

**A FORÇA DO SAGRADO NO PATRIMÔNIO IMATERIAL:
AGENCIAMENTOS RELIGIOSOS E POLÍTICOS NA
RESTAURAÇÃO DA GRUTA DE OXUM DA PRAIA DA ALEGRIA,
GUAÍBA**

*THE STRENGTH OF THE SACRED IN THE INTANGIBLE HERITAGE:
RELIGIOUS AND POLITICAL DEALS IN THE RESTORATION OF
OXUM'S CAVE OF THE JOY'S BEACH, GUAÍBA*

Maria Helena Sant'Ana¹

Resumo: Analisa-se como uma luta pela restauração de uma Gruta de Oxum, localizada na Praia da Alegria na cidade de Guaíba, RS, produz agenciamentos que entrecruzam uma visão religiosa a processos de patrimonialização, de disputas políticas e de religiosidades. Contexto que situa cruzamentos e desencontros entre a lógica de salvaguarda do bem público e as formas de heranças e transmissão dos sagrados e dos “axés” dos terreiros afrobrasileiros. Interpreta-se que a demanda por sua revitalização religiosa através da adesão à categoria *patrimônio imaterial* frente à Prefeitura Municipal produziu a Gruta de Oxum como um *objeto fronteira*, na disputa de seu destino material e simbólico, com múltiplas possibilidades de significação patrimonial. Neste caso, compreende-se como a defesa do patrimônio imaterial vem a ser incorporada na perspectiva encompassadora da visão religiosa e das práticas que a atualizam e que se cruzam de forma tensa com a posição dos governantes municipais.

Palavras-Chave: Patrimônio Imaterial. Religiões Afrobrasileiras. Patrimonialização.

Abstract: Analyzes how a fight for the restoration of Oxum's Cave, located on the Joy's Beach in the Guaibacity , RS , making deals that intersect a religious view with processes of heritage, political disputes and religiosity. Context that

¹ Mestre em Antropologia Social pelo PPPGAS/UFRGS. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio da UFPEL. É professora da Universidade de Santa Cruz do Sul desde 1998. Nesta Universidade foi Coordenadora do Memorial Unisc entre 02/2007 e 12/2009. Antropóloga do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul da SEDAC/RS. Atua em pesquisa, exposição e projetos de acervo. Dedicar-se aos temas de Memória e identidade social, territorialidade, trajetórias urbanas, habitação popular, políticas públicas, com ênfase nos últimos anos em narrativas, performances, rituais e corporalidade em temporalidades e etnicidades afrodescendentes de coletivos quilombolas e redes urbanas.

situates intersections and divergences between safeguard logic of the public asset and shapes of inheritance and transmission of the sacred and the "axés" of Afro-Brazilian "terreiros". It is understood that demand for religious revitalization through adhesion for the *intangible heritage* category in front of the City Hall policies made the Oxum's Cave as an *onboarder object* in the dispute of their material and symbolic destination, with multiple possibilities of heritage significance. In this case, it is understood as the defense of intangible heritage is being incorporated into encompassing perspective of religious view and the practices that update and that cross themselves tensely with the position of municipal governments.

Keywords : Intangible Heritage. Afro-Brazilian Religions. Heritage.

"Cuidado com o que falam, a palavra tem poder, tem axé."

O campo de instauração de políticas e de processos de patrimonialização, sejam quais objetos forem alvos, implica na adesão de conceitos, critérios e valores que dispõem uma ação transformadora sobre o estatuto e as relações em torno daqueles, a qual não é imune de tensões, interpretações divergentes e reações motivadas das mais diferentes perspectivas instrumentais, políticas e simbólicas.

Analisar o que se põe em jogo nos desdobramentos de tais políticas supõe a interpretação tanto de disputas como de convergências em torno dos significados do patrimônio (CHOAY, 2006; POULOT, 2009) incluindo a sua própria aplicação ou reconhecimento como *categoria significativa*. Como processos que põem em relação diferentes atores e sujeitos, e suas posições frente a desdobramentos que envolvem ou não o reconhecimento de direitos patrimoniais pelo Estado, a própria categoria patrimônio pode adquirir distintos significados, enquadrando o entendimento a que ela refere de formas dissonantes sobre uma mesma situação e objeto em jogo. Nesta perspectiva, a noção de *patrimônio* pode ser compreendida como uma *categoria de entendimento*, a qual atualiza e engendra formas de ação e interpretação da realidade, mas que assume conotações semânticas distintas, modalidades diferenciadas de *ressonância* no mundo (GONÇALVES, 2007).

Analisamos neste ensaio como a categoria de *patrimônio imaterial* é apropriada e incorporada na trajetória de uma demanda religiosa que se torna também política, liderada pela comunidade da Associação Beneficente e Cultural Africana Templo de Yemanjá (ASSOBECATY), por vezes auto-denominada Ilê Assobecaty - casa de religião de matriz afrobrasileira, em que se cultua *Nação, Umbanda e giras de Exus*² -, de modo

² *Nação* ou *Batuque* é a designação de religião de matriz africana que se desenvolveu, desde meados do século XIX nas cidades de Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre, que envolve ritos de possessão e culto de

a tornar-se categoria *agenciadora* numa longa e perseverante luta, junto à Prefeitura Municipal de Guaíba, pela restauração de uma gruta de culto a Oxum, localizada na Praia da Alegria desta cidade.

Processo que se inicia como redescoberta de lugar tradicional de culto por terreiros e casas de religião “de matriz africana”, após anos de “esquecimento”, de degradação e erosão da gruta, de abandono e de má conservação da imagem, desde a morte da mãe-de-santo que a “assentou” na praia – Mãe Dalila de Odé -, tem como ponto de inflexão o fato de ter sido – a imagem de Oxum - doada ao município por aquela, tornando-se *patrimônio público*.

Dada tal condição, o movimento e as relações criados pela restauração material do lugar possibilitando sua revitalização religiosa que se estenderam por, pelo menos, dezoito anos de pressão sobre o Município, oportunizaram a perspectiva de se refletir acerca dos inúmeros cruzamentos e interfaces do que pode estar e entra em jogo quando algo dotado de potência significativa e sagrada cai nas malhas da patrimonialização.

