

A razão barroca do patrimônio baiano: contos de tesouro e histórias de ossadas no Centro Histórico de Salvador¹

*John F. Collins*²

Queens College and the CUNY Graduate Center

RESUMO: Este trabalho repensa as relações entre o espaço urbano, a historicidade e a identidade religiosa-racial no Centro Histórico de Salvador, Bahia. Há muito tempo o Brasil é reconhecido (e se reconhece) como um país “do futuro” e da suposta “democracia racial”. Na Bahia estas ideologias baseiam-se em parte em tentativas estaduais de apropriação do Candomblé, da cultura popular em geral e do patrimônio histórico. Mas desde os anos 1990, nota-se uma ênfase em “raízes” tanto quanto nas ideologias raciais, no urbanismo, e na religião. Este esboço sociológico-histórico nos permite entender melhor, e de uma forma nova na antropologia, as mudanças na religiosidade e as políticas raciais: o crescimento do pentecostalismo e da consciência negra em Salvador explica-se de várias maneiras político-econômicas e simbólicas, mas procura-se aqui interligar os dois através de um interesse popular crescente em tombamento/cristalização de memórias e práticas supostamente populares como monumentos à nação. Desta forma, este artigo analisa a “hermenêutica da profundidade” tanto quanto na religião, nas ideologias raciais, e nas lógicas sociais do patrimônio cultural e histórico. Quer dizer, existem “ideologias semióticas” parecidas que influenciam a forma com que o Estado tanto quanto os cidadãos compreendam as relações entre evidências e verdades e exterioridades e interioridades.

PALAVRAS-CHAVE: patrimônio, raça, religião, historicidade, Pelourinho.

“Bom governante, minha gente, é aquele
que governa com os olhos no futuro. E o
futuro de todos nós é o campo-santo”
(*Odorico Paraguaçu, o bem amado*)

Segundo as pessoas que integram o grupo que passa as manhãs conversando em frente às imagens douradas da Igreja de São Francisco – Gordo, Luisa, Gilson, Portuário e Magno, dentre outros – Carlos, o galego “mão de vaca”, dono do Colon, foi obrigado a vendê-lo em 1997, após os técnicos do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) terem descoberto ouro no teto dos quartos de números seis e oito. Até aquele momento, a “ruína viva” composta por um velho sobrado abrigava as atividades financeiras de Carlos, o doleiro mais conhecido e diligente da Bahia. Como disse o Gordo, “É, eles tomaram o Colon. Foi o IPAC. Esse prédio estava cheio de ouro e aquele besta fisdado nos dólares nem sabia. Além de descarado, ele é otário!”

“Que tipo de ouro? Onde?” perguntou o antropólogo que morou no quarto número oito, uns quatro anos antes.

“Não sei, não; no teto. Pinturas, negócio de arte,” disse Pintor, empregado pelo espanhol para manter a madeira colonial que, enquanto conversávamos na Praça em 1997, estava sendo descascada por operários de firmas de construção contratadas pelo IPAC, e ligadas à família de Antônio Carlos Magalhães, para ‘restaurar’ o Pelourinho. E enquanto esses empregados tiravam a tinta verde, anteriormente colocada por Pintor, começaram a aparecer painéis esquecidos, escondidos através do tempo no teto do Colon, um prédio que durante a próxima década acompanharia a restauração do Pelourinho e seria, inicialmente, convertido no Museu Tempostal e, posteriormente, no “Centro Cultural Correios”.

Dois anos antes da conversa com Pintor e seus amigos, num domingo ensolarado, o antropólogo está sentado à porta do Colon. O galego Carlos, sem freguesia, mas também sem onde ir e sem vontade de fechar e assim acabar a possibilidade de lucrar, assiste a “Domingão do Faustão” e conta suas cédulas, dobrando-as e separando-as entre dólares, liras e marcos suíços e alemães. “Uma bolacha para meu amor? Psiu, psiu, psiu, quer bolacha, amor?” sussurra Carlos, ao oferecer pedacinhos de banana ao seu papagaio loro, talvez o único ser capaz de obrigá-lo a esquecer momentaneamente seu dinheiro. Após satisfazer o bicho de estimação, Carlos olha para Osvaldo, estende a mão e manda, “*Toma macaco, toma*”. Osvaldo, um alfaiate de mais de oitenta anos de idade, quase cego e sem condições de exercer sua profissão, quem agora toma conta do Colon em troca de cama e comida, pega o restinho da banana e se senta numa cadeira, enchendo a boca com a fome da velhice e da dependência. O antropólogo, sofrendo com o sentimento de culpa liberal prevalecente em sua profissão, convida Osvaldo a tomar um café. O velho homem olha para a porta do hotel e nota o carrinho de mão de Zé da Fruta e Cachaça, também conhecido como “Já Morreu”, e pergunta, “Pode ser uma pinga?”.

Depois de tomar seu trago, Osvaldo caminha até a entrada e, segurando na madeira senhorial do portão e se equilibrando num mármore picotado, solta uma surpreendente cusparada sobre as pedras à frente do hotel. A substância viscosa se aloja entre duas “cabeças de negro” perto do Cruzeiro de São Francisco. Este ícone, agora um monumento, separa a Igreja de São Francisco e a Basílica de Salvador, a antiga igreja dos jesuítas que passou a ser catedral depois de a Igreja da Sé Primacial do Brasil ter sido demolida, em 1933, sob determinação de urbanistas inspirados nas reformas urbanas do Rio de Janeiro. “É rapaz, esta vida é muito doida. Ehhehehehehe”, Osvaldo ri, quase descontrolado. “Sabe que, rapaz, debaixo daquele cruzeiro tem um bocado de gente, todos mortos?!”.

Enquanto isso, Carlos continua a falar com seu loro, parecendo ignorar seu empregado, que há pouco havia aceitado o pedaço de banana por fome e necessidade: “Quer bolacha, amor? Psiu, psiu, psiu.” Osvaldo prosseguia, igualmente indiferente ao patrão, sua conversa com o estrangeiro, dizendo,

é, outro dia, quando eles cavaram ali, quando reformaram a área e tiraram as pedras, os peões tomaram um susto. Eles acharam um monte de gente morta. Ossadas pa porra. Caveiras; eles eram escravos que os caras meteram no buraco cheio de gente morta. Esqueletos completos. Antigamente, quando os trabalhadores morriam no serviço, os donos fechavam seus piões nas paredes da obra. E! Eles enterravam ali mesmo. E, aqueles filhos da puta colocavam os escravos mortos de banda nas paredes e debaixo das ruas. Por isso que as paredes aqui no Maciel são tão grossas. Olhe por qualquer canto. Todos esses prédios estão cheios de gente morta.

Estas palavras ligam a paisagem histórica do Pelourinho aos corpos e almas das pessoas que o construíram. Elas têm muito a ver com a exploração, o abandono, e as relações paternalistas bastante conhecidas por Osvaldo. Deste ponto de vista, o discurso popular que enfatiza a existência de corpos humanos e tesouros escondidos na arquitetura barroca do Pelourinho, comum durante os anos 1990 enquanto o Estado da Bahia evacuava os moradores dos sobrados para depois reformá-los e repassá-los a novos donos e inquilinos, pode ser interpretado como uma análise criativa de um capitalismo selvagem e neoliberal. Neste contexto, o trabalho e as pessoas passam a ser cristalizados em objetos culturais e patrimoniais valiosos que sugam a vida da população residente no Pelourinho antes das reformas iniciadas em 1992.

De modo semelhante ao que Taussig (1983) e Nash (1993) afirmam em suas etnografias das análises “locais” do capitalismo feito por minei-

ros indígenas nos Andes, poderíamos compreender a ênfase dada aos maus tratos contra os escravos e seu emparedamento nas obras da primeira capital do Brasil como um contradiscurso capaz de desvelar a mercantilização do trabalho e a identidade multicultural num centro histórico apoiado pela ONU e pelo BIRD.³ E, de acordo com as centenas de horas que eu passei com Osvaldo antes da sua morte, ele enxergava claramente o modo pelo qual sua força de trabalho era explorada pelos mais poderosos. Nas páginas abaixo eu gostaria de oferecer uma interpretação um pouco mais complexa e talvez menos materialista – ou, quem sabe, mais materialista ainda – do surgimento e da importância desta ênfase popular quanto aos restos mortais de escravos e os tesouros supostamente encontrados durante a restauração da Praça da Sé baiana nos anos 1990.

