UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
FACULDADE DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
CURSO DE MUSEOLOGIA

Lorenna Oliveira Lima

Patrimonialização da Festa de Iemanjá e da Praça dos Orixás do Distrito Federal como território sagrado dos saberes afro-brasileiros.

Brasília, DF
2022

LORENNA OLIVEIRA LIMA

Patrimonialização da Festa de Iemanjá e da Praça dos Orixás do Distrito Federal como território sagrado dos saberes afro-brasileiros.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Museologia da Faculdade de Ciência da Informação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos parciais para a obtenção do grau de Bacharelado em Museologia.

Orientadora: Profa. Dra. Deborah Silva Santos

Brasília, DF

2022

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Lorenna
OL732p Patrimonialização da Festa de Iemanjá e da Praça dos Orixás do Distrito Federal como território sagrado dos saberes afro-brasileiros. / Lorenna Oliveira, Lima ; orientador Deborah Silva Santos. -- Brasília, 2022.
87 p.

Monografia (Graduação - Museologia) -- Universidade de Brasília, 2022.

1. Memória. 2. Musealização. 3. Museologia Decolonial. 4. Patrimônio Imaterial. 5. Territorialidade. I. , Lima. II. Silva Santos, Deborah, orient. III. Título.

Universidade de Brasília

FOLHA DE APROVAÇÃO

Patrimonialização e Musealização da Praça dos Orixás do Distrito Federal como território sagrado dos saberes afro-brasileiros

Aluno: Lorenna Oliveira Lima

Monografia submetida ao corpo docente do Curso de Graduação em Museologia, da Faculdade de Ciência da Informação da Universidade de Brasília – UnB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Bacharelado em Museologia.

Banca Examinadora:

Aprovada por:

Déborah Silva Santos - Orientadora

Professora da Universidade de Brasília (UnB)

Doutora em Museologia - ULTH

Nelson Fernando Inocêncio da Silva - Membro

Professor da Universidade de Brasília (UnB)

Doutor em Artes - UnB

Clóvis Carvalho Britto - Membro

Professor da Universidade de Brasília (UnB)

Doutor em Museologia - ULTH

Marijara de Souza Queiroz - Suplente

Professora da Universidade de Brasília (UnB)

Doutora em Artes Visuais - UnB

Em 18/04/2022.

Documento assinado eletronicamente por **Deborah Silva Santos**, **Professor(a) de Magistério Superior da Faculdade de Ciência da Informação**, em 03/05/2022, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

Documento assinado eletronicamente por **Clovis Carvalho Britto**, **Professor(a) de Magistério Superior da Faculdade de Ciência da Informação**, em 03/05/2022, às 12:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

Documento assinado eletronicamente por **Nelson Fernando Inocencio da Silva**, **Professor(a) de Magistério Superior do Departamento de Artes Visuais do Instituto de Artes**, em 09/05/2022, às 14:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.unb.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7994558** e o código CRC **DBEBD74D**.

Referência: Processo nº 23106.042815/2022-05 SEI nº 7994558

Para todas as que vieram antes de mim,
para as que aqui estão
e para todas as que ainda estão por vir.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Angela, pela criação, pelo apoio e pelo carinho. Sem a sua presença e o seu incentivo nada disso seria possível. Todos os dias eu me inspiro em você.

Aos meus familiares por respeitarem o meu tempo e vibrarem por mim.

À minha orientadora, Doutora Deborah Silva Santos, por ser uma inspiração para os graduandos do Curso de Museologia da Universidade de Brasília, por acreditar em mim e na minha pesquisa e por ter me guiado em um momento tão delicado ao qual estamos vivendo. Obrigada!

À minha amiga Claudia Maria, pelo carinho, pelo amor e por toda ajuda, tornando possível os momentos finais os mais alegres, sem a sua ajuda e o seu olhar essa pesquisa não teria tanto sentido.

À todas as minhas amigas, meus suportes e minhas alegrias, sou grata por ter encontrado vocês nessa jornada acadêmica.

Aos meus companheiros de escrita, Argus, Miu, Yanke e agregados.

Aos Orixás, que me deram passagem e me permitiram a realização dessa pesquisa. Axé!

RESUMO

A Praça dos Orixás, localizada em Brasília – DF, identificada como lugar de memória afro-brasileira, é um território de relevante expressão simbólica para a constituição e manifestação das identidades religiosas de matriz africana. O recente registro da Praça dos Orixás como Patrimônio Imaterial do Distrito Federal exemplificou as discrepâncias existentes entre o reconhecimento de bens representativos da cultura negra no DF e a sua contribuição para a cidade. A Praça dos Orixás tem sido alvo de discriminação e segregação religiosa, apesar da majoritariedade da população autodeclarada negra no DF. Tendo como base os pressupostos da Museologia Social, fica demonstrada a necessidade de renovação dos parâmetros museológicos na perspectiva decolonial para a subversão das lógicas de colonialidade/modernidade, para a valoração dos patrimônios reforçando a redução das desigualdades culturais, raciais e religiosas e promovendo um equilíbrio entre a representatividade e a valoração patrimonial das culturas afro-brasileiras.

Palavras-chave: Memória; Musealização; Museologia Decolonial; Patrimônio Imaterial; Intolerância religiosa; Territorialidade.

ABSTRACT

Praça dos Orixá is identified as a place of Afro-Brazilian memory, located in Brasília – DF. It is a territory of relevant symbolic expression for the constitution and manifestation of religious identities originally from Africa. The recent registration of Praça dos Orixás as Intangible Heritage of the Distrito Federal exemplified the existing discrepancies between the recognition of representations of the black culture in the DF and their contribution to the city. Praça dos Orixás has been the target of discrimination and religious segregation, despite the majority of the self-declared black population in the DF. Based on the assumptions of Social Museology, it is necessary to renew museological parameters from a decolonial perspective in order to subvert the coloniality/modernity logics, for the valuation of heritage, reinforcing the reduction of cultural, racial and religious inequalities and promoting a balance between representativeness and heritage valuation of Afro-Brazilian cultures.

Keywords: Memory; Museolization; Decolonial Museology; Intangible Heritage; Religious Racism; Territoriality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Vista panorâmica do Dique do Tororó 52

Figura 2: Praça dos Orixás de Brasília 55

Figura 3: Praça dos Orixás via Google Maps 69

Figura 4: Disposição das esculturas dos Orixás 71

Figura 5: Oferendas depositadas na escultura de Iemanjá 73

Figura 6: Roda de gira 74

Figura 7: Cortejo a Iemanjá 75

Figura 8: Yalorixás reunidas em frente à escultura de Iemanjá 76

Figura 9: Material utilizado para a identificação dos Orixás 77

Figura 10: Ausência da escultura de Ogum 78

LISTA ABREVIATURAS E SIGLAS

CODEPLAN – Companhia de Planejamento do Distrito Federal

DF – Distrito Federal

FBEUC – Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé

FENECAB – Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro

FUCB – Federação De Umbanda E Candomblé De Brasília

GTPI – Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PAS – Programa de Avaliação Seriada

PDAD – Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SUPAC – Subsecretaria do Patrimônio Cultural

TCB – Companhia de Transportes Coletivos de Brasília

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 12

2 MUSEUS E PATRIMÔNIOS: A REPRESENTAÇÃO NEGRA NA MEMÓRIA OFICIAL BRASILEIRA 25

2.1 A representação negra nos patrimônios culturais no Brasil 25

2.2 Musealização da cultura afro-brasileira 31

3 SUBVERSÃO DOS PRESSUPOSTOS MUSEOLÓGICOS: NOVAS FORMAS DE SE PENSAR O PATRIMÔNIO. 41

3.1 O território sagrado do terreiro 41

3.2 O Terreiro da Casa Branca e o Dique do Tororó 46

4 PRAÇA DOS ORIXÁS: PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRO-BRASILEIRO DO DISTRITO FEDERAL. 55

4.1 O território sagrado da Prainha 55

4.2 Tradições Culturais: a Festa de Iemanjá como expressão simbólica do DF 68

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 79

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 82

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o objetivo de investigar a Praça dos Orixás de Brasília como um lugar de preservação da memória afro-brasileira.

O que impulsionou a realização deste trabalho foi a necessidade de se discutir as práticas museológicas através de uma perspectiva antirracista e decolonial no eixo de patrimônio e memória, uma vez que o museu está sendo palco para a encenação de identidades forjadas por relações de poder, sedimentadas pelo tempo, desde a colonização (BRULON, 2020, p.3).

Parte de uma reflexão pessoal que dialoga com o ingresso no curso de Museologia da Universidade de Brasília. Nascida em Brasília, em uma região de zona rural próxima ao Varjão, neta e filha de baianos que buscaram na cidade a oportunidade de estudos e trabalho, vinda de uma realidade dura para aqueles que são pobres e negros, criada por uma mãe solo. Até pouco tempo, a única de minha família a ingressar uma Universidade Federal, sendo acompanhada logo em seguida pelo meu irmão. Nunca antes tinha tido interesse no Ensino Superior, não via nisso uma perspectiva de futuro. No entanto, era algo um tanto obrigatório participar do Programa de Avaliação Seriada (PAS) e quando no último ano tive que escolher um curso, Museologia me parecia um dos mais agradáveis depois de Relações Internacionais. A UnB abriu caminhos para que eu compreendesse as minhas subjetividades enquanto mulher negra e lésbica.

Enquanto me aprofundava em leituras e pesquisas racializadas, a Museologia me parecia cada vez mais utópica, afinal, falávamos sempre de uma Museologia Tradicional, até que conhecemos uma nova vertente, uma Museologia mais próxima da minha realidade, a Museologia Social e sua escola de pensamento a Sociomuseologia. O aprofundamento nesta teoria, deu-se — no momento da minha trajetória acadêmica quando tive a oportunidade de cursar a disciplina de “Estudos e Pesquisas Museológicas” ministrada pela Prof.ª Dr.ª Marijara Queiroz quando viajamos à Salvador e fizemos um percurso por várias instituições museais com narrativas afro-brasileiras. Estive maravilhada ao longo das visitas, porém, foi em uma visita extra ao *Ilê Axé Opô Afonjá* que eu me encontraria com os terreiros, lugar onde ocorrem os cultos da maioria das religiões de matriz africana. Categorizado por Sodré

(2002), como suporte territorial das comunidades litúrgicas para a continuidade da cultura afro-brasileira em face dos estratagemas simbólicos do colonialismo. Afirmando-se como a forma social negro-brasileira, em que, “através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil”. (2002, p. 20).

Após retornar para Brasília, deu-se início à pesquisa sobre os cultos dematrizes africanas, na busca pelas referências culturais e ancestrais da cultura negra, que vinham sendo negligenciadas da memória oficial, pelo racismo.

> O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação em massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (GONZALEZ, 1988, p. 73)

Como posto por Lélia Gonzalez (1988), a ideologia da superioridade branca na América Latina e, principalmente no Brasil, veiculada por meios de comunicação e aparelhos ideológicos tradicionais, produziu e perpetuou essas ideias em países significativamente compostos por africanos e indígenas, que por meio do sistema colonial tiveram suas identidades raciais estilhaçadas e fragmentadas. Através da reterritorialização as múltiplas nações africanas que aqui estavam preservaram traços importantes para a manutenção de suas culturas e para a sua reconstrução pessoal e coletiva. Segundo Oliveira (2019, p. 3), os afro-brasileiros constituíram um patrimônio dinâmico pautado em uma “trajetória de luta e resistência incluindo perdas e prejuízos históricos que se renova, preserva, inventa e reinventa a tradição como fonte de saber e identidade”.

Mignolo (2018) aponta as universidades e os museus como duas instituições que foram e continuam sendo cruciais para a acumulação de significado e para a reprodução da colonialidade. Isso pode ser atestado quando, no século XIX, o pensamento sobre museus chega às colônias como um instrumento do projetoimperial para a produção de conhecimento e difusão das ciências. Configurado a partir de coleções organizadas e classificadas segundo critérios eurocêntricos e fabricando uma musealidade pautada na colonialidade. Os museus brasileiros

seguiam a lógica colonialista, difundindo a ideia da civilização demarcadora de hierarquias sociais e distinções culturais, produzindo narrativas de silenciamento das contribuições afro-brasileiras.

No campo do patrimônio cultural, o tratamento aos patrimônios materiais, pelo Estado, esteve restrito aos bens monumentais, pautado em valores europeus. Sendo a forte influência negra na formação histórico-cultural no Brasil encoberta pela ideologia eurocêntrica, tendo suas culturas classificadas como “cultura popular”, “folclore nacional” ou aniquiladas, de forma a minimizar a importância de sua contribuição. (GONZALEZ, 1988, p. 70).

Segundo Julião (2006), é a partir de 1980 que há uma ruptura nessa tradição de valorizar os grupos étnicos, que eram vistos até então em uma perspectiva folclorizante por meio da etnografia, incorporando-os no discurso e na prática preservacionista como produtores de cultura e sujeitos da história. As mudanças na configuração do campo museológico e nas políticas públicas de museus, que tiveram influências nas transformações ocorridas no campo da patrimonialização, tem como caráter crucial a participação dos movimentos sociais para a reformulação das estruturas dessas instituições e para a mudança nas concepções teórico-conceituais compatibilizando as atividades museológicas às novas demandas da sociedade.

Nas ações patrimoniais, adota-se ideias contra hegemônicas, por meio da política de patrimônio imaterial de bens culturais representativos dos segmentos que foram excluídos na história oficial até então. Essa ampliação das noções patrimoniais permitiu a inclusão dos saberes, das tradições orais e das culturas dinâmicas como bens imateriais. No entanto, ainda são vistos por um viés estigmatizante, uma vez que não são reconhecidos por seus valores arquitetônicos ou monumentais. Ignorando que em determinadas ocasiões os territórios, objetos ou monumentos se fazem imprescindíveis para a materialização dessas práticas.

Oliveira (2019), analisa que em 3.836 bens tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) até o ano da pesquisa, apenas 13 desses patrimônios dizem respeito à cultura afro-brasileira, “o que é muito pouco quando se atesta a participação dos africanos escravizados e seus descendentes, os afro-brasileiros, na formação social e cultural no país”. (2019, p. 4).

Vale ressaltar que a transformação das referências culturais dos povos negros em patrimônio cultural é um ato recente, resultado da luta do movimento negro desde o período da ditadura militar, através da afirmação étnico-racial enquanto ferramenta política para ruir o discurso nacional que pregava a miscigenação como valor democrático, contribuindo para ampliar o espectro cultural e político dos brasileiros. (RATTS, RIOS, 2010). Em meados dos anos 1980, a democratização do Estado e da sociedade proporcionou um crescente caso de solicitações de tombamento e registros de bens culturais afro-brasileiros, porém, somente a partir dos anos 2000, o reconhecimento desses bens culturais passou a ser uma política pública de patrimônio imaterial. (OLIVEIRA, 2019).

Essas transformações podem ser verificadas, por exemplo, no caso do primeiro acervo etnográfico tombado pelo Serviço do Patrimônio Artístico e Nacional, em 1938, que se constituiu pela formação de uma coleção de objetos sagrados afro-religiosos apreendidos pela polícia no início do século XX, conhecida como “Coleção Museu de Magia Negra”. E que, no ano de 2021 obteve novos desdobramentos devido às reivindicações e ações da comunidade afro-religiosa em conjunto com ativistas afro-brasileiros, tendo sido o acervo renomeado como “Nosso Sagrado” e transferido para o Museu da República do Rio de Janeiro em que as práticas museológicas que estão sendo tomadas tem a participação e orientação das lideranças religiosas.

O interesse pela Praça dos Orixás recém registrada como Patrimônio Imaterial do Distrito Federal, em âmbito distrital, surge com foco em denotar a memória da participação negra em Brasília, evidenciando determinados apagamentos. Segundo Cunha (2006), o negligenciamento de determinadas referências culturais nos processos preservacionistas destaca as dinâmicas eurocêntricas.

> Quando falamos em memória e esquecimentos, em narrativas, culturas, museus e exposições, queremos ressaltar que, no processo preservacionista operam-se procedimentos em que traços relativos à história e costumes de povos são retirados de seus contextos de sentidos, que marcam seus referidos modos de vida, crenças, valores. As intervenções ainda podem contribuir para folclorizar significados culturais, por vezes deslocando sinais vitais para ressaltar dinâmicas eurocêntricas. (CUNHA, 2006, p. 10)

O exposto por Cunha (2006) sobre os deslocamentos e narrativas produzidas no caso da patrimonialização da religiosidade afro-brasileira, pode ser demonstrada por meio dos traços relativos à história e costumes das nações africanas que firmaram no Brasil a memória de África por meio do território político-místico-religioso para a

sua transmissão e preservação, tendo sido em grande parte retirada de contexto por meio de políticas generalizadoras de uma cultura epistemologicamente complexa.[1]

A presença negra no Distrito Federal se dá muito antes de sua construção, na participação do Quilombo Mesquita como responsável pela ampliação da produção agropecuária e pela subsistência dos candangos. No entanto, as narrativas das exposições sobre a construção de Brasília seguem duas abordagens, a primeira é através da ausência dessas participações e suas contribuições para a construção material e imaterial da cidade. (PEREIRA, 2021, p. 55), ou por meio de evidenciar o racismo sofrido pelos profissionais que buscaram uma vida melhor no Distrito Federal, mas que foram submetidos a exercerem ofícios considerados inferiores. (PORTELA, FRANÇA, CARDOSO, 2017).

Brasília é uma cidade composta majoritariamente por pessoas autodeclaradas negras, que desde a construção da capital produzem e preservam os seus patrimônios e memórias. No entanto, o Distrito Federal seguindo a ideologia do Estado brasileiro continua produzindo lógicas colonialistas no apagamento de tudo cuja a origem esteja ligada à identidade afro-brasileira.

A Festa de Iemanjá e a Praça dos Orixás[2] são um dos poucos patrimônios afro-brasileiros registrados no Distrito Federal, o que denota ausências injustificáveis. Dessa forma, por meio do entendimento da Praça como território necessário para a formação de identidade, estabelece a relação entre cultura e territorialidade para a identificação do modo como os territórios afro-religiosos e os espaços étnico-culturais são compreendidos enquanto patrimônios.

Percebe-se no âmbito da Museologia, que a produção de uma Museologia antirracista ainda é pouco discutida, uma vez que é uma área recente no Brasil. Assim,

[1] Segundo Sodré (2002) os Ketu contribuíram de maneira particular para a manutenção das tradições nagô no Brasil, os numerosos zeladores de orixás que foram trazidos para a Bahia na condição de escravizados no início do século XIX, deram origem a estrutura de um modelo ritualístico estável que ensejariam grande parte das diferentes etnias negras. Roger Bastide (1945) em seu livro *O candomblé da Bahia* relata que os terreiros Ketu reuniam quase tudo que se convencionou chamar de cultura "nagô", existiam terreiros Ketu 'gêge', seguindo a tradição daomeana, terreiros de Angola, terreiro congolês, terreiros de caboclos, estes uniam a cultura dos espíritos indígenas às divindades africanas; e terreiros sincréticos 'ketu-ijexa', 'ketu-gêge', caboclo-angola e ketu-caboclo. (SODRÉ, 2002, p.63)

[2] A Praça leva o nome de Praça dos Orixás devido a tradição iorubá presente na Umbanda e Candomblé que se constituiu em Brasília, no entanto, é importante reconhecer a existência de uma diversidade negra e africana no Brasil em que nas diversas religiosidades de matriz africana são cultuados para além dos Orixás os Nkises e Voduns.

as referências teóricas partem mais de áreas como antropologia, história, dentre outros campos mais consolidados.

