

A RESISTÊNCIA, PATRIMONIALIZAÇÃO E O TOMBAMENTO DO AXÉ: O CASO DO TERREIRO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ RJ¹

Gleice Queli Cestaro²
Fernanda Delvalhas Piccolo³

Resumo: O Brasil tem sua história marcada pela discriminação à cultura africana e afro-descendente, visto que os estudos das manifestações culturais desses povos na constituição da identidade brasileira se limitaram, na maior parte do tempo de vida do Brasil pós-descobrimto europeu, em abordar a dita “inferioridade cultural e/ou biológica” como formas de justificar o preconceito e o ato de escravizar o outro. Diante desse cenário visa-se contribuir nas pesquisas referentes à formação da identidade negra brasileira, a valorização das manifestações afro-descendentes e a importância sócio-histórica e cultural de patrimonialização e tombamento dos bens materiais e imateriais do axé. Nesse sentido, foi realizado um levantamento histórico da resistência afro que culminou na construção de políticas públicas culturais que visassem a patrimonialização das manifestações culturais e tombamento dos terreiros de matrizes africanas. Para isso será analisado o processo de tombamento do Terreiro Ilê Asé Opô Afonjá, primeiro terreiro do Estado do RJ, atualmente localizado em São João de Meriti, na Baixada Fluminense.

Palavras-Chave: Patrimônio Cultural Africano e Afro-Descendente, Tombamento de Terreiros, Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, Políticas Culturais e Baixada Fluminense.

1 Introdução

A formação da identidade e resistência cultural dos africanos e afrodescendentes se iniciou no momento que as diferentes nação/povos africanos superaram as suas diferenças culturais e rivalidades, instituindo uma ressignificação identitária entre esses povos trazidos obrigados do Continente Africano como escravos durante o Período Colonial e Imperial brasileiro.

Embasado nesse cenário surge a organização de terreiros de candomblé como espaços de liberdade, de prática e de manifestações dos representativos simbólicos e das inúmeras religiões, no qual esses locais são instrumentos de manutenção, preservação, conservação e manutenção das culturas africanas e afro-brasileira.

¹ Parte do projeto de TCC da autora.

² Graduanda em Produção Cultural (IFRJ). guelua@yahoo.com.br;

³ Professora Doutora do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ).
fernanda.piccolo@ifrj.edu.br

2 Diáspora africana: da escravidão à resistência cultural

A diáspora africana foi um fenômeno único na história do mundo, uma vez que representou o imenso processo de transporte forçado de mulheres, crianças e homens por meio do comércio (tráfico) legalizado pelos poderes públicos árabe e europeu com o argumento de “conversão e salvação dos infiéis” africanos à suas respectivas religiões. Essa dominação não se restringia à expansão religiosa, visto que a mesma estava fortemente ligada à expansão territorial e exploração de recursos naturais.

Todavia, a exploração e dominação de novos territórios e/ou colônias era diretamente dependente de trabalhadores e quantitativo populacional que na época somente seria garantido, aos dominadores, com o uso de mão-de-obra não remunerada, da escravidão de outros povos.

A diversidade linguística, étnica, cultural e a organização dos povos africanos encontrada no Continente Africano ultrapassa as fronteiras dos estados/nações, contudo a vigente configuração sócio-política das nações do Continente Africano desconsiderou tais características, diferindo muito daquelas encontradas no final do séc. VII com o início do tráfico islâmico/árabe e da segunda metade do séc. XV com o tráfico cristão/europeu, uma vez que nessa época “pré-colonização” europeia residiam em um mesmo território inúmeros povos de etnias e culturas distintas.

Com o declínio do comércio escravo islâmico e do comércio escravo cristão ocorreu a colonização europeia que promoveu, conforme seus interesses político-econômicos de exploração, a partilha do Continente Africano com a divisão de Nações sem respeitar as fronteiras étnicas dos povos, fato que ocasiona em conflitos até os dias atuais e que provocou atrasos demográficos e no desenvolvimento sócio-político cultural dos povos enquanto atores e autores de suas próprias identidades, memórias, histórias.

Nesse sentido, a diáspora africana e afrodescendente espalhou essas pessoas pelo mundo contra sua vontade, retirado-as de suas aldeias, cidades, de suas famílias e de sua terra natal e a elas era negado carregar qualquer coisa consigo que não fosse si mesmo – seus corpos, suas tradições, suas memórias, sua religião (LIMA E SOUZA, 2014, p. 11).