Procuró repensar as relações entre o espaço urbano, a verdade histórica e a identidade religiosa-racial no Centro Histórico de Salvador, sem me esquecer do papel da exploração e do “neoliberalismo multicultural” (Hale, 2002; 2006) nas interpretações da restauração formuladas pela população sujeita à reificação do cotidiano tão essencial à construção do patrimônio histórico e cultural. Há muito o Brasil é reconhecido, e se reconhece duplamente, como um país ‘do futuro’ e da suposta ‘democracia racial’. Na Bahia das últimas décadas do século XX, estas ideologias poderosas porém contestadas por vários setores sociais se sustentam, em parte, em políticas estaduais ligadas a tentativas de apropriação e a construção do Candomblé, da cultura popular, em geral, e do patrimônio histórico como bens públicos (Collins, 2008b; Johnson, 2002; Sansi, 2007; Santos, 2005). Entretanto, nos anos 1990 e na primeira década do novo milênio, nota-se uma mudança marcante na qual o pentecostalismo passa a ameaçar a posição do Candomblé como chave simbólica e demográfica na religiosidade popular baiana (Collins, 2004; Gonçalves da Silva, 2007). O crescimento na consciência negra

resulta também de um questionamento baiano das ideologias raciais que valorizam a mistura. Além disto, o horizonte futurístico nacional, concretizado em décadas anteriores por projetos urbanísticos modernistas, tais como a construção de Brasília, e, em Salvador, o Centro Administrativo Baiano (CAB), perde força frente a um crescente interesse no resgate da memória social (Caldeira & Holston, 2006). Em parte, isto se deve a uma valorização do patrimônio histórico que atua desde, pelo menos, os anos 1940, como uma vertente do pensamento nacionalista que assombra e, em vários momentos, apóia e naturaliza o modernismo (Williams, 2000). Mas a minha etnografia da suposta restauração do Pelourinho indica que há algo mais agudo, mais forte, que estimula um interesse baiano nas origens, na história, e na “verdadeira verdade”.

Este esboço sociológico-histórico nos permite entender melhor, e de uma forma nova na antropologia, as mudanças na religiosidade e as políticas raciais na Salvador contemporânea: o crescimento do pentecostalismo e da consciência negra em Salvador explica-se de várias maneiras político-econômicas e simbólicas, mas aqui procuro interligar os dois através de um interesse popular crescente em tombamento/cristalização de memórias e práticas supostamente populares como monumentos à nação. Contudo, as identidades religiosas tendem a se influenciar por ideologias abrangentes que delimitam as fronteiras entre o humano, o social, e o mundo dos objetos (Keane, 2007). Na seguinte indagação, baseada em mais de uma década de pesquisas em Salvador, eu investigo o modo pelo qual o tratamento dado aos objetos patrimoniais, as identidades raciais e as práticas religiosas se imbricam no Pelourinho, este sítio histórico, símbolo importante da identidade negra e da experiência colonial, igualmente considerado uma peça material do patrimônio mundial e nacional. E, antes de começar a analisar o que eu chamarei, seguindo Webb Keane (2007) de “ideologias semióticas” em mudança no Pelourinho dos anos 1990, eu peço licença ao meu leitor

para oferecer uns poucos detalhes sobre a vida deste Pelourinho ao final do século XX.

O Pelourinho: pequeno esboço sociohistórico da época de “reforma”

O “Pelourinho” é o Centro Histórico de Salvador, um conjunto arquitetônico formado por mais de quatrocentas casas e prédios coloniais que nas últimas décadas tem servido como palco de tentativas baianas e federais para promover um turismo e atrair investimentos à base do patrimônio cultural. Antigo centro da administração lusitana e eclesiástica no Brasil (até o traslado da capital ao Rio de Janeiro em 1763), o Pelourinho começou a entrar em decadência aos finais do século XIX quando as elites baianas abandonaram seus sobrados no centro em favor de modernas casas na região do Campo Grande e da Vitória. Muitas destas famílias deixaram seus lares senhoriais nas mãos de agregados, de instituições beneficentes católicas, ou até com empregados domésticos. Outras, no decorrer do tempo, simplesmente esqueceram-se das propriedades abandonadas que, pouco a pouco, foram divididas e ocupadas por operários e migrantes do interior.

Nas primeiras décadas do século XX o centro antigo de Salvador ganhou fama como um reduto de boêmios e, entre modernistas do sul do país e regionalistas como Gilberto Freyre, como um berço da civilização brasileira. Em 1927 Manuel Bandeira observou, em uma carta a Mário de Andrade, que “The Pelourinho square is the urban space that a Brazilian can show to a Frenchman without worrying about being cuckolded by the Champs Elysées or the Avenue of the Opera.” Mas a grandeza da arquitetura admirada por Bandeira contrastou com a situação dos seus moradores. Bandeira afirmou:

Mário estou apaixonado pela Bahia! É uma terra estupenda. A CIDADE BRASILEIRA. Centenas centenas centenas de baitas sobradões de 4 andares e sotéia...Solares de forte e sóbria linha senhoril com portas de pedra lavrada e brasonadas, batentes de Madeira de lei...onde moram pretinhas meretrizes e a gente pobre mais pobre deste mundo! Você espia por um óculo de porão onde imagina que só vive rato e vê um oratoriozinho com a lamparina de azeite queimando. (Andrade, Bandeira & Morães, 2000: 332)

Na era Vargas a polícia designou o antigo centro como baixo meretrício e a Delegacia de Jogos e Costumes passou a exercer um papel importante no controle social deste bairro onde as mulheres passaram a dominar a economia e as relações de trabalho e família. A suposta decadência moral dos moradores, a violência crescente nas ruas, e o arruinamento dos casarões do Pelourinho durante o século XX levou a classe média baiana a deixar de freqüentar a região quase por completo antes do fim dos anos 1970 (Bacelar, 1982; Espinheira, 1984). Mesmo assim, dos anos 1960 até o final dos oitenta o centro de Salvador foi alvo de vários planos de recuperação e de exploração turística por parte de aliados de Antônio Carlos Magalhães. Em 1984 o IPHAN tombou o Pelourinho como patrimônio nacional e em 1985 a Unesco colocou-o em sua lista de sítios históricos mundiais. Quando Magalhães voltou ao palácio do governador pela terceira vez em 1992 ele inaugurou as reformas mais recentes. Esta retomada do poder baiano pela coligação dirigida por ACM representa o momento histórico no qual eu situo, e de onde parte, a análise a seguir.

A “reforma” do Pelourinho que hoje em dia se encontra na sua oitava “etapa,” se funde na restauração de quadras inteiras ao invés da reconstrução situacional de prédios escolhidos, o procedimento mais comum em outros lugares do mundo. Isto permite ao Estado diminuir seus cus-

tos. Mas também permite que ele vigie melhor o espaço urbano – antes do começo da primeira etapa das reformas em novembro de 1992 havia mais de 5 mil pessoas residentes na área considerada o “miolo” do Centro Histórico. Este povo, acostumado a negociar com IPAC (que costumam chamar de “O Patrimônio”) desde suas origens como a Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia em 1967, costumava invadir novamente as casas após sua restauração. Estes moradores também se tornaram espertos em receber múltiplos pagamentos quando, em novembro de 1992, o Governo começou a retirar a maioria deles através de ameaças e indenizações. Desta maneira, nos anos 1990 o “assistencialismo” que caracterizou os trabalhos sociais científicos do IPAC de 1967 ao final dos 1970, uma época dominada pelo desejo por parte do conhecido antropólogo Vivaldo da Costa Lima de criar uma comunidade viva, afro-brasileira, se converteu em uma etnografia de resgate. Esta nova modalidade patrimonial visou criar e depois arquivar representações das atividades de moradores do Pelourinho enquanto técnicos colocavam um preço nestas práticas (Collins, 2008b; no prelo). Ou seja, o IPAC praticou nos anos 1990 uma forma estranha de preservação do patrimônio – o órgão estadual tentou mapear o bairro como um espaço da produção da cultura afro-brasileira que o governo procurava representar a um público baiano e estrangeiro. Mas além de documentar as vidas dos residentes e guardar esta informação dentro de um arquivo que serve como fonte de evidência para sustentar representações nacionalistas, regionalistas e históricas, hoje em dia o IPAC procurou retirar as pessoas “problemáticas” do novo espaço nobre do Centro Histórico (Collins, no prelo). O dinheiro, em forma de indenização, foi uma das ferramentas mais eficazes neste trabalho.