> Um dos desafios da museologia contemporânea, explicitamente assumido pela Museologia Social, é romper com as camisas de força, com as práticas de domesticação e colonização, com a anestesia e o entorpecimento produzidos pela museologia colonialista que se estrutura em bases hierárquicas e patriarcais, que acredita no poder das disciplinas, que se considera pura e ideologicamente neutra, que atribui mais valor à teoria do que à prática e que valoriza, de modo especial, a memória do poder. (CHAGAS, 2017, p. 126)

Como posto por Chagas (2017), buscando romper com as práticas colonialistas que estruturam o campo museológico, se pretende abordar uma Museologia Decolonial neste trabalho, que possibilite apontar a construção das diferenças entre as Museologias e suas correntes teóricas. Entendendo-a como uma prática constantemente atravessada por negociações de poder, mas que, no entanto, configura novas correntes como campo de saber, promovendo transformações e rupturas. Para o seu entendimento, se demonstra necessário compreender as interfaces e conjunturas entre a Museologia, Nova Museologia e a Museologia Social, que possibilitam a contribuição para a construção de um campo museológico articulado com a sociedade.

Pensando nessas questões, a pesquisa analisa a Praça dos Orixás como território sagrado passível de se tornar um expoente da chamada Museologia Social, através do processo de apropriação do espaço e formação de identidades no território, principalmente mediado pela Festa de Iemanjá, progressivamente tornando-se um lugar focal3 da vida social da cidade de Brasília. (CLEAVER, 2009, p. 225).

[3] Definido pelo Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) como “espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas, tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Essa densidade diferenciada quanto a atividades e sentidos abrigados por esses lugares constitui a sua centralidade ou excepcionalidade para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas. Do ponto de vista físico, arquitetônico e urbanístico, esses *lugares* podem ser identificados e delimitados pelos marcos e trajetos desenvolvidos pela população nas atividades que lhes são próprias. Eles podem ser conceituados como *lugares focais* da vida social de uma localidade.” (INRC, 2000, p. 32)

Metodologia

A metodologia desta pesquisa é exploratória e analítica uma vez que, busca decompor a trajetória da formação do território sagrado enquanto patrimônio cultural.

Em razão da pandemia da COVID-19 e da medida de distanciamento social a nível mundial, não foi possível a realização de entrevistas com os agentes públicos e os religiosos e praticantes das religiões de matrizes africanas que utilizam o espaço da Praça dos Orixás para manifestar sua fé. A essa questão soma-se a localização da Praça em uma região de difícil acesso, não beneficiada por transporte público, o que prejudicou a realização de visitas regulares. A essas dificuldades apresentadas, foram realizados o levantamento bibliográfico e a análise de documentação a fim de compreender como se justificou a criação de um espaço sagrado e a sua patrimonialização como bem cultural dedicado as religiões de matrizes africanas em uma cidade que nega os saberes e fazeres afro-brasileiros.

A coleta de dados foi realizada por meio de publicações que tratam da Festa de Iemanjá e por documentos e legislação que serviram para a homologação do registro da Praça dos Orixás enquanto patrimônio cultural imaterial do Distrito Federal e publicados no Diário Oficial de Brasília.

E a coleta constou de uma observação participativa da Festa das Águas que celebra a Orixá Iemanjá, que desde 2021 vem sendo celebrada junto a Orixá Oxum em ação que visa alertar para a defesa do Lago Paranoá, ocorrida no dia 2 de fevereiro de 2022.

Objetivos e Referenciais Teóricos

A pesquisa tem como objetivo geral analisar a Praça dos Orixás como local de preservação da memória afro-brasileira em Brasília, a partir da discussão sobre políticas de patrimônio material e imaterial e como exercício de uma perspectiva da Museologia Decolonial.

Tem como objetivos específicos: 1. Colaborar com a localização de espaços de memória afro-brasileira em Brasília; 2. Demonstrar a importância dos patrimônios afro-

brasileiros no combate ao racismo e promoção da igualdade racial na cidade de Brasília e no Distrito Federal.

Para alcançarmos os objetivos propostos, utilizaremos os referenciais teóricos sobre patrimonialização e musealização, articulando conceitos como raça, identidade, território, memória, lugares sagrados e colonialidade;

Para a compreensão das políticas patrimoniais que se estabeleceram no Brasil, foram utilizados como aporte teórico os textos de Amaral (2015), Nogueira (2018), Julião (2006), Vianna e Teixeira (2008), Nogueira e Nascimento (2012) e Brandão (2020).

As discussões acerca do pensamento museológico e a musealização das representações afro-brasileiras nessas instituições, ligadas diretamente às lógicas da colonialidade, se deram por meio dos textos de Brulon (2020), Santos (2021), Santos (2016), Cunha (2006), Britto, Aguiar e Aguiar (2019), Pereira (2017), Julião (2006), Pereira (2018), Moraes Wichers (2019), Mignolo (2008, 2018) e Quijano (1992). Em que se propõe lançar outros olhares que possibilitem a construção das Museologias e suas correntes teóricas por meio de uma perspectiva decolonizadora.

Em vista do que foi levantado por Santos (2021), Cunha (2006), Bittencourt (2018), Santos (2016), Pereira (2021), Portela, França e Cardoso (2017) sobre a representação negra nas instituições museológicas, possibilitou a compreensão de que a musealização adquire formas que, Britto, Aguiar e Aguiar (2019), classificaram como narrativas forçosas e/ou negligenciadoras que podem problematizar ou reforçar o discurso hegemônico, em que a memória representativa da cultura negra no Brasil é alvo de apagamentos e silenciamentos. O aporte teórico da discussão sobre memória afro-brasileira nas instituições museológicas e patrimoniais se deu por meio dos textos de Sodré (2002), Bittencourt (2018), Gomes e Oliveira (2010), na qual, as significações atribuídas aos patrimônios eram decididas por um grupo seleto de indivíduos, produzindo memórias com base na decisão da classe dominante, por meio de um silenciamento crônico da memória afro-brasileira.

Essas narrativas da memória afro-religiosa ou a sua ausência significativa, se justificaram pelo que foi abordado por Fernandes (2017) e Nogueira (2020) sobre a criminalização das religiões de matrizes africanas e intolerância religiosa.

Os conceitos de territorialidade, território e lugares sagrados tiveram como aporte teórico os textos de Sodré (2002), Reis (2012), Silva (2012), Serra (1998, 2001, 2005, 2008), Nogueira e Nascimento (2012), Velho (2006), Sansi (2005), Goes (2019), Dourado (2010), Araújo, Souza e Cavalcanti (2019), Moreira (2012), Blass (2007), Barbosa, Barbosa e Vasconcelos (2019), Ramassote e Reis (2012) e Prandi (2001). No intuito de demonstrar a importância dos patrimônios afro-brasileiros no combate ao racismo e promoção da igualdade racial, a partir da análise conceitual e documental no reconhecimento da Praça dos Orixás como lugar sagrado da memória afro-brasileira, a partir dos textos de Cleaver (2009, 2015), Silveira (1994) e Serra (1998) e das implicações que levaram a Praça a ser registrada como patrimônio imaterial do DF, tendo em vista a participação e a preservação da memória dos povos afro-brasileiros na vida social da Praça dos Orixás.

Estrutura dos capítulos

Museus e Patrimônios: a representação negra na memória oficial brasileira – Apresenta uma breve análise da representação negra nas instituições museológicas e agências do patrimônio brasileiro. Partindo de uma discussão sobre a musealização das narrativas afro-brasileiras que suscitaram aspectos de um discurso marcado pela colonialidade nas políticas de patrimônio e preservação cultural. Essas narrativas que têm sido construídas evidenciam os enredos coloniais presentes em museus e patrimônios. (MORAES-WICHERS, 2020, p.206).

Subversão dos Pressupostos Museológicos: novas formas de se pensar o Patrimônio – Busca abordar como os espaços culturais étnico-raciais foram e são identificados e reconhecidos na sociedade brasileira com fundamento em conceitos de território, territorialidade, identidade e traços simbólicos. Analisamos dois territórios sagrados e pioneiros no reconhecimento como patrimônios materiais da cultura negra, quais sejam o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho e o Dique do Tororó, ambos localizados em Salvador, Bahia. Tendo como referência esses territórios sagrados e seu processo de patrimonialização, pode-se questionar o desequilíbrio dosparâmetros que regem as políticas de patrimônio, uma vez que a Praça dos Orixás em Brasília, Distrito Federal, não tem a sua materialidade reconhecida.

Praça dos Orixás: Patrimônio Imaterial afro-brasileiro do Distrito Federal – Analisamos a Praça dos Orixás e as manifestações culturais que nela ocorrem. Esse território sagrado é analisado como uma referência cultural negra, com práticas religiosas que antecedem a construção de Brasília. Demonstra-se a necessidade da inclusão de processos museológicos baseados numa visão antirracista e indiscriminatória, que reconheçam a importância da preservação dos patrimônios afro-brasileiros e garantam a sua notoriedade diante do contexto de combate ao racismo e equidade religiosa e social.

Capítulo 2 – Museus e Patrimônios: a representação negra na memória oficial brasileira.

Tópicos	**Conteúdo**	**Conceitos**	**Questões e Hipóteses**	**Referência Bibliográfica**
Espaço Temporal: Século XIX – XXI **1.1 A representação negra nos patrimônios culturais no Brasil** **1.2 Musealização da Cultura Afro-brasileira**	A representação negra nos patrimônios e museus brasileiros Análise das políticas de valoração de patrimônios material e imaterial A construção da Museologia Social com base na crítica à Museologia Tradicional Pensamento Museológico Decolonial e novos modos de se pensar a Museologia	Colonialidade Memória Raça Museus Tradicionais Museologia Social Decolonialidade Patrimônio Representatividade Intolerância religiosa	Como se valoriza as referências religiosas de matriz africanas? Qual o papel do Estado diante da discriminação racial e religiosa? Como se formaram as políticas de patrimônio material e imaterial? Como se constituiu as narrativas e representações dos afro-brasileiros nos patrimônios? Como os afro-brasileiros eram representados pelos museus?	Amaral, 2015 Bittencourt, 2018 Britto, 2019 Britto, Aguiar e Aguiar, 2019 Brulon, 2020 Moraes Wichers, 2019 Cunha, 2006 Fernandes, 2017 Julião, 2006 Mignolo, 2018 Nogueira, 2018 Nogueira, 2020 Pereira, 2017 Pereira, 2018 Pereira, 2021 Portela, França, Cardoso, 2017 Quijano, 1992 Santos, 2016 Santos, 2021 Sodré, 2002 Vianna; Teixeira, 2008

Capítulo 3 – Subversão dos Pressupostos Museológicos: novas formas de se pensar o Patrimônio

Tópicos	**Conteúdo**	**Conceitos**	**Questões e Hipóteses**	**Referência Bibliográfica**
Espaço Temporal: Século XX - XXI **2.1 O Território Sagrado do Terreiro** **2.2 O Terreiro da Casa Branca e o Dique do Tororó**	Formação de territorialidade afro-brasileira e identidade. Reterritorialização dos terreiros. Relação entre cultura e territorialidade afro-brasileira como patrimônio.	Colonialidade Memória Raça Territorialidade Patrimônio Representatividade Intolerância religiosa	Como se deu o reconhecimento de terreiros sagrados nas políticas de patrimônio? Como os afro-brasileiros preservaram a sua cultura por meio da territorialidade? Qual a importância do reconhecimento dos territórios sagrados afro-brasileiros para a musealização e patrimonialização dos terreiros?	Sodré, 2002 Cunha, 2006 Reis, 2012 Silva, 2012 Nogueira, Nascimento, 2012 Brandão, 2020 Serra, 2008 Serra, 2005 Sousa, 2021 Velho, 2006 Goes, 2019 Sansi, 2005 Dourado, 2010

Capítulo 4 – Praça dos Orixás: Patrimônio Imaterial afro-brasileiros do Distrito Federal

Tópicos	Conteúdo	Conceitos	Questões e Hipótese	Referência Bibliográfica
Espaço Temporal: 1956-2022 **3.1 O Território Sagrado da Prainha** **3.2 Praça dos Orixás Patrimônio Imaterial do Distrito Federal**	Participação afro-religiosa na historiografia de Brasília Festa de Iemanjá Festa das Águas Reconhecimento da Praça dos Orixás como Patrimônio Imaterial do Distrito Federal Importância da musealização para a preservação da Praça dos Orixás	Religiões afro-brasileiras Práticas culturais Representatividade Intolerância religiosa Musealização	A baixa representatividade dos patrimônios culturais referentes aos afrodescendentes reflete a realidade social e religiosa do Distrito Federal? A Praça dos Orixás é um patrimônio representativo do Distrito Federal? A participação política do Estado reflete no processo de reconhecimento da Praça dos Orixás?	Araújo, Souza, Cavalcanti, 2019 Gomes, Oliveira, 2010 Serra, 2001 Cleaver, 2009 Cleaver, 2015 Ramassote, Reis, 2012 Moreira, 2012 Blass, 2007 Serra, 1998 Silveira, 1994 Barbosa, Barbosa, Vasconcelos, 2019 Reis, 2012 Prandi, 2020? Nogueira, 2020

2 MUSEUS E PATRIMÔNIOS: A REPRESENTAÇÃO NEGRA NA MEMÓRIA OFICIAL BRASILEIRA.

2.1 A representação negra nos patrimônios culturais no Brasil

Os processos de transformações na vida social foram pautados em ideais desenvolvimentistas, em que as ações políticas de crescimento urbanístico e cultural se estabeleceram em prol dos interesses da burguesia. O tratamento dos patrimônios materiais pelo Estado esteve restrito aos bens monumentais, uma vez que estavam pautados em noções eurocêntricas de “bens móveis e imóveis”[4], representativos de “fatos memoráveis” ou de “excepcional valor”. As significações atribuídas aos patrimônios eram decididas por um grupo seleto de indivíduos, produzindo forçosamente memórias unilaterais em suas narrativas com base na decisão da classe dominante. Deste silenciamento crônico, uma das memórias mais significativas e mais ausentes nos museus é a memória afro-brasileira. (NOGUEIRA, 2018, p. 300).

A negação da cidadania aos povos negros resultou em ações políticas culturais na qual sucedeu o silenciamento da memória afro-brasileira nas instituições museológicas e patrimoniais. Segundo Sodré (2002), o Estado nacional se organizava em base étnico-patrimonialistas e escravistas, coagindo os povos negros a consolidarem uma identidade cultural própria para firmar-se no território brasileiro. No entanto, essa identidade era perseguida tanto por meio de movimentos de volta à África como de reterritorialização étnica dentro do espaço nacional. Como tática de construção de identidade étnico-grupal, os afro-brasileiros se utilizavam da memória e oralidade da cultura para valorizar suas origens africanas e constituir um padrão ritualístico original, definido e idêntico a si mesmo.

Segundo Julião (2006), o surgimento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), criado em 1937, representou um marco no processo de institucionalização de uma política para o patrimônio cultural no país. As práticas museológicas que se apresentavam estavam comprometidas com a ideia de uma

[4] Esta denominação era utilizada pela Europa.

memória nacional como fator de integração e coesão social com o intuito de construir uma identidade alicerçada em uma cultura genuinamente brasileira. As concepções de patrimônio formalizadas pelo Sphan ensejaram disputas de grupos de intelectuais pelo “predomínio de suas ideias sobre passado, memória, nação e patrimônio” associadas ao universo simbólico das elites. (2006, p. 23).

É somente a partir de 1968 que as culturas subalternizadas pelas classes dominantes passam a ser contempladas, a princípio, através do movimento folclorista iniciado nas décadas de 1940 e 1950, realizando as ações de salvaguarda de bens culturais da cultura popular e de conhecimentos tradicionais através da pesquisa, documentação e fomento das práticas culturais. No entanto, foram elaborados por um viés etnocêntrico e de forma superficial. As políticas de patrimonialização da cultura material e a defesa da cultura popular atuaram como bases para a formulação do conceito e da política de patrimônio imaterial. Debate que não se constituiu apenas em âmbito nacional, mas que teve ensejo em discussões em fóruns internacionais e na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

> A partir dos anos oitenta, grupos étnicos e sociais — negros, indígenas, segmentos populares —, vistos até então em uma perspectiva folclorizante, passaram a ser incorporados pelo discurso e pela prática preservacionista, não apenas como objetos de estudo, mas como produtores de cultura e sujeitos da história. Rompia-se, assim, com a tradição do pensamento que reconhecia somente o valor etnográfico da cultura popular, destituindo-a de um lugar na construção da história. Essas mudanças de conceitos e princípios do patrimônio, alimentadas pelo processo de redemocratização do país, acabaram tendo repercussões na Constituição de 1988, ao serem transformadas em direito do cidadão. (JULIÃO, 2006, p. 26)

Como citado por Julião (2006), a participação dos movimentos sociais foi primordial para a reformulação das estruturas dos museus, proporcionando uma mudança nas concepções teórico-conceituais para compatibilizar as atividades museológicas às novas demandas da sociedade. Essas mudanças, alimentadas pelo processo de redemocratização, tiveram suas repercussões na Constituição Federal de 1988, através do “reconhecimento de diferentes grupos sociais como sujeitos com direito à memória” (2006, p. 26), na ampliação das noções de patrimônio junto à participação da comunidade. Essas novas concepções se dão a partir do desenvolvimento de políticas públicas e legislações referentes ao patrimônio imaterial, ficando estabelecido pelo Decreto 3.551/2000, quatro dimensões do patrimônio imaterial: celebrações, saberes, formas de expressão e lugares expressivos das

diferentes identidades conformadoras da diversidade cultural do país. (VIANNA, TEIXEIRA, 2008, p.1). É nesse contexto que pesquisadores são convocados para realizar o registro e inventário desses bens culturais em que as narrativas e documentos produzidos são elaborados através do olhar antropológico da época, onde prevalecia a dominância da doutrina europeia.

Para dar sentido à abordagem que se pretende seguir nesta pesquisa, parte-se de um marco específico na conjuntura das políticas de patrimônio imaterial, qual seja o Seminário “Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção”, conhecido como o “Seminário de Fortaleza”, ocorrido em 1977 na capital do Ceará. Esse evento deu origem a “Carta de Fortaleza”[5] que junto ao Poder Público visava regulamentar o preceito conceitual sobre o patrimônio imaterial (AMARAL, 2015, p.15). Sobre esse acontecimento, foca-se na análise de Amaral (2015) a respeito das impressões de Ulpiano Bezerra Toledo de Meneses, sobre as discussões realizadas no Seminário expressadas em carta datada de 14 de novembro de 1997 encaminhada a Márcia Sant’Anna, que dirigia o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI).

> Nossa intenção em trazer à tona a correspondência de Meneses, é evidenciar o quanto a política do patrimônio imaterial foi (e é) fruto de uma construção histórica muito bem circunscrita. Indo um pouco além, mostrar a importância de se dar voz às pessoas que contribuíram para a sua construção. Com essa pretensão, desnaturalizando a política do patrimônio imaterial, buscamos conduzi-la para o lugar que lhe é próprio: o campo das práticas sociais. (AMARAL, 2015, p.26)

O autor ressalta que a análise das cartas tem por objetivo compreender as motivações ao organizarem debates para estabelecer a proposta de ampliação das noções patrimoniais, na definição do entendimento de bens imateriais como conhecimento de saberes, tradições orais, culturas dinâmicas, para a inclusão das referências culturais desses povos que foram marginalizados.

Por décadas, o tratamento aos patrimônios materiais pelo Estado esteverestrito aos bens monumentais. As novas noções, advindas do continente asiático, sobre o patrimônio “imaterial”[6], foram adotadas como contraponto. No Brasil, tal política se constituiu em grande medida, no que Amaral (2015, p.16), aponta como a

---

[5] Disponível em: Página do Iphan, Patrimônio Cultural / Patrimônio Imaterial / Instrumentos de Salvaguarda / Carta de Fortaleza.

[6] Está posto entre parênteses porque até então a terminologia “imaterial” não tinha sido estabelecida, nesse momento eram utilizados: “bens imóveis”, “patrimônio oral” etc.

“representação de bens culturais representativos de segmentos excluídos da ação patrimonial oficial até então”.

> Inclusão de bens culturais marginalizados; criações populares, dinâmicas e processuais – estas são algumas características atribuídas ao patrimônio imaterial que gostaríamos de sublinhar neste momento. (AMARAL, 2015, p.16)

Nesse sentido, esses bens culturais representativos de grupos subalternizados passam a ser reconhecidos por sua contribuição na formação histórica e cultural do país, como parte da memória oficial, sendo preservada como patrimônio imaterial.