No caso da escravização de povos africanos, o Continente da África foi um grande exportador de escravos para todo o mundo, se destacando no tráfico para a Europa e para as Américas, principalmente, para o Brasil. Esse período de escravização dos povos africanos e afrodescendentes perdurou no nosso país por quase 400 anos desde o início do tráfico no séc. XVI até o séc. XIX com a abolição. O transporte

forçado de pessoas do Continente Africano na forma de escravos teve duas fases e extensões distintas.

A diversidade étnica e cultural entre os povos africanos, promoviam rivalidades entre aldeias e/ou impérios, seja por diferenças étnicas, seja por domínio de territórios. Portanto, o primeiro processo de escravização surgiu dentro do próprio continente como uma escravidão doméstica para lavouras de subsistência, desenvolvendo-se como comércio a partir do domínio árabe no Egito e no norte da África, todavia obteve larga escala ao iniciar o comércio com a Europa, onde Portugal era o principal comprador.

A primeira diáspora forçada por meio da escravização se iniciou no final do séc. VII com o tráfico islâmico/árabe, restringindo-se ao comércio interno (transaariano) e/ou intercontinental. No entanto, a segunda diáspora teve um fluxo enorme de africanos traficados a partir da segunda metade do séc. XV com o tráfico cristão/europeu intercontinental e/ou transatlântico a partir da chegada portuguesa em Arguim, no Reino da Guiné (conhecida como Senegâmbia, atual Senegal), na costa da África.

A organização e distribuição dos povos africanos pré-partilha europeia se embasa na identidade enquanto povo/nação se moldando nas relações de memórias individuais e coletivas estabelecidas entre os vínculos familiares e junto a comunidade, “da preservação da memória dos antepassados, da reverência e privilégios reservados aos mais velhos e da partilha da mesma fé religiosa” (ALBUQUERQUE & FRAGA FILHO, 2006, p. 13).

Os resultados dessa realidade promoviam entre os diversos povos dentro do Continente Africano a normalidade da prática do comércio de um ser humano, visto que os negros africanos não compartilhavam de um sentimento de pertencimento enquanto grupo identitário ou como comunidade e, portanto, aquele negro escravizado era tido como um inimigo ou estrangeiro de outro povo/nação/etnia.

Essas fronteiras étnicas atuaram como um facilitador no desenvolvimento do comércio escravo no continente, visto que povos/nações mais numerosos começaram a caçar as pessoas das nações menores e/ou rivais para vendê-las ou trocá-las por produtos, principalmente pelo tabaco.

Segundo Prandi (2000, p. 53-54), Carneiro (1991, p. 29-31) e Rodrigues (2010, p. 24-30), a denominação mais utilizada para identificação dos povos africanos em sua diáspora se embasa nos 2 grandes grupos linguísticos compartilhados por esses povos que se subdividem conforme seus Estado/Nação, etnias, manifestações culturais (Tabela 1) e que, inclusive, abasteceram o tráfico transatlântico e/ou intercontinental a partir dos

acordos com os reinos africanos e guerras internas entre esses reinados/nações em 4 ciclos (Tabela 2).

Tabela 1 – Principais nações africanas escravizadas na diáspora transatlântica e/ou intercontinental

Povos africanos				
Povos Bantos			Povos Sudaneses	
Região Meridional			Região Setentrional	
Costa Ocidental		Costa Oriental	Oriental	Centro ocidental
'Nação' Kongo	'Nação' Angola	'Nação' Moçambique	Núbios, nilóticos e báris (povos não escravizados)	Iorubás ('Nações' Ilorin, Ijexá, Abeokutá/Egbás, Lagos, Ketu, Ibadan e Ifé), Malês/Iorubás islamizados (Oyó, Ilorin, Ijaxá) fon-jejê (daomeanos e mahis), haussás, minas (grúncis, tapas, mandingas, fântis e achântis)

Fonte: Autor

Tabela 2 – Ciclos do tráfico negreiro transatlântico e/ou intercontinental

Ciclos	Período
Guiné	Séc. XVI, a partir de +/- 1550
Congo-Angola	Séc. XVII, a partir de +/- 1601
Costa da Mina ou Costa do Ouro	Séc. XVIII, a partir de +/- 1701 a 1775
Baía dos Escravos ou Baía de Benin	Séc. XVIII, a partir de +/- 1770 a 1850

Fonte: Autor

O comércio escravista português no Continente da África teve início por volta de 1444 com a criação da Companhia Lagos (CARNEIRO, 1991, p. 21), se tornando a sede desse tráfico de escravos africanos com a construção do forte em Arguim, em 1452, quase meio século antes da descoberta do Brasil, no Reino da Guiné, onde os portugueses estabeleceram com os mercadores Mouros do Adrar relações comerciais de venda de escravos (RODRIGUES, 2010, p. 32-33).