Mas de que patrimônio se trata? Do bem público doado ao Município de Guaíba? Da emergência da Gruta de Oxum e das práticas religiosas que a envolvem como patrimônio imaterial? Da vida dos objetos e lugares sagrados como deuses e potências vitais experienciadas pelos praticantes do culto a despeito dos significados da categoria *patrimônio*? O contexto que se está a interpretar implica em disputas, cruzamentos, convergências e desencontros entre a lógica de salvaguarda do bem público e as formas de heranças e transmissão dos sagrados e dos “axés” dos terreiros afrobrasileiros. Entre a lógica emergente de patrimonialização do “bem cultural” e a vida religiosa ela mesma experienciada nos ritos, agências e usos do sagrado que a noção de patrimônio cultural imaterial procura recobrir. E entre os diferentes domínios que a própria noção de *patrimônio* recobre.

doze orixás e espíritos ancestrais com reapropriações sincréticas de formas do catolicismo de devoção popular brasileiro, reinterpretado a partir de tradições africanas de nação jeje, nago, cabinda, oyó, ijexá e de seus cruzamentos de “lados” jeje-nago, jeje-ijexá (CORREA, 2006). A Umbanda é uma religião afrobrasileira de culto sincrético que se estruturou no início de século XX a partir de reelaborações dos cultos de possessão africana, do espiritismo kardecista, de formas de pajelança indígena, do catolicismo de devoção brasileiro, a qual trabalha com uma legião de entidades divinas e espirituais, entre elas orixás, eguns, caboclos, pretos-velhos, exus e pombas-giras, que convivem com os homens e têm agência no mundo. Apesar da divisão prática, litúrgica e conceitual destas religiões, milhares de *Casas de Religião* ou *Terreiros* existentes e espalhados no Rio Grande do Sul adotam a prática de cultuar a ambas, além de também praticarem cultos exclusivos às entidades de Exus e Pombas-Giras, que embora vistas como inferiores aos orixás, são dotadas de alta capacidade de agência no mundo. Nesta experiência religiosa, três momentos rituais e de culto distintos coexistem na mesma casa, em calendários diferenciados e rigorosamente não misturados. A esta expressão religiosa, bastante difundida no Rio Grande do Sul, há algumas variações de nomes como *Linha Cruzada* em Porto Alegre (ANJOS, 1992; ORO, 2008, 1994) ou *Quimbanda Cruzada* em Pelotas (BARBOSA NETO, 2012).

O aprendizado de *patrimônio imaterial* pelo Ilê Assobecaty articula a idéia processual e dinâmica com que lida o IPHAN (2000) em seus registros, e de forma reflexiva assumem a definição dada na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 2003, em seu Artigo 2º, assim publicada textualmente em meio eletrônico o qual expõe um memorial de ações pela restauração da gruta de Oxum (ASSOBECATY, 2009)³. Mas implica, também, como veremos, na própria transformação e interpretação dada pela visão religiosa desta categoria, sendo a mesma descoberta e apreendida sob as malhas simbólicas daquela. O que está em jogo, pois, também vem a ser a forma de significar e assumir a defesa do patrimônio imaterial na perspectiva encompassadora da visão religiosa afrobrasileira e das práticas que a atualizam, e que se cruza de forma tensa, neste caso, com a posição dos governantes municipais.

Esta perspectiva é de fundamental importância, dada a histórica relação de perseguição pelo Estado brasileiro, através de seus órgãos de repressão policial, aos terreiros e formas de religiosidade afrobrasileira, relegando estas a uma invisibilidade, ou a uma visibilidade tolerada *à margem* nas últimas décadas que antecedem à promulgação da Constituição Federal de 1988. Com a redemocratização do Estado brasileiro e a garantia dos *direitos fundamentais* de livre expressão e culto religioso, também são garantidos nesta Constituição os *direitos à diferença* e *à expressão cultural*, assim como o reconhecimento de patrimônios étnico-culturais e o direito à sua proteção. Em particular, claramente citados no artigo 215, os direitos culturais indígenas e afrobrasileiros⁴, que se lido em conjunto com o artigo 216 que trata da definição do *patrimônio cultural brasileiro*⁵, oferecem proteção jurídica às casas, cultos, práticas, lugares e objetos religiosos de matriz africana ou afrobrasileira, ensejando a

³ “[...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história gerando um de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (UNESCO apud ASSOBEATY, 2009).

⁴ **Art. 215.** O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais (BRASIL, 1988).

⁵ **Art. 216.** Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

possibilidade destes serem significados como patrimônio cultural em políticas específicas.

Assim, com a abertura democrática e as garantias constitucionais, pressões pelo reconhecimento de identidades e práticas culturais diferenciadas estiveram na base de muitos estudos de caráter antropológico e interdisciplinar de estudos sobre patrimonialização que elaboraram importantes contribuições no desenvolvimento da noção de *patrimônio imaterial* a partir de uma noção não reificada de cultura, mas dada pelo seu primado situacional de atribuição de significados às experiências mundanas e presente nas diferentes esferas do vivido (GONÇALVES, 2007). Nesta perspectiva, no final da década de 1990 e início dos anos 2000, organizaram-se grupos de trabalho do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para a formulação de políticas públicas na área, definindo o uso de patrimônio cultural *imaterial* como categoria que antes de lidar com objetos como representativos e índices da cultura a serem preservados, visava a garantir *direitos* de reprodução social e cultural dos modos de vida para coletividades ditas “tradicionais” ameaçadas em meio a disputas materiais e de sentido de processos modernizantes e expoliadores do capitalismo globalizado (IPHAN, 1998a, 1998b).

A partir deste enfoque, estudos antropológicos acompanharam, informaram e instrumentalizaram processos e políticas de patrimonialização de terreiros de Candomblé, através de registros do IPHAN realizados primordialmente em Salvador, na Bahia, além de outras cidades do Maranhão⁶. De forma descentralizada, por ações promovidas por agentes dos movimentos negros junto a órgãos patrimoniais, também em esfera estadual e municipal, lugares sagrados da experiência ritual de diferentes cultos afrobrasileiros têm sido ressignificados pela ação e olhar patrimonial que seleciona, classifica, registra, interpreta e promove visibilidade, dando reconhecimento a identidades e pertencimentos sociais e simbólicos na legitimação e defesa de seus direitos de culto e existência em transformação. Empreendidos por órgãos governamentais de políticas de memória e patrimônio e a partir de estudos históricos e etnográficos, as elaborações aí produzidas são, pois, passíveis de reapropriação pelos sujeitos praticantes dos cultos, como fenômeno de *ressonância* (GONÇALVES, 2007) e reinterpretção de si pelo olhar do outro.