Nas discussões sobre as estratégias de conceituação das terminologias para o patrimônio imaterial que formulam uma “falsa dicotomia” entre as terminologias como material e imaterial, vale ressaltar a busca pela inclusão de bens e grupos que antes não eram tratados pelas ações patrimoniais pelo Estado.

> [...] podemos até receber e aceitar terminologias como “patrimônio imaterial” mas com visão crítica. Se eu já estava convencido antes, reforcei a convicção de que falar de patrimônio imaterial é agravar a fetichização que sempre imperou em nosso campo, que ignora que nele, só há bens simbólicos. (AMARAL, 2015, p. 23 *apud* MENESES, 1977)

A crítica proposta por Ulpiano Meneses em 1997, ainda hoje se faz presente quando analisamos os bens simbólicos materiais e imateriais que foram tombados e registrados até os dias atuais. Na grande maioria, os bens de grupos marginalizados são categorizados como patrimônio imaterial e, em raras ocasiões, como patrimônio material, acentuando o que Meneses indicou como fetichização, pois os bens permanecem em uma posição de subalternos, uma vez que são valorizados apenas como tradições orais e nunca por seus valores arquitetônicos ou monumentais.

Ainda segundo Amaral (2015), as críticas colocadas por Meneses merecem consideração, visto que se observa uma falta de historicidade e, até mesmo de anacronismo, quando percebemos que as políticas do patrimônio imaterial tem sua ancestralidade em Mário de Andrade, nos anos de 1936, quando elaborou o anteprojeto de criação do Sphan, subvertendo os parâmetros dominantes da época sobre os conceitos de patrimônio ao incluir as manifestações da cultura popular, abarcando os bens “intangíveis” e as “tradições móveis”. Destacando:

> Como desdobramento do anacronismo exposto anteriormente, sentimos também haver “desmobilização” e “essencialidade ilusória” quando o reconhecimento da importância do patrimônio cultural de grupos historicamente excluídos pela política oficial é colocado como atualização

> intrínseca do olhar do Estado e de seus agentes, desconsiderando os processos de mobilização e luta desses próprios grupos e seus parceiros na conquista dos seus direitos. (AMARAL, 2015, p. 24)

O autor reforça as questões proposta por Meneses, com críticas às políticas de patrimônio imaterial, que se pretendiam adotar no país como uma forma de percebermos que por mais que essas medidas implementadas trouxessem à tona as tradições e heranças desses grupos historicamente excluídos, ainda assim o olhar do Estado sobre esses patrimônios carregam enredos coloniais.

> [...]reconhecer no patrimônio intangível uma diversidade e uma complexidade que jamais permitirão falar-se dele unitariamente;
> [...] reconhecer que tal diversidade implica não apenas ambiguidade, como foi oportunamente lembrado, mas também, e com muitíssima frequência, conflito. A mera diversidade não basta: ela normalmente se organiza em hierarquias;
> [...]Nessa diversidade, já que se dar um lugar relevante à cultura popular, mas não há menor justificativa em fazer coincidir com ela, reducionisticamente, o domínio do patrimônio intangível;
> [...]Há absoluta necessidade de contextualização desse patrimônio [...]
> (AMARAL, 2015, p. 24-25 *apud* MENESES, 1977)

Visto que as preocupações de Meneses, em 1997, são tão pertinentes hoje quanto eram na época, faz com que o autor levante o seguinte questionamento: “não teriam os povos indígenas e grupos afro-brasileiros bens culturais “materiais” passíveis de tombamento?”. (AMARAL, 2015, p. 30).

A partir dos anos 2000, no intuito de estabelecer medidas que consagrem os grupos excluídos, foram introduzidas noções de patrimônio imaterial nas ações de consagração do patrimônio cultural em âmbito federal[7], reconhecendo como patrimônio cultural do Brasil as práticas e manifestações de grupos que compõem a sociedade brasileira.

Amaral (2015) dá ênfase aos alvos das especificações tipológicas e às categorias criadas que dão conta do universo de bens culturais imateriais nas políticas de patrimônio. Dando destaque para o Decreto nº 3.551/2000, as tipologias estão expressas nos quatro livros criados para a inscrição dos bens culturais: *Livro de Registro dos Saberes*; *Livro das Celebrações*; *Livro das Formas de Expressão* e o *Livro dos Lugares*[8], apresentando características como “portadores de laços de

[7] Referência ao Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: D3551 (planalto.gov.br)
[8] O Estado da Bahia, em uma ação de valorização do patrimônio Imaterial instituiu normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural por meio da Lei nº 8550/2014, criando uma nova

sociabilidade" e uma "relação com o tempo", referindo-se principalmente ao tempo passado. Não sobre "um passado que as aprisiona'' e, sim, sobre um passado que fornece o sentimento de pertencimento: trata-se dos "valores afetivos" exemplificando-os como um dos contribuintes para a continuidade dessas manifestações.

> O patrimônio imaterial é, sobretudo, uma prática ou manifestação cultural do/no presente [...] Enquanto as ações sobre o patrimônio material visam conservar o objeto patrimônio, preservando-o por inúmeros meios pelo tempo que for possível, as ações sobre o patrimônio imaterial visam "conservar" o conhecimento (imaterial) que possibilita a materialização de práticas e expressões culturais. (AMARAL, 2015, p. 28)

No que foi posto pelo autor, podemos conceber que a preocupação maior da preservação do patrimônio imaterial tem relação direta com a preservação do conhecimento – do que é imaterial – uma vez que essas tradições simbólicas possibilitariam a materialização de práticas e expressões culturais. No entanto, não podemos categorizar todos os bens patrimoniais registrados enquanto imateriais dessa forma, uma vez que são manifestações complexas e que, em determinadas ocasiões, os territórios, objetos ou monumentos se fazem imprescindíveis para a materialização dessas práticas.

A "falsa dicotomia" e a "visão crítica" levantadas pelos agentes e agências do patrimônio brasileiro, com vista às políticas voltadas para a instrumentalização das ações referentes às definições de conceitos terminológicos e às ações práticas ao patrimônio imaterial podem ser exemplificadas em um dos apontamentos feitos por Amaral (2015) ao levantar a lista de bens culturais registrados disponíveis de modo on-line no sítio web do Iphan[9]. No momento do apontamento, somava um total de 29 registros[10], dos quais seis originários de povos indígenas; seis de grupos afro-

categoria de reconhecimento de bens culturais de natureza imaterial, Registro Especial do Patrimônio Imaterial. Possibilitando o reconhecimento das referências culturais pelo próprio Munícipio.

[9] Patrimônios dos povos indígenas e comunidades de matriz afro-brasileira representam quase metade dos bens culturais registrados até o momento. Daí confirma-se a intenção política do patrimônio imaterial de ser uma ação compensatória, incluindo grupos, suas práticas e expressões culturais no panteão nacional do patrimônio cultural construído pelo Iphan. Trata-se de uma política afirmativa. Acreditamos que sua proposta inclusiva é mais importante para uma futura conceituação do patrimônio imaterial que a necessidade de um tratamento (gestão) diferenciado para esses bens, ainda que este tratamento diferenciado também seja importante.

[10] Na época, dentre aqueles estavam: Inscritos no *Livro dos Saberes*: *Ofício das paneleiras de Goiabeira*, Espírito Santo; *Modo artesanal de fazer Queijo de Minas*, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salite; *Modo de fazer Renda Islandesa*, Sergipe. No *Livro das Celebrações*: *Círio de Nossa Senhora de Nazaré*, Pará; *Frevo*, Pernambuco. No *Livro dos Lugares*: *Feira de Caruaru*, Pernambuco. Até 2018, foram registrados 47 bens imateriais no Brasil.

brasileiros e, os outros, majoritariamente representativos de “experiências coletivas de trabalho, da religiosidade e da sociabilidade ou entretenimento”. (2015, p. 29).

2.2 Musealização da cultura afro-brasileira

Para compreendermos o pensamento museológico e patrimonial brasileiro, nos cabe o entendimento de que o colonialismo foi um sistema pautado na relação de dominação política, social e cultural dos europeus e da subalternização dos outros continentes. Mignolo (2018) nos apresenta três categorias de análise para analisar o sistema colonial: colonialidade do poder; colonialidade do conhecimento e colonialidade do ser.

Nos interessa, neste primeiro momento, o entendimento sobre a colonialidade do conhecimento e do ser, que trata sobre a acumulação de significados e subalternização de uns grupos sobre outros. Mignolo (2018, p. 310) referente a isso, aponta que os “museus e as universidades foram e continuam sendo duas instituições cruciais para a acumulação de significado e para a reprodução da colonialidade do conhecimento e dos seres”, uma vez que as duas instituições surgem ligadas diretamente às lógicas da colonialidade de converter e civilizar as sociedades não-ocidentais.

Como apontado anteriormente, é na passagem do século XIX que o pensamento sobre museus chega nas colônias como “instrumentos do projeto imperial de produção de conhecimentos e difusão das ciências”. (BRULON, 2020, p. 4). No Brasil, o conhecimento produzido por essas instituições seguiu a lógica colonialista, uma vez que difundia a ideia de civilização demarcadora de hierarquias sociais e distinções culturais, moldando um campo de exclusões de subjetividades. (2020, p. 4-5).

Segundo Brulon (2020, p. 3), os museus e patrimônios culturais brasileiros ao mesmo tempo em que produzem valor são resultados do próprio consenso de valor, “produzindo materialmente as hierarquias de poder e saber que conformam aquilo que se entende por Nação” e aponta que o pensamento museológico brasileiro configurou uma musealidade pautada na colonialidade.

> Tal empreitada não pode ser alcançada sem o devido entendimento histórico da importação dessas instituições para a colônia, e dos valores produzidos desde a criação do primeiro museu imperial, há 200 anos. [...] No século XIX, ele configurou um modelo de produção e disseminação do conhecimento a partir de coleções organizadas e classificadas segundo critérios formulados com base em trocas internacionais, fabricando uma musealidade pautada na colonialidade. (BRULON, 2020, p. 3-4)

Nessa perspectiva, a musealização das tradições, saberes, celebrações e expressões são pautadas na colonialidade do olhar do outro. Os modelos de produção e disseminação do conhecimento promovido por essas instituições colaboraram com a estrutura colonial de poder, produzindo discriminações raciais, de gênero e sociais de acordo com as teorias pautadas nos determinismos biológico e geográfico. No caso das culturas negras, durante esse período, estiveram plasmadas nas ações de preservação e pesquisa dos museus como “os outros”, o exótico, o primitivo e o bizarro. Alguns museus, assim como no caso brasileiro, fomentaram e difundiram práticas e teorias raciais que influenciaram os debates nacionais sobre o destino dos africanos escravizados e de seus descendentes. (SANTOS, 2021, p. 101).

Os museus etnográficos foram instituições cruciais para a realização dessas práticas, uma vez que detinham acervo privilegiado dos povos africanos. Segundo Santos (2016), eles difundiram um discurso e narrativas discriminatórias e hierárquicas, uma vez que evidenciavam uma visão negativa e racista de seus acervos, que ganhou força no século XIX e que perdura até os dias atuais devido a um ideal forjado e consolidado em que os negros africanos e sua cultura eram apontados como não civilizados. Um exemplo disso, é que em diversas exposições museológicas de acervos de religiões de matriz africana, as narrativas se apresentam de maneira teatral, dando ênfase ao sincretismo religioso através do olhar colonial, em que os terreiros[11] são pouco mencionados e valorizados, sendo a cultura das populações negras tratadas em expografias como populares e folclóricas. (SANTOS, 2016, p.5).

[11] É pouco mencionada e valorizada a importância dos terreiros, ao longo da história das diásporas, como centro de resistências e lutas, como espaços que possibilitaram a manutenção, preservação e transmissão atualizada de elementos das culturas africanas de geração a geração. (CUNHA, 2006, p.83)

Os museus brasileiros produzem diálogos de silenciamento das contribuições das populações negras na edificação do país, muitas vezes difundindo apenas uma memória ativada a partir da escravidão. De modo que, naturalizam e resumem a cultura negra sob o viés do trabalho forçado no período escravocrata destacando os instrumentos de tortura, no entanto, suas práticas culturais não se resumem a esses aspectos. (CUNHA, 2006; SANTOS, 2016).

Brulon (2020) aponta que os objetos de museus são investidos de um discurso encenado por certos atores e as narrativas sedimentadas são escolhas de outros.

> Os museus, ao encenar o Outro construindo distâncias invisíveis entre quem vê e quem é visto, quem produz e quem consome, ou quem pensa e quem é objeto de pensamento, materializam, nos regimes de colonialidade herdados de um passado pouco contestado, os patrimônios valorados no presente. (BRULON, 2020, p. 3)

Ainda para o autor, aquilo que se materializa é produto de um processo intitulado teoricamente como musealização, compreendida como uma forma de construir consenso sobre o valor e sobre a matéria. Segundo Britto, Aguiar e Aguiar (2019, p. 6) consiste em um conjunto de procedimentos marcados pelo deslocamento dos objetos, de modo que, no caso de objetos religiosos, adquire contornos específicos podendo contribuir para a monumentalização ou para o silenciamento de discursos “transformando-se em um exercício de poder” (BRITTO, AGUIAR, AGUIAR, 2019, p. 6).

Em 1938, o Sphan realizou um dos primeiros tombamentos etnográficos do país que consistiu na coleção de objetos afro-religiosos apreendidos pela polícia no início do século XX, que ficou conhecida como a Coleção Museu de Magia Negra, pertencente ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. A trajetória desses objetos foi silenciada por décadas na história do patrimônio brasileiro, tendo sido relegados à marginalidade. (PEREIRA, 2017, p. 36).

> Na verdade, os deslocamentos dos objetos afroreligiosos para a “coleção-museu” resultaram em um silenciamento, oriundo inicialmente do contexto de fins do século XIX e início do XX que reconhecia esses objetos como expressões da inferioridade racial e testemunhos materiais do exercício daquilo que se convencionou designar de magia negra (tipificada como charlatanismo, baixo espiritismo e sortilégios)” (BRITTO, AGUIAR, AGUIAR, 2019, p.7)

Segundo Pereira (2017, p. 36), a coleção desde o seu tombamento só figurou aparecer nas listagens do órgão de proteção ao patrimônio na década de 1980, isto é, “passa aproximadamente quarenta anos até ser novamente reconhecida e divulgada pelo Iphan como um bem a ser preservado”. Conforme a autora, a hipótese para a falta de legitimação da coleção de objetos afro-religiosos gira em torno do interesse do Sphan na preservação da arte e arquitetura coloniais, entendido como patrimônio de “pedra e cal” na busca de forjar uma identidade nacional que estivesse em conformidade com os ideais europeus de modernidade.

No entanto, de acordo com Fernandes (2017, p. 120) os preconceitos e ações direcionados contra grupos praticantes das religiões de matrizes africanas têm ligação direta com a formação da estrutura estatal sob a modernidade colonial, uma vez que também operou sob práticas evangelizadoras das populações submetidas à colonização. A sociedade colonial considerava as práticas religiosas de origem africanas como manifestações de magia ou feitiçaria passíveis de punição. Foram criados mecanismos reguladores no combate aos praticantes dessas religiões tornando-a uma prática ilegal frente ao Código Penal de 1890. No século XX, para a fiscalização e controle foram criadas as Delegacias de Jogos e Costumes que“passam a exigir registro, alvará e licença para a existência legal dos centros” e terreiros das religiões de matrizes africanas, sendo estas formas de controle institucional das práticas afro religiosas.

Fernandes (2017) identifica em sua pesquisa que o mais condenável das práticas criminalizadas é a sua ligação com os costumes africanos, em que os peritos, agentes regulamentadores do Estado, passam a estabelecer distinções hierarquizadas dessas religiões, “adjetivando-os como alto e baixo espiritismo, magia branca e negra etc.”. De modo que os mecanismos reguladores não proibiam ou puniam todo praticante, apenas aqueles que “praticavam o mal”, sendo estes em sua maioria os negros pobres.

> Esses achados demonstram a associação clara dos cultos africanos ao mal, da figura da religião negra ao menos evoluído, ao engano e ao charlatanismo. Também se pode observar o aspecto moral e discriminatório na criminalização das práticas religiosas negras, tanto no início do século XIX como no século XX, onde há diferença na comparação entre o tratamento e condenação dos ritos africanos e do espiritismo “branco”. (FERNANDES, 2017, p. 121)

Essa análise de Fernandes (2017) traz à tona os aspectos abordados sobre intolerância religiosa praticado contra o povo de santo, como popularmente são chamados os indivíduos que seguem as religiões de origem africana.

Bittencourt (2018) ressalva que as condições e narrativas relacionadas ao universo afro-brasileiro nos museus não podem ser tratadas com naturalidade, como se o apagamento, o silenciamento e o rapto dessa cultura não deixassem os seus resquícios até os dias atuais. Segundo a autora, “o estabelecimento de museus afro, ou mesmo a ênfase recente expressa em exposições temáticas e também nas aquisições de acervos, caracterizam esforços que podemos classificar com termos que vão da batalha à guerrilha”. (BITTENCOURT, 2018, p. 292). Vale ressaltar, que a invisibilidade das narrativas dos povos afro-brasileiros também se defronta com as políticas patrimoniais.

Segundo Sousa (2021), ao longo de 30 anos, a coleção de “Magia Negra” obteve outros desdobramentos devido as ações de reivindicação dos valores culturais e sociorreligiosos formalizada pela comunidade de terreiro. Em que foram mobilizados encontros entre as lideranças religiosas, junto aos movimentos negros, pesquisadores e artistas em uma luta jurídica pela libertação dos objetos sagrados. No ano de 2021, o acervo foi renomeado como “Nosso Sagrado” e transferido para o Museu da República do Rio de Janeiro. O movimento pela libertação do Nosso Sagrado é representativo de uma conquista contra a intolerância religiosa no Brasil. E ainda, as práticas museológicas que serão tomadas pelo Museu da República em relação ao acervo contará com a orientação das lideranças religiosas.

Segundo Julião (2006), as contribuições significativas para o pensamento museológico brasileiro surgem a partir da década de 1960 por meio de métodos e reflexões dedicados à museologia e sua função social, tendo em vista que as críticas aos museus se acentuam em meio a uma crescente insatisfação política e manifestações de democratização da cultura. Apoiado nesses debates, os museus passam por um processo de reformulação de suas estruturas, deixando de ser espaços consagrados exclusivos à cultura das elites e passam a incorporar métodos de preservação do meio ambiente e da memória de grupos sociais alijados.

Nesse sentido, Pereira (2018) demonstra a importância de lançar outros olhares que possibilitem apontar a construção das diferenças entre as museologias e

suas correntes teóricas. Britto (2019, p. 70) configura as novas correntes como campo do saber que “orienta as transformações, as rupturas e sua própria periodização” de uma prática constantemente atravessada por negociações de poder.

Quijano (1992) propõe a desobediência epistêmica como uma crítica ao paradigma europeu de racionalidade e modernidade. Ao movimento de oposição aos conceitos carregados de colonialidade, Mignolo (2008) acrescenta que esses conceitos eurocentrados estão enraizados nas teorias conceituais, nas experiências e nas subjetividades. Esse debate não é específico das museologias, mas sim das Ciências Humanas e Sociais, que por meio de um viés decolonial[12] e de forma interdisciplinar vem contribuir com a construção teórica da Museologia.

Conforme consta no trabalho de Pereira (2018), as mulheres intelectuais se dedicaram a compreender as interfaces e conjunturas existentes entre a Museologia, Nova Museologia e Museologia Social, dando origem à existência de “fenômenos que escapam à vontade da ciência”. (BRITTO, 2019, p. 70) e contribuem para a construção de um campo museológico articulado com a sociedade.

