *habitus* do arquiteto poderia ser pensado a partir da amplitude considerada própria à formação, com um pouco de cada uma das especialidades do artista, do engenheiro, do historiador e do sociólogo (Chuva, 2017, p. 209).

Diante do exposto, enfatizo que nós, sujeitos e agentes – me reafirmando enquanto afrorreligiosa, pesquisadora e profissional de arquitetura e urbanismo –, somos vozes e nos mantemos em luta, até que não seja mais necessário retomar esta discussão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *ÁfricaBrasil: atlas geográfico*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2014.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Geografia, Cartografia e o Brasil africano: algumas representações*. Revista do Departamento de Geografia, p. 332-350, 2014.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Etnias Federais”: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. PhD diss., Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 2008.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. Brasileira, 1961.

BLEEK, W. H. I. (1862). Comparative grammar of South African languages.

BOAZ, Danielle N.; VAUGHAN, Umi. *Silencing the Drum: Religious Racism and Afro-Brazilian Sacred Music*. Amherst College Press, 2024.

BRAGA, Julio Santana. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Ed. EDUFBA, 1995.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 10 fev. 2025.

BRASIL. *Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro/Capital Federal, 1937b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em 10 fev. 2025.

BRASIL. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, [2024]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm

CALUNDU, Grupo. *Povo, Tradição, Diáspora, Matriz Africana e Comunidades de Terreiro: contribuições calunduzeiras a um debate aberto em torno das religiões afro-brasileiras*.

Revista Calundu, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 20, 2022. DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43885. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/43885>. Acesso em: 10 dez. 2024.

CARDOSO, Marcos Antônio. *Patrimônio Cultural Negro-Africano: Desafios Contemporâneos "A força de lembrar a própria força"*. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs). Patrimônio cultural, territórios e identidades. Florianópolis: Atilênde, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Publicações do Museu do Estado, 1948.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. 9ª edição. 2008.

CASTRO, Y. P. *Localização e origem da população negra escravizada em território colonial brasileiro: as denominações banto e iorubá*. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.3, n.2 (2012), p. 48-62 ISSN: 2177-4366. Disponível em: <http://inseer.ibict.br/ciga/index.php/ciga/article/viewFile/147/112>. Acesso em 10 jan. 2025.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre Giovanni Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

CID, G. S. V.; SOUZA, L. B. Políticas de memória para as comunidades de terreiros de matriz africana no Brasil. In. SANTOS, M. S. (org.). Entre utopias e memórias: arte, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

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

CHUVA, M. Patrimônio Cultural - Políticas e Perspectivas de Preservação no Brasil. 2017.

CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3.

_____. Bens integrados. Conceituação e exemplos (1981). In: BARROS, Clara Emilia Monteiro de (Org.). *Lygia Martins Costa: de museologia, arte e políticas de patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2002. (Edições do Patrimônio) p. 317-320).

DANTAS, B. G. Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DAMASCENO, Walmir - Tata Nkisi Mwanangana Katuvanjesi. *1.1–Brasil tem uma alma bantu—História e memória dos Encontros de Cultura Bantu (ECOBANTU)*, in *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. Pp 16 – 28 (Coleção Viramundo). Universidade de São Paulo. Faculdade de Educação. 2023.

DE OLIVEIRA, Maria Fernanda Gonsalves. A matripotência e a cosmo percepção em uma língua que ginga: uma estética amefricana. *Anãsi: Revista de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 128-144, 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia, v. 1, p. 3, 1995.

DIÉNE, Aisha–AL. “É MINHA FILHA, TUDO FUI EU QUEM FIZ!” REFLEXÕES SOBRE A ARQUITETURA INTUITIVA DE MAMETU MUIANDÊ. *Calundu*, v. 4, n. 1, p. 72, 2020.