Eis que no caso analisado neste artigo, a incorporação da categoria patrimônio imaterial remete a uma luta por direitos de culto e preservação de condições de acionamento de potências sagradas e vitais na cosmovisão do *povo de terreiro*. E este ponto, como veremos, é fundamental para os dedobramentos que se seguem. Mas seu

⁶ Ver boletins, notificações e relatórios no portal do IPHAN acerca de processos de pesquisa e de registro de templos e cultos afrobrasileiros no portal da instituição. (IPHAN, 2014)

acionamento não foi uma proposição do Município, nem de nenhum órgão de política patrimonial do Estado em suas diferentes esferas, federal e estadual. Ela foi, antes, incorporada ao repertório conceitual e de agência política do Ilê Assobecaty e de sua mãe-de-santo, Carmen de Oxalá, assim como de seus filhos-de-santo e outros sacerdotes e líderes religiosos, como conceito e um aprendizado advindo de relações de alianças e diálogos *perseverantemente buscados e acionados* junto a pesquisadores de universidades – historiadores, sociólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, pedagogos – e instituições de pesquisa, assim como junto a políticos e agentes - advogados, procuradores, jornalistas - de secretarias em nível estadual e federal de atuação sobre questões ligadas a cultura, direitos humanos e, sobretudo, relações raciais. Este acionamento resultou de uma ação política dos terreiros em questão frente ao que se considerava “negligência” – e que em dado momento foi interpretado como “racismo” - da Prefeitura Municipal quanto ao estado da Gruta de Oxum – cujo estatuto de *bem público* do município obrigava a Prefeitura a responsabilidade de cuidado e salvaguarda. Uma salvaguarda, no entanto, que na visão das mães-de-santo e pais-de-santo envolvidos, a Prefeitura tinha responsabilidade legal, mas não tinha toda a competência, posto que deveria a Oxum receber os cuidados rituais que só sacerdotes formados e “feitos” poderiam realizar, devendo o governo municipal garantir apenas a reconstrução material da gruta e a defesa jurídica e política contra depredações produzidas por “preconceito” religioso.

Neste processo, eu fui inserida em dado momento do ano de 2012, como antropóloga e funcionária do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS)⁷, instituição interpelada pelo Ilê Assobecaty a participar e a contribuir com a dinâmica de pressionar o Governo Municipal pelo reconhecimento da Gruta da Mãe Oxum como patrimônio imaterial, a fim de restaurá-la. De modo que as narrativas e interpretações aqui expostas seguem um certo percurso etnográfico, situando um contexto em que em alguns momentos deste ano também participei como antropóloga e agente de uma instituição de ação e pesquisa patrimonial, embora não assumindo uma participação mais efetiva, mais influente nos desdobramentos da disputa. Mas também analiso acontecimentos recentes a partir de publicações mantidas pelo Ilê Assobecaty em diferentes *blogs* na internet e em que atuam de forma tanto política como religiosa.

A orientação, numa tal situação implicada, é como a definida por Tornatore (2007), em que se busca compreender os usos e formas de significar processos que envolvam patrimonialização por diversos agentes, observando a multiplicidade de

⁷ Órgão da Secretaria de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre.

agências que estão em jogo, e que camadas semânticas estão a ser transformadas em novas apropriações simbólicas:

Quelssont les principes d'une intervention ethnologique de ce type? Elle s'intéresse moins aux objets ou aux faits qu'à leur sociologie; elle vise moins à les documenter qu'à reconstituer la compétence des acteurs confrontés à des situations de transmission, de reproduction sociale ou encore qui mettent en jeu leur rapport au passé ou au temps. Elle éclaire sur les "cristallisations" (Trépos 2002) de la mémoire, de l'histoire et de l'identité, et les politisations locales, à faible ou moyenne portée, qui en sont issues. (TORNATORE, 2007, p. 12)

EMERGÊNCIAS PATRIMONIAIS NA GRUTA DE OXUM: UM OBJETO FRONTEIRA

Quando Mãe Carmen de Oxalá do terreiro da Assobecaty e sua filha-de-santo, Denise, também assessora de comunicação do Ilê, procuraram o MARS, no início de 2012, a demanda da recuperação da Gruta de Oxum na Praia da Alegria em Guaíba já tinha, pelo menos, dezessete anos de mobilizações entre alguns terreiros e seus religiosos liderados por Mãe Carmen. Com o convite e solicitação de participação do MARS no processo, fui designada a coordenar uma pesquisa de prospecção – realizada junto com outros dois colegas - para saber que tipo de parceria poderia ser desenvolvida, se pesquisa etnográfica, se assessoria teórica em patrimônio cultural e o que estava em jogo, quais agentes, quais tensões políticas e simbólicas, quais interesses em disputas.

A situação era de grande tensão política e religiosa, dado o fato de haver, naquele momento, disposição da Secretaria de Turismo, Desporto e Cultura do Município em levar, em definitivo, a imagem de Oxum para o Museu Carlos Nobre – instituição que variava entre ser um *museu casa* do escritor e jornalista e manter acervo heteróclito exposto de objetos do passado e curiosidades sobre a cidade de Guaíba, como um *museu da cidade*.

Por outro lado, neste momento, a imagem encontrava-se "assentada" no "quarto-de-santo" da Assobecaty, que estava, então, segundo Mãe Carmen, na condição de depositária fiel da mesma, desde o ano de 2008, em acordo firmado com o Governo Municipal daquele período – solução encontrada pela impossibilidade de permanência na gruta dadas as condições de degradação. Esta condição possibilitava o Ilê Assobecaty, junto com dezenas de outras casas de religião, reorganizar uma "carreata" anual da Oxum, em dezembro, ao fim da qual se praticavam "xirês" – festa à

orixa com toque de tambor – na praia da Alegria, envolvendo, durante a procissão, o percurso a um outro lugar sagrado de culto, a pedra de Xangô, localizada também no mesmo bairro. Esta ligação no ritual fazia reverberar a ligação amorosa que na cosmologia afrobrasileira existe entre os dois orixás, potencializando a própria força vital que emanam. Ritual que seria uma grande e tradicional festa feita “nos tempos de Mãe Dalila”, e a qual havia sido “redescoberta” pela escuta de narrativas e lembranças de pais-e-mães-de-santo mais antigos e aliados da Assobecaty, os quais participavam na década de 1970.