Quase 4 mil moradores foram retirados durante os últimos vinte anos, a maioria após receber uma indenização que variava entre R\$ 800 e R\$ 4.000.⁴ Oficialmente, técnicos do IPAC calcularam estas inden-

zações à base da quantidade de espaço ocupada, o número de pessoas no núcleo familiar, o tempo que moraram no bairro, e as atividades exercidas no espaço. Mas na verdade a quantia de dinheiro paga variava muito de acordo com o prestígio do morador, a sua possibilidade de reivindicar um *status* “moral,” o envolvimento de membros da família na “cultura baiana”, e, sobretudo, as ligações entre moradores e políticos como Antônio Carlos Magalhães e técnicos de IPAC. Muitas pessoas lutavam para ficar, mas a maioria dos pedidos foi negada: como uma das agentes sociais assumiu em uma entrevista comigo, os cálculos e as decisões eram “na verdade muito simples: nada de travesti, maco-nheiro, ladrão ou puta!”.

O dinheiro vivo oriundo das indenizações gerou violência e rupturas sociais para uma população que, de acordo com os dados de IPAC, era acostumada a viver com nada mais de que um a dois salários mínimos por mês. Mesmo sendo eficazes em ganhar múltiplas indenizações e exercendo o papel de importantes produtores de uma cultura baiana que lhes providenciou certo poder frente às autoridades – e de fato “chamou” a restauração para o Pelourinho (Rodrigues, 1995) – poucos residentes souberam segurar este “bolo doido” de dinheiro.

Durante o auge dos pagamentos do IPAC – a época vai do final de 1992 até 1998 – surgiam comentários fantásticos sobre o valor e suas relações com moralidade sexual, o papel do dinheiro nas relações sociais, e a moralidade da troca de dinheiro por bens e por espaços domésticos. As pessoas compravam geladeiras, bicicletas, quantidades altas de cocaína para tentar se estabelecer como traficantes, e roupas novas. Grande parte deles vive hoje na periferia de Salvador, mas também há muitos que voltaram as suas cidades do interior do nordeste e alguns que empregaram suas indenizações para viajar a São Paulo, Rio de Janeiro, e Belo Horizonte. E, de acordo com boatos que circulam principalmente

entre a comunidade dos travestis, alguns souberam aproveitar o dinheiro do Estado e alcançar a Espanha e a Itália.

Um dos resultados mais inesperados da vigilância antropológica no Pelourinho foi uma certa valorização do patrimônio – os moradores entendiam que as pessoas, e não simplesmente as catedrais, as danças folclóricas, e as receitas culinárias baianas, poderiam ser tombados. Em 1999 um lojista muito conhecido no Pelourinho como “catador de gringo”, ou “amansador de gado”, me segurou na rua e falou assim,

Qual é de mesmo, rapaz? Ô, Seu Leal [de IPAC] esta dando espaços, viu? Tá abrindo tudo. A 5ª etapa tem loja pra cacete. Vá rapaz, você merece. Você é nem eu, você é da antigüidade, você é folclórico. Você merece uma loja, rapaz. Que porra tá fazendo andando de Havaiana e Bermuda e conversando com marginal? Pegue a grana, rapaz, você é folclórico. Todo o mundo lhe conhece. Você não é mais gringo. Trabalhe em cima disso. A gente que é da antigüidade, nós somos o Pelourinho!

Neste exemplo quase perfeito de um sonho antropológico de inclusão, ou de aceitação/engano do etnógrafo estrangeiro, a “antigüidade” passa a ser uma qualidade que dava direito a lucrar e pertencer ao novo Pelourinho, um lugar onde a cultura (Weffort, 2000) e as práticas humanas viraram mercadoria (Collins, 2008b). Mas não foi somente o conceito da antigüidade que virou recurso na época das investidas e indenizações de IPAC. Em 2000 eu levei no meu carro um homem, paralisado por uma facada no pescoço, a visitar seus familiares no bairro periférico de Fazenda Grande do Retiro. Quando paramos na venda de um tio político dele, e as pessoas começaram a perguntar sobre o “branco” alto que tinha dado uma carona a ele, eu escutei ele responder: “Sim, pessoal. Aqui estou, tombado na garupa. Estou bonito, não é não? É

por isso que o gringo cuida bem de mim.” O tombamento representou, então, uma forma de valorização capaz de abranger o ser humano, e não simplesmente os objetos (Collins, 2008a; 2008b). E é com este comentário que eu passo para um diálogo muito revelador que trata os objetos de uma forma que pode ajudar a resolver o que eu compreendo como o poder do patrimônio e as mudanças resultantes nas lógicas interpretativas do Pelourinho contemporâneo.⁵

Construindo um Oráculo Baiano: a Sucupira, a Morte Sacra e a monumentalização do cotidiano soteropolitano

No dia 26 de março de 1999 o Governo do Estado da Bahia inaugurou a primeira metade das reformas da Praça da Sé de Salvador. A Praça da Sé fica próxima ao Terreiro de Jesus e a Praça da Anchieta, o lugar onde Osvaldo, anos antes, apontou para a presença de restos humanos. No momento em que Osvaldo disse conhecer as ossadas presentes debaixo dos pés dele, o Governo da Bahia ainda não tinha reconhecido a existência destes vestígios. Mas em 1999, por ocasião da comemoração dos 450 anos de Salvador, o IPAC e o IPHAN delimitaram um sítio arqueológico composto pelos quatro alicerces expostos da demolida Igreja da Sé – a primeira catedral lusitana nas Américas – e um conjunto de esqueletos humanos encontrados perto destes alicerces. Mas o lugar não funcionou como um simples sítio arqueológico. Ao contrário, parecia um monumento ao conteúdo da terra e os objetos ainda não achados debaixo da Praça. Por conseguinte, funcionou também como um espaço interpretativo para compreender a nação e suas tradições dependentes da evidência construída no Pelourinho. Tal monumentalização baiana e celebração coletiva de práticas e lugares, algo básico ao tombamento de cultura popular e material na produção do patrimônio e da nação

(Chauí, 1989; Durham, 1984; Falcão, 1984; Gonçalves, 1996; Handler & Gable, 1997), evidencia os modos pelos quais o passado é alçado a um lugar simbolicamente importante para o nacionalismo brasileiro. E eu vou argumentar que isto, por sua vez, nos permite repensar as ligações entre os conceitos de raça ou etnia, os objetos patrimoniais e as histórias coletivas no Pelourinho atual.

Nos dias que antecederam à inauguração da Praça da Sé, em 1999, enquanto trabalhadores e arqueólogos se apressavam para descobrir, catalogar e guardar os esqueletos encontrados pela equipe do Prof. Carlos Etchevarne da UFBA, no Museu de Arqueologia e Etnologia, os transeuntes e moradores do Pelourinho comentavam com avidez sobre os eventos dentro do sítio ainda coberto por madeirite e tapumes. Alguns subiram até o terraço no alto do Hotel Themis para melhor observar os acontecimentos neste canto do Pelourinho onde, de acordo com os boatos que rapidamente passaram a circular pelo bairro, o Governo da Bahia estava retirando restos humanos, obras de arte, e uma quantidade expressiva de ouro e prata. As pessoas tentavam interpretar estas escavações, bem como seus objetos pouco visíveis, que emergiam do chão sob uma praça por onde eles costumavam caminhar, trabalhar e brincar. Residentes do Pelourinho, tal como Osvaldo, que nos anos noventa contavam histórias de esqueletos humanos e tesouros valiosos que diziam estar enterrados entre as paredes e debaixo do chão de suas casas, se sentiram vindicados, enquanto os soteropolitanos falavam de riquezas inacreditáveis – de barras de ouro, azulejos coloniais, anéis de prata e jóias – achadas por operários e levados para casa sem que os mestres de obra se dessem conta.