> A partir da percepção das autoras, que museu é lugar de enfrentamento das questões sociais mais urgentes, museu é lugar de provocar mudanças, lugar de inquietações e de práticas insurgentes. Sem nenhuma perspectiva ou vocação para a inércia, ou para a permanência vigilante de objetos inanimados, os museus, para elas, têm papel incisivo para a construção de uma sociedade que almeja ser mais justa. (PEREIRA, 2018, p. 72)

A contribuição de algumas mulheres do campo museal permitiu fundamentar novas metodologias, ampliando e construindo novos cenários e possibilidades conscientizadoras, educadoras, problematizadoras e participativas, sedimentando o que se conformou como Museologia Social, pautada em processos que se direcionam a uma perspectiva decolonizadora dos museus.

> A Nova Museologia e o seu contexto de surgimento, pode ser considerado um marco para a história do campo dos museus e da museologia, uma vez que representa ao longo da trajetória de consolidação do campo museal, um momento de destaque para o fortalecimento das ações dedicadas a ampliação da participação popular na estrutura dos museus, em sua dinâmica de reconhecimento com ênfase aos enfrentamentos por garantia de visibilidade das questões sociais desde o ponto de vista dos atores até entãoalijados do processo de constituição dos espaços museais e das escolhas por

[12] Walter Mignolo (2008) categoriza a decolonialidade como um movimento de mudança radical que se move em direção do rompimento com a lógica ocidental de colonialidade moderna (capitalismo, formação de Estado, educação de universidade, informação e mídia como mercadoria) em direção a uma civilização mais justa.

> temas e discussões propostas por estas instituições. [...] Nesse cenário de contestação e indignação, até mesmo os conceitos de cultura e patrimônio também são considerados para uma revisão, uma proposta de ampliação das características de gestão e valorização dos museus em todo o mundo. (PEREIRA, 2018, p. 75-6)

Essa perspectiva emancipadora proposta pela Nova Museologia busca se desvencilhar da produção de conhecimentos pautados pelo exercício de dominação, produtores de subalternização. Nessa perspectiva, visando aprofundar a relação dialética e epistemológica entre sociedade e museu, as Museologias surgem enquanto movimento de subversão “à lógica da colonialidade do poder, do saber e do ser no âmbito dos processos museais”. (PEREIRA, 2018, p. 89).

Nesse sentido, a musealização deve romper com o seu caráter de conjunto de processos de significação e ressignificação que conferem a qualidade de documento aos bens de diferentes naturezas a fim de preservá-los, em que os patrimônios culturais só seriam reconhecidos como herança por meio de ações de salvaguarda e comunicação, possibilitando de forma seletiva a transformação do patrimônio em herança. (MORAES WICHERS, 2019, p. 57).

Segundo Brulon (2020, p. 19), “ao longo dos últimos dois séculos, os museus e a museologia praticada e pensada a partir de paradigmas engendrados na Modernidade serviram para manter lógicas de poder formuladas a partir da colonização”, por esse motivo, propõe uma revisão dos processos museológicos e uma reinterpretação das instituições e práticas museológicas para subverter os regimes normativos do passado, uma vez que “museus podem servir tanto para dominar quanto para subverter as lógicas de dominação, produzindo sujeitos sociais dentro de regimes de poder específicos” (BRULON, 2020, p. 23).

Para isso, pensar as diversas Museologias dentro de uma perspectiva decolonial “significa materializar diversos atores (sujeitos/objetos) dos museus no sentido de uma “multiplicidade radical de saberes locais” ou de “etnomuseologias radicais” (BRULON, 2020, p. 26). Essa proposta de uma Museologia plural para uma descolonização do fazer museal tem como proposta ressaltar “a existência dos múltiplos sujeitos localizados da musealização, de modo a deflagrar o lugar de fala do sujeito dominante, produtos de uma materialidade inquestionada e inquestionável” (BRULON, 2020, p. 26).

Buscando aproximar esses debates às instituições brasilienses, para compreender a forma como se dá às representações negras no Distrito Federal, são

apresentadas duas exposições que, ao denotar a participação negra na construção de Brasília, evidenciam determinados apagamentos.

Pereira (2021) faz uma análise abordando questões raciais e de gênero na exposição *Poeira, Lona e Concreto* do Museu Vivo da Memória Candanga exibida desde a inauguração do Museu, no ano de 1990.

A exposição se constituiu com o objetivo de apresentar a história da construção da capital federal do Brasil e da cidade de Brasília, por meio de fotografias e objetos do acervo do Brasília Palace Hotel. (PEREIRA, 2021, p. 40). O cerne da análise de Pereira (2021) se traduz na porcentagem de obras representativas de mulheres negras e a falta de seu reconhecimento, ou seja, dentre as 85 fotografias que compõem a expografia apenas 4 retratam mulheres negras, totalizando 4,5% das obras expostas.

> Em nenhum momento da exposição há qualquer tipo de texto que faça menção à população negra e a sua contribuição para a construção material e imaterial da cidade. [...] diz respeito à uma ausência injustificada, considerando que a população do Distrito Federal é constituída majoritariamente de pessoas negras que foram e são essenciais na construção da história e na identidade cultural da cidade. (PEREIRA, 2021, p. 55)

A falta de representação negra na exposição sobre a história da construção da cidade de Brasília demonstra um dado controverso, uma vez que o Distrito Federal registra uma porcentagem de mais de 50% de pessoas autodeclaradas negras, junção da porcentagem de pessoas que se autodeclaram pretas mais a porcentagem das que se autodeclaram pardas. (PEREIRA, 2021, p. 55).

Em contrapartida, a exposição *Trabalho e Presença Negra na Construção de Brasília* (1956-1960)[13] exibida no Salão Branco do Palácio do Buriti e no Museu Histórico de Brasília, na Praça dos Três Poderes, resultado da parceria entre o Arquivo Público e a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial do Distrito Federal evidencia, por meio de registros fotográficos, relatos orais e documentação histórica, a presença negra na construção da cidade de Brasília e aponta que foram os quilombolas que participaram dos primeiros momentos da construção da cidade a

[13] Curadoria de Cristiane Portela e Guilherme França

partir do Quilombo Mesquita[14] como responsáveis pela ampliação da produção agropecuária e pela subsistência dos candangos.

Contudo, a participação negra não se dá apenas através dos quilombolas, uma vez que a construção foi marcada por um clamor nacional aos trabalhadores brasileiros, com a promessa de oportunidades e possibilidades de ascensão profissional. Muitos afro-brasileiros das diversas partes do Brasil atenderam ao clamor e vieram para o Distrito Federal e, ao chegar à cidade, exerceram atividades distintas de sua profissão, ocupando ofícios comumente considerados inferiores. (PORTELA, FRANÇA, CARDOSO, 2017).

A Companhia de Planejamento do Distrito Federal (Codeplan) em estudo sobre a desigualdade racial no Distrito Federal, com base nos dados da Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD/DF-2018), realizada nas 31 regiões administrativas, registrou que, em 2018, o total de 57,6% da população de 2.881.854 habitantes se autodeclarava negra[15]. Ou seja, Brasília é uma cidade marcada pela presença negra, como pontuado na exposição.

No entanto, a Festa de Iemanjá[16] e a Praça dos Orixás são um dos únicos patrimônios afro-brasileiros registrados na cidade. Esse fator não está atrelado à falta da presença negra em Brasília, onde se pode concluir que os patrimônios e legados dos povos negros não foram e não são reconhecidos pelo Poder Público, visto que, esses bens culturais estão fora dos padrões hegemônicos estabelecidos pelo Estado e pelas instituições que classificam a memória oficial através de um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças que relegam os bens culturais desse grupo à invisibilidade frente à uma cultura eleita como padrão, regular e normal reiteradamente fortalecida por meio das políticas patrimoniais. (NOGUEIRA, 2020, p. 89).

Neste cenário, compreende-se que a musealização das culturas negras adquire formas que consistem na “fabricação e arquivamento de narrativas que podem

[14] Comunidade localizada na zona rural do Município da Cidade Ocidental – GO, aproximadamente 50 km do Plano Piloto, Brasília. Segundo a exposição, o quilombo foi constituído há 150 anos e conta com mais de 3 mil habitantes, sendo a população quase totalmente negra, descendentes de africanos escravizados que foram trazidos para a cidade de Santa Luzia, hoje conhecida como Luziânia, na época da mineração.

[15] 10,1% autodeclarados pretos e 47,5% autodeclarados pardos.

[16] A Praça dos Orixás e a Festa de Iemanjá foram registradas no mesmo Decreto nº 39.586/2018.

problematizar ou reforçar o discurso canônico da nação". (BRITTO, AGUIAR, AGUIAR, 2019, p. 7). Diante disso, pode-se compreender que tanto a memória quanto os objetos que representam a cultura negra no Brasil se tornaram alvos de apagamentos e silenciamentos.

Entendendo que os grupos negros no DF têm a sua alteridade condenada à não existência e buscando trazer à tona a presença afro-brasileira na memória da cidade de Brasília, material ou imaterial, foi analisado o território da Praça dos Orixás, considerado sagrado pela população negra brasiliense e recentemente registrado como Patrimônio Imaterial do Distrito Federal em âmbito distrital, cujo processo é instruído pela Subsecretaria do Patrimônio Cultural (SUPAC), vinculado à Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa do Distrito Federal. Localizado às margens do Lago Paranoá, no lado sul da cidade de Brasília, teve sua constituição através do processo de apropriação do espaço e formação de identidades principalmente mediada pela Festa de Iemanjá. Segundo Nogueira (2018, p. 303), "o território se concretiza através de um conjunto de ações em articulação com a comunidade e outras instituições locais, com ênfase dada às relações culturais e sociais homem/território".

3 SUBVERSÃO DOS PRESSUPOSTOS MUSEOLÓGICOS: NOVAS FORMAS DE SE PENSAR O PATRIMÔNIO.

3.1 O território sagrado do terreiro

A abordagem ocidental de atribuir significação às ideias, objetos e territórios depreendem da necessidade de interpretar. O sistema de interpretação é uma operação básica de leitura do real, em que os sentidos são atribuídos através de modelos de entendimento entre o intérprete-observador e o real, conferindo signo/significado às coisas. Este fazer *significar* é uma das linhas de força da abordagem universalista da civilização ocidental. (SODRÉ, 2002, p. 8-9).

No século XIX, durante o período industrialista, o *sentido* ganha uma nova dimensão no que tange a subjetividade moderna, compreendida como *Ideologia*, marcado pelo abandono da cosmologia e dos objetos para centrar-se no homem como fundamento de todo o existente (SODRÉ, 2002, p. 10). Esse período caracteriza-se por um sistema de funcionalidade racionalista, em que o processo de simbolização está ordenado pelo valor de troca capitalista e norteado por ideias de evolução, civilização e progresso. Nesse sistema, a cultura está submetida aos ideais de cultura erudita e acadêmica, sendo vista como ferramenta fundamental no jogo de negociações de memórias e esquecimentos. (CUNHA, 2006, p. 22).

As políticas patrimoniais foram concebidas por meio de ações que estabeleceram paradigmas fundamentais na “definição, proteção e socialização de traços culturais entendidos como patrimônio da civilização ocidental” (CUNHA, 2006, p. 22). A cultura era compreendida por meio da mediação simbólica que organizava as possibilidades existenciais dos grupos.

Os bens monumentalizados obedeciam a uma lógica colonialista de exaltação de determinadas práticas e grupos socioculturais em detrimento de outros, de modo a justificar toda expansão colonizadora do Ocidente cristão como forma de propiciar

processos civilizatórios para grupos das “periferias colonizadas”[17]. (SODRÉ, 2002, p. 19).

Entendendo como se deu a construção de mentalidades na sociedade brasileira, projetadas pela ideia de nação, identidade e cultura nacional, Cunha (2006) mostra a necessidade de pensar nesses processos para a melhor compreensão da presença de africanos e seus descendentes no Brasil e dos lugares destinados às suas práticas culturais e construção de memórias.

Nesses processos simbólicos, nos cabe uma análise da vida social a ideia de territorialidade no país. Entendida por Sodré (2002, p. 13), como “localizar espaço-temporalmente as diferenças e as aproximações nos modos como o grupo humano se relaciona com o seu real, na busca da identidade” e definindo a territorialização como:

> Força de aproximação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância. (SODRÉ, 2002, p.14)

Desse modo, o território se apresenta enquanto um dado necessário à formação de identidade, um espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza em direção de uma identidade coletiva. De acordo com Sodré (2002, p. 23), na demarcação de um espaço, a identidade se constitui na diferença com outros e o território "traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito". Desse modo, entende-se que "conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente" (SODRÉ, 2002, p. 23) e, ainda, em suas articulações socioculturais, o território aparece com uma “dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações”. (SODRÉ, 2002, p.23).

Para examinar as formas sociais de certos grupos étnicos brasileiros em face aos grupos dominantes é necessário compreender a relação espacial que esses grupos têm frente aos territórios, em que "a forma social é o que permite a apreensão sensível de um estilo de vida, com sua atmosfera particular, sua multiplicidade numa unidade e seu relacionamento com o espaço". (SODRÉ, 2002, p. 20). Na relação entre

[17] Termo utilizado por Sodré para se referir aos grupos subalternizados frente às classes dominantes.

o homem e espaço-lugar, o autor discorre sobre “a capacidade que o meio físico tem de afetar o comportamento humano”. (SODRÉ, 2002, p. 13). Entendendo que o "estar no mundo" do sujeito humano é espacial.

Na formulação da nação brasileira e de sua identidade nacional, Cunha (2006) aponta que a cultura foi utilizada como uma ferramenta operacional para os processos de exclusão social, assentado na espacialidade as políticas higienistas, na organização e classificação das referências simbólicas e das narrativas em torno de “identidades” e mitificação de algumas participações e presenças heroicas das três raças (branca, indígena e negra) ao longo da história. A narrativa construída foi seletiva e marcada pela manutenção de poderes, saberes e memórias das elites políticas e intelectuais. Nesse sentido, foi estabelecida a relação entre cultura e territorialidade para a identificação do modo como os territórios afro-religiosos e os espaços étnico-culturais são compreendidos enquanto patrimônios.

No caso do Brasil, Sodré (2002, p. 19) identifica que essas concepções espaço-temporais não estão afinadas com a ideologia europeia, apesar de "as cidades serem capitalisticamente planejadas com vistas à fascinação e ao esmagamento das diferenças". Indica que esses grupos subordinados às concepções espaço-temporais sempre se opuseram a outros processos simbólicos. Ou seja,

> Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira [...] para todo e qualquer indivíduo da chamada "periferia colonizada" do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão" (SODRÉ, 2002, p.19)

Para Cunha (2006) a ideia de homogeneidade dos territórios impõe um processo de subordinação, de exercício de poder de um determinado grupo que “opera os conceitos e as práticas oficiais da sociedade em detrimento de outros grupos”. (2006, p. 20), da mesma forma essa subalternização se dá no quadro das referências culturais. Nesse sentido, como determina a forma social negro-brasileira, o terreiro é entendido como “um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania diante do espaço europeu, obtém-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil” (SODRÉ, 2002, p. 19). Com relação à dimensão territorial na própria elaboração das estruturas sociais, as sociedades se singularizam em uma ordem espacial: de se morar, de se instalar no

espaço e de se relacionar entre indivíduos, sob a forma de relação identitária. A geografia política delimita soberania ou zonas de poder configurando o mundo de acordo com o Estado, assim como a cultura nacional opera enquanto estrutura de poder cultural, a territorialidade também é marcada por essas estruturas.

Para Sodré (2002), ao se falar de espacialidade se fala da “relação espacial”, sujeita à noção de forma social, de diferença e pluralidade das relações funcionais de coexistência. O espaço é um “sistema indiferenciado de definição de posições onde qualquer corpo pode ocupar qualquer espaço”. (SODRÉ, 2002, p. 23). Na objetividade expansionista do Ocidente, o espaço é composto por uma significação e uma direção, na qual, a homogeneidade do espaço se dá mediante as disputas de domínio por terra, em vista da demarcação de terra frente a grupos externos ou no interior do próprio grupo. Essas disputas de poder conferem a esse quadro de negociações o fato histórico e é através da História que o espaço ganha sentido e finalidade e isso se dá através das políticas desterritorializantes dos livres fluxos mercantis, inerentes ao desenvolvimento do capital. Os povos étnicos e grupos subalternizados foram e continuam sendo empurrados cada vez mais para as periferias colonizadas, perdendo o contato com seus territórios originários.

Para se entender a relação de territorialidade e patrimônio étnico-cultural referente ao patrimônio afro-brasileiro e o vínculo com o sagrado, precisamos nos voltar para a história brasileira na qual as populações negras foram dizimadas e escravizadas por mais de três séculos, utilizadas como “ferramentas” para a expansão da economia rural e “se constituíram no empuxo originário tanto da acumulação primitiva do capital do Brasil quanto de estratégias de cultura das massas – por meio da transmissão de um patrimônio simbólico” (SODRÉ, 2002, p. 50). Segundo Sodré (2002), os saberes das civilizações africanas trazidas para as Américas, como contingentes de escravizados, contribuíram para a manutenção das tradições dessas diversas organizações sociais do Continente africano no Brasil, no terreiro. Transferiu-se para o Brasil, grande parte do patrimônio cultural negro africano.

> A palavra patrimônio encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (pater, patri). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo. (SODRÉ, 2002, p. 52)

Nesse contexto, o *patrimônio* foi utilizado como categoria de aquisição e transmissão de riqueza e poder e abrange tanto bens materiais quanto lugar social. Sodré (2002), em acordo com as tradições iorubás trazidas ao Brasil, compreende que para os povos negroafricanos o território pode ser concebido enquanto patrimônio, pois a partir desse lugar próprio, esse grupo constrói uma memória coletiva e uma identidade social possibilitada pelas manifestações do sagrado. Dessemodo, o patrimônio simbólico do negro brasileiro através da memória cultural de África, afirmou-se no Brasil como território político-mítico-religioso.

> Ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX [...] como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (SODRÉ, 2002, p.53)

O terreiro opera uma reterritorialização através do sagrado, por meio das manifestações culturais. O espaço topográfico do terreiro se organiza na simbologia dos Cosmos em que se faz presente uma África "qualitativa"[18], condensada e reterritorializada. Esse "lugar sagrado" determina a presença de uma geografia mítica em que, "o espaço sagrado representa o espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade do sagrado". (SODRÉ, 2002, p. 55). Dessa forma, a perspectiva africana do terreiro permitia a prática de uma cosmovisão exilada, onde a cultura se fazia à vista de uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade geradora de identidade. A memória coletiva, no entanto, provocava diferenças e aproximações, uma vez que existia uma heterogeneidade de nações africanas na diáspora que suscita em uma forte diferenciação político-cultural.

É a partir desse entendimento sobre o terreiro, enquanto uma reconstrução territorial através do sagrado para uma continuidade geradora de identidade, que será analisada a relação do espaço sagrado da Praça dos Orixás, das práticas culturais que ocorrem no local e a patrimonialização desse território para a sua identificação como lugar de preservação da memória afro-brasileira.

---

[18] Sodré define que 'de modo diferente de um espaço geométrico, abstratamente homogêneo e mensurável, instaura-se aí por meio da palavra mítica (a narração ritualística das origens e do futuro), um "lugar sagrado", com determinações puramente qualitativas" (SODRÉ, 2002, p. 53)

Marcelo Reis denomina o Planalto Central, frente às religiões de matriz africana, como *Brasília Mística*[19]*,* uma vez que a partir da fundação da Nova Capital a religiosidade ocupou e continua ocupando um espaço considerável no conjunto das práticas culturais do local. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno, promovido pela Superintendência do Iphan, seção Distrito Federal publicado em 2012, aponta a coexistência desses lugares de culto que reforçam a imagem da diversidade religiosa afro-brasileira. Reis (2012) aponta que a pluralidade de expressões religiosas em Brasília são portadores de configurações particulares, nas quais o sagrado dá forma e sentido a bens e práticas culturais. Assim, relata que os terreiros brasilienses:

> Se definem como territórios, reconhecidos como lugares diferenciados, capazes de acomodar princípios e comportamentos religiosos tradicionais e particulares, que os tornam referências culturais. (REIS, 2012, p. 23)

O INRC compreende a noção de referência cultural, enquanto reconhecimento à "importância dada à produção material originada de grupos culturais específicos", à luz da compreensão dos sentidos e valores que são atribuídos por esses sujeitos aos bens e práticas sociais de que são protagonistas[20]. A nação brasileira expõe contextos extremamente plurais de referências culturais, posto que é formada por uma grande diversidade étnica que se incorpora em novos agrupamentos culturais, ao mesmo tempo em que conserva traços referenciais ancestrais. Cunha (2006) aponta o "ambiente onde a tradição e a inovação dialogam permanentemente em fusões e rupturas, acréscimos e exclusões".