Esta condição emprestava prestígio religioso a Mãe Carmen e certo poder político também, uma vez que a Assobecaty era, além de Casa de Religião, uma articulada Organização não governamental, que atuava em diferentes projetos sociais na área cultural, de movimento negro e de saúde, entre outros, e com muitos projetos desenvolvidos e financiados por verbas federais. Já em 2007, havia firmado um convênio com projeto cultural sobre relações raciais apoiado pelo senador gaúcho Paulo Paim. Mãe Carmen, além do mais, estava por se lançar candidata a vereadora para concorrer nas eleições daquele ano, pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e em oposição à nominata do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) que ocupava, então, a Prefeitura como partido principal.

Além de uma rivalidade no plano político, havia outra, mais silenciosa e dissimulada, mas que se colocava de forma igualmente importante: a Secretária de Turismo, Desporto e Cultura, designada para tratar dos assuntos da Gruta, mantinha fortes relações com igrejas evangélicas de filiação neopentecostal, as quais tradicionalmente têm estabelecido uma relação agonística com os cultos de matriz africana – ocupando, estes, um lugar privilegiado no mapa de uma cosmologia do *mal* compreendido por aquelas, mal que deve ser exorcizado.

Na lógica política cotidiana e, sobretudo, da reeleição, não era possível, porém, a Prefeitura ter atitudes acintosas e desrespeitosas aos diversos centros religiosos afrobrasileiros e à comunidade umbandista e batuqueira da cidade. Além do mais, a imagem era um patrimônio municipal, cuja responsabilidade da Prefeitura estava sendo cobrada pela Assobecaty com denúncia feita no Ministério Público do Estado desde 2008. Destinar a imagem de Oxum ao museu parecia uma solução que atendia aos diversos interesses políticos e obrigações legais, e aos diferentes melindres religiosos com que o Governo municipal tinha que lidar. A proposta se deu com a articulação política da Prefeitura junto a outros pais-e-mães-de-santo que não participavam das carreatas de Oxum, nem estavam na zona de influência do Ilê Assobecaty. Assim, tinha respaldo junto a um conjunto de líderes e centros de religiões

afrobrasileiras com a promessa que seria prestigioso manter a imagem da orixá exposta no principal museu da cidade.

Na lógica de Mãe Carmen, como veremos mais detalhadamente, esta adesão de outras casas de religião ao destino de Oxum no museu, não se restringia apenas a um jogo político, de rivalidade entre terreiros e política partidária, mas obedecia, também e, talvez, principalmente, a entendimentos diferenciados quanto à possibilidade de transmissão da herança do “axé” do Ilê quando seu sacerdote morre e não deixa, em vida, um sucessor ritualmente preparado e consentido. Por ora, vale apontar a diversidade de posições e significações controversas quanto ao destino da Oxum e sua gruta.

Na lógica dos governantes, tal destino da imagem além de resolver um problema - a necessidade de dar salvaguarda ao patrimônio público cuja cobrança já era oficiada há anos pelo Ministério Público e cujo cumprimento era adiado com o fim dos mandatos de cada administração municipal -, dava combate à rivalidade política de Mãe Carmen e, no mesmo ato, domesticava o culto de Oxum com sua imobilização ritual no espaço do museu.

Interpreto, porém, que a ideiação de tal solução – imagem de Oxum acervo de museu - foi resposta oportunizada pela *cadeia semântica* que o *acionamento político da categoria patrimônio imaterial* pela Assobecaty *fez emergir* e se esboçar desde 2007, com a articulação de discussões entre vários agentes, religiosos, políticos, intelectuais, representantes de órgãos de Estado, através da organização do “I Seminário de Religiosidade e Meio Ambiente” promovido pela Comissão Permanente da Semana da Umbanda e das Religiões de Matriz Africana de Guaíba em conjunto com o Ilê e idealizada por Mãe Carmen, e que se repetiu anualmente até 2011 (ASSOBECATY, 2011). Comissão que era então integrada por líderes religiosos de outras casas de religião, mantendo uma certa organização e compromisso entre estes sob a liderança política da Assobecaty. Não só durante os seminários, mas em várias outras circunstâncias, Mãe Carmen, militante do movimento negro, procurava aliança e diálogos com pessoas influentes e órgãos que pudessem assumir a defesa da Gruta da Mãe Oxum - compreendendo seu território sagrado e suas práticas rituais - como patrimônio imaterial que era também “patrimônio cultural afrobrasileiro” e “patrimônio ambiental religioso”.

A demanda religiosa assumia, assim, contornos étnicos-culturais em sua reivindicação, emergindo também como uma forma do movimento negro local e estadual, pelo alcance que atingia em termos das articulações políticas. Cada ação e material de divulgação produzido pela Assobecaty adensava informações sobre a paisagem sagrada e cultural da Gruta como fundada na trajetória social do negro

brasileiro em termos locais. Nestas circunstâncias, era a lógica de reconhecimento do patrimônio como algo que envolvia o lugar, os ritos, a gruta, a orixá e seu axé, as memórias de fundação e a paisagem difusa de uma herança social afrodescendente que se colocava em jogo, além do problema material e simbólico do destino da imagem. Mas este destino material, sintetizava todo o resto. Não só por sua representação, como algo que está no lugar representando aquelas relações, mas pelo significado mesmo, ao povo de terreiro, da imagem *ser* a Oxum.

Por sua vez, os governantes municipais, pressionados, mesmo procurando neutralizar o prestígio religioso e político de Mãe Carmen, acabaram dialogando com as exigências da lógica de patrimonialização que a rede de agentes articulados pela Assobecaty colocava em movimento. Patrimônio imaterial, como categoria, tinha, pois, uma agência sobre os desdobramentos relacionados ao destino da gruta de Oxum, de modo performativo. E que na visão dos governantes era necessário neutralizar. De forma que sobrepujaram uma lógica patrimonial mais tradicional de musealização e reificação, e tentativa de isolamento da imagem de Oxum, com sua neutralização como imagem ritual, que teve êxito relativo por um breve período.