O processo de tráfico transatlântico e/ou intercontinental dos africanos para o Brasil Colônia tinha a intenção de suprir a necessidade de mão-de-obra, sobretudo, no período açucareiro por volta do séc. XVI e XVII, sendo apenas proibido efetivamente no Brasil 2º Império, em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz e posteriormente abolido com a Lei Áurea em 1888.

Dessa forma, portanto, a escravidão negra no Brasil é contemporânea a sua colonização, uma vez que começou uns 50 anos após a descoberta do Brasil (RODRIGUES, 2010, p. 20) e surgindo em consequência da escassez de mão-de-obra para a lavoura de cana-de-açúcar e, mais tarde, para o trabalho nos engenhos, nas minas e nas lavouras de café.

Essa escassez foi provocada na segunda metade do séc. XVI pelo declínio da população indígena devidos ao acontecimento de revoltas/resistência contra servidão/escravidão imposta pelos colonos, pela contração de doenças, pela proteção por meio dos jesuítas e pela não especialização técnica do indígena nas lavouras, nos engenhos e na manufatura do açúcar.

Como resultado se iniciou o comércio direto de escravos entre o Brasil Colônia e o Continente da África, onde esse ganhou proporções de norte a sul da costa ocidental, se ampliando ao longo do golfo da Guiné, principalmente, na Costa do Ouro ou Costa da Mina e na Costa/Baía dos Escravos (RODRIGUES, 2000, p. 33).

Em relação ao quantitativo de pessoas traficadas, podemos afirmar que o percurso histórico do comércio de escravos africanos e afrodescendentes abrange o mais longo e expressivo processo demográfico de migração forçada da história da humanidade, onde estima-se que foram comercializadas mais de 11 milhões pessoas para as Américas com o tráfico europeu, sendo que cerca de 4 milhões foram destinadas ao Brasil (ALBUQUERQUE & FRAGA FILHO, 2006, p. 39) e, portanto, esses números demonstram que 40% desse quantitativo de africanos foram conduzidos para o Brasil (LIMA E SOUZA, 2014, p. 11) e que assim realizamos “mais de um terço de todo comércio de tráfico negreiro no mundo” (IBGE, 2010).

Todavia, ressaltamos que não consta dentro dessa estimativa a quantidade de africanos trazidos após a ilegalidade do tráfico externo (transatlântico ou intercontinental) e a quantidade daqueles que “morreram ainda em solo africano, vitimados pela violência da caça escravista, nem os que pereceram na travessia oceânica” (PRANDI, 2000, p. 52).

Os negros africanos eram responsáveis por desempenhar diversas funções braçais e/ou técnicas, estando presentes na agricultura, nas atividades com o gado, nos serviços domésticos, na manufatura do açúcar e do café, na extração do ouro e pedras preciosas, na venda de produtos para seus senhorios, na construção de casas, igrejas, estradas e demais fortificações (portos, prisões, quartéis, etc.), na caça de índios e de negros.

O sucesso da escravização africana e posteriormente afro-brasileira resulta da coexistência, em um mesmo território, de distintas culturas de povos africanos com rivalidades históricas pré-existentes entre esses diversos povos ainda em suas terras de origem, dificultando assim a facilidade no desenvolvimento de atitudes solidárias que culminassem na organização efetiva contra os senhores e na formação de uma comunidade negra brasileira.

Essas características davam a possibilidade de separação da totalidade das famílias/povos/nações, no entanto os senhores escravocratas permitiam ao cativos a formação de famílias para manter certa paz e o trabalho regular, ao mesmo tempo que organizavam as senzalas de suas fazendas e/ou engenhos baseados na mistura consciente das etnias rivais para criar um clima de tensão de guerra, impedindo que o processo de crioulistização promovesse o desaparecimento ou aceitação das diferenças que resultassem na paz entre os escravos e possíveis uniões que culminassem na organização de rebeliões dos povos africanos e afrodescendentes contra os senhores escravocratas (FARIA, 2006, p. 124-125).

Em meados do séc. XIX a economia vivenciava o auge do período do café e a carência de reposição da mão-de-obra escrava africana ficou totalmente eliminada devido a promulgação da Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850, a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico externo de escravos africanos e com isso houve grande elevação no preço do escravo no mercado do tráfico interno, principalmente nas províncias do Sul localizadas na região do oeste de São Paulo e na região do Vale do Paraíba (RJ), já que eram áreas de grande produção de cultivo e a consequente expansão das plantações de café exigiam uma maior quantidade de trabalhadores para cultivar e produzir mais o produto.