3.2 O Terreiro da Casa Branca e o Dique do Tororó

Concernente ao reconhecimento de territórios afro-brasileiros como patrimônio histórico cultural, Silva (2012) compreende que é importante delimitar as diferenças epistemológicas entre espaço-território e espaço-lugar, uma vez que os territórios reconhecidos como patrimônio das populações negras são identificados como "o

[19] Inventário Nacional de Referências Culturais do Vale do Amanhecer

[20] IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: Terreiros do Distrito Federal e Entorno. África e Brasil de Marcelo Reis. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012, p. 21- 62

resultado da confrontação dos espaços individuais dos atores afro-brasileiros nas suas dimensões econômicas, socioculturais, ambientais e religiosas tradicionais.” (SILVA, 2012, p. 41).

Tendo em vista o que foi abordado, Nogueira e Nascimento (2012) acentuam que os mecanismos de salvaguarda e acautela dos bens patrimoniais brasileiros promoviam uma política elitista e conservadora com predileção pelo patrimônio de “pedra e cal”. Tais patrimônios eram dignos de preservação, por meio da justificativa de se apresentarem aspectos de excepcionalidade contribuindo para realçar as diferenças das classes dominantes, garantindo a sua dominação.

> 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, NASCIMENTO, 2012, p. 72)

O patrimônio cultural como instrumento de preponderância de uma elite dominante e na valorização ou sacralização desses bens culturais reforçava a hegemonia da elite, a qual subjugava as minorias e impunha seus bens patrimoniais como modelos a serem velados.

Entendendo que o conceito de patrimônio é dinâmico na busca de superar concepções tradicionais, há uma dilatação de conceituação, ação e institucionalização de novas abordagens conceituais sobre o patrimônio cultural. Brandão (2020) ressalta que a saída de Rodrigo Melo Franco de Andrade da presidência do Sphan, em 1967, provocou mudanças nas práticas de preservação e que tais mudanças se preocuparam em se apresentarem como compatíveis aos processos de desenvolvimento e com os novos parâmetros internacionais. Tais remodelações nas noções de referência cultural buscavam superar concepções tradicionais envolvendo o patrimônio cultural e tiveram a participação de movimentos sociais brasileiros.

A atuação do movimento social negro foi importante na revalorização e institucionalização de patrimônios afro-brasileiros. Em 1970, os movimentos sociais em prol da revalorização da ideia de quilombo no imaginário social brasileiro resgataram narrativas que consolidaram esses territórios negros enquanto símbolos

do processo de construção e reafirmação política, social, cultural e identitária da população negra. (BRANDÃO, 2020, p.10).

O período compreendido pelo início do processo de redemocratização do país tem, na participação da comunidade na busca por direitos culturais, uma ferramenta para a legitimação de uma política cultural que se pretendia democrática. Brandão (2020) aponta que a noção de referência cultural formulada nesse período e expressa nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 foram fundamentais para a inclusão de grupos sociais enquanto sujeitos legítimos na atribuição de valor patrimonial.

No processo de inclusão de representações culturais do grupo afro-brasileiro no patrimônio cultural formalmente reconhecido no Brasil, atentaremos a dois territórios sagrados que são importantes para compreender as justificativas que levam a Praça dos Orixás, da cidade de Brasília, a ser reconhecida como patrimônio da cultura negra do DF, sendo estes: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (*Ilé Axé Iyá Nassô Oká*) reconhecido como patrimônio cultural da Cidade de Salvador pela Prefeitura Municipal da Serra, por meio do Decreto Municipal 6.634/82; e o Dique do Tororó, tombado pelo Iphan como patrimônio paisagístico em 1959.

O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, também conhecido como *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* na língua iorubá[21], é conhecido como um dos mais antigos e respeitados templos religiosos afro-brasileiro e que deu origem a centenas de outros terreiros, dentre eles os mais famosos como o Terreiro do Gantois ou *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* e o Terreiro do *Axé Opô Afonjá*. (SERRA, 2008).

A princípio, o Terreiro da Casa Branca se situava na Barroquinha, no Centro Histórico de Salvador e depois transferido para o Caminho do Rio Vermelho, onde ainda hoje se encontra. Considerado um terreiro de extremo valor cultural brasileiro, uma vez que reconhecido por meio de documentação como um dos santuários mais antigos do país em funcionamento. Adquiriu visibilidade internacional por ser frequentado por figuras famosas de diversas partes do mundo, e por se apresentar como um templo religioso da Casa Branca do Engenho Velho uma manifestação simbólica da ancestralidade preservada pela diáspora brasileira (SERRA, 2008). O *Ilê*

[21] É a língua ritual de seu culto.

Axé[22] é reconhecido, pelo significado histórico dos centros de culto, como depositário da memória de um importante segmento da população brasileira, uma vez que afirmou o valor do acervo de bens culturais neles encerrados. (SERRA, 2005, p. 169).

Ele foi o primeiro templo religioso não católico a ser tombado como patrimônio histórico do Brasil[23] e, assim, considerado "um marco, já que pela primeira vez o Estado reconheceu um bem patrimonial afro-brasileiro como digno de preservação, através da sacralização enquanto um bem tombado". (NOGUEIRA, NASCIMENTO, 2012, p. 72). No entanto, o processo de tombamento do Ilê Axé levou alguns anos para que se concretizasse, pois o Conselho Consultivo se dividiu (NOGUEIRA, NASCIMENTO, 2012, p. 73). Como relata Nogueira:

> Vários de seus membros consideravam despropositado e equivocado tombar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa" (NOGUEIRA, NASCIMENTO, 2012, p. 73 *apud* VELHO, 2006)

Essa questão revelou o desconhecimento da importância do patrimônio cultural de grupos historicamente excluídos pela política oficial por meio da desconsideração dos processos de mobilização desses grupos e de seus parceiros na luta por seus direitos, visto que o tratamento dos patrimônios pelo Estado mantinha-se restrito aos bens monumentais pautados em noções eurocêntricas.

Segundo Velho (2006), para a concretização do tombamento foi fundamental a atuação do movimento social que, reunindo vários segmentos da sociedade como artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas se mobilizaram em uma campanha em prol do reconhecimento do terreiro enquanto bem patrimonial.

Ainda que existisse tamanha mobilização, as dificuldades não foram poucas. Os obstáculos que se apresentavam contrário ao tombamento do terreiro foram muitos e revelaram momentos de tensão e de oposição declarada (NOGUEIRA, NASCIMENTO, 2012, p. 73), em que foram precisos 2 anos para que o Iphan fizesse

[22] Na língua iorubá significa terreiro.

[23] Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986). Este tombamento foi decidido em maio de 1984, em reunião do Conselho do IPHAN, e foi homologado em 27 de junho de 1986 pelo então Ministro da Cultura, Celso Monteiro Furtado, nos termos da Lei de número 6292, de 15 de dezembro de 1975, e para os efeitos do Decreto-Lei número 25, de 30 de novembro de 1937.

o tombamento, tendo sido aprovado com uma margem mínima de votos. (SERRA, 2005).

O reconhecimento do terreiro como patrimônio material incomodava grande parte da alta cúpula do Iphan, composta pelos membros importantes do seu corpo técnico. Pode-se concluir que esse incômodo se tratava de intolerância religiosa, uma vez que, a justificativa utilizada para o não reconhecimento patrimonial se dava pela pobreza de suas edificações e na mutabilidade da dinamicidade da religião afro-brasileira, além das alegações jurídicas de falta de comprovação da escritura do território. Segundo Serra:

> Na altura, isso era novidade. Não se concebia uma prática preservacionista que contemplasse tais coisas. Para criá-la, foi necessária uma mudança muito significativa na política cultural do país: foi preciso que se afirmasse aqui um novo modo de pensar o patrimônio dos bens culturais. Esta nova concepção começou a impor-se na última metade da década de 1970,quando já se fortaleciam os movimentos sociais que tomaram vulto naderradeira fase da ditadura militar, ajudando a levá-la ao término. (SERRA, 2005, p.172)

Em documentos de Ordep Serra (2008), pode-se verificar que a Prefeitura soteropolitana reconheceu o terreiro como área de preservação de sua memória histórica e cultural, colocando-se a favor de sua preservação. No entanto, sendo uma área de exploração comercial, estava ameaçada de desapropriação, o que ocasionou em uma mobilização nacional de proteção do terreiro da Casa Branca. As instituições brasileiras de preservação de patrimônios culturais e da preservação da memória afro-brasileira, em parceria com a comunidade interessada, desenvolveram um estudo técnico pormenorizado com justificativas para a solicitação do tombamento do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como patrimônio histórico do Brasil. (SERRA, 2005)

Para Silva (2012), a preservação e os usos de territórios sagrados precisam ir além dos caminhos de desenvolvimento oferecidos pelas “relações sociais que assegurem as tradições hereditárias enraizadas nos símbolos e sinais presentes no cotidiano do povo afro-brasileira” (SILVA, 2012, p. 41). Goes (2019) aponta que a tarefa de biografar este território requer o registro das trajetórias mutualmente transformadas pelo tempo, das memórias e histórias construídas nesse espaço, muitas das quais pertencentes as tradições afro-brasileiras.

O outro espaço tombado é o Dique do Tororó e se caracteriza por apresentar uma historicidade afro-brasileira anterior ao seu reconhecimento como patrimônio. A literatura soteropolitana atesta que a participação se deu através de intervenções urbanas que foram essenciais para o enredo do Dique do Tororó. Além disso, o candomblé também se apropriou deste espaço, por meio de seus múltiplos rituais de sacralização.

Segundo Sansi (2005), o monumento aos Orixás do Dique do Tororó foi idealizado enquanto elemento marcante, símbolo da remodelação da barragem, tendo em vista que o espaço se situa no centro da cidade de Salvador, em uma região de tráfego intenso, entre a Estação Central da Lapa e o Estádio de futebol da Fonte Nova, interligando o centro histórico com bairros periféricos em sua proximidade. A revitalização do Dique ocorreu visando higienizar as águas, formar um parque e embelezar uma área num bairro popular. O objetivo político foi de formar uma consciência de cidadania primordialmente ligada ao valor natural, histórico e cultural do Dique, “especialmente ao seu simbolismo religioso no Candomblé”. (SANSI, 2005)

Para Goes (2019) o Dique se constituiu como um lugar naturalmente propício para diferentes usos e interações e, principalmente, em um santuário de Oxum, a Orixá da água doce que recebe regularmente oferendas dedicadas a essa divindade, assim como às outras. Reafirmando a sua identidade cultural enquanto espaço público da cidade de Salvador, por meio de processos religiosos iniciados pelos cultos afro-brasileiros, o Dique do Tororó foi reconhecido e tombado pelo seu valor “natural” no conjunto arquitetônico e paisagístico, em 1959 pelo Iphan.

Figura 1: Vista panorâmica do Dique do Tororó.

Fonte: Adilson Fonseca (2019)

Goes (2019) identifica que as águas do Dique, consideradas sagradas, possibilitaram a investigação sobre o território sagrado no candomblé e a sua multiplicidade. A reconstrução da trajetória do monumento dos Orixás como bem cultural instalado em um espaço público de intensa circulação está “entrelaçado às trajetórias das políticas culturais baianas e das artes públicas afro-brasileiras, submetido aos influxos de valorização e crítica, a envolver transações que afetam os cultos afro-brasileiros” (GOES, 2019, p. 69).

As circunstâncias de valorização patrimonial desse espaço estão relacionadas ao interesse intelectual e político de legitimar o Dique como lócus da “baianidade”, seguindo as políticas culturais de valorização de artigos inspirados na afro-brasilidade desenvolvidas sobretudo na década de 1990, no estado da Bahia (GOES, 2019, p. 70). Essas políticas de estímulo à identidade cultural na Bahia foram fundamentais para a construção das esculturas dos Orixás enquanto patrimônio, uma vez que o Estado da Bahia se “africanizava” numa versão intelectual e política-mercadológica. (GOES, 2019, p. 72).

O conjunto das 12 esculturas foram instaladas no final de fevereiro de 1998, por meio dos argumentos de que tinham caráter popular e alusivas aos cultos afro-brasileiros, de caráter cenográfico compatível com as características paisagistas e simbólicas do local.

> Inicialmente o artista tinha sido orientado a realizar oito, para serem colocados na água, os outros quatro, na terra, foram feitas a pedido de uma comissão da FENECAB, dois anos após o início da confecção das esculturas. (DOURADO, 2010, p. 82).

As esculturas de autoria do artista plástico Tatti Moreno foram desenvolvidas de modo a homenagear o território sagrado do povo de santo, uma vez que as esculturas foram escolhidas por meio da orientação de Mãe Creuza do terreiro Ilê Iya Omin do Terreiro do Gantois e da Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (FENECAB). Segundo Dourado (2010), na colocação dos orixás, pessoas ligadas a diversos terreiros estiveram presentes para compartilharem suas opiniões.[24] Goes (2019) em entrevista com Tatti Moreno, no ano de 2016 registrou:

> Uma série de dificuldades técnicas o afligiram no primeiro ano da execução da obra. A maior delas foi que, independentemente dos cálculos os quais tinha que fazer e refazer, as bases flutuantes não conseguiam se manter em pé. A impressão de má sorte, lhe fez duvidar do estilo da recriação artística. Para resolver o impasse, decidiu consultar os búzios de Mãe Creuza do Gantois, do Terreiro Ilê Iya Omin, no bairro do Engenho Velho da Federação. Tatti Moreno ocupa o cargo de Ogã nesse Terreiro. (GOES, 2019, p.90)

Desse modo, podemos compreender que a participação de pessoas ligadas aos terreiros teve importância significativa na instalação das esculturas no Dique. Segundo Dourado (2010), as esculturas foram construídas com bases flutuantes de 7 metros de altura cada e exibem a representação dos orixás: Oxalá, Xangô, Oxum, Iansã, Ogum, Iemanjá, Nanã e Logum-edé[25]. As esculturas posicionadas em terra possuem 4,8 metros de altura cada e exibem representações dos orixás: Oxóssi, Euá, Oxumarê e Ossain. As insígnias de cada divindade e o posicionamento delas na água nos remete ao xirê[26] e "o esguicho d'água que irradia ao centro das esculturas em

[24] Segundo Dourado (2010) os Orixás do Dique colocados na água estão na posição de xirê, que na festa de candomblé, "é o momento em que os orixás baixam nos corpos das iaôs para representar – através da dança, dos trajes e emblemas – passagens de suas trajetórias. (SIMAS, RUFINO, 2019, p.58)

[25] Os orixás serão explicados no próximo capítulo.

[26] Segundo Simas e Rufino (2019) o xirê é "a festa em que os orixás se apresentam dançando e portando seus objetos icônicos [...] ritualiza o mito para que ele seja avivado e modele percepções e condutas individuais e comunitárias". (2018, p. 115)

referência ao carácter dinamizador da água nos cultos afro-brasileiros". (GOES, 2019, p. 80).

O Dique do Tororó se configura como território da memória afro-brasileira na cidade de Salvador, pois é um local presente na historiografia soteropolitana enquanto espaço reconhecido por sua contribuição à identidade cultural e por seu exponencial valor cultural, cuja conservação é de interesse público.

A partir do exemplo de tombamento desses dois patrimônios na cidade de Salvador, foi realizada pesquisa para trazer à tona a presença afro-brasileira na memória da cidade de Brasília, através do reconhecimento da Praça dos Orixás como patrimônio imaterial do Distrito Federal.

4 PRAÇA DOS ORIXÁS: PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRO-BRASILEIRO DO DISTRITO FEDERAL.

4.1 O território sagrado da Prainha

Figura 2: Praça dos Orixás de Brasília.

Fonte: Nevinho (2011)

Mostra-se necessário entender os processos e disputas territoriais dentro do imaginário do sagrado brasiliense para remontar a história da Praça dos Orixás, enquanto um lugar da memória social dos afro-brasileiros na cidade. Araújo, Souza e Cavalcanti (2019, p. 92) ressaltam que quando se trata de historiografia, “o ato de se voltar a si próprio sempre levou a um processo que se desenvolve sem parar, como se a cada retorno encontrássemos acima de tudo um novo território” (ARAÚJO, SOUZA E CAVALCANTI, 2019, p. 92).

Nesse sentido, pode-se entender que a Praça dos Orixás, também conhecida como Prainha, torna-se capaz de ser interpretada como terreiro, tendo em vista a análise sobre a relação entre terreiro, território e territorialidade, sob a perspectiva africana.

Para a construção dos terreiros no Brasil foi necessária a submissão a uma reterritorialização condensadora. A cultura afro-brasileira se constituiu, nesses espaços, com o objetivo de preservar e dar continuidade aos princípios de identidades da matriz fundadora africana, em que as regras originais tiveram que ser reelaboradas e redefinidas para a sua preservação.

Os territórios sagrados não surgiam nas práticas sociais e construções de memórias para excluir os parceiros de jogo da cosmologia nagô, sendo brancos, mestiços ou de outras etnias, nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. Nessa cosmovisão, os orixás, divindades da mitologia africana, concentravam-se numa mesma região ou cidade propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio, “com a finalidade de salvaguardar uma memória que deixou de ser múltipla e coletiva, para se tornar única e sagrada” (GOMES, OLIVEIRA, 2010, p. 42).

Um dos aspectos importantes, na criação da Praça dos Orixás, diz respeito ao seu passado marcado por disputas simbólicas e territoriais entre os terreiros de candomblé e umbanda em Brasília, que foram estimuladas pelas posições políticas do governo do Distrito Federal.

A história das religiões afro-brasileiras, em Brasília, está fortemente ligada ao início da construção da cidade, no ano de 1956 e à transferência da gestão administrativa e política para a nova capital. Serra (2001) e Cleaver (2009) destacam a *umbanda* como uma das religiões que mais prosperou em Brasília naquele período, no qual algumas dimensões religiosas identitárias assumiram contornos particulares no Planalto Central, incentivadas pela apropriação mística e ideológica que envolviam a construção da cidade. Um dos aspectos que favoreceu a proliferação e a visibilidade à qual adquiriu a umbanda em Brasília se estruturou através da festa de Iemanjá, como apontado:

> A festa de Iemanjá pode ser interpretada como um dos acontecimentos através do qual adeptos dos cultos de possessão logram reverter seu histórico de invisibilidade. (CLEAVER, 2009, p.20)

Em levantamento e inventário dos terreiros do Distrito Federal e entorno realizados pelo INRC, da Superintendência do Iphan do DF, no ano de 2012, lograram

identificar a existência de outros segmentos religiosos afrodescendentes presentes em Brasília que não só a umbanda e o candomblé, sendo eles casas ligadas ao *Omolocô*, ao *Terecô*, ao *Catimbó de Jurema,* dentre outros[27].

O reconhecimento dessas outras expressões litúrgicas enquanto pertencentes da religiosidade afro-brasileira são frisadas por Ramassote e Reis (2012, p.11) de modo incontroverso, em que essas manifestações "cuidam de avigorar o patrimônio cultural material e imaterial daquela que, conforme se assinalou, é compreendida como Brasília Mística". Para entender um pouco desse universo místico brasiliense, deve-se deter nas realizações da Festa de Iemanjá ao longo das últimas décadas e a participação dos cultos afro-brasileiros na construção da memória coletiva da Praça dos Orixás.

Segundo Moreira (2012, p.184), "as celebrações desenvolvidas nos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras ocupam posição privilegiada na constituição de seus cenários religiosos", uma vez que a dimensão festiva dos ritos sagrados está presente nas diversas vertentes religiosas afrodescendentes integradas ao Distrito Federal e "assinalam momentos simbólicos associados à religião, à civilidade e aos ciclos do calendário".