Pude observar, justamente, este momento de muito conflito em torno de qual lugar a imagem deveria ficar, do que dependia sua possibilidade de ser ou não cultuada. Mãe Carmen e a Assobecaty foram citadas e denunciadas como tendo “seqüestrado” o bem público da imagem, e a Prefeitura conseguiu uma ordem judicial para reintegrá-la sob sua posse. Alegando ter o termo de “depositária fiel” pela Assobecaty, Mãe Carmen não conseguiu evitar que a imagem fosse levada para o Museu Carlos Nobre. Mas manteve uma rede articulada e mobilizada em torno de uns trinta terreiros, dos quais religiosos iam prestar homenagens à Oxum no espaço do museu, rompendo com a lógica de distanciamento do objeto e “seu espírito” que este espaço propunha. O objetivo imediato era garantir que a orixá pudesse participar das festividades de seu dia em dezembro. Outro, mais urgente, era impedir que a imagem fosse tombada. De modo que, estrategicamente, retirou-se de cena, já que a candidatura à vereadora já era pública, e aguardou a realização das eleições. Ao final destas (em que não se elegeu), assessorada por advogado do movimento negro encaminhou uma denúncia, embasada nos princípios constitucionais, do caso da musealização da imagem de Oxum como forma de exercício de racismo, impedimento de expressão cultural e religiosa, junto a uma solicitação de reconhecimento da Gruta de Oxum como “Patrimônio Imaterial das Comunidades Tradicionais de Religião de Matriz Africana do Município de Guaíba”, protocoladas no Ministério Público Federal. Esta ação, como veremos, teve conseqüências e êxito em junho de 2013, com a devolução da imagem de Oxum à praia com sua gruta restaurada.

Neste meio tempo, o pedido de tombamento encaminhado pela Secretária de Turismo, Desporto e Cultura foi negado pelo Conselho de Cultura do Município, instância que tinha a competência legal para esta decisão junto ao Museu. Observo que a luta em torno da restauração da Gruta de Oxum já existia de longos anos e sua repercussão pública deveria ser grande tanto quanto as inúmeras atividades realizadas em prol do reconhecimento do patrimônio imaterial, assim como dos agentes públicos chamados a endossarem apoio, inclusive na Câmara de Vereadores do Município.

Neste entrecruzamento de emergência e possibilidades patrimoniais, considero que o destino da Oxum foi constituindo-se como um *objeto fronteira* (TORNATORE, 2007). Como objeto que temporariamente comuta mundos e ordens de significação distintos, pondo em *diálogos*, *ressonâncias* e *dissonâncias* ações e categorias interpretativas acerca do destino mesmo dado à imagem da orixá em sua materialidade, significação e actância. No sentido como define Tornatore (2007, p. 6):

Un objet frontière “instruit” un espace de coopération: il crée des ponts plus ou moins temporaires entre des mondes sociaux qui a priori ont à la fois rien et tout pour s’entendre. Lieux éminemment politiques, les objets du patrimoine sont tout à la fois supports et matrices de l’action culturelle.

O espaço de cooperação citado é aqui compreendido menos como um espaço de transparência e unificação de significações investidas, mas antes um espaço de emergência de polissemias, de fazer emergir um campo comum de disputa, que eventualmente produz acordos. E as ressonâncias seriam as significações que reverberam naqueles atingidos por tais categorias, não necessariamente tal qual enunciadas, mas ressemantizadas (GONÇALVES, 2007).

No que tange às significações religiosas na matriz afrobrasileira, é indispensável acompanhar os modos de narrar a trajetória deste engajamento visando os percursos de criação e fechamento dos Ilês envolvidos e suas formas de herança, pois que de certas compreensões da tradição de transmissão dos terreiros e assentamentos de orixás resultou no próprio impasse gerado em torno da Oxum da praia da Alegria.

DA HERANÇA DO ILÊ E DA AGÊNCIA DE OXUM: O AXÉ DO PATRIMÔNIO

Não é muito comum a transmissão de uma casa de religião e seus axés a um novo sacerdote quando a mãe ou pai-de-santo da mesma morrem. A razão disso parece estar relacionada a própria compreensão das forças vitais que estão em jogo e aos modos como são iniciados e aprontados os praticantes até a abertura de sua

própria casa com o assentamento de seus orixás. A transmissão pode acontecer e inúmeras vezes acontece, mas ela depende das “linhas” e “passagens” que seus sucessores experienciaram, dos “fundamentos” aprendidos e das escolhas que os próprios orixás, como agentes com vontade e potência, fazem com relação aos seus “filhos” e o destino de sua energia vital. A transmissão é uma coisa decidida entre orixás e homens, que assim reconhecem os caminhos a serem seguidos. Pois cada orixá é único quanto ao seu axé, isto é, a sua energia vital, sua potência, e se apresenta àqueles que quer como filhos, os quais devem reconhecer, receber e “alimentar”, com ritos próprios a isto. Não há uma mesma Oxum, embora se manifeste sempre nas águas doces, mas a Oxum que se manifesta à e é alimentada *por* tal mãe-de-santo ou filho-de-santo, e que “assenta” seu axé em determinado lugar que ali se potencializa e enraiza, tornando o espaço dotado desta “energia” e que dali emana (BARBOSA NETO, 2012).

E a iniciação e o “aprontamento” de alguém na religião é a transmissão de uma forma de *saber* e de aprender os *fundamentos* com que se controlam ritualmente a relação dos orixás e entidades que procuram tomar os filhos para si, seja sua cabeça, seja seu corpo, sua vida (CÔRREA, 2012). Assim, há sempre um pai ou mãe-de-santo que “aprontou” outro (filho seu) com vários ritos de “feitura” iniciáticos e com o ritual de assentamento do orixá de “cabeça”, além do ensinamento por um período longo de anos, dos segredos da *linha* de nação que domina⁸. Quando alguém abre sua própria casa, continua sendo filho-de-santo daquele que o “fez” de cabeça, mas como “aprontado” tem autonomia de assentar os axés de seus orixás em seu quarto de santo, que não são os mesmos de seu pai ou de sua mãe-de-santo.