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

DIÉNE, Aisha – A. L. & AHUALLI, Iyaromi F. *POR DETRÁS DAS MÁSCARAS: A COVID-19 NA COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ - Reflexões sobre cuidados, métodos preventivos e saúde coletiva*, 2021, p.125-135. In: Covid-19, saúde & interdis-ciplinaridade: o impacto social que uma crise de saúde pública pode gerar. Série Estudos Reunidos, Volume 92/ Edlaine Faria de Moura Villela (Org.). -- 1. ed. -- Jundiaí, SP: Paco.

DO NASCIMENTO, Flor. Wanderson. *O Fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas*. Revista Eixo. Brasília–DF, v. 6, 2017.

DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*. Ensaio Filosóficos, v. 13, p. 153-171, 2016.

DOS ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Cartografia da diáspora África–Brasil*. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 01, p. 261-274, 2011.

DOS SANTOS, Antônio Bispo; PEREIRA, Santídio. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora, 2023.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Pallas Editora, 2017.

FABIAN, Johannes. “O tempo e o outro emergente”. In *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes. Pp. 39-70, pere [1983].

GOLDMAN, Marcio. *A relação afroindígena*. Cadernos de Campo (São Paulo 1991), v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). *Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil: Uma Trajetória*. Brasília, MEC/ SPHAN/ PRÓ-MEMÓRIA, 1980.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). PORTARIA Nº 375, DE 19 DE SETEMBRO DE 2018. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, n. 182, p. 7-12, 20 de set. de 2018. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=20/09/2018&jornal=515&pagina=7>. Acesso em: 05 de fev. de 2025.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). PORTARIA Nº 194, DE 16 DE MAIO DE 2016.

KOATZ, Eduardo. *O processo de criação da Faculdade Nacional de Arquitetura e de seu currículo*. 1996. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

LEI Nº 7.668, DE 22 DE AGOSTO DE 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7668.htm

LÉVY-STRAUSS, C. Aula Inaugural. In: ZALUAR, A. (org). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1975, p.211-244.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Anuário Antropológico, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

LITTLEWOOD, Michael. *Landscape Detailing*, Butterworths, 1986.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. Editora Atica, 1987.

LODY, Raul. *Espaço Orixá e Sociedade, Arquitetura e Liturgia do Candomblé*. Salvador: Ed. Ianamá, 1984.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Martins Fontes, 2006.

MACGAFHEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of LowerZaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 107-113.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial*. Revista de História, n. 155, p. 97-124, 2006.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Editora Cobogó, 2021.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 352-357.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. *Identidade cultural e arqueologia*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, n. 20, p. 33-36, 1984. identidade; memória; sítio arqueológico.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. *O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas*. IPHAN. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, v. 1, p. 25- 39, 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/4%20-%20MENESES.pdf>. Acesso em:

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. *Repovoar o patrimônio ambiental urbano*. Revista do Patrimônio e Histórico e Artístico Nacional, v. 36, p. 39-52, 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MINDLIN, José. *Aloísio Magalhães: um "designer" polivalente*. In: ALOÍSIO Magalhães e o desenho industrial no Brasil. São Paulo: FIESP/CIESP, 1983. p. 2.

MONTANER, Josep Maria. *Do diagrama às experiências, rumo a uma arquitetura de ação*. Editorial Gustavo Gili, 2017.

MUNANGA, Kabengele. Território e territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: caso das comunidades quilombolas. Patrimônio cultural, territórios e identidades, p. 132-144, 2012.

MOTT, Luiz. "O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". *Revista do IAC*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.

NASCIMENTO, Iris Salles. *O espaço do terreiro e o espaço da cidade: cultura negra e estruturação do espaço urbano*. 1989. 132 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1989.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas*. Revista Eixo, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

NICHOLAS O. Oguge, *Chapter 18 - Building resilience to drought among small-scale farmers in Eastern African drylands through rainwater harvesting: technological options and governance from a food–energy–water nexus perspective*, Editor(s): Everisto Mapedza, Daniel Tsegai, Michael Bruntrup, Robert Mcleman, Current Directions in Water Scarcity Research, Elsevier, Volume 2, 2019, Pages 265-276, ()

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. *Diversidade e sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional*. Revista Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.233-255, jul. 2008.