As celebrações são caracterizadas pelo Manual do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) como:

> [...] ocasiões diferenciadas de sociabilidade, envolvendo práticas complexas com suas regras específicas de distribuição de papéis, a preparação e o consumo de comidas, bebidas, a produção de um vestuário específico, a ornamentação de determinados lugares, o uso de objetos especiais, a execução de música, orações, danças, etc. São atividades que participam fortemente da produção de sentidos específicos de lugar e de território. (INRC, 2000, p. 31)

O entendimento de celebrações estabelecido pelo INRC e no que toca à cosmovisão mística brasiliense possibilita qualificar a celebração de virada do ano dedicada a Iemanjá e realizada nas margens do Lago Paranoá, como uma atividade que participa ativamente na produção de sentidos territoriais, estabelecendo fronteiras de pertencimento que suscitam e promovem a construção de aspectos determinantes das identidades dos que participam dessa festa. Segundo aponta Cleaver (2009, p.

[27] Essas outras religiões são cultos que tiveram suas tradições miscigenadas no Brasil, trazendo tradições africanas, ameríndias, culto aos voduns, etc.

14), “através desta construção se formavam também alteridades”. Blass (2007, p. 132) atesta essa celebração ocorrida em Brasília enquanto pertencente das manifestações tradicionais da Festa de Iemanjá, pois, quando analisado, pode inferir-se que “apesar do seu caráter religioso, essa festa, como tantas outras que ocorrem no Brasil, permeia a vida, estando integrada no conjunto das atividades sociais”.

Partindo do que foi salientado por Cleaver (2009) em sua pesquisa sobre a festa de Iemanjá, uma das manifestações simbólicas mais importantes ocorrida no lugar, permitiu-se uma ampla abordagem da história das expressões litúrgicas afro-brasileiras que se estabeleceram na capital do país com a participação de agentes históricos advindos de diversas regiões do Brasil. A partir da Praça dos Orixás e das manifestações que a envolvem “é possível ampliar as fronteiras do presente em diversas direções, pouco abordadas ou trabalhadas por uma memória formal”. (CLEAVER, 2009, p. 28).

Entre o lembrar e o esquecer atribuídos aos bens patrimoniais afro-brasileiros dotados de simbolismo, que por muito tempo foram marcados por uma política de invisibilidade e segregação, a Praça dos Orixás e a Festa de Iemanjá do Distrito Federal são exemplos de uma luta territorial, físico-espacial e simbólica dos agentes que cuidam, zelam e dão continuidade à cultura afro-brasileira em Brasília. Nas disputas de poder, o território e a festa possuem significados diversos atribuídos pelo Governo do Distrito Federal e pela comunidade religiosa (SERRA, 1998; CLEAVER, 2009). Cleaver (2009) traz à tona que desde a construção da cidade existe um interesse político, econômico e simbólico do Estado sob a face turística atribuída à celebração na virada do ano.

De acordo com Cleaver (2009, p. 17), “professar estes cultos sempre requereu de seus participantes, estratégias que assegurassem a conquista e manutenção de espaços de atuação, cuja perda também era uma ameaça constante”. Os grupos afro-religiosos foram submetidos a forjar estratégias de sobrevivência entre o “mostrar ou encobrir, evidenciar ou ocultar” para subsistirem dentro do sistema de políticas econômico-sociais promotoras de discriminações raciais, sociais e religiosas arraigadas ao imaginário brasileiro. Buscando evidenciar essas disputas de poder entre o Estado e as religiões afro-brasileiras, priorizaram-se as negociações espaciais de atuação nos interstícios sociais.

Silveira (1994) sugere que a primeira cerimônia na Prainha tenha sido realizada por D. Marlene[28], em 1962 e contou com o apoio do Corpo de Bombeiros e da Companhia de Transportes Coletivos de Brasília (TCB). O apoio do serviço de transporte público teve vigência por 5 anos, fornecendo ônibus regularmente no dia da festividade, no entanto, Cleaver (2009) identifica que, em 3 de janeiro de 1974, o jornal local Correio Braziliense, em uma reportagem referente à festa de Iemanjá, registra que a primeira realização ocorreu no ano de 1958.

> Iemanjá teve culto de 20000 pessoas.
> [...] Como nos anos anteriores – a festa é comemorada em Brasília desde 1958, aumentando a cada ano o número de adeptos – os umbandistas reuniram nas proximidades da ponta número 1 do lago [...]".
> (Correio Braziliense, 03 de janeiro de 1974)

Em sua pesquisa, o autor localiza, por meio de alguns recortes jornalísticos, o valor cultural e social que a Festa de Iemanjá ia recebendo nos primeiros anos da cidade de Brasília. Em entrevista realizada com Mãe Mutá de Oxóssi, na cidade de Valparaíso, Goiás, no dia 12 de janeiro de 2007, pode-se perceber a existência da importância da Praça dos Orixás, como terreiro sagrado, mesmo antes do seu reconhecimento pelo governo distrital.

> A Prainha começou em 1972 ou 1973, com o finado Antonio Lázaro e o finado Tião Calazan fazendo o culto a Iemanjá [...] a ideia dele [Antonio Lázaro] era fazer um barracão na Prainha para uma vez por mês, os zeladores fazerem um culto aos orixás. [...] a Prainha parece não ter fundamento, não é? Mas ali onde está a Praça dos Orixás, tem um assentamento[29] de santo! Ali na Praça! Foram as primeiras pessoas que tocaram ali que fizeram fundamento da Prainha: o finado Antônio Lázaro e Bigode. Antigamente se fazia muito isso: você ia em um lugar, limpava, tocava, fazia a plantação [o assentamento de santo] e dizia: "aqui vai ser o terreiro que eu vou tocar!". E lá foi feito isso..., mas não pelos zeladores de candomblé, pelos zeladores de umbanda. Talvez por isso as entidades de umbanda se sintam tão à vontade e vão, entende? (CLEAVER, 2009, p.63)

A análise feita por Cleaver (2009) demonstra que a festa de Iemanjá, entre o período de 1961 a 2006, teve maior evidência e notoriedade após a participação de

[28] "D. Marlene Souza Braga veio para Brasília em 1961, acompanhando o marido, o procurador Geral da República Carlos da Cunha Braga, por ocasião da transferência dos órgãos da administração federal do Rio de Janeiro para Brasília. Ela já era mãe de santo no Rio de Janeiro e trouxe seu centro de Umbanda pronto, reinstalando-se em Brasília, num terreno às margens do Córrego do Urubu, nas Mansões do Lago Norte, onde está até hoje. O centro chama-se Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição." (SILVEIRA, 1994, p.69)

[29] O assentamento é um ritual com a finalidade de sacralizar o local criando um ponto de proteção, defesa, descarrego e irradiação.

Joãozinho da Goméia[30], que introduziu a característica de espetáculo para a festa. Considerado historicamente como “um dos personagens mais conhecidos e controversos na história do candomblé no século XX”, Joãozinho da Golméia foi um dos principais difusores desse culto na Baixada Fluminense ao apresentá-lo de forma espetacularizada (CLEAVER, 2009, p. 65).

Então, antes da mudança da capital para Brasília, essa espetacularização do candomblé já era utilizada por políticos do Governo Federal para demonstrar ao mundo um Brasil pitoresco. Entendendo a forma como o Estado se apropriou das narrativas e das formas expressivas das práticas afro-brasileiras para apresentá-las ao mundo da forma que melhor lhe conviesse, a vinda de Joãozinho da Goméia a Brasília e sua participação efetiva na realização da festa de Iemanjá demonstram as relações de poder adotadas pelo governo federal[31]. A princípio, a Festa de Iemanjá passou a ser reconhecida apenas pelo seu valor turístico, não sendo valorizada por suas características simbólicas para as religiões de matriz africana.

O caráter turístico atribuído à Festa de Iemanjá conferiu, de certa forma, uma relação entre a realização da festa e a construção de visibilidade para as religiões de matriz africana. As notícias sobre as celebrações dedicadas a Iemanjá no final de ano, na Prainha do Lago Paranoá, começaram a ser veiculada pelo jornal Correio Braziliense apenas em 1969, o que atesta a invisibilidade a qual as manifestações afro-brasileiras estavam subjugadas, mesmo ocorrendo na cidade há quase 11 anos.

Os veículos de comunicação da época se caracterizaram por uma ligação direta com o poder executivo (CLEAVER, 2009, p. 24-25), visto que tiveram um papel determinante para a campanha de validação do projeto da construção da cidade de Brasília.

> A década de 60 representa, para alguns cultos de possessão, num movimento em parte sobrevindo pelo surgimento e crescimento da umbanda, um momento de progressiva reversão de um passado de invisibilidade e perseguição. (CLEAVER, 2009, p. 26)

[30] “Joãozinho da Goméia [...] não relutou em espetacularizar aspectos da liturgia do candomblé, atraindo a crítica dos praticantes mais ortodoxos deste culto. Notadamente, Joãozinho da Goméia era recriminado, por estes praticantes, por praticar o que era entendido como ‘mistura’ entre elementos tidos por africanos e não africanos”. (CLEAVER, 2009, p.23)

[31] Em Brasília, a primeira dessas cerimônias realizou-se no domingo, 22 de agosto de 1965 no lago Paranoá, pelo Pai-de-Terreiro Joãozinho da Goméia e seu grupo [...] (CLEAVER, 2009 *apud* CASCUDO, 1972, p. 632)

Isso ocorreu com o crescente apoio que o governo do Distrito Federal passa a declarar à celebração à Iemanjá como a principal festa de final de ano, atribuindo-lhe o caráter de festa pública de Ano novo do Planalto Central, em um momento em que o Presidente da República Juscelino Kubistchek tentava firmar Brasília como a capital do país. Por ser a única festa de caráter público, se tornou uma manifestação voltada ao público das cidades afastadas do Plano Piloto, categorizadas pelo governo como Cidades Satélites do Distrito Federal.

Desse modo, pode-se compreender os significados que o território da Prainha foi adquirindo após a inauguração da cidade. Tem-se conhecimento que a primeira realização da Festa de Iemanjá em Brasília ocorreu dois anos depois do início de sua construção, em 1956, porém, com o relato de Mãe Mutá de Oxóssi para Swai Cleaver, em 2007, verifica-se que é apenas entre 1972 e 1973 que as manifestações dedicadas aos orixás ocorreram na Prainha, onde hoje se localiza a Praça dos Orixás e onde se realizam a festa de Iemanjá na virada do ano. Portanto, é a partir desse momento que o local começa a adquirir um status de território sagrado. Um terreiro que foi determinado pelo assentamento de santo feito por Antônio Lázaro e Tião Calazan, sujeitos históricos no pioneirismo dos cultos de umbanda na cidade. Talvez, por isso, que Mãe Mutá de Oxóssi defina este momento como o início da Prainha, território pertencente de uma vertente das religiões de matriz africana que mais foi demonizada pela história.

Segundo Barbosa, Barbosa e Vasconcelos (2019) a festa de Iemanjá da cidade de Fortaleza não se restringia somente para a comunidade religiosa dos cultos afro-brasileiros presentes na cidade, mas também transcendia a dinâmica de festa popular, aglutinando curiosos, transeuntes, adeptos e não-adeptos ao longo dos anos. O mesmo ocorre em Brasília, visto que a festa de Iemanjá foi uma das primeiras festas públicas de Ano Novo do Distrito Federal a receber o apoio do Estado.

Para além da narrativa documental, Cleaver (2009), no panorama da complexidade de decifrar os significados desse sistema de representações, apresenta relatos de entrevistas feitas com algumas figuras de maior prestígio dentro das hierarquias dos terreiros de Brasília que tinham ligação com a Prainha e a festa de Iemanjá. Nas entrevistas, foi possível delinear algumas disputas e hierarquias

simbólicas na relação entre adeptos e religiosos de diferentes linhas. Em uma de suas primeiras entrevistas, o diretor espiritual da Ordem Mística São Judas Tadeu lhe informou que “ninguém aqui nunca frequentou a Prainha, nem a festa de Iemanjá... É porque quem frequenta ali é de outra linha... Nós somos da umbanda do oriente tibetana” (CLEAVER, 2009, p. 28).

Enquanto em entrevista com representantes da Tenda de Oxalá, foi informado que “aquele centro não costumava nem participar das festas de Iemanjá e nem frequentar a Prainha”, a não participação do terreiro e seus adeptos se dava pela não identificação com os rituais lá realizados, caracterizados pelo centro como rituais da *umbanda cruzada*[32]. Em entrevista com um dos médiuns mais antigos deste centro, este apontou que “todo mundo sabia” o porquê da não participação do Centro na Festa de Iemanjá. A justificativa se dava porque “a Prainha e a Festa de Iemanjá é coisa do candomblé... Pode até falar que é umbanda, mas é candomblé”. (CLEAVER, 2009, p. 30).

Essas entrevistas e registros orais desse não-público da Prainha, na Festa de Iemanjá, nos apresenta uma outra perspectiva do sistema de representação dessas manifestações simbólicas. Operando dentro de uma perspectiva social, simbólica e econômica e exemplificando os processos de significação pelos quais esse território passou, uma vez que ao longo das décadas de 1960 e 1970, a Festa de Iemanjá era representada e veiculada enquanto uma expressão associada à umbanda, uma vez que as suas celebrações eram públicas, enquanto as celebrações do candomblé eram comumente restritas à sua comunidade.

Nos jogos de negociações entre o vir e o devir da cultura afro-brasileira no Distrito Federal José Paiva[33] foi um dos personagens mais emblemáticos e atuantes no reconhecimento das expressões litúrgicas afro-brasileiras, de seus cultos, rituais e do reconhecimento da Prainha como território sagrado onde se celebram as entidades africanas, seja por meio da festa de Iemanjá, pelas oferendas aos seus Orixás ou apenas enquanto espaço turístico.

---

[32] Formada tanto por elementos da umbanda quanto do candomblé.

[33] José Paiva foi um Sargento da Marinha transferido para Brasília pelas Forças Armadas. Filho de santo do Terreiro da Água Fria, a Casa de Santo mais tradicional do Recife. Nos anos 80 se estabeleceu e dedicou-se exclusivamente às atividades religiosas, após ter sido reformado das Forças Armadas. Residia em Luziânia, Goiás, localizada a 50 km de Brasília, onde assentou o seu terreiro.

Publicamente conhecido como Pai Paiva, um dos Pais de Santo de maior notoriedade de Brasília, tornou-se presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Distrito Federal[34]. “A partir do réveillon de 1979, Paiva estará presente como organizador da Festa de Iemanjá em todas as coberturas jornalísticas até a sua morte em meados dos anos 2000” (CLEAVER, 2009, p. 62). Silveira (1994, p. 34) o descreve como “um líder religioso muito influente, íntimo de certas instâncias do poder político e de alguns de seus representantes”, designando-o como um dos membros da elite religiosa de Brasília. Vale ressaltar que Pai Paiva não foi o único líder religioso que manteve boas relações com pessoas ligadas às esferas do Poder Público institucionalizado.

Em 1993, na 17ª Festa de Iemanjá promovida pela Federação, Pai Paiva inaugurou uma estátua de Iemanjá medindo dois metros de altura e pesando 700 quilos, instalada dentro de um espelho d’água no local da Praça, obra do escultor Jorge Eschriqui. Nesse ano, a Federação contava com o apoio público para o transporte dos fiéis da Rodoviária do Plano Piloto até o Lago Paranoá. Esse apoio apresentou resultados quando a imprensa local contabilizou um total de 10 mil pessoas na festa para prestar suas homenagens à orixá. Silveira (1994) assinala que essas boas relações entre o poder religioso e o poder público pode ser comprovada também pela presença de figuras políticas importantes da época.

> O ritual foi coroado pela discreta presença do recém empossado Presidente Itamar Franco que na madrugada compareceu, vestido de branco, como é recomendado, para depositar rosas brancas aos pés da imagem de Yemanjá. Foi a melhor imagem de aliança simbólica do poder religioso com o poder político. (SILVEIRA, 1994, p. 35)

Como assinalado, Pai Paiva mantinha uma forte ligação com figuras políticas, seja no convívio público, como no privado, visto que José Aparecido de Oliveira, na época Ministro da Cultura, buscava a orientação espiritual no terreiro de Pai Paiva (SILVEIRA, 1994, p. 80). Talvez esse seria um dos motivos para a sua ascensão na vida religiosa da capital federal, pelo que se percebe do que foi veiculado pela imprensa.

[34] Depois da presidência de Paiva até meados dos anos 2000, a Federação dos Cultos Afro-brasileiros do DF passa a ser reconhecida enquanto Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, identificando em apenas duas vertentes as diversas linhas presentes nas religiões afro-brasileiras na cidade de Brasília.

As estreitas relações pessoais de Paiva com figuras de notoriedade política, proporcionaram a realização de festas grandiosas, conferindo um caráter personalista de sua liderança na Federação de Culto Afro-brasileiros, que ficou conhecida como “Federação do Paiva”.

Joaquim Roriz, ex-governador do Distrito Federal, era uma figura de grande notoriedade no DF devido a sua política populista. “O estilo personalista de exercer posição de liderança parecia ser comum a Pai Paiva e Joaquim Roriz” (Cleaver, 2009, p. 46). Em uma de suas gestões, o território no qual ocorria a Festa de Iemanjá foi transformado em praça, dando origem à Praça dos Orixás, patrimônio objeto de nossa pesquisa. Essa transformação tem sua legitimação no decreto de sua criação[35]:

> DECRETO Nº 21.172, de 8 de maio de 2000 DODF DE 09.05.2000.
> Dá nova denominação ao próprio que especifica
> O GOVERNADOR DO DISTRITO FEDERAL, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 100, inciso XXVI da Lei Orgânica do Distrito Federal, DECRETA:
> Art. 1º O local situado entre os Trechos 1 e 2, do Setor de Clubes Esportivos Sul, chamado popularmente de PRAINHA, passa a denominar-se PRAÇA DOS ORIXÁS.
> Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.
> Art. 3º Revogam-se as disposições em contrário.
> Brasília, 8 de maio de 2000
> 112º da República e 41º da Brasília
> JOAQUIM DOMINGOS RORIZ
> (DISTRITO FEDERAL, 2000)

Essas íntimas relações entre Babalorixás e Yalorixás[36] com políticos são comuns em Brasília, uma vez que segundo Serra (2001, p. 215), o *Babá* Sebastião Calazans, um dos umbandistas pioneiros na cidade, fundou seu centro em terreno, na Ceilândia, doado pelo ex-Presidente da República Juscelino Kubitscheck. Essas relações também serviram como modelos para a adoção de estratégias para que as religiões afrodescendentes pudessem alcançar visibilidade, reconhecimento e poder (CLEAVER, 2009, p. 49).

A Praça dos Orixás, localizada às margens do Lago Paranoá ao lado da ponte Costa e Silva, é um espaço que conta com 16 esculturas de entidades representativas das expressões litúrgicas afro-brasileiras. Essas obras foram confeccionadas pelo

[35] Disponível em: <http://sileg.sga.df.gov.br>

[36] Babalorixá e Yalorixá são formas de tratamento dos respectivos Pais e Mães de Santo, líderes espirituais que guiam e auxiliam na vida de seus filhos de santo.

artista plástico baiano Tatti Moreno, responsável pelas esculturas expostas no Dique do Tororó, cidade de Salvador/ BA.