A proibição do tráfico intercontinental de novos africanos foi um dos momentos cruciais na história do negro brasileiro, visto que “a ideia de africano como unidade surgiu somente no século XIX, vinculada fortemente ao contexto da luta contra o tráfico e a escravidão” (LIMA E SOUZA, 2014, p. 27), rompendo, assim, com a relação senhor X escravo estabelecida no período anterior ao tráfico.

A não inserção de novos africanos estrangeiros promoveu a escassez de mão de obra e um crescente tráfico interno e sazonal de escravos devido a diminuição da capacidade rotativa de escravos dentro da colônia, obrigando, inclusive, ao senhor escravocrata a não desperdiçar seus escravos. Esse fato ocasionou na diminuição dos castigos impostos, na diminuição nas horas de trabalho diárias e no aumento de laços

entre os escravos que começaram a perceber a sua importância econômica dentro do Brasil Império. Com essa abolição do tráfico exterior (intercontinental ou atlântico) “reforçaram-se as solidariedades horizontais dos escravos, principalmente porque se agruparam nas grandes escravarias, tornando-as cada vez mais crioulas e, portanto, mais capazes de criar laços entre si” (FARIA, 2006, p. 126).

Para a comunidade africana e afrodescendente instalada no Brasil foi a partir da proibição do tráfico externo que houve uma maior organização do movimento negro, devido a diminuição gradativa da entrada de negros ladinos para criar possíveis conflitos internos entre o grupo dos negros crioulos e/ou ladinos pré-estabelecidos nas fazendas e/ou nos engenhos. Paralelamente, o número de escravos que trabalhavam na Casa Grande diminuiu para suprir a mão-de-obra na lavoura do café.

Essas mudanças influenciaram, portanto, diretamente na organização social e intercultural dos povos africanos e afrodescendentes, uma vez que as barreiras históricas étnicas/territoriais/culturais decaíram, rompendo com as dificuldades iniciais de estabelecimento de relações de afetividade, solidariedade e empatia entre as etnias e, conseqüente, propiciaram a consolidação efetiva da comunidade negra e a resistência contra os senhores.

Essa quebra de rotatividade e o manutenção dos escravos durante muito tempo dentro da mesma fazenda e/ou trabalhando nas lavouras, ao provocar o aumento de contato e estreitamento de laços entre as etnias, seja de negros crioulos ou ladinos, fez com que preconceitos internos dentro da comunidade fossem vencidos e que ocorresse uma ressignificação de “ser negro”, visto que nesse momento de sua história vários povos, nações e etnias estavam subjugadas a uma mesma condição: a escravidão.

O tráfico transatlântico e interno constitui-se, portanto, como um mecanismo forçado para a dispersão da população negra no Brasil, no entanto, ao submeter os diversos povos a condição de escravidão, possibilitou o compartilhamento de um sentimento de pertencimento, de um conjunto simbólico e de uma identidade coletiva entre as nações e/ou etnias de matrizes africanas.

Essa ressignificação da identidade dos povos escravizados resultou na construção do grupo identitário negro afro-brasileiro que absorveu as tradições e simbologias culturais africanas, indígenas e até européias para estruturar o candomblé como religião brasileira que representasse a resistência negra e a diminuição das rivalidades entre as nações, visto que dentro do candomblé houve a união dos diversos orixás, voduns e inquices de cada povo/nação.

Apesar da predominância demográfica de negros de origens bantos, o candomblé da ‘nação’ Kongo-Angola teve que se “reafricanizar” a partir do candomblé da ‘nação’ nago-jeje para (re)estruturar o culto aos inquices. Esse resgate ancestral dos negros de origens banto ocorreu devido ao distanciamento cultural imposto a esses povos, uma vez que os mesmos sofreram uma pré-aculturação ainda em solo africano com a instituição da oficialidade da religião cristã e, conseqüentemente, após muitos anos em solo brasileiro os ladinos e crioulos não tiveram acesso ao conjunto representativo do seu povo de origem, sendo obrigados a absorver forçadamente a cultura cristã católica que provocou o esquecimento e/ou falta de contato e (re)conhecimento com suas raízes culturais.

A grande influência nago-jeje na construção das religiões negras brasileiras, em especial do candomblé, resulta da presença recente de africanos (ladinos) das cidades Iorubás que foram traficados no último ciclo da escravidão (Ciclo Baía/Costa do Escravos). Esses povos apresentavam suas memórias, simbologias e tradições muito vivas em seu imaginário representativo possibilitando as primeiras organizações em irmandades conhecidas como pequenas africanas em finais do séc. XIX.