Com a morte, o comum é fazer “despachar” os assentamentos produzidos pela pessoa falecida com seus axés, com ritos fúnebres especialmente realizados para isto. A não ser que a vontade das entidades se manifeste de outra forma e um sucessor seja determinado e desvelado.

⁸ Barbosa Neto interpretou que formas afrobrasileiras de *cruzamento* das linhas religiosas - etnografadas na cidade de Pelotas - são vividas por seus praticantes como possibilidades distintas de ação a partir de diferentes fundamentos religiosos, que contêm seus segredos e até mesmo suas entidades específicas. “*Lados*”, com que os pais-de-santo e mães-de-santo e sacerdotes podem lidar e praticar na relação com orixás e entidades espirituais, conforme a conveniência, o contexto e a condição de formação e iniciação dos sacerdotes, sem, no entanto, misturá-los. Para trabalhar os diferentes “*lados*” como condição plural dada neste mundo, na natureza e no plano dos sagrados, os sacerdotes são iniciados nas casas de religião por seus “*feitores*” (guias, pais ou mães-de-santo), conforme a linha de atuação e fundamento de cada um: no Batuque em seus diferentes *lados* de nação cabinda, de nação jeje-nago, ou as outras ou nas *linhas* de nação do Candomblé baiano, por exemplo. Mas nada impede que tenham “*passagem*” por outra casa de santo e terem sidos iniciados e “*feitos*” por outro sacerdote, em outro fundamento, em outra linha. Assim certas entidades e agências, só podem ser acionadas por determinada *linha* com seus conhecimentos, ensinamentos e segredos rituais, não por todas. Por esta razão, nem todos os pais-de-santo e mães-de-santo podem se relacionar com esta ou aquela entidade, com esta ou aquela prática ritual (BARBOSA NETO, 2012).

A Oxum da praia da Alegria tem uma trajetória rara quanto a esta tradição. Assentada na gruta na praia da Alegria por Mãe Dalila de Odé na década de 1970, fazia parte de um certo patrimônio sagrado – dos axés e assentamentos - que mantinha em suas obrigações e práticas rituais. Segundo Mãe Carmen, a imagem ainda foi uma encomenda feita por Mãe Dalila a um artesão, esculpida em madeira maciça especial trazida de floresta do centro-oeste brasileiro, cuja qualidade não se encontra facilmente. Lembrando que se trata de religião que lida com as forças e manifestações dos orixás como *forças da natureza*, isto parece aumentar o axé da Oxum, dotando seu assentamento de grande potência ao lugar.

Quando da morte de Mãe Dalila, na década de 1980, esta não deixou herdeiros de seu Ilê, mas doou, ainda em vida e já doente, a imagem à cidade de Guaíba. Nota-se que a imagem não é um simples objeto, posto que não há tal separação de matéria e “espírito”, pois toda a imagem, sua madeira especial de que é feita, é dotada de axé, é manifestação de Oxum. Tal atitude gerou um impasse, pois que a Oxum foi mantida em sua gruta sem ter um sacerdote que estabelecesse uma relação com o axé assentado, que fizesse as obrigações devidas. Daí que caiu em esquecimento e esvaziamento a orixá antes dotada de tanta energia e potência vital.

E é por esta condição que Mãe Carmen, ao descobrir a situação da Gruta de Oxum e sua história, pode colocar-se em posição de assumir seus cuidados e lidar, como sacerdotiza, com sua energia. Mas de que forma isso? Segundo ela, do querer da própria Oxum. Não disse isto como se fosse escolhida, mas como algo que tivesse como missão. Sua implicação com a Oxum vinha desde 1995, quando Mãe Neuza, mãe-de-santo e filha biológica de Mãe Dalila, não aprontada por esta, um tanto solitariamente, já denunciava o estado de abandono da gruta. Por alguns anos, Mãe Carmen escreveu sobre o problema em sua coluna no Jornal Folha Guaibense. Mas seu comprometimento foi redimensionado quando herdou o Templo de Yemanjá de Mãe Quina de Yemanjá, sua mãe biológica, em 2000⁹, assumindo posição como mãe-de-santo de Ilê de antigo assentamento.¹⁰ Assumindo as obrigações rituais, assumiu também, gradativamente a defesa da Gruta, com ações mais efetivas a partir de 2004. Foi nesta condição que pode interpretar que o impasse da gruta degradada de Oxum, era, na verdade, a vontade da própria Oxum em mudar de lugar na beira do Guaíba, de

⁹ Mãe Carmen é “filha” de Pai Cleon de Oxalá, importante pai-de-santo de tradicional casa de nação cabinda, e o qual foi iniciado e aprontado pela lendária Mãe Palmira de Oxum, apontada como uma das principais formadoras da linhagem cabinda (CÔRREA, 2006). O Ilê de Pai Cleon, Reino de Oxalá, é um templo que recentemente, por ocasião das obras da Copa do Mundo em Porto Alegre, recebeu proteção patrimonial obrigando a Prefeitura de Porto Alegre a refazer o traçado de alargamento da rua em que se localiza.

¹⁰ O assentamento do Ilê data de 1953, o que imanta de maior tradição e força, na compreensão religiosa (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2007).

ir para uma parte com mais visibilidade e visitação e com maior espaço de praia, de faixa de areia, a fim de melhor acomodar as dezenas de praticantes dos xirês, das festas. E como poderia interpretar assim? Pois que o maior fator de degradação da Gruta, além da falta de asseio e de práticas de vandalismo contra a imagem, era o próprio movimento natural de açoriamento e desaçoriamento da margem do Guaíba por ação das correntezas d'água, sendo parte da praia "engolida" pelas águas que gradativamente avançavam até o nível da Oxum. Não seria a primeira vez que ela seria realocada, ocorrendo já uma outra transposição realizada por Mãe Dalila. O movimento das águas doces era a própria Oxum se manifestando. Oxum "queria sair dali". E a cada realocamento, ritos de deslocamento do assentamento deveriam ser realizados. É assim que outra mãe-de-santo poderia lidar com o axé da Oxum que se manifestava. Esta possibilidade ficou evidente quando em acordo com a administração municipal em 2008, e num pacto com outros pais e mães-de-santo da rede de alianças que participavam da Comissão Permanente da Semana da Umbanda e das Religiões de Matriz Africana, entre eles Pai Roni de Ogum, o qual freqüentava as festas de Mãe Dalila, levou a Oxum em caráter provisório para seu Ilê, em seu quarto de santo. De forma a agir com as forças cósmicas dos orixás, Mãe Carmen já havia conseguido, na mesma ocasião, levar um *ocutá do Bará*¹¹, o qual fazia parte do assentamento da Oxum, ao lugar da praia que percebia ideal para a nova gruta a ser construída pela Prefeitura. Como os orixás se relacionam, já havia plantado uma ligação do lugar com o axé do Bará, ali assentado, e o qual estava cosmicamente subordinado ao assentamento anterior da Oxum.