Em 2012, a Superintendência do Iphan no Distrito Federal publicou o INRC dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno e a realização desse inventário se deu por conta do apelo encaminhado, por adeptos de casas de Umbanda e Candomblé, em meados de 2008, para a preservação de lugares centrais do culto e para a consideração dos terreiros nas ações de planejamento territorial (RAMASSOTE; REIS, 2012, p. 7-8). Um dos motivos que orientou o INRC foi a queixa manifestada pelos adeptos quanto ao descaso do poder público em relação ao local, uma vez que os Orixás da Prainha vinham sofrendo vandalismo. Em 2006, quatro esculturas foram arrancadas de seus pedestais. Em 2008, saiu no Diário Oficial uma portaria da Secretaria de Estado de Cultura referente ao compromisso para a recuperação e preservação da memória da Praça dos Orixás, como mostrado a seguir:

> PORTARIA DE 21 DE AGOSTO DE 2007. O SECRETÁRIO DE ESTADO DE CULTURA DO DISTRITO FEDERAL, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Decreto nº 27.591, de 1º de janeiro de 2007 e Portaria nº 01, de 14 de março de 2001, resolve: DESIGNAR CLERI FICHBERG, da Subsecretaria de Mobilização e Eventos, e ZELI DUBINEVICS, da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico – DePHA/DF, para, juntamente com os representantes indicados pelos demais partícipes, acompanhar a elaboração e a execução do Termo de Cooperação Técnica, a ser firmado entre a Secretaria de Estado de Cultura do Distrito Federal – SEC/DF, a Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República – SEDH/PR, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção para a Igualdade Racial – SEPPIR/PR, a Fundação Cultural Palmares – FCP/ MinC, o Conselho de Defesa dos Direitos do Negro/DF e a Federação Brasiliense e Entorno de Umbanda e Candomblé, **objetivando estabelecer compromisso para a recuperação e a preservação da memória e da religião e garantir a manutenção da Praça dos Orixás, localizada na Prainha do Lago Sul**.
> JOSÉ SILVESTRE GORGULHO
> (DISTRITO FEDERAL, 2007) (grifos da autora)

A recuperação e preservação da Praça dos Orixás demonstra a participação de instituições sociais e do Estado, bem como o envolvimento da Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé (FBEUC) na reivindicação do espaço e de seusmonumentos para a preservação da memória e da religião antes vandalizada por intolerância religiosa. Contudo, a restauração dos orixás ocorreu apenas em 2009, sendo a praça reaberta ao público e exibindo as 16 esculturas dos orixás com cerca de 1,5 m de altura, cada.

A publicação dessa Portaria não foi suficiente para interromper os crimes de vandalismos que a Praça dos Orixás, esse território sagrado dos povos de santo, continuava a sofrer. Esses ataques se justificavam pelo rascismo religioso da sociedade civil brasiliense e do seu poder público, uma vez que eram comuns os "transtornos causados pelos órgãos de fiscalização ao povo-de-santo do Distrito Federal". (REIS, 2012, p. 59).

Em 2015, ocorreu a 80ª reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, coordenada pelo Senador Paulo Paim, com o objetivo de debater o tema "Perseguições contra praticantes de religiões de matriz africana". O Babalorixá Joel de Oxaguiã registrou seu apelo à preservação da Praça dos Orixás, visto que:

> [...] Nós temos, em Brasília, a Federação de Umbanda e Candomblé, coordenada por Pai Rafael Moreira.
> E há casos como o da Prainha, que foi atacada várias vezes e que teve os orixás que lá estavam depredados. Lá, eles colocam a Bíblia nos pés dos orixás, jogam corda no pescoço dos Orixás, queimam as estátuas dos orixás. Um artista maravilhoso, que é o Tatti Moreno, que fez as estátuas, teve de refazer as estátuas de novo.
> Então, está uma falta de respeito muito grande. A Prainha virou um encontro de crackeiros, um encontro de vândalos, e ela havia sido destinada a ser um espaço religioso, um espaço sagrado aonde as pessoas pudessem ir louvar seus orixás e seus sagrados.
> Fica aqui o pedido para que se abra, Senador Cristovam, uma CPI para apurar esses casos. [...]

A Comissão legitima a Praça dos Orixás como um território sagrado, porém, o descaso do Estado em relação à preservação de sua história e memória por muito foi relegada, propiciando o prolongamento dos ataques motivados por intolerância religiosa.

No mesmo ano, o então deputado distrital Claudio Abrantes enviou à Câmara Legislativa do Distrito Federal, por intermédio da Secretaria de Estado de Cultura do DF, um Projeto de Lei[37] que sugere ao Governador declarar a Praça dos Orixás como patrimônio Cultural Material do Distrito Federal.

> [...] Patrimônio Cultural pode ser definido como um bem material, natural ou imóvel que possui significado e importância artística, cultural, religiosa, documental ou estética para a sociedade. Há uma preocupação mundial em preservar os patrimônios históricos e culturais da humanidade, através de leis de proteção e restaurações que possibilitam a manutenção das características originais.

[37] Indicação nº 7770/2016

> O art. 246 da Lei orgânica do Distrito Federal estabelece que o Poder Público garantirá o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura; apoiará e incentivará a valorização e difusão das manifestações culturais, bem como a proteção do patrimônio artístico, cultural e histórico do Distrito Federal.
> Estabelece, ainda, no art. 247 que o Poder Público adotará medidas de preservação das manifestações e dos bens de valor histórico, artístico e cultural, bem como das paisagens notáveis, naturais e construídas, e dos sítios arqueológicos, buscada a articulação orgânica com as vocações da região do Entorno, abrangendo os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, relacionados com a identidade, ação e memória dos diferentes grupos integrantes da comunidade.
> A Praça dos Orixás se localiza na “Prainha”, do Lago Paranoá, precisamente ao lado da Ponte Costa e Silva, na margem do lado da Asa Sul, sendo um dos cartões postais de Brasília. Em 2009 a praça foi restaurada e reaberta ao público. Foi reinaugurada exibindo 16 novas esculturas que representam os deuses africanos. As obras, completamente restauradas, são do escultor baiano Tatti Moreno.
> O local é frequentado por umbandistas e candomblecistas para realizar seus rituais sagrados de entrega de obrigações para os Orixás, principalmente para Iemanjá, Oxum e Nanã. Também é palco da tradicional festa de réveillon, com a abertura religiosa e oferendas aos deuses, evocando os orixás e a saudação de Oxalá [...]
> (DISTRITO FEDERAL, 2016)

Nesse ponto, pode-se reconhecer que o Estado começa a atribuir certo valor patrimonial para a Praça dos Orixás e, em 28 de dezembro de 2018, a Praça dos Orixás e a Festa de Iemanjá são registradas como Patrimônio Cultural Imaterial do Distrito Federal, em decreto:

> DECRETO Nº 39.586, DE 28 DE DEZEMBRO DE 2018
> Dispõe sobre o Registro da Praça dos Orixás e da Festa de Iemanjá como Patrimônio Cultural Imaterial do Distrito Federal e dá outras providências.
> O GOVERNADOR DO DISTRITO FEDERAL, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 100, incisos VII e XXVI, da Lei Orgânica do Distrito Federal, DECRETA:
> Art. 1º Fica instituído o Registro da Praça dos Orixás e da Festa de Iemanjá como bens de natureza imaterial associados, que compõem o Patrimônio Cultural do Distrito Federal, de acordo com a natureza de cada um:
> I - A Praça dos Orixás será inscrita no Livro de Registro IV, dos Lugares, nº 003.
> II - A Festa de Iemanjá será inscrita no Livro de Registro II, das Celebrações, nº 006. Parágrafo único. Os livros de que tratam os incisos anteriores ficam sob a égide da Secretaria de Estado de Cultura do Distrito Federal.
> Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.
> Art. 3º Revogam-se as disposições em contrário.
> Brasília, 28 de dezembro de 2018.
> 131º da República e 59º de Brasília
> RODRIGO ROLLEMBERG
> (DISTRITO FEDERAL, 2018)

A Praça dos Orixás foi reconhecida pelo Governo Federal como patrimônio afro-brasileiro passível de registro devido à apropriação do espaço e constituição de identidades. Isso só foi possível em razão de um conjunto de ações

articuladas entre a comunidade e outras instituições, por meio de ações práticas de preservação da memória e das tradições culturais desse território sagrado.

4.2 Tradições Culturais: a Festa de Iemanjá como expressão simbólica do DF

A Festa das Águas que ocorreu no dia 2 de fevereiro de 2022, na Praça dos Orixás faz parte do calendário das religiões afro-brasileiras por ser um dia dedicado à celebração de Iemanjá. O evento contou com feira de artesanato afro, atrações musicais, além de ritos sagrados de cortejos e oferendas aos orixás. Foi realizado pelo Instituto Rosa dos Ventos, um projeto criado, em 2011, com o intuito de pesquisar, difundir, produzir, comunicar e fomentar a arte através da dança, da música, do teatro, do cinema e da literatura que carregue em sua essência a identidade brasileira visibilizando as culturas populares e de matrizes africanas, além dos movimentos culturais das periferias.

> A iniciativa do Instituto Rosa dos Ventos propõe valorizar o espaço e ampliar sua ocupação com terreiros, grupos culturais, praça de artesanato e de gastronomia, reafirmando, desse modo, a força e a beleza das culturas de matriz africana. (Renato Acha, 2022)

A Praça dos Orixás ou Prainha “se encontra em uma localização central e urbanisticamente privilegiada” (CLEAVER, 2015, p. 221), situada dentro do conjunto urbanístico de Brasília, inscrita em 1987 na Lista do Patrimônio Mundial da Unesco e, em 1990, no Livro de Tombo Histórico do Iphan. Localiza-se no ponto de encontro das vias principais de Brasília, o Eixo Central e o Eixo Monumental. A praça, às margens do lago Paranoá, tangencia os bairros da Asa Sul e Asa Norte e fica, ainda, há poucos metros do nobre bairro Lago Sul. Está entre duas pistas que a separam do Setor de Embaixadas, a uma distância entre 1 e 2 km do Tribunal de Contas e do Ministério Público da União. Também está próxima da Praça dos Três Poderes, sede do Governo Federal e ao lado da ponte Costa e Silva, considerada “um dos grandes monumentos arquitetônicos da cidade” (CLEAVER, 2015, p. 221). A Praça dos Orixás se encontra no espaço em que “apenas os clubes esportivos, os restaurantes, os lugares de recreio, os balneários etc. poderiam chegar” (CLEAVER, 2015, p. 221 *apud* COSTA, 1991).

Cleaver (2015) descreve a Praça como um terreno cercado por áreas arborizadas. Dividida em áreas distintas, a estátua de Exu localiza-se no meio do estacionamento; a área central, um espaço calçado com paralelepípedos, sobre o qual foram instaladas as esculturas dos orixás, de onde surgiu a denominação Praça dos Orixás e uma faixa de grama que se conecta ao lago formando uma praia artificial que “deve chegar a 100 metros de extensão”. (CLEAVER, 2015, p. 221), de onde surgiu a denominação de Prainha.

Figura 3: Praça dos Orixás via Google Maps

Fonte: Google Maps (2022)

No entanto, mesmo estando uma localização privilegiada, a Praça dos Orixás enfrenta políticas de segregação espacial motivada por uma série de fatores. O primeiro deles diz respeito ao fato de que a grande maioria dos templos afro-brasileiros, em Brasília, encontra-se distante das áreas centrais da cidade, chegando a situar-se no Entorno do DF, no Estado de Goiás. (CLEAVER, 2015, p. 222). Em segundo lugar, no espaço geográfico em que se encontra a praça não existem sinalizações de trânsito que indiquem a entrada ou a sua localização. Para quem vem das saídas Norte ou Sul não é possível encontrar sinalizações da existência da praça

nesta região. A única placa que evidencia a presença da praça se situa na saída da ponte Costa e Silva, no sentido Asa Sul/Lago Sul.

Fica evidente que o período anterior ao tombamento da praça foi marcado pela relação estabelecida entre as religiões afro-brasileiras e a esfera política, que fazia parte do segmento social que procurava os serviços desses cultos. Os povos de santo conseguiram reivindicar transporte público que facilitou a ida dos adeptos para as Festas de Iemanjá. (SILVEIRA, 1994, p. 81-83). No entanto, vinte e dois anos se passaram desde a criação da Praça dos Orixás e ainda não existe parada de ônibus próxima ao local.

Tendo em vista a forma como parte da memória diaspórica se consolidou no Brasil, a manutenção das tradições nagôs, por meio do culto aos Orixás, traz à tona o papel fundamental da praça delineada enquanto patrimônio simbólico da memória afro-brasileira na produção de sentidos territoriais e estabelecendo fronteiras de pertencimento na construção das identidades dos que participam da vida social da Praça dos Orixás.

Desde a sua criação nos anos 2000, a Praça dos Orixás abriga 16 estátuas de divindades afro-religiosas de autoria de Tatti Moreno. As estátuas foram fundidas e instaladas conforme as desenvolvidas no Dique do Tororó, em Salvador. Sendo consideradas como um modo de homenagear o território sagrado do povo de santo e escolhidas por meio da orientação de búzios da mãe de santo de um dos terreiros mais antigos do Brasil, Terreiro do Gantois.

Na praça, as esculturas estão dispostas em quatro ambientes distintos. Em sua entrada, na encruzilhada das pistas que dão acesso ao estacionamento, está a escultura de Exú. Na calçada, as esculturas encontram-se divididas em três grupos, colocadas em semicírculo e a escultura de Iemanjá encontra-se destacada das demais.

Figura 4: Disposição das esculturas dos Orixás.

Fonte: Festival Abre Caminhos.

Dentro da perspectiva religiosa, os Orixás são entidades de origem africana das expressões litúrgicas da cosmologia nagô. Segundo Prandi (2001), nos tempos antigos, os iorubás não conheciam a escrita, de forma que o seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, esses mitos se reproduziram pela América, especialmente no Brasil.

Nos mitos iorubás, Exú é uma entidade mensageira, guardião dos templos, casas, cidades e das pessoas. De modo popular, essa entidade é quem abre os caminhos. Por esse motivo, é o primeiro orixá ao qual nos deparamos quando chegamos à praça. Durante a Festa das Águas, os adeptos demonstravam seu respeito pela entidade ao cumprimentá-la primeiro, antes de seguir adiante, “Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele, os orixás e humanos não podem se comunicar.” (PRANDI, 2001, p. 20).

Obedecendo a ordem dos grupos, da esquerda para a direita de quem está de frente para os orixás da praça, temos no primeiro conjunto de esculturas as representações de *Ewá*, orixá feminino do rio. *Oxum*, orixá do amor e da fertilidade, do ouro e das águas doces. *Iansan*, orixá do vento, das tempestades e da sensualidade. *Obá*, é quem dirige as correntezas dos rios e a vida doméstica das mulheres. *Logum-edé*, um dos orixás da vegetação e da fauna, tido como o orixá patrono da nação de Ketu. (PRANDI, 2001, p. 21).

Ao centro, o grupo de orixás se constitui pelas representações de *Xangô*, orixá do fogo e do trovão, protetor da justiça e quarto rei da cidade de Oió, sendo esta divindade uma das mais difundidas na África e o grande patrono das religiões dos orixás no Brasil. (PRANDI, 2001, p. 22). *Ogum*, que teve a sua representação material vandalizada, é o orixá do ferro, guerra, fogo, agricultura e tecnologia. *Oxalá*, parte dos orixás que criaram o mundo natural. *Oxóssi*, representante das florestas e do conhecimento.

De maneira destacada, ao centro desse grupo de orixás, está a escultura de *Iemanjá,* “destaca-se das demais, por situar-se no centro da praça e sobre um pedestal mais portentoso”. (CLEAVER, 2015, p. 221).

> Senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil. É uma das mães primordiais e está presente em muitos mitos que falam da criação do mundo. No Brasil ganhou a soberania dos mares e oceanos, regidos na África por Olocum, orixá esquecido no Brasil e pouco lembrado em Cuba, a antiga senhora do oceano, das profundezas da vida, dos mistérios insondáveis. Também do mar é Ajê Xalugá, de culto inexistente no Brasil, mas lembrada em candomblés que cultivam a busca de raízes culturais, antigo orixá regente da conquista da riqueza, da prosperidade material, dos negócios lucrativos. (PRANDI, 2001, p. 22)

Podemos compreender a importância que a orixá das águas recebe no sagrado religioso afro-brasileiro, sendo ela uma das mães primordiais presente nos muitos mitos das tradições nagôs que se preservaram no Brasil.

Figura 5: Oferendas depositadas na estátua de Iemanjá

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

O terceiro grupo está representado por *Nanã*, guardiã do saber ancestral, uma das divindades mais antigas que ao lado de outros orixás participa do panteão da Terra. *Oxumarê*, está relacionado a chuva, ao arco-íris e as cobras. *Ibeji*, divindade infantil que preside a infância e a fraternidade. *Ossaim*, senhor das folhas, da ciência e das ervas, conhece o segredo da cura e o mistério da vida. *Omulu*, “o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura”. (PRANDI, 2001, p. 21).

A Festa das Águas, em homenagem à Iemanjá, assinala um momento simbólico da religiosidade afro-brasileira em Brasília, se enquadrando nos conceitos de celebrações caracterizadas pelo INRC, envolvendo práticas complexas que participam na produção de sentidos de território. A festividade dos ritos sagrados das vertentes religiosas afrodescendentes integradas ao Distrito Federal se caracteriza por meio de rezas, rodas de gira (xirê), execução de música, orações e danças.

Figura 6: Roda de gira

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

Adquirindo caráter turístico, uma vez que a festividade não estava centrada em apenas um grupo religioso e recebendo adeptos de outras religiões. Alguns dos transeuntes que chegavam à praça, logo iam pedindo licença a Exú e se dirigindo a seus Orixá de Frente, aquele que rege a cabeça, para enfim, prestar suas homenagens a Iemanjá, rainha das águas. Participavam da feira de artesanato afro, das ações promovidas por terreiros e depois se dirigiam à beira do lago onde estendiam suas cangas, conversavam, molhavam-se e frequentavam o espaço de lazer. Contudo, a predominância da Umbanda se fazia presente com maior intensidade.

Esse contato entre as vertentes, durante as celebrações na Praça dos Orixás, tem sua explicação no que se esclareceu como *Brasília Mística*. Serra (2001) acentua que a intercomunicação entre a Umbanda, Candomblé, Xangôs, Centros Espíritas, etc. foi promovida pela grande variação desses ritos e crenças na fundação de terreiros de diversos Estados, bem como na diversidade das tradições.

> A ideia de que Brasília vem a ser um lugar espiritualmente privilegiado, marcado pelo destino para o início de uma nova civilização ou ciclo espiritual, cujo início se dará com a fusão de todas as religiões. Este mito do milênio candango. (SERRA, 2001, p. 217)

Segundo Ordep Serra (2001) a presença da umbanda nas festas promovidas em espaços externos é comumente caracterizada por “grandes espetáculos, com música de atabaques e pontos cantados, dança entusiástica, procissões, êxtase coletivos, muita animação”. (2001, p. 242). Estas características se verificam principalmente quando ocorridas na Praça dos Orixás.

> No dia 2 de fevereiro de 2022, na Praça dos Orixás, pouco antes das 18h, um grupo composto por cinco Mães de Santo de terreiros do Distrito Federal, se reuniram em frente a estátua de Iemanjá para organizar suas oferendas e fazer suas preces. Nesse momento, vários adeptos se reuniram em volta da estátua para acender suas velas, fazer suas preces e deixar suas oferendas. Por volta das 18h30, um cortejo puxado pela Mestra Martinha do Coco pode ser ouvido, tomando forma até todos os presentes estarem cantando em alto e bom som: “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, sentada na beira do rio, colhendo lírio lirulê, colhendo lírio lirulá, colhendo lírio pra enfeitar o seu gongá”. Naturalmente, as Mães de Santo, liderando a homenagem à rainha das águas, reuniram as oferendas, dançando e cantando e dirigiram-se a Exú, pedindo a permissão para a continuação dos ritos. Enquanto as Yalorixás lideravam os caminhos, todos que estavam na praça seguiram os seus passos, ao som do cortejo, dos atabaques, da dança e do canto, carregavam suas oferendas a Iemanjá. Chegando à beira do lago, um pontoem iorubá passou a ser puxado enquanto as Yalorixás prestavam as suas homenagens, em seguida, abriu-se espaço para que os adeptos também prestassem suas homenagens jogando rosas no lago.[38]

Figura 7: Cortejo a Iemanjá.