No Estado do RJ o candomblé predominante é de origem nagô-jeje, essa influência foi promovida primeiro com o fim do tráfico transatlântico e intercontinental que obrigou a venda dos escravos do norte, nordeste e sul para as províncias do RJ, SP, MG e ES para o trabalho nas plantações de café. Com a abolição da escravidão a população africana e afrodescendente migrou em busca de trabalho na região sudeste e na então capital do Brasil: o RJ.

No cenário mundial uma nova mudança nos padrões econômicos e na forma de produção estavam se iniciando, respectivamente, o Sistema Capitalista de Consumo e a Revolução Industrial. Esse novo modelo não admitia a escravidão, uma vez que se embasa no trabalho, na produção e no consumo dos bens produzidos pelo trabalhador-consumidor, dessa forma um escravo era um consumidor em potencial que seria perdido para esse novo mercado.

A mudança de regime político não possibilitou o acesso à educação e ao mercado de trabalho e “o negro continua a ser explorado. Incorporado, porém, ao proletariado, sofrendo o peso da sociedade oficial” (CARNEIRO, 1991, p. 25) onde está “inserido num contexto de exclusão social, econômica, religiosa e cultural” (SANTOS, 2015, p. 14-15), sendo, inclusive, obrigados a manterem suas manifestações culturais africanas e afrodescendentes em segregação, ocasionando em atrasos e carência de

políticas públicas culturais voltadas para o reconhecimento e valorização das manifestações culturais produzidas por essas comunidades.

3 Cultura afro-brasileira: políticas patrimoniais

Os primeiros estudos efetivos da cultura Afrodescendente e Indígena começaram em meados do séc. XX, com a queda da república velha e instauração de uma identidade nacionalista promovida no governo de Vargas. Todavia, o movimento negro não ganhou muito destaque no que tange a pesquisa sobre etnias e culturas de matriz africana-indígena.

O motivo desse atraso na promoção de políticas públicas e, conseqüentemente, na valorização cultural, no reconhecimento dos patrimônios e na inserção da população negra na história oficial está intimamente associada a práticas etnocêntricas, racistas, intolerantes, discriminatórias e preconceituosas que estão arraigadas em toda a nossa história e, infelizmente, presentes até os dias atuais.

Uma forma de derrubar essas atitudes preconceituosas e visões estereotipadas é fazer uso de políticas patrimoniais e educativas como instrumento de promoção da tolerância, da valorização e do respeito às diferenças culturais - de gênero, de etnia, religiosa, de orientação sexual e outras - visto que essas políticas intencionam valorizar atitudes que contribuíram na construção da identidade do ator social vertendo o respeito a diversidade cultural.

Essas políticas de valorização e respeito à cultura indígena, africana e afro-descendente demoraram séculos para serem promovidas, onde foram efetivamente e formalmente incluídas somente no séc. XXI, a partir de 2003, através da promulgação da lei de obrigatoriedade do ensino da história e das culturas dos povos indígenas e dos povos africanos e afro-descendentes e também com o estreitamento das relações do Ministério da Cultura (MinC) e Ministério da Educação (MEC) visando políticas públicas culturais educativas de promoção a tolerância e a diversidade cultural e étnica.

No governo dos presidentes Lula e Dilma as políticas públicas patrimoniais se fortaleceram ao propor plano nacional de educação e que visava abordar a pluralidade, o respeito e a valorização cultural africana, afro-descendente e indígena no currículo educacional, resultando na promulgação da Lei 11.645/08 que alterou a LDB (Lei 9.394/96), modificada anteriormente pela Lei 10.639/03, ao incluir no currículo nacional da educação básica a obrigatoriedade da temática sobre História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena.

Em consequência desse atraso na valorização da cultura do “outro”, podemos verificar uma larga escala de tombamentos pelo SPHAN (atual IPHAN) e de políticas públicas culturais voltadas apenas para uma parcela da sociedade: a sociedade branca, a sociedade cristã católica. Tal afirmação se embasa em relação ao quantitativo de terreiros de matrizes africanas tombadas em relação ao quantitativo de igrejas católicas tombadas.

As políticas públicas culturais de tombamento de terreiros de matrizes africanas que culminaram no primeiro terreiro tombado tiveram início quase 100 anos após a abolição da escravidão e após 47 anos de existência do SPHAN/IPHAN, instituição pública fundada no Governo Vargas, em 1937, que tinha a intenção construir uma identidade nacional brasileira, ausente até a presente data e para isso buscou valorizar, preservar e salvaguardar através do tombamento monumentos históricos e artísticos.