Na noite da inauguração da Praça, após os discursos proferidos pelo Governador César Borges e pelo Prefeito Antônio Imbassahy, o público passou a examinar o lugar das supostas riquezas. Não havia ouro, nem obras de arte. Mas o público se assustou com um número expressivo de

ossadas expostas num buraco grande num canto da Praça da Sé chamado de “Sucupira” pelos mais antigos residentes do Maciel/Pelourinho. Este lugar recebeu este apelido em homenagem à cidade imaginária, localizada no interior baiano, cenário onde transcorreu *O Bem Amado*, a telenovela inspirada na peça teatral de Dias Gomes. No drama, o Prefeito Odorico Paraguaçu constrói um cemitério faraônico, que ele não consegue inaugurar porque os residentes do povoado de Sucupira se recusam a morrer. Nos anos setenta, esta história era evocada pelos moradores do Pelourinho para comentar sobre a demolição do prédio colonial que abrigava a Biblioteca Pública do Estado da Bahia. No seu lugar foi construída a moderna sede da prefeitura, num espaço próximo à Santa Casa da Misericórdia que é também o lugar onde apareceriam as ossadas no final dos noventa. E este apelido criado pelos moradores levanta algumas questões interessantes sobre vida, morte e política.

Enquanto Dias Gomes criticava os relacionamentos paternalistas da política nordestina, e a telenovela exibida em tempos de ditadura valorizou de certa maneira a vontade popular pelo fato do povo se recusar a morrer, a Sucupira soteropolitana da época neoliberal é um lugar onde a vontade popular é conhecer, e por isso, de certo modo, valorizar, os tesouros e os corpos existentes sob o chão. Ou seja, nos anos setenta, criticam-se as relações de poder ao tecer um drama que tinha como palco um monumento vazio. Enquanto nos anos 1990, num momento quando a oposição baiana reclamava contra um Pelourinho-cenário vazio de vida, movimento, e habitantes, um público composto em parte por aqueles ex-moradores procurava imaginar o conteúdo desta “nova” Sucupira e seus mortos recentemente desencavados (de certo modo, resuscitados). Tal como os cidadãos da Sucupira de Dias Gomes, estes mortos desenterrados, também se recusavam a morrer, do ponto de vista histórico. Um exemplo desta vontade de interpretar e comentar as

partes invisíveis da paisagem colonial restaurada pelo seu governo aconteceu logo após a fala do Prefeito Imbassahy e do Governador Borges.

Naquela noite da inauguração do sítio arqueológico da Sé/Sucupira, um homem de capacete e com a farda azul de mestre de obras apareceu no meio dos esqueletos expostos. Aparentemente embriagado, e separado do seu público pelas correntes de ferro que delimitavam o sítio arqueológico, este trabalhador começou a tecer uma explicação “oficial” sobre os tesouros descobertos neste terreno que, habitado nos últimos anos por prostitutas, camelôs e vendedores de lanches, foi ressacralizado através de sua inclusão no Parque Histórico de Salvador, seu desvelamento das ruínas da primeira catedral da cidade, e a presença de um cemitério católico esquecido no coração do Brasil. As interpretações do mestre de obras – que se disse “arquiteto de campo” não obstante o fato de que o arqueólogo encarregado da obra desconhece esta categoria, bem como não conhecia o homem que assim se autodenominava – oferecidas com autoridade a um público atento (e reproduzidas mais adiante no presente trabalho), lembraram os temas e as táticas retóricas dos discursos pronunciados minutos antes pelo governador e pelo prefeito ao celebrarem seus próprios papéis na reconstrução do Pelourinho e suposta preservação da memória social.

Enquanto Borges e Imbassahy acompanharam seu padrinho, o “Governador” Antônio Carlos Magalhães, e entraram nos seus carros escuros rumo ao Palácio de Ondina, o mestre que se encontrava na escavação da Praça da Sé levantava questões sobre patrimônio e dialogava com um público baiano composto de pessoas que tinham migrado do palco dividido pelos políticos. O arquiteto de campo enfatizou que o passado coletivo tinha sido fragmentado por divisões de classe e raça, enquanto se pronunciou a respeito dos trabalhos recentes no Pelourinho; o valor de objetos patrimoniais e de objetos históricos “privatizados” por traba-

lhadores que os levaram do sítio arqueológico sem que os arqueólogos tivessem tomado conhecimento; a transição da escravidão ao trabalho “livre” e as semelhanças entre os trabalhadores de hoje e os escravos, antes de 1888; e as políticas públicas baianas dos anos 1990. O mestre, enfim, apresentou uma forma de “ler” as ossadas, e as rachaduras na paisagem histórica cuidadosamente composta do Pelourinho, que iria se repetir inúmeras vezes no primeiro sítio arqueológico urbano da Bahia. O que mais me interessa neste trabalho são as bases epistemológicas e práticas desta leitura e o que ela indica em relação à interpretação, no Brasil do final do século XX.

Naquela noite de inauguração, a própria igreja sepultada voltava à vida através de seus alicerces ali expostos, como demonstração de um passado colonial grandioso e monumental, sustentado por histórias de tesouros e ossadas entretecidas nas palavras de um mestre de obras, cuja posição como hermeneuta teve curta duração. Logo depois do embarque dos políticos, atraídos pelo público atento as palavras do arquiteto de campo, chegaram dois policiais do 18º Batalhão da Polícia Militar. Ao notar a presença dos oficiais, o primeiro sacerdote do “Oráculo da Sucupira” tirou proveito da escuridão e da confusão momentânea para se esquivar entre os presentes e sair de fininho, desaparecendo no meio da multidão. Enquanto o mestre tinha assegurado ao público que as ossadas eram de escravos mortos enquanto trabalhavam sob condições sub-humanas, os policiais turísticos corrigiram de imediato esta “interpretação equivocada”, afirmando, por sua vez, que os esqueletos eram, de fato, os restos mortais de nobres e ricos suficientemente abastados para pagar o alto custo de um sepultamento ao lado da Igreja da Sé, para ficar bem perto de Deus. Este processo de reinterpretação oficial do discurso popular, e de oferecer uma história oficial ao público para “explicar” a presença e a exposição dos esqueletos, continuaria nas mãos dos policiais de plantão e de estudantes universitários contratados pela

Bahiatursa, o órgão oficial do turismo no estado da Bahia. Deste modo, o sítio dos esqueletos expostos tornou-se a única área pública no Pelourinho onde os agentes do Estado baiano providenciavam interpretações, diariamente no final dos anos noventa e primeiros anos do novo milênio, sobre o Pelourinho como patrimônio histórico de Salvador, do Brasil e do mundo. Quer dizer, a Sucupira virou um lugar de metacomentários e sínteses populares e eruditas que visavam explicar, ou objetificar, o passado supostamente evidente na paisagem do Pelourinho.