NOGUEIRA, João Carlos e NASCIMENTO, Tânia Tomázia do. *Patrimônio Cultural e Cultura Afro-Brasileira: Conflitos e Mediações*. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs). Patrimônio cultural, territórios e identidades. Florianópolis: Atilênde, 2012.

OGBEBARA, Awofá. *Igbadu: a cabaça da existência*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PACHECO, Tânia. *Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor*. Development in Practice, v. 18, n. 6, p. 713-725, 2007.

PACHECO, Tânia. *Racismo Ambiental: expropriação do território e negação da cidadania*. Série Textos Água e Ambiente, v. 2, p. 11-23, 2008.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora da UNICAMP, 2018.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia, ou a teoria vivida*. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 2, 2008.

QUERINO, Manuel; LODY, Raul Giovanni da Motta. *Costumes africanos no Brasil*. (No Title), 1938.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. 1934.

REDINHA, José. *A habitação tradicional angolana: aspectos da sua evolução*. 1964.

RODRIGUEZ, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1935.

SANT'ANNA, Marcia; AMORIM, Carlos. *O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do Iphan: critérios de seleção e de intervenção*. In: AMORIM, Carlos A., et all. Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros. Salvador: IPHAN, 2012.

SANTANA, Esmeraldo Emetério de. A nação angola no I Encontro de nações de candomblé. In: *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2023.

SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SEGAUD, Marion. *Antropologia do espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar*. São Paulo: SESC São Paulo, 2016.

SERRA, Ordep. Terreiro Ipatitió Gallo [Ilê Axé Tadê Patiti Oba] (mimeo), 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da et al. *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. (Coleção Viramundo). Universidade de São Paulo. Faculdade de Educação, 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*/ Vagner Gonçalves da Silva. –1ªed., 2ª reimp. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Mauad Editora Ltda, 2019.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987; Idem. "Revisitando o calundu". In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SOUZA, Luciane Barbosa de et al. *O que não salvaguarda, o racismo leva: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do IPHAN*. 2019.

SWEET, James. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 2003.

TELES, Jocélio. *Candomblé e espaço urbano na Bahia do século XIX*. Afro-Asiáticos, ano 27, nº1/2/3, Jan-Dez 2005, pp. 205-226.

TELES, Jocélio. *O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés baianos*. São Paulo: 1992. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, 1992.

TOZI, Desirée Ramos et al. *A Agência política do candomblé: caminhos de mediação entre o terreiro e o Estado (2010-2020)*. 2021.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Águas do rei*. Vozes, 1995.

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por

VELAME, Fábio. (20 de Maio de 2020). *1 Vídeo (1h e 14min). Arquiteturas afro-brasileiras: um campo em construção*. Fonte: Publicado pelo canal TV UFBA: <https://www.youtube.com/watch?v=1vutNrvg>.

VELAME, Fábio Macedo. *Arquiteturas dos terreiros de candomblé: entre os africanistas e crioulistas*. Seminário Arquitetura Vernácula/Popular. Anais... Salvador (BA). Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFBA, 2021.

VELAME, Fábio Macêdo. *Arquiteturas crioulas: os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Brasil, 2022.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia de tous les saints au Brésil*. P. Hartmann, 1954.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. Edusp, 1999.

WEIMER, Günter. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEIMER, Günter. *Inter-relações afro-brasileiras na arquitetura*. EDIPUCRS, 2014.

DANTAS, B. G. Vovó Nagô e Papai Branco. *Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

Portarias:

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. Portaria nº 2.616, de 12 de maio de 1998. Estabelece diretrizes e normas para a prevenção e o controle das infecções hospitalares. **Diário Oficial da União** da República Federativa do Brasil, Brasília, 13 mai. 1998. [1]