Os terreiros somente foram contemplados com o tombamento quando houve reformulação nas visões do IPHAN somados com a decorrência da ampliação pela Constituição de 1988 do conceito de patrimônio histórico e artístico para patrimônio cultural brasileiro. E, assim, em 1984 foi tombado o primeiro terreiro fundado em solo brasileiro: o Ilê Axé Iyá Nassô ou Casa Branca do Engenho Velho, localizado no Estado da Bahia.

Atualmente apenas 8 terreiros são tombados pelo IPHAN, estando localizados 1 no Maranhão, a Casa das Minas, e 7 na Bahia, o Ilê Axé Iyá Nassô, o Gantois, o Ilê Axé Opô Afonjá BA, o Bate Folha e o Oxumaré. No caso do Ilê Asé Opô Afonjá RJ, o tombamento é somente a nível municipal pelo Inepac.

Nesse sentido, podemos apontar que durante muito tempo as políticas públicas culturais e o tombamento da cultura afro-brasileira não foram prioridade da União frente a discrepância em comparação entre o quantitativo de Igrejas Cristãs Católicas tombadas (excluindo dessa extimativa ruínas, capelas e/ou conventos) e o quantitativo de terreiros tombados, resultado do enraizamento do etnocentrismo, do racismo e do preconceito em relação às culturas de matrizes africanas, por vezes tidas pelo sujeito branco como inferiores biologicamente e culturalmente.

4 História e processo de tombamento do Terreiro Ilê Asé Opô Afonjá RJ

Segundo Rocha (apud CONDURU, 2010, p. 181-186) o processo de construção e estruturação das comunidades de candomblé de origem africana e afro-descendentes no Rio de Janeiro passou por 4 momentos. A primeira foi a partir da metade do séc.

XIX à 1930, a segunda compreende a década de 1940, a terceira vai de 1950 a 1960 e a quarta começa em 1970 até a atualidade.

A organização das comunidades de matrizes africanas se iniciou de forma difusa a partir de 1850 culminando com a proibição do tráfico negreiro externo (intercontinental e/ou transatlântico) onde ganhou consistência no final do séc. XIX dado a abolição da escravidão. No entanto, esse período foi marcado pela opressão as práticas religiosas afro-brasileiras, no qual as mesmas foram “perseguidas e reprimidas pela polícia civil, que atuava seguindo o artigo 157 do Código Penal de 1890, que previa punição para o espiritismo, a magia e seus sortilégios” (CONDURU, 2010, p. 181).

Essa proibição somente teve fim em 8 de abril de 1939 com o decreto federal nº. 1.202 que deixou de autorizar essa opressão policial as práticas religiosas de matrizes africanas e afro-descendentes, mas as mesmas não poderiam se manifestar fora de suas Casas. A promulgação dessa lei sucedeu após o falecimento dos representantes das maiores Casas de candomblé do RJ e marcaram o início da segunda fase de construção e estruturação das comunidades de matrizes africanas.

A estruturação e trajetória das casas de nação Kêtu, o Ilê Axé Opô Afonjá da Bahia e do Rio de Janeiro, estão inseridas nesse período de opressão religiosa onde as casas de candomblé eram obrigadas a realizar secretamente seus ritos. Todavia, a Iyalorixá Aninha de Xangô fundadora de ambas as casas representou uma das frente de resistência do candomblé, visto que sua intenção ao vir para o Rio de Janeiro, a Capital do Brasil, também era de tratar com o presidente Getúlio Vargas sobre essas questões de perseguição e repressão religiosa as casas de matrizes africanas, resultando na promulgação do decreto presidencial nº. 1.202/39.

A fundação do Opô Afonjá na Bahia por Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha de Xangô, foi na Roça de São Gonçalo do Retiro, em 1910, local no qual a casa se mantém até a presente data e, inclusive, foi a primeira Casa de Axé do Brasil tombada pelo IPHAN como patrimônio cultural afro-brasileiro.

Conforme Rocha (apud CONDURU, 2010, p. 182), o Opô Afonjá do Rio de Janeiro foi fundado em 1885-86, no bairro da Saúde, na região conhecida como Pedra do Sal, no Centro da Capital. No entanto, a casa de assentamento de Xangô teve sua iniciação em 1930, quando Mãe Aninha retorna ao Rio de Janeiro acompanhada com a família de sua primeira iaô feita no Axé Opô Afonjá BA, Agripina Soares de Souza, que

veio a se tornar em 1935 a segunda Iyalorixá a assumir o Axé Opô Afonjá RJ após a viagem de mãe Aninha para Bahia que faleceu em 1938.