Apesar das tentativas oficiais de limitar as interpretações que surgiram sobre as ossadas no Oráculo da Sucupira, o público baiano continua até hoje a oferecer suas próprias versões das origens, modo de morrer e viver, e identidades das pessoas cujos restos permaneceram na praça até a sua retirada para o Museu Arqueologia e Etnologia, localizado nos subterrâneos da Antiga Faculdade de Medicina, no Terreiro de Jesus. O público também questionou em 1999-2000 a propriedade e a autoridade do Estado para exibir as ossadas numa praça pública. Entre as interpretações que se repetem para explicar a presença destes esqueletos no coração do centro histórico estão as que dizem serem as ossadas os restos de escravos mortos por insubordinação; que são vítimas mais recentes de desavenças de políticos baianos, desovadas para depois serem “descobertas” e virar atração turística; ou que são as sobras de cemitérios que queriam se desfazer dos corpos de pobres cujos familiares deixaram de pagar os aluguéis pelas sepulturas. Estes diálogos, divergências e acordos, entre Estado e cidadão construído em torno de símbolos da morte, da vida e da ancestralidade baiana, sugerem que o Oráculo de Sucupira funciona, na verdade, como oráculo: ele ocupa um lugar especial no imaginário baiano e é uma fonte de algum tipo de poder que exige interpretação por parte dos baianos, e os seres sociais reconhecidos como especialistas ou sábios, que visitam e trabalham no recém-reformado Centro Histórico. Para entender melhor este papel, e seus resultados na

Bahia contemporânea, eu gostaria de voltar ao diálogo do primeiro sacerdote da Sucupira, o chamado “arquiteto de campo”.

Mas, antes de voltarmos ao arquiteto de campo, é importante assinalar que este artigo não trata do fato simples de que atores sociais diferencialmente posicionados tendem a entretecer interpretações distintas sobre eventos históricos, monumentos e símbolos comuns. Ao contrário, eu gostaria de tentar levantar o que E. Valentine Daniel (1996) chama de “dispositions toward the past”. Quer dizer, em vez de especificar diferentes interpretações ou discutir datas, eu gostaria de compreender melhor o arcabouço epistemológico e prático a partir do qual estas histórias e fabulações são formuladas. Em vez de me interessar simplesmente pelo conteúdo da história, eu gostaria de entender o posicionamento a partir do qual as pessoas encaram, narram, e interpretam o passado. Por este motivo, volto a um homem bêbado, que se posicionou em relação a um buraco repleto de ossadas, num momento em que seus governantes deixaram um lugar que, aparentemente, fascinou seus eleitores. Eis as palavras deste arquiteto de campo:

Arquiteto de Campo: A cidade alta que hoje é chamado hoje ‘Salvador alto’; quando os negros não queriam trabalhar, que não suportavam mais, eles acorrentavam eles dentro do, dos túnel e aí *matavam*.

Mulher: *Ah*.

Arquiteto de Campo: *Então* eles hoje... nós devemos encontrar todos eles mortos dentro dos túneis ainda. Dentro desse *tunei*.

Mulher: *Ah, é*, tem que marcar para a *escavação*.

Arquiteto de Campo: *Ah exato*. Eles traziam para construir isso aqui, oh. *As pedra*.

2ª Mulher: *e as ossadas, é ossada de quê?*

Arquiteto de Campo: Nós estamos retirando todinhas, as ossadas, tem tudo.

2ª Mulher: *vai* voltar pra aqui?

Arquiteto de Campo: Não, alguma coisa vai ficar em museu. As ossadas vão para um laboratório para... e para definir quantos milhões de ano tem. Tem ossada com 500 anos, com 1.000 anos. Né? Então eles traziam essas pedras para fazer, os conjuntos arquitetônicos que a gente vê hoje, as igrejas, os prédios que são muito bonitos, os azulejos, né? Eu mesmo tenho... eu mesmo guardei um azulejo, um prato que deve valer hoje aí brincando... uns 600, 700 reais.

1ª Mulher: É, coisa antiga, né?

Arquiteto de Campo: Eu peguei, guardei para mim, que... também uma colega *tinha que ele...*

2ª Mulher: *FILHO DE DEUS.*

Arquiteto de Campo: Eu tinha que levar também.

1ª Mulher: É, 'ce está trabalhando, né?

Homem: *Este* túnel vai ficar exposto depois?

Arquiteto de Campo: Não, esse túnel, se recuperar ele, e, pode ter visitaçāo ou não, pelo tipo de danificação. Se tiver danificado.

John Collins [JC]: Onde fica a boca do túnel?

Arquiteto de Campo: A boca do túnel é aqui, oh. [tosse sonoramente] Aquele buraco aqui. Aquele buraco quadrado. Pelo meio. Ele desce aqui, sai naquela escadaria lá, oh, aquela escadaria onde está aquela área lá, está vendo aquele tapume, aquela plaquinha aí, ô.

1ª Mulher: Sim.

Arquiteto de Campo: Descendo a escadaria. Ele sai daqui vai *até* a Calçada por debaixo da cidade todinha. E o da, o da, da cidade baixa, ele entra aqui por debaixo aqui da, do cais aqui, aonde fica o [supermercado] Paes Mendonça antigo, aonde era o Pais Mendonça antigo. Ele vai por aqui por debaixo tudinho até um corredor, justamente por os negro carregavam tudo nas costas vinham subindo, e vinham por debaixo, para sair de cima. E quando eles não carregavam, que fugia para conhecer a cidade, que era

os barões da época, né, os brancos que faziam a toda, toda riqueza, aí eles matavam enterravam aqui onde vocês estão aqui neste local.

2º Homem: E tem um túnel da Lapinha para aqui?

Arquiteto de Campo: Tem um túnel da Lapinha para cá. É esse mesmo. É um deles.

2º Homem: *Vem da Lapinha pra cá?*

Arquiteto de Campo: Vem da Lapinha pra cá. Tudo tudo tudo.

Arquiteto de Campo: Agora essa obra aqui nos vamos demorar mais ou menos aí uns... para fazer tudo isso... mais uns quatro anos para montar toda esta estrutura. Aí é o caso que a gente tem que eleger o outro governo que está aí para fazer tudo isso, porque se for botar outro na linha.

2º Homem: Ave Maria, fecha tudo.

Arquiteto de Campo: Acabou tudo. Manda fechar o túnel e manda enterrar todo o mundo.

JC: E o Sr. faz o quê na obra?

Arquiteto de Campo: Eu sou arquiteto de campo.

JC: Mmmmm.

Arquiteto de Campo: Eu sou engenheiro, arquiteto de campo.

JC: Eu estou pergun, perguntando porque eu sou antropólogo dos Estados Unidos.

Arquiteto de Campo: É, você é antropólogo?!

JC: Eu estou querendo escrever um livro sobre a mudança aqui na área.

Arquiteto de Campo: Ah, não, vai ter! Tem um livro. Nós temos um livro aqui na Bahiatursa, vamos ter aqui no café.

JC: Mas me desculpe... você estava dizendo... essa ossada é de quem?

Arquiteto de Campo: As ossadas são de negros, de escravos, de branco, e de... de mu, mulheres. Crianças também que foram assassinadas porque era o seguinte...[limpa a garganta]. Na época diz a história que os negro tinham uns filho. Então para não deixarem nascer... aí eles matavam o pai

e a mãe com a criança. Então a gente encontrou ali... [vira-se de costas para a multidão e de frente para as ossadas] naquele vão ali tem, oh.

2º Homem: Ali?

Arquiteto de Campo: É, é vendo o R ali? O R e o S, ali. Ali tem uma múmia toda enrolada ali que é o pai a mãe e a criança. Ali já foi feita a pesquisa. É um negro, uma negra e o filho negro. Foram assassinados e acorrentado, os três, dormindo abraçado. E um negro com uma taça de ouro, uma barra de ouro com caneco de ouro na mão, morto, junto com outro negro acorrentado.

3º Homem: Cadê a taça de ouro.

Arquiteto de Campo: Tudo foi retirado.

[Risada Geral]

JC: Vai mostrar no museu?

Arquiteto de Campo: Vai mostrá-lo.

[Risada Geral]

3º Homem: Cadê o ouro... taça de ouro [dando risada cética].

Arquiteto de Campo: Não, mas isso aí não é de ninguém. Isso aí é nosso, é nosso, é nosso.

3º Homem: É história, faz parte.

Arquiteto de Campo: O Brasil não está nem abismado com isso aqui, é o mundo todo que está abismado. A Bahia deu um salto com isso aqui, que desemprego é em todo mundo, guerra em todo canto, mas a Bahia.

4º Homem [antigo residente do Maciel/Pelourinho que foi indenizado com as reformas e agora mora em Nova Brasília, Itapuã]: *Desemprego... Bahia em primeiro lugar, primeiro lugar.*

Arquiteto de Campo: E, Bahia, desemprego. Isso aí não *interessa*.