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

[38] Caderno de campo 02/02/2022

Figura 8: Yalorixás reunidas em frente à escultura de Iemanjá

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

Partindo das ideias que foram apresentadas ao longo da pesquisa, pode-se conferir que Brasília é uma cidade composta majoritariamente por pessoas autodeclaradas negras. No entanto, apesar da sua população negra, o Estado continua produzindo lógicas colonialistas em que, no caso afro-brasileiro, Nogueira (2020) qualificou como racismo, visto que o Estado e a sociedade atuam no apagamento de tudo cuja origem esteja ligada à identidade afro-brasileira. (2020, p. 79).

Esse apagamento pode ser exemplificado no caso da Praça dos Orixás, em que não há sinalização que indique seu acesso. Em virtude dessa falta de sinalização, foram necessários retornos e, por fim, a utilização do estacionamento do Clube de Engenharia, que fica próximo à Praça dos Orixás para acessar a praça. Desse modo, verifica-se que esse não é um lugar de fácil acesso, principalmente para aqueles que dependem de transporte público, pois, a parada de ônibus mais próxima fica a um distanciamento de quase 1km. Além da distância, a frota de ônibus que faz esse trajeto é quase escassa. Visto que essa é uma área considerada nobre, em que estão

situados as embaixadas e os clubes, o seu acesso segue uma lógica elitista, onde se pretende que seja feito apenas por meio de transportes privados.

A falta de identificação pública em algumas esculturas dos Orixás foi compensada, alternativamente, pela ação da Federação de Umbanda e Candomblé que fixou de uma folha de papel A4 no suporte das obras de Tatti Moreno. Contudo, devido ao material utilizado para a sinalização, alguns já haviam se desfeito devido ao decurso do tempo, conforme verificado na imagem abaixo.

Figura 9: Material utilizado para a identificação dos Orixás.

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

Outro aspecto que não pode deixar de se notar está relacionado a intolerância religiosa e à perseguição aos povos de santo que são traduzidos tanto por meio das dificuldades de acesso ao espaço da Praça dos Orixás, quanto pelo vandalismo sofrido pelas esculturas representativas. Segundo Nogueira (2020), a intolerância religiosa atua no apagamento de tudo cuja origem for ligada à identidade afro-

brasileira, em que o foco da perseguição não tem relação apenas com a origem étnica dos praticantes. Os ataques são desferidos nas próprias esculturas, onde há desde a falta de partes na escultura de Oxalá até a ausência da representação de Ogum, sem que haja indicação do seu paradeiro.

Figura 10: Ausência da escultura de Ogum.

Fonte: Fotografia da própria autora (2022)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o que foi apresentado ao longo do trabalho sobre as referências culturais dos povos negros terem sido negligenciadas e excluídas ao longo da história, no campo das políticas públicas de patrimônio cultural, pautadas por uma ideologia hegemônica advinda da Europa, deram base para a formação social, política, histórica e cultural em um país plural e multicultural, estruturado por uma lógica racista, na qual as políticas de preservação foram consolidadas sob a ausência das referências afro-brasileiras. A exclusão dessas referências culturais pode ser atestada pelo pequeno número de patrimônios afro-brasileiros reconhecidos pelo Iphan.

Identificar a Praça dos Orixás, enquanto local de preservação da memória afro-brasileira no Distrito Federal, abriu espaço para uma série de questões sobre a manutenção de poder, a falta de representatividade negra em uma região predominantemente negra, elitização do centro de Brasília, descaso com o patrimônio representativo da cultura negra, intolerância religiosa, dentre outras que se apresentaram ao longo da pesquisa.

Os patrimônios culturais, na maior parte dos casos ou se não em todos, são reconhecidos como imateriais devido às suas tradições simbólicas e expressões culturais. No entanto, assim como posto por Ulpiano Meneses (1977), não se pode categorizar todos esses bens culturais enquanto imateriais, levando em consideração que são manifestações complexas e, em determinadas ocasiões, se fazem imprescindíveis os territórios, objetos ou monumentos para a materialização dessas práticas culturais.

O alargamento da noção de patrimônio e seu entendimento enquanto construção coletiva é um desdobramento do movimento da Nova Museologia que questionou as práticas museológicas na segunda metade do século XX (OLIVEIRA, 2015, p. 42). Entende-se que a Museologia não se restringe ao museu e que o seu objeto de estudo é o fato museológico, que pode ser definido como a relação entre os seres humanos e os “objetos”.

Na complexidade do panorama museal, Chagas (2011) indica que “os museus são lugares de memória e de esquecimento, assim como são lugares de poder, de

combate, de conflito, de litígio, de silêncio e de resistência; em certos casos, podem até mesmo ser não-lugares". (CHAGAS, 2011, p.12).

> A cirurgia conceitual operada pelo museu moderno foi tão radical que, depois de sua realização, tudo passaria a poder ser visto a partir da própria moldura do museu. Palácios e palafitas, casas-grandes e senzalas, castelos e bangalôs, fábricas e escolas, escolas de samba e cemitérios, florestas e portos, terreiros de candomblé e centros espíritas, lojas maçônicas e igrejas católicas, pessoas, animais, plantas e pedras, trens, aviões e automóveis, pedaços da lua e fragmentos da alma, paisagens urbanas e rurais, campo e cidade, tudo, enfim, passou a poder ser compreendido como parte de uma museologia aplicada ou de uma museografia especial. (CHAGAS, 2011, p.11)

O que é proposto por Mário Chagas diz respeito ao que foi exposto anteriormente sobre o giro decolonial no campo museológico no contexto de surgimento da Nova Museologia, considerado como um marco para a história do campo dos museus e da Museologia, refletindo um momento de fortalecimento para a consolidação das ações dedicadas à ampliação da participação popular no campo museal. Nesse contexto, os terreiros são evidenciados como parte dessa Museologia Social.

Tendo em vista o que foi levantado, a constituição da Praça dos Orixás nos abre caminhos para estabelecermos como território sagrado passível de se tornar um expoente da chamada Museologia Social, visto que se deu através do processo de apropriação do espaço e pela formação de identidades no território, principalmente mediado pela Festa de Iemanjá. Progressivamente tornando-se um lugar focal da vida social da cidade de Brasília. (CLEAVER, 2009, p. 225).

A Praça dos Orixás é um local capaz de preservar a memória afro-brasileira no Distrito Federal, visto que é um território que pertence a uma coletividade de religiões de matriz africana, no qual ocorrem manifestações culturais desde a construção de Brasília. Para além disso, também se insere na vida comunitária da cidade por seu caráter turístico. Fica claro que a Praça é um território de expressão simbólica relevante para a constituição e manifestação da identidade da comunidade de terreiro do DF, sendo uma das únicas referências culturais reconhecidas como expressão simbólica-identitária da presença afro-brasileira na cidade, assim como, para a comunidade em geral.

Compreendendo a importância que a Praça dos Orixás possui para o povo de santo e para o prolongamento da memória afro-brasileira em Brasília, pressupõe-se

ser uma referência cultural passível de *musealização*. Entendendo por musealização o conjunto de processos de significação e ressignificação que conferem a qualidade de documento aos bens de diferentes naturezas a fim de preservá-los, objetivando uma musealização socialmente justa, servindo para propósitos educativos, visto que, esse território sagrado constituído de tradições e memórias, é um local propício para o desenvolvimento da educação afro-brasileira e afro-religiosa para a desconstrução das concepções e conceitos de ser humano, natureza e conhecimento pautados numa perspectiva hegemônica e no combate à discriminação e segregação religiosa. Faz-se necessário a inclusão de processos museológicos baseados numa visão antirracista e indiscriminatória.

Identifica-se a Praça dos Orixás enquanto guardiã da memória da resistência afro-brasileira no DF. Ameaçada pela intolerância religiosa, localizada no centro da capital federal, torna-se imprescindível medidas de salvaguarda e preservação da memória afro-brasileira expressada pela Praça dos Orixás, para a contribuição na Educação Patrimonial da cultura negra e para a sua visibilidade como ponto turístico do DF.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agência Brasília. **63,9% dos negros do DF moram em RA de média e baixa renda**. Brasília, 20 de novembro de 2019. Disponível em: <https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/2019/11/20/639-dos-negros-do-df-moram-em-ra-de-media-ebaixa%20renda/#:~:text=A%20popula%C3%A7%C3%A3o%20do%20Distrito%20Federal,pardos%20(47%2C5%25)> Acesso em: 06/03/2022

ACHA, Renato. **Festa das Águas celebra a Rainha do Mar na Praça dos Orixás**, 2 de fevereiro. Disponível em: <http://www.achabrasilia.com/festa-das-aguas-2022/> Acessado em: 2 de fevereiro de 2022.

AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. "**No caminho das águas tem presentes no rio, tem festa no mar**": o hibridismo cultural nas festas de Iemanjá e Oxum em Salvador e Aracaju. Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, v. 18, n. 3, p. 1161-1181, 2014.

ARAÚJO, Patricia Cristina De Aragão; DE SOUZA, Maria Lindaci Gomes; CAVALCANTI, Senyra Martins. Oralidade, Memória E Patrimônio: **O Lugar Das Comunidades Negras**. In: Imaginarios Sociales y memorias, p. 91-112, 2019.

AMARAL, Leandro Ribeiro do. **Historicidade e aspectos centrais da política federal do patrimônio cultural imaterial: uma interpretação**. Revista CPC, n. 19, p. 8-32, 2015.

BARBOSA, Madelyne dos Santos; BARBOSA, Éden dos Santos; VASCONCELOS, José Gerardo. **Festa de Iemanjá em Fortaleza**: perspectivas para o patrimônio imaterial. 2016.

BITENCOURT, Renata. Desafios da diversidade**: a diáspora negra e os museus**. Anais–200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas. Brasília, DF: Ibram, p. 290-297, 2018.

BLASS, Leila Maria. **Dois de fevereiro, Dia de Iemanjá, Dia de Festa no Mar**. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES), n. 05, 2007.

BRANDÃO, Joseane Paiva. **Quilombos, política federal de patrimônio e reparação**. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, v. 28, 2020.

BRASIL, **Portaria Nº 01**, de 19 de outubro de 2007. Instituir Comissão Gestora com objetivo de apresentar propostas e estabelecer compromissos para a restauração e manutenção das imagens da Praça dos Orixás. Diário Oficial do Distrito Federal, Brasília, DF, nº 205, 2007.

BRASIL. **80ª Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa**, de 16 de setembro de 2015. Perseguições contra praticantes de religiões de matriz africana. Senado Federal, Brasília, DF, 2015.

BRASIL. Ata da reunião ordinária do conselho de defesa dos direitos do negro do distrito federal (cddn) de dezembro de 2018. Diário Oficial da União, Brasília, DF, nº 43, 2019.

BRASIL. **Decreto nº 39.586**, de 28 de dezembro 2018. Dispõe sobre o Registro da Praça dos Orixás e da Festa de Iemanjá como Patrimônio Cultural Imaterial do Distrito Federal e dá outras providências. Diário Oficial do Distrito Federal, Brasília, DF, nº 93, 2018.

BRASIL. **Indicação nº 7770/2015**. Projeto de Lei, declarando a Praça dos Orixás como patrimônio Cultural Material do Distrito Federal. Câmara Legislativa do Distrito Federal, Brasília, DF, 2015.

BRASIL. **Portaria de 21 de agosto de 2007**. Objetivando estabelecer compromisso para a recuperação e a preservação da memória e da religião e garantir a manutenção da Praça dos Orixás, localizada na Prainha do Lago Sul. Diário Oficial do Distrito Federal, Brasília, DF, nº 164, 2007.

BRITO, Diogo de Souza. "**Escrever a História do Iphan: disputas pela memória, problemas para a História.**" In: Projeto História. São Paulo, vol. 61, jan-abril 2018.

BRITTO, Clovis Carvalho et al. "**Nossa maçã é que come Eva": a poética de Manoel de Barros e os lugares epistêmicos das Museologias Indisciplinadas no Brasil**. 2019.

BRITTO, Clovis Carvalho; AGUIAR, Fernando José Ferreira; AGUIAR, JANAINA COUVO TEIXEIRA. **Encruzilhadas museológicas: ressonâncias da presença/ausência de Exu no Museu Afro-Brasileiro de Sergipe**. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, v. 27, 2019.

BRULON, Bruno. **Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para re-pensar os museus**. In: Anais do Museu Paulista. São Paulo, Nova Série, vol. 28, 2020, p. 1 - 30.

BRULON, Bruno. **Pensar o pensamento museológico brasileiro: um olhar retrospecto para a Museologia**. Instituto Brasileiro de Museus-Ibram, p. 14.

CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca**. Psicologia USP, v. 30, 2019.

CHAGAS, Mario. **Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, n° 35, p. 121-138, 2017.

CLEAVER, Swai. **De Prainha a Praça dos Orixás**: Alguns elementos sobre a constituição de um lugar focal na cidade de Brasília. Iphan – Coordenação-Geral de Pesquisa e Documentação. Programa de Especialização em Patrimônio, Rio de Janeiro: IPHAN/Copedoc, p. 217-244, 2009

DOS SANTOS, Jislaine Santana. **Museus e memórias afro-diaspóricas: itinerários na Museologia brasileira**. Anais Eletrônicos, Aracaju, SE, 2016. Disponível em: < www.encontro2016.se.anpuh.org/resources/anais/53/1486576319_ARQUIVO_capitlo1jacmreferencia.pdf> Acessado em: 05/03/2022

DOURADO, Cláudia Marques. **Orixás do Dique do Tororó: simbologia e problemática cultural da população afrodescendente baiana**. 2009.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. **A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana**. Revista Calundu, v. 1, n. 1, p. 117-136, 2017.

FRAGELLI, Pedro. **Tradição e revolução: Mário de Andrade e o patrimônio histórico e artístico nacional**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 144-161, 2020.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; DA SILVA VITÓRIA, Alice. **Orixás, Nkises e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje**. Revista Calundu–Vol, v. 5, n. 1, 2021.

GOES, Alexandre dos Santos. " **Orixás do Dique": estudo sobre religião e espaço público em Salvador-Bahia**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2019

GOMES, Alexandre Oliveira; OLIVEIRA, Ana Amélia Rodrigues de. **A construção social da memória e o processo de ressignificação dos objetos no espaço museológico**. Museologia e patrimônio, v. 3, n. 2, p. 42-55, 2010.

GONZALEZ, Lélia; CHAPARRO, Maria Pilar Cabanzo; DANIEL, Camila. **La categoría político-cultural de amefricanidad**. Conexión, n. 15, p. 133-144, 2021.

GOUVEIA, Ines. **Waldisa Russio e a Política Museológica**. In: 10 Encontro Paulista de Museus, 2018.

INRC (Inventário Nacional de Bens Culturais). **Manual de Aplicação**. Brasília: Iphan, 2000.

JULIÃO, Letícia. **Apontamentos sobre a história do museu**. Caderno de diretrizes museológicas, v. 1, n. 2, 2006.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade, v. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Museus no horizonte colonial da modernidade**. Garimpando o museu, 1992.

MORAES WICHERS, Camila Azevedo. **Sobre a musealização de acervos Iny-Karajá: desafios e possibilidades para uma prática decolonial**. Revista Habitus-Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, v. 17, n. 1, p. 53-76, 2019.

MORAES-WICHERS, Camila Azevedo. **Arqueologia, processos de musealização e representação no Brasil: enredos da colonialidade, fissuras e contranarrativas**. Brasiliana: Journal for Brazilian Studies, v. 9, n. 2, 2020.

MOREIRA, N. A. **Entre Festas, giras e xirês: celebrações dos cultos afrodescendentes** no Planalto Central. INRC – Terreiros do Distrito Federal e Entorno. Brasília, DF: Iphan, p. 183 – 209, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude:** Usos e Sentidos. 3 edição. Autêntica. Belo Horizonte-MG, 2012.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. **Diversidade e sentidos do patrimônio cultural**: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. Anos 90, v. 15, n. 27, 2008.

NOGUEIRA, J.; NASCIMENTO, T. **Patrimônio Cultural e Cultura Afro-brasileira: Conflitos e Mediações**. In: Patrimônio cultural, territórios e identidades. Florianópolis: Atilènde, p. 67-82, 2012.

NOGUEIRA, N. Quebrando 200 anos de silêncio: **A presença das Memórias Afro-brasileiras nos museus**. Anais–200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas. Brasília, DF: Ibram, p. 298-307, 2018.

NOGUEIRA, Sidnei. **Racismo religioso.** Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, Carlos Augusto de. **A musealização do território como estratégia de gestão do patrimônio e administração da memória**. Revista Memorare, v. 2, n. 2, p. 34-51, 2015.

OLIVEIRA, Otair Fernandes de. **A cultura afro-brasileira como patrimônio cultural: reflexões preliminares**. XV Enecult. Salvador, p. 1-15, 2019.

PEREIRA, Débora Rita da Silva. **Negras Memórias de uma Capital em (Des) construção: uma análise da presença de mulheres negras na exposição Poeira, Lona e Concreto do Museu Vivo da Memória Candanga**. Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

PEREIRA, Marcele Regina Nogueira et al. **Museologia Decolonial: os Pontos de Memória e a insurgência do fazer museal**. Tese de Doutorado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. 2018.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afrobrasileiros sob a guarda do museu da polícia**: da repressão à repatriação. 2017. Dissertação de Mestrado.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, 2020.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú indígena, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RAMASSOTE, R.; REIS, M. **Palavras iniciais: apontamentos sobre a pesquisa e seu método.** INRC – Terreiros do Distrito Federal e Entorno. Brasília, DF: Iphan, p. 7 – 20, 2012.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. Selo Negro, 2014.
REIS, Gabrielle Alves. O território como estratégia de memória: museus de território. **XIII Enanpege**, 2019.

REIS, M. **África e Brasil: aspectos históricos e culturais da religiosidade afrodescendente no Planalto Central**. INRC – Terreiros do Distrito Federal e Entorno. Brasília, DF: Iphan, p. 21 – 64, 2012.

SANSI, Roger. **Fetiches e monumentos**. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos 'orixás' do Dique do Tororó. Religião e Sociedade, v. 25, n. 2, p. 62-81, 2005.

SANTOS, Deborah Silva. **Apontamentos sobre as culturas negras nos museus no século XIX**. Revista XIX, [S. l.], n. 1, p. 90–103, 2014.

_____. **Museus e Africanidades**. Museologia & Interdisciplinaridade, [S.L.], v. 3, n. 6, p. 287-292, 15 abr. 2015. Biblioteca Central da UNB.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. **São Paulo: Companhia das Letras**, p. 62-74, 1993.

SERRA, Ordep. Ilê axé Iyá Nassô Oká. **Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo Antropológico. Salvador**, 2008.

SERRA, Ordep. **Monumentos negros: uma experiência**. Afro-Ásia, n. 33, p. 169-205, 2005.

SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda**: a Umbanda candanga revisitada. Afro-Ásia, n. 26, p. 215-256, 2001.

SERRA, Ordep. Projeto MAMNBA. Considerações sobre o significado da área de Pirajá e do Parque São Bartolomeu no âmbito das tradições religiosas negras da Bahia. Extratos do Relatório do projeto de Mapeamento de Sítios e monumentos religiosos negros da Bahia. **AL M Formigliet al.(Org.). Parque Metropolitano de Pirajá: história, natureza e cultura. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu**, p. 148-165, 1998.

SILVA, M. **A religiosidade de Matriz Africana como Patrimônio Histórico Cultural das Populações Afro-brasileiras**. In: Patrimônio cultural, territórios e identidades. Florianópolis: Atilènde, p. 41-48, 2012.

SILVEIRA, Marcos Silva da. **Cultos de possessão no Distrito Federal**. Universidade de Brasília, Dissertação de Mestrado – Antropologia, p. 35-85, 1994.

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. Salvador: Imago, 2002.

SOUSA, Karoline Cassiano. **Coleção “Nosso Sagrado”: uma encruzilhada histórica e museológica.** 2021.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, negociação e conflito**. Mana, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VIANNA, L.; TEIXEIRA, J. **Patrimônio Imaterial, performance e identidade**. In: Concinitas, v. 1, n. 12. Revista eletrônica. Rio de Janeiro, 2008.