O Axé do Rio sob a administração de Mãe Agripina continuou a manter laços com o Opô Afonjá BA mesmo após o falecimento de Mãe Aninha e vivenciou a segunda fase de estruturação dos Terreiros no Estado do RJ, no qual a urbanização da região central obrigou a translação dos Terreiros que se mantiveram abertos após o falecimento de suas Iyalorixás e/ou Babalorixás a migrarem para regiões do subúrbio ou da Baixada Fluminense, no caso do Opô Afonjá RJ houve constantes mudanças para diversos bairros entre os anos de 1935-46, onde se instalou em 1946 até a presente dada na rua Florisbela, bairro de Coelho da Rocha, em São João de Meriti, na Baixada Fluminense.

O terceiro período de estruturação das casas foi considerado o momento de fortificação e instalação definitiva da maioria dos terreiros de matrizes africanas no RJ, no qual período seguinte foi marcado pela disseminação das Casas no Estado do RJ, principalmete de origem Ketu.

Os anos finais do terceiro período e o último periodo coincidem com a administração da terceira Iyalorixá do Opô Afonjá RJ, no qual Cantulina Garcia Pacheco, a Airá Tola, que era iaquererê da Casa desde 1958, assumiu o Axé após o falecimento de Mãe Agripina, em 1966. E sua sucessora, Mãe Regina Lúcia de Yemonjá, de 75 anos e atual Iyalorixá, foi uma das grandes representantes no processo de tombamento estadual da Casa de origem Ketu.

O processo de tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá RJ foi recebido pela Secretaria de Estado de Cultura no final de agosto de 2015 e partiu do interesse da comunidade de Axé, com a participação do Frei Athaylton Jorge M. Belo - conhecido como Frei Tatá, pertencente a Ordem dos Franciscanos Menores - no qual os representantes religiosos enviaram uma carta solicitando e justificando a proteção do terreiro.

Durante o processo de estudos preliminares a Secretaria de Estado de Cultura inúmeras instituições religiosas de matrizes africanas, pesquisadores e centros de cultura negra que emitiram suas cartas em apoio ao pedido de tombamento do Opô Afonjá RJ, reforçando relevância do patrimonio dentro da comunidade e da sociedade como um todo, visto que a Casa desempenha suas funções religiosas e sociais desde os fins do século XIX, quando surgiu na Pedra do Sal, no bairro da Saúde, no Rio de Janeiro.

A relevância no tombamento, inclusive está associada a importância da representação de mãe Aninha no desenrolar da história e liberdade de culto afro-brasileiro, no qual esta foi uma figura essencial nas negociações políticas na década de 1930 junto a Getúlio Vargas.

Segundo o Inepac (2016), a maior preocupação da área técnica ao tomar os patrimônios materiais era de afetar de alguma forma a dinâmica religiosa e os seus elementos mais significativos, que perpassam o culto, os rituais, a devoção, a oralidade e os afetos. Justamente por esses motivos, a equipe que analisou o pedido era formada por pedagogos, historiadores, historiadores da arte, arquitetos e museólogos.

Nesse processo o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac) visou compreender as memórias, identidades e necessidades da comunidade em preservar as suas referências culturais coletivas de forma a garantir a proteção e reconhecimento oficial como conjunto simbólico representativo da cultura afro-brasileira e nacional.

Embasado nesses alicerces o Ilê Axé Opô Afonjá, que possui 130 anos de existência, foi tombado a nível municipal em primeiro de junho de 2016.

5 Considerações finais

O povo brasileiro se construiu a partir de um mosaico étnico que se deu com a miscigenação de vários povos de origem africana, européia, asiática e indígena. Esse fato nos faz ser um povo rico em pluralidades culturais, contudo “a cultura e o padrão estético negro, africano e indígena convivem no Brasil de maneira tensa com o padrão estético e cultural branco europeu” (BORGES, 2010, p. 71) esta característica também promoveu intolerâncias, desigualdades sociais e segregação cultural, seguido pela desvalorização dos povos tidos como diferentes e exóticos. Tais traços são resultados do processo de colonização que promoveu atitudes preconceituosas, ou seja, etnocêntricas em relação às demais culturas.

Uma forma de derrubar essas atitudes preconceituosas e visões estereotipadas é fazer uso de políticas patrimoniais e educativas como instrumento de promoção da tolerância, da valorização e do respeito às diferenças culturais - de gênero, de etnia, religiosa, de orientação sexual e outras - visto que essas políticas intencionam valorizar atitudes que contribuíram na construção da identidade do ator social vertendo o respeito a diversidade cultural.