4º Homem: *Primeiro lugar.*

Arquiteto de Campo: E no mundo tudo. Isso aí no mundo todo. Isso aí é normal. Alguém tem que sobrar na estória, não tem?

Multidão: *É.*

4º Homem: *Tem que morrer para dar emprego a alguém.*

Arquiteto de Campo: O, o, os negros não sobraram na época? Então hoje é o quê? O, eu sou branco, mas eu jamais... vou ser contra uma raça que contém o mesmo, o mesmo sangue meu. Nós somos ser humano. Mas naquele tempo ninguém queria saber disso, naquele tempo era outra história. Agora, eu acho que o mundo de hoje está sendo pior de que ser escravo daquela época. Porque pelo menos eles matavam os escravo naquela época porque... resistia. E hoje você não resiste, não resiste, e estão matando gente a toque de tambor. Estão matando a gente a migué, assim na rua.

5º Homem: Como nos últimos dias matam com trio elétrico e tudo.

Arquiteto de Campo: Ontem o motorista na Fonte Nova. Ontem o motorista tomou a cachaça na Fonte Nova, pegou o ônibus pegou os dois rapazes. Um com a camisa do Bahia. E os dois até... E pior, os dois quase morreram abraçado. Estavam brigando os dois junto abraçado. O Bahia e o Vitória. 'O seu Vitória não presta. Eu sou Bahia' O ônibus veio, o cara tomou uma biritá, matou os dois. Morreram juntos. Dois morreram juntos.

5º Homem: Era da empresa Monte Serrat.

Arquiteto de Campo: E, matou os dois juntos. Cê vê a união dos dois. Um estava com a camisa do Vitória, outro do Bahia. Porra, então você vê a mentalidade da coisa hoje. Eu acho mais estupidez, dez mil vezes mais de que naquela época.

4º Homem: Mas todo isso é obra de Deus.

[Parte não-compreensível enquanto o arquiteto vira as costas para assinalar detalhes das ossadas para pessoas recém-chegadas.]

Arquiteto de Campo: Anotou meu nome? Viu? Eu te procuro lá. Aí eu ajeito com o Deputado, converso com ele, e a gente dá um jeito. Quietinho, quietinho. Ninguém sabe. Ninguém sabe. Tchuo, tchau. [Vira para JC, que quer fazer uma pergunta] Sim?

JC: E essa obra, acharam muito ouro?

Arquiteto de Campo: Não, vamos dizer assim, *praterias, ouros*.

Mulher: *Moedas, porcelanas*.

Arquiteto de Campo: *Porcelanas*, prata legítima, enfim, todo tipo de coisas que você imagina.

JC: E estavam juntos com os corpos?

Arquiteto de Campo: E, isso, junto. Em lugares, em cofres daquela época que eram feita de, de madeira, com pedras, em locais apropriados que escondiam, eles mesmo escondiam. Então a escavação começou assim, a encontrar varias coisas.

JC: Mas, mas se foi a maioria escravo, como eles tinham ouro essas coisas assim, o escravo?

Arquiteto de Campo: Não se rouba hoje? Roubavam. E guardavam também. O cara trabalhava, trabalhava, trabalhava, era filho de Deus também escondia alguma coisa. Os escravos daquela época, ehh, cê vai ver uma barra de ouro e não vai, não vai guardar uma? Quem que não guarda? Estou trabalhando carregando um monte de pedras dessa, cê ve um pedaço de ouro, você não vai guardar? Claro e evidente que vai guardar. Se a função do branco, digo assim na época, né, a função do ser humano da época branco época era assassinar os negros e ficar com tudo e botar para trabalhar? E, não é? Então hoje...

[Várias vozes: não compreensíveis.]

Arquiteto de Campo: Não, isso aqui foi descoberto porque, quando começaram a demolir as máquinas começaram a, a cavar quando a máquina cavou ali no meio da rua, apareceu logo o esqueleto. Aí mandou parar tudo e nos ficamos parados aqui 6 meses para fazer este trabalho. Estudar, maquiar, mapear tudinho, atrasou o trabalho da gente, mas, todo o mundo se orgulha de ter esperado e ter feito este trabalho que está maravilhoso, é um trabalho muito bonito.

1ª Mulher: Vai continuar com as pesquisas, né, na região toda?

Arquiteto de Campo: Toda! Não, vamos cavar agora tudo aqui. Vai ser tudo cavado.

Eu suponho que meu leitor reconheça a riqueza do diálogo aqui reproduzido. Eu também imagino que esse leitor fique chocado frente às múltiplas partes do diálogo que eu não consigo analisar em detalhe, ou até comentar, no presente trabalho. Mas mesmo assim eu apresento este diálogo por inteiro para que possa repercutir, com seus vários exemplos, como base para a análise nas páginas a seguir.

Vai ser tudo cavado: a hermenêutica da profundidade, os segredos e o patrimônio baiano

Há muito para comentar e analisar em relação ao fragmento gravado do diálogo entre frequentadores do Pelourinho (incluindo o etnógrafo estrangeiro) e o arquiteto de campo. Mas a primeira resposta longa do arquiteto à segunda mulher que o interpela, resume quase tudo o que eu gostaria de enfatizar no presente argumento sobre religião, raça e objetos patrimoniais. O arquiteto responde, reconhecendo o patrimônio como um regime de propriedade comum, que ele não vai levar todos os objetos encontrados, mas que,

alguma coisa vai ficar em museu. As ossadas vão para um laboratório para... e para definir quantos milhões de ano tem. Tem ossada com 500 anos, com 1.000 anos. Né? Então eles traziam essas pedras para fazer, os conjuntos arquitetônicos que a gente vê hoje, as igrejas, os prédios que são muito bonitos, os azulejos, né? Eu mesmo tenho eu mesmo guardei um azulejo, um prato que deve valer hoje aí brincando... uns 600, 700 reais.

O que mais chama atenção nas palavras acima não é a tentativa de especificar os milhões de anos das ossadas. O mais interessante é a importância dada ao laboratório como lugar capaz de “definir” estes restos humanos antes deles “ficar[em]” no museu. Desta maneira, técnicas científicas e museológicas permitem que restos anteriormente esquecidos sob o chão possam ser definidos e conservados posteriormente como objetos e como um bem comum, pertencente ao povo baiano (patrimônio). Claro que este povo também exige o direito de aproveitar e de privatizar outra vez estas relíquias. Isto é uma parte importante da minha análise, mas no momento eu sublinho o fato de que uma parte da realidade do Pelourinho até pouco tempo escondida passa a ser ligada à análise científica e à hermenêutica. E o que aparece são ossadas de escravos do tipo que Osvaldo, anos antes, afirmava conhecer mas que faltava definição e presença material nas narrativas oficiais de um Pelourinho então composto por catedrais, sobrados e manifestações culturais tombadas pelo IPAC.⁷ Mas em 1999, parece que os vestígios de seres humanos aos quais moradores atuais se ligam genealogicamente ganham presença e forma ao serem convertidos em objetos de pesquisa e o olhar científico. Isto é, sem dúvida, um dos muitos efeitos da reificação do cotidiano como cultura durante e após a transformação do Pelourinho em patrimônio histórico nos anos noventa.

Numa análise recente de ideologias semióticas – das estruturas epistemológicas, práticas, ou lógicas que definem o que os símbolos realizam, ou deveriam conseguir de pontos de vista culturalmente específicos, no mundo – Webb Keane critica o conceito de representação saussuriano, segundo o qual os signos são compreendidos como chamando ou se referindo aos seus objetos através de uma correspondência arbitrária. Esta separação entre objetos e suas representações através da ideologia da arbitrariedade é, ele argumenta, fruto de uma tradição

moderna que assume “an ontological distinction between material things and their abstract structures” (Keane, 2007, p. 11). E isto, por sua vez, liga a epistemologia à moralidade porque delimita as supostas formas corretas e possibilidade de enxergar o mundo de um modo fiel, ou até empírico e ético (na religião e, pensando no fetiche, no pensamento histórico-materialista também). Esta narrativa moral e cristã, onde a separação e o reconhecimento de barreiras entre coisas (objetos) e pessoas (sujeitos) serve como um requisito para o raciocínio, o autoconhecimento e agência social, “has come to project modernity’s others and, thus, unwittingly [to] help consolidate a moral narrative of modernity” (*id.*, *ibid.*, p. 12). Dito de outro modo, quem não sabe que os objetos são distintos dos sujeitos é visto como um primitivo captado pelo totemismo, ou, no pensamento mais materialista, até um ser moderno enganado pelo mundo das aparências capitalistas. E, justamente por isto, é importante reconhecer que os objetos que o arquiteto e seus interlocutores visam compreender, através da purificação semiótica, incluem restos mortais.