Assim, a Oxum parecia ser um inequívoco patrimônio sagrado que transcendia no tempo à Mãe Dalila ao seu terreiro, embora para sempre ligado à sua memória, ao seu axé – e que de certo modo, isso teria sido desejado por ela ao fazer a doação. Por memória oral e fotográfica, era possível redescobrir a procissão outrora famosa entre o povo de terreiro, cuja liberdade de culto e visibilidade era garantida por relações pessoais de Mãe Dalila com agentes policiais, em tempos de visibilidade marginal dos cultos afrobrasileiros. Por razões religiosas, também porque propiciava um encontro ritual de alta relevância e potência vital ao ir até a Pedra de Xangô, uma enorme pedra avermelhada na esquina de um terreno arborizado com tamanho proporcional a de uma casa – um imenso *ocutá* em espaço urbano e próximo da Oxum, localizado também na praia da Alegria, o que fazia desta um imenso território sagrado dotado de muita energia dos orixás.

¹¹ Ocutá é manifestação dos orixás em pedras com formatos que consubstanciam suas qualidades. No caso do orixá Bará, das encruzilhadas e primeiro a manifestar nas aparições dos orixás em rituais, o que inicia e abre caminhos, e de alta potência sexual, seu *ocutá* tem uma forma fálica.

Por outro lado, este processo de descoberta dos significados e da potência da Gruta de Oxum por Mãe Carmen, tecendo memórias religiosas locais dos cultos, xirês e procissões de Oxum e da Pedra de Xangô, era articulado com outras narrativas, aquelas produzidas nos eventos em que dialogava com a categoria *patrimônio imaterial*. Foi quando tomou conhecimento sobre histórias de “antigas rotas de escravos, que fugiam do bairro Tristeza em Porto Alegre, e atravessavam a nado o Guaíba até a praia da Alegria”. O reconhecimento da força da Gruta de Oxum era adensado significativamente pela descoberta destas memórias quase míticas de escravos libertando-se na praia onde, anos depois, seria assentada a Oxum. Tudo se constituía como uma grande territorialidade negra e sagrada, dotado de forças vitais e de memórias étnicas-culturais que o conceito de patrimônio imaterial conseguia dar conta, não só para forçar operacionalmente a restauração da gruta, mas por explicitar a grandiosidade das dimensões espaciais, temporais e sociais que as energias vitais do axé da praia e da Oxum emanavam.

Diante do reconhecimento de um imenso patrimônio sagrado, assumir a categoria de patrimônio imaterial também deslocava objeções levantadas por outros sacerdotes, aliados da Prefeitura, quanto à herança do axé de Mãe Dalila que não havia sido transmitido por esta: era como se o horizonte existencial recoberto por esta categoria fornecesse novos saberes para tratar dos axés, como desvelamento de saberes sobre o sagrado mesmo e que ampliavam o axé da Oxum da Praia da Alegria como um patrimônio de uma comunidade mais ampla no espaço e no tempo. De modo que poderia ser novamente assentada e exercer força vital em dimensões ampliadas.

O patrimônio recobre articulações de identidades, de memórias sociais e de pertencimentos de modo que se deve observar, como bem argumenta Gonçalves que os objetos patrimoniais “afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam estes indivíduos ou coletividades” (GONÇALVES, 2007, p. 214).

As formas das casas de matriz africana transmitirem seus axés está diretamente ligado a esta extensão do objeto sagrado a seus “donos”, independente de sua compreensão das categorias do patrimônio. No caso, porém, o orixá também participa desta relação, como agente dotado de vontade e capacidade de agência no mundo, pois de certa forma seus “filhos” também lhes pertencem, reinserindo uma lógica de reciprocidade de pertencimentos e atribuição de qualidades. Mas a emergência e aquisição da categoria patrimônio imaterial parece ter dotado a Oxum de uma potência ampliada para a ação, sendo estendida a uma comunidade mais ampla em sua reciprocidade de pertencimentos. Em sua circulação e deslocamentos produzidos por ações humanas, estava no fundo, a “sua vontade”. É assim, que da gruta na praia da

Alegria, para o quarto de santo do Ilê Assobecaty, daí para o Museu Carlos Nobre e, então finalmente de volta para a praia da Alegria em novo lugar e gruta construída, ela assume uma maior importância e influência entre o povo de terreiro de Guaíba.

E o que era uma entrecruzada concorrência de atribuição de significados na disputa material e simbólica do destino de Oxum, entre os diferentes agentes em jogo governantes municipais, religiosos neopentecostais, intelectuais e pesquisadores, agentes do Estado em esfera estadual e federal, religiosos de cultos afrobrasileiros - na visão religiosa da Assobecaty e seus aliados do povo de terreiro, estava a agir a força de Oxum, interferindo no curso dos acontecimentos. E a força dos outros orixás, demandados em seu auxílio pela mãe-de-santo e por outros sacerdotes cúmplices das estratégias de Mãe Carmen.

Aqui estamos diante daquilo que Choay teorizou e historicizou quanto às distintas noções que patrimônio pode assumir como conceito nômade, para além de uma categorização moderna, com outras formas de conceber como bens agregam valores relevantes a uma comunidade relacionado aos modos de sua organização cultural e social (CHOAY, 2006) e cuja distinção é também apontada por Gonçalves (2007). Neste caso estamos diante da própria visão de mundo e noção de realidade do povo de terreiro, cuja noção de patrimônio adquire um outro modo de significação e operação, e tem suas próprias formas de dizer e nomear, inscrita na “ancestralidade” e na transmissão oral dos fundamentos e dos saberes com que se lidam com potências cósmicas, da natureza, das entidades. É esta visão que engloba as categorias patrimoniais, tal como patrimônio imaterial, ao mesmo tempo que a *absorve em sua novidade e possibilidade de agência*.