Nesse sentido, o tombamento dos bens materiais e imateriais do Axé representam o reconhecimento dos povos africanos e afro-descendentes na construção

social e cultural do Brasil e o reconhecimento enquanto patrimônio cultural promove a valorização da cultura afro-brasileira, rompendo com paradigmas, preconceitos e intolerância cultural e religiosa.

6 Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, 320 p. Disponível em: <<https://escrevivencia.files.wordpress.com/2014/03/wlamyra-ribeiro-de-albuquerque-e-walter-fraga-filho-uma-historia-do-negro-no-brasil.pdf>> Acesso em: 1 set 2016.

BORGES, E. M. de F. A inclusão da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos currículos da educação básica. **Revista Mestrado História**, Vassouras, v. 12, n. 1, p. 71-83, jan./jun. 2010. Disponível em: <[http://www.uss.br/pages/revistas/revistaMestradoHistoria/v12n12010/pdf/05A_Inclusao-da-historia-cultura-afro.pdf](http://www.uss.br/pages/revistas/revistaMestradoHistoria/v12n12010/pdf/05A_Inclusao-da-historia-cultura-aфро.pdf)> Acesso em: 10 jul 2016.

CARNEIRO, E. Religiões Negras: notas de etnografia religiosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 19-122, 1991. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/carneiro-edison-religoes-negras-negros-bantos.html>> Acesso em: 5 set 2016.

CONDURU, R. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. **SciELO Brasil**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v11n21/2237-101X-topoi-11-21-00178.pdf>> Acesso em: 7 set 2016.

FARIA, S. de C. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. **SciELO Brasil**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 22, p. 122-146, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07>> Acesso em: 5 set 2016.

FERREIRA NETTO, Marcia. **Os terreiros de candomblé como representação da identidade cultural afro-brasileira**. 2013. 167 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Severino Sombra, Vassouras. 2013. Disponível em: <https://www.academia.edu/7926946/OS_TERREIROS_DE_CANDOMBL%C3%89_COMO_REPRESENTA%C3%87%C3%83O_DA_IDENTIDADE_CULTURAL_AFR-O-BRASILEIRA_por_Marcia_Netto> Acesso em: 31 ago 2016.

FIGUEREDO, D. A. Espaços negros urbanos: segregação e preconceito nas cidades brasileiras. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEÓGRAFOS, 7, 2014, Espírito Santo. **Anais...** Espírito Santo: AGB, 2014. 9 p. Disponível em: <http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404143011_ARQUIVO_Pronto.pdf> Acesso em: 10 jul 2016.

Inepac. Secretaria de Cultura. Inepac realiza estudos para o tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá. **Rio de Janeiro: Inepac, 2016. Disponível em:** <<http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/publicacao/leiamais/128/0/>> Acesso em: 28 jun 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento.** Rio de Janeiro, 2000. Disponível em: <<http://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html>> Acesso em: 11 jul 2016.

LIMA E SOUZA, Mônica. História da África. In: ____ PEREIRA, Almicar Araujo. (Org.). **Educação das relações étnico-raciais no Brasil: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula.** Brasília : Fundação Vale, p. 11-31, 2014. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002321/232103POR.pdf>> Acesso em: 5 set 2016.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun/ago 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>> Acesso em: 2 set 2016.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, 303 p. Disponível em: <<http://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>> Acesso em: 8 jun 2016.

SANTOS, João Batista dos. 21 cartas e um telegrama de Mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 36, p. 265-310, 2007. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36_pp265_310_CartasAninha.pdf> Acesso em: 30 ago 2016.

SANTOS, Márcio André de Oliveira dos. Negritudes Posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. **Perspectiva Sociológica**, Rio de Janeiro, v. 3, p. 1-10, 2010. Disponível em: <http://www.cp2.g12.br/UAs/se/departamentos/sociologia/pespectiva_sociologica/Numero4/Artigos/marcio_andre.pdf> Acesso em: 30 ago 2016.

SANTOS, Silvia K. B. M. M. O que é ser negro no Brasil? – Uma reflexão sobre o processo de construção da identidade do povo brasileiro. **Cadernos Imbondeiro**, João Pessoa, v. 2, n. 1, p. 1-12, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ci/article/view/14150>> Acesso em: 31 ago 2016.

SANTOS, Walkiria C. da Silva. **Políticas públicas de reafricanização: tombamento do terreiros de candomblé no estado da Bahia.** 2015. 236 f. Dissertação (Mestrado em Gestão de políticas públicas e segurança social) – Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas. 2015. Disponível em: <<https://www.ufrb.edu.br/mpgestaoppss/dissertacoes/category/11-2015?download=66:walkyria-chagas-da-silva-santos>> Acesso em: 31 out 2016.