Como demonstra-se com respeito à privatização da morte e o enterro em Salvador nas primeiras décadas do século XIX (Reis, 1991), e as técnicas modernas de separar e confundir a vida e a morte ligadas ao tratamento da AIDS, no final do século XX (Biehl, 2007), a forma de enxergar as relações entre a vida e morte revela tensões constituintes de vários momentos históricos (ver também Feeley-Harnick, 2001). Mas meu argumento aqui não constitui uma afirmação ontológica/trans-histórica (assim como Martin Heidegger) sobre a morte, nem um argumento cultural e específico sobre a morte na Bahia ou na diáspora africana. Ao contrário, é uma tentativa de pensar num determinado esboço histórico e espacial as lógicas – aquelas que Keane denomina de “ideologia semiótica” (2007) – através das quais se pode entrelaçar a morte, a

vida e os sujeitos e os objetos. Isto é uma encruzilhada, pelo menos no Pelourinho, quando a cultura vira mercadoria, as práticas domésticas sofrem uma vigilância que as convertem em fundamentos para histórias públicas, e a identidade social se torna patrimônio (Collins, 2008a; 2008b). Neste contexto, o que os cadáveres possibilitam, nas suas várias manifestações em Salvador do final do século XX? A resposta tem a ver com o tratamento dado a um cadáver, a partir da problemática levantada pelo arquiteto de campo ao descrever para o público a importância de definir e colocar restos humanos em museus. Então, para compreender o que um cadáver faz no Pelourinho, cabe ao antropólogo tentar entrar nas ideologias semióticas vigentes no lugar.

Parece que, por meio de um relacionamento ainda não esclarecido com os arqueólogos e com a restauração do Pelourinho, o arquiteto de campo aprendeu a importância de catalogar os achados e desta maneira os manter separados e passíveis de interpretação. Esta maneira de construir categorias epistemológicas e práticas é algo básico ao patrimônio cultural, o qual funciona como uma técnica de tirar do cotidiano hábitos, cultura material e até qualidades e performances, elevando-os, através de ritual público, ao *status* da cultura pública, ou seja, bens comuns (MacCannell, 1999; ver Collins, 2004). Tal construção do patrimônio baseia-se na objetificação ou a purificação de práticas que num momento anterior eram compreendidas como não marcadas, e então não merecedoras de atenção. Este processo de construir a cultura pública por meio da celebração pública e ritual de atos e práticas anteriormente ignoradas, ou denegridas, lembra a emergência do Candomblé como cultura nacional, no decorrer do século XX.

Para Paul Johnson (2002), tais transformações recentes do Candomblé têm provocado uma ênfase crescente no segredo como tática discursiva, e não como entidade “real”, por parte do povo de santo: ao

invés de se basear em conhecimentos e feitiços ocultos, o Candomblé, depois de se tornar cultura nacional, se define e ganha potência através da circulação de um raciocínio que afirma a religião e seus terreiros como *lugares* de segredos. Aqui o respeito se acumula através da possibilidade de **reivindicar a posse de uma sabedoria especial**. Algo relacionado com este “secretism”, ou uma mudança da “traditional form of secrecy, the initiation of contained bodies within the inner chamber... to... the circulation of discourse on the street about secrets” parece estar em jogo também na fala do arquiteto de campo (Johnson, 2002). E, de fato, o homem que “explicou” as ossadas em março de 1999 parece aproveitar do *secretism* como um processo social da criação de divisões que lhe oferecem prestígio como intérprete dos restos mortais, e simbólicos, achadas na Sucupira. Até o fim, o “arquiteto de campo” serve para ligar a capacidade técnica e o capital cultural à idéia do cotidiano como um recurso a ser garimpado pelos técnicos.

Para Johnson, a transição do Candomblé da condição de uma religião étnica e marginalizada a uma religião pública e nacional se baseia na separação de um texto do seu contexto. Este processo, para que se torne legível para os leigos que compõem a comunidade nacional maior, requer a explicação e a especificação de significância. Deste modo, o crescimento de um discurso conceitual ou explicativo é compensado pela diminuição em termos de participação corporal e adesão ritual a uma comunidade relativamente fechada e secreta. Isto gera, como no caso do “protestant Buddhism” de Sri Lanka (Gombrich & Obeyeskere, 1989), o que Johnson chama de “Candomblé protestante” (Johnson, 2002, pp. 169-174). Tal Candomblé público, baseado em reivindicações de posse de segredos e textualizado como uma possessão nacional, se caracteriza por:

The importance of texts and lay practitioners access to them; the decrease in priestly authority in favor of more immediate access by the lay community; an increasing role for academics, pedagogy, and the middle class in redefining the religious community; and the critical evaluation of one's own tradition of laypersons. (Johnson, 2002, p. 169)

E de acordo com Johnson, recentes mudanças na teorização da forma, da genealogia, da tradição e dos relacionamentos entre os orixás e os adeptos do Candomblé podem ser atribuídos aos efeitos desta protestantização (ver também Rodrigues & Caroso, 1999). Estas conclusões fornecem um fundo teórico para o presente argumento: a textualização e a interpretação, ao invés da participação ritual e corporal, compõem o eixo através do qual procuro ligar a religião (o sagrado) e o patrimônio (um sagrado secular) no Pelourinho, o lugar negro mais simbólico de um Brasil onde floresce uma democracia liberal face a um regime neoliberal. E em vários momentos – como quando ele menciona um livro da Bahiaturra como uma fonte apropriada para explicações da obra para o antropólogo estrangeiro, que lhe faz perguntas bestas (estúpidas) no meio do discurso acerca das ossadas – a fala do arquiteto de campo aponta para a influência e o poder da textualização e explicação de significância (e então o “segredismo”) no Centro Histórico. E este Centro Histórico tem se tornado patrimônio através dos esforços de técnicos do IPAC e de cientistas sociais conceituados que detêm um suposto poder e uma eficácia interpretativa quase secreta, ou seja um saber científico.

Tem sido lugar-comum nas ciências humanas, desde pelo menos Max Weber, que salientou a importância da contabilidade no conceito do ser humano moderno, atribuir alterações na subjetividade a mudanças correspondentes na esfera religiosa. Hoje em dia nós, os antropólogos, fre-

qüentemente acreditamos saber muito bem que os Protestantes são mais ligados ao dinheiro; mais fissurados no sucesso individual e, por isso, na subjetividade cartesiana; e mais desligados das imagens de santos, da dádiva (como o ebó), e das estruturas sociais mantidas pela troca de que os Católicos ou o Povo do Santo. Mesmo assim, tal certeza deveria provocar também um certo ceticismo ou desconforto. Isto é especialmente importante face aos trabalhos recentes que argumentam que certas seitas protestantes compartilham, em lugar de contestarem, lógicas e até vocabulários rituais com o Candomblé e a Igreja Católica (Gonçalves da Silva, 2007) ou a nação brasileira (Collins, 2004). Também, tal como tenho argumentado com respeito ao patrimônio, quando as práticas cotidianas são cristalizadas como bens patrimoniais, elas estabelecem novos relacionamentos semióticos que não são estáveis. Quer dizer, tanto o patrimônio quanto a religião podem existir como codificação que aparenta fixar, ou até comentar, o que antes parecia instável (Scott, 1999). Todavia, esta não é a única possibilidade de compreender seu funcionamento já que estas representações, supostamente simplificadas ou cristalizadas tendem a ser naturalizadas ao longo do tempo e depois tratadas com práticas ou símbolos mais cotidianos (Collins, no prelo). No entanto, eu gostaria de aceitar, condicionalmente, esta representação mais simples dos efeitos da protestantização e da patrimonialização da vida cotidiana do Pelourinho, para começar a pensar a religião e o patrimônio ao lado da racialização na Bahia atual.