Afinal, na visão religiosa, a palavra enunciada pode ela mesma ter axé. Isto é, ela é ação, produz transformações no mundo. É o que acontece nos cantos e dizeres rituais. Não poderia operar da mesma forma a categoria de patrimônio imaterial? No “Memorial de Ações da Mãe Oxum da Praia da Alegria” publicado na internet, a expressão “Gruta da Mãe Oxum: Patrimônio Imaterial das Comunidades Tradicionais de Religião de Matriz Africana do Município de Guaíba” aparece em todos os pontos elencados de ações enumeradas (ASSOBECATY, 2009), como uma afirmação que por repetição, se quer firmar como realidade. Como ação ritual. Não teria ela, ao ser proferida, seu axé?

Observo que Mãe Carmen, a qual tem formação acadêmica em psicologia, e os filhos do Ilê também interpretam as significações em jogo como categorias políticas, de compreensão acadêmica e de agência cultural, com sua cadeia semântica de conceitos como “identidade cultural”, “representação”, “territorialidade”. Mas o que parece estar em jogo é que a agência de uma ordem de significação, não exclui a compreensão da

outra. Elas se complementam. Parece entrar no próprio modo de operar da religião cruzada e politeísta (ANJOS, 1993; BARBOSA NETO, 2012) de lidar com “diferentes lados” da realidade pelo uso das “ferramentas” certas aprendidas pela linha de fundamentos com que se aprontou e se está apto a usar. Saber da categoria patrimônio imaterial e de sua operacionalidade, como usá-la para transformar a realidade e constituir direitos, está em confluência com um saber fazer, com uma lógica de ação própria a esta tradição religiosa. Pois, mais que para conhecer, a categoria serve para agir. O conhecimento leva à ação. Aciona axé.

EPÍLOGO

Na apreciação do Ministério Público Federal, o reconhecimento da interdição dos direitos de culto e direitos culturais também foi orientado pela significação sintética que a categoria patrimônio imaterial, articulada junto à denúncia, oportunizava, posto que em contraste com a visão tradicional de musealização em que a Oxum havia sido enquadrada pelo Município. Foi por ação do MPF que a Prefeitura, enfim, construiu a nova gruta liberando em junho de 2013 a Oxum aos terreiros, permitindo-lhes que eles próprios se encarregassem de levar do museu à sua nova morada, na praia da Alegria, lá onde já estava assentado o ocutá do Bará – fato que apenas os iniciados e praticantes de cultos afrobrasileiros sabem, pois imperceptível aos olhos de quem ignora seus cultos e visão de manifestação do sagrado na natureza.

Neste novo enquadramento, um pacto entre Prefeitura e terreiros foi acordado, no que se colocaram outros pais e mães-de-santo como protagonistas nas intermediações rituais com a Oxum. Mas o engendramento das categorias patrimoniais, acionadas pela Assobecaty, sobretudo de patrimônio imaterial e de suas consequências na constituição de direitos foi fundamental no desdobramento da solução encontrada no impasse da disputa política, cultural e religiosa do destino da Oxum.

Na perspectiva religiosa afrobrasileira, o acionamento da categoria patrimônio imaterial estava de acordo com a resignificação de seu uso como potência, como acionamento de axé, como reconhecimento da agência das forças cósmicas que as palavras carregam. Mas em conflito com outros agentes, o enquadramento da Prefeitura realizado pelo Ministério Público Federal, forçando ao pacto político e ao retorno de Oxum à sua gruta na praia da Alegria, não significou apenas a restauração de um lugar sagrado, mas uma vitória quanto ao reconhecimento de direito de culto e diferença cultural, considerando o histórico das relações persecutórias do Estado brasileiro e setores da sociedade aos cultos de matriz africana.

Tal superação do impasse, ainda que não dissolvendo o conflito do ponto de vista simbólico e religioso, considerando os agentes envolvidos, foi possível pelo princípio de laicidade que a categoria opera, no enquadramento pelo Estado – podendo, virtualmente ser apropriada por qualquer perspectiva cultural e religiosa.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **O território da linha cruzada. Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha - Porto Alegre (1992-93)**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1993. Mimeo.

ASSOBECATY. **Memorial das ações da Mãe Oxum da Praia da Alegria**, 2009. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/maecarmendeoxala/memorial-das-aes-da-me-oxum-da-praia-da-alegria>> Acesso em: 21/03/2014.

_____. **Gruta da Mãe Oxum**. Blog da Assobecaty, 2011. Disponível em: <<http://grutadeoxum.blogspot.com.br/>> Acesso em: 26/02/2014.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A Máquina do Mundo Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acesso em: 28/02/2014.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade/ Unesp, 2006.

CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense**. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo S. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: IPHAN/MinC, 2007.

IPHAN. **A experiência brasileira no trato das questões relativas à proteção do patrimônio cultural imaterial**. Documento do GT Patrimônio Imaterial do IPHAN/MinC. Brasília, 1998a. Mimeo.

____. Propostas, experiências e regulamentos internacionais sobre a proteção ao patrimônio cultural imaterial. Documento do GT Patrimônio Imaterial do IPHAN/MinC. Brasília, 1998b. MIMEO.

____. O registro do patrimônio imaterial. Brasília: MinC, 2000.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Portal Conexão Afro globaliza terreiro gaúcho com o mundo.** Portal Conexão Afro, 2007. Disponível em:

<<http://www.palmares.gov.br/2007/05/portal-conexao-afro-globaliza-terreiro-gaucho-com-o-mundo/?lang=es>> Acesso em: 20/03/2014.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, pp. 9-23, 2008.

____. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII – XXI: do monumento aos valores.** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

TORNATORE, Jean-Louis. La difficile politisation du patrimoine ethnologique. **Terrain** [En ligne], 42 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007, 06 juillet 2013. Disponível em : <http://terrain.revues.org/1791>.