Raça, patrimônio histórico e Candomblé protestante: “estudar, maquiar, mapear”

O tratamento dos monumentos e as práticas monumentalizadas como ícones de algo real ou verdadeiro constitui uma das bases da teorização

contemporânea do patrimônio histórico atual por parte de governos e entes supra-nacionais. Dentro de tais esquemas, imagina-se que o objeto histórico surge diretamente do passado e se estende até um futuro compartilhado por todos os cidadãos. Tal ficção de origens compartilhadas e duradouras serve como chave nas representações que apóiam as verdades históricas do Pelourinho (Collins, 2008b). E como fica evidente na fala do arquiteto de campo, aquelas verdades se baseiam em técnicas específicas que, por sua vez, dependem de tecnologias específicas para ligar signos a significados. Quer dizer que as práticas que dão lugar ao significado representam o objeto principal da presente análise.

Em outro contexto, eu proponho uma análise minuciosa das ideologias lingüísticas de diferentes grupos de freqüentadores do Pelourinho (rastafáris residentes influenciados pelo IURD, técnicos em cultura do IPAC e grupos de jovens que viajam da periferia de Salvador para “curtir” o Pelourinho, aos domingos e às terças-feiras à tarde), para argumentar que, no Centro Histórico, existe um discurso crescente de fidelidade histórica, de origens e de ênfase em crenças [*belief*] ao invés de “prática” e ritual (Collins, no prelo, capítulo VII). Deste ponto de vista parece que a textualização da vida social, ou a *protestantização* nas palavras de Johnson, se estende muito além da religião e não surge necessariamente e simplesmente do Candomblé e sua transformação à condição de bem público (cf. Johnson, 2002; Sansi, 2007). O patrimônio nacional e mundial, tanto quanto o Candomblé que o integra hoje em dia, participa como categoria num discurso baseado em origens, em sinceridade e em interpretação de significados, encarados como oriundos diretamente do texto ou do objeto monumentalizado. Mas seria simples demais imaginar que cada período histórico (cf. Foucault, 1972), ou grupo, possua uma certa disposição semiótica e que, por exemplo, representantes do Estado seriam transparentes e ligados a lógicas atuariais, enquanto moradores do Pelourinho caiam na malandragem, na decepção e no

discurso opaco. Analogamente seria um equívoco imaginar que existe, no Pelourinho, uma disposição semiótica restrita ao “povão”, e que haveria outra, separada, para a burguesia ou para os turistas. Ao contrário, como eu afirmo acima através do reconhecimento das correspondências entre a fala do arquiteto de campo e os discursos do Prefeito Imbassahy e Governador Borges, posteriormente amalgamados no discurso dos guias turísticos ou agentes ligados à Bahiatursa, e como Robin Sherif argumenta no seu estudo sobre uma identidade negra supostamente fundiária e “dura” na periferia de Rio de Janeiro, “To assume, as so many anthropologists do, that [color]... terms function simply as static categories in a system of ‘racial classification’... is to miss not only the many other linguistic functions that these terms serve but also the ways in which people... construct their own sense of identity” (Sheriff, 2001, p. 30).

Hoje em dia discute-se se o Brasil, com respeito às políticas e as categorias raciais, é na verdade diferente dos Estados Unidos (ou, melhor dito, se os EUA são diferentes do Brasil). Mas esta comparação se baseia na possibilidade de especificar a raça, uma tarefa normalmente encarada como difícil no Brasil do século XX onde a classificação não seria tão rígida ou nítida quanto em outros lugares do mundo. Independentemente da verdade desta representação das relações raciais brasileiras, há indícios fortes de que o Brasil, onde a etnia tem sido compreendida há longo tempo como questão de “qualidades” e identificações contextuais (pelo menos em relação às categorias supostamente fixas, como nos EUA), caminha para um sistema novo de classificação onde a genealogia, a biologia e as distinções reconhecidas como ontológicas e não simplesmente socialmente contextuais exercem um papel maior na identificação (Collins, no prelo; Johnson, 2002; Sansone, 1995; 2003). Parece que, como Johnson descreve para o Candomblé, desde que exista um

objeto palpável ou socialmente reconhecido chamado “raça” que precisa de interpretação e explicação (como, por exemplo, em sistemas de ação afirmativa) a sociedade brasileira passa a uma nova e diferente situação, onde distinções anteriormente incipientes ou sem forma fixa passam a se concretizar através de reificações apoiadas em explicações eruditas. Isto representa, de várias maneiras, uma narrativa central a críticas científicas sociais da modernidade. Nela, a hegemonia européia, o cristianismo e o colonialismo (dentre outros bichos papões), ganham força de, e apóiam, a separação e a objectificação de aspectos da vida cotidiana que antes passavam em branco. Mas como sinaliza Ann Stoler para o colonialismo (2002), e como eu gostaria de sugerir com respeito à raça, à religião e ao patrimônio, esta fabulação weberiana acerca de uma crescente racionalização da vida é excessivamente simples. Na verdade, o colonialismo, tanto quanto o patrimônio, ganha força não só da clareza de fronteiras epistemológicas e sociais. O controle social de “nativos” depende também de aspectos inqualificáveis ou misteriosos esquemas que acabam com categorias sociais supostamente claras. E é talvez por isso que a morte, e os restos humanos, se tornem tão importantes para o projeto de desenvolver uma forma de tratar, etnograficamente, o papel das ideologias semióticas no campo intercalado entre a religião, a nacionalidade (aqui tratada em relação ao patrimônio) e a etnia.

Neste trabalho eu defino a raça como uma tecnologia, ou discurso, ou ideologia (semiótica) que vigia a forma em que a evidência socialmente constituída pela sensibilidade humana remete para qualidades supostamente internas e mais ou menos fixas (como, por exemplo, a inteligência, a preguiça, a promiscuidade e a moral). Quer dizer, a raça é uma interligação entre signos e significado e não um ente em si. Mas fica difícil de conceber uma forma de “raça” que se parece com a minha definição se não existem essências humanas e a vida é compreendida,

duma forma parecida ao Candomblé ‘clássico’, como um equilíbrio de forças e não um cultivo de fundamentos. E aqui o patrimônio, a religião, e a etnia realizam seu encontro dentro do meu argumento.

No Pelourinho atual, concebe-se a comunidade/nação como uma essência que se torna real através dos monumentos tombados pelo Estado, como símbolos de uma nação presente e real. Aqui a religião se divide entre um Catolicismo dono de igrejas e monumentos, um Candomblé público—onde a valorização discursiva de segredos os substitua de um modo que cria um fetiche em torno do segredo – celebrado pelos governantes da Bahia, e um pentecostalismo que preza a interpretação fiel do texto sagrado e relações particulares entre indivíduos e seu Deus. Ao invés de enfocar na disciplina do corpo ou o ritual, este pentecostalismo preza o que um grupo de pentecostais residentes na Rocinha do Pelourinho costuma chamar a “verdadeira verdade”. E neste mesmo ambiente onde o ser humano, suas práticas e as manifestações se tornam possessões da nação, a raça também aparece como um tipo de coisa, uma possessão íntegra e exclusiva de indivíduos e grupos, em vez de um relacionamento, ou uma qualidade, negociada em várias situações. Por consequência eu ressalto as correspondências entre as diferentes esferas de interpretação. Estas áreas distintas estão ligadas por ideologias interpretativas, segundo as quais signos e símbolos remetem a um fundo fixo, existente, e que constitui a natureza dos objetos. Isto é compreendido como algo existente e duradouro, que subsiste abaixo ou por detrás da superfície temporal ou espacial de comunidades (patrimônio), de religiões (segredos no Candomblé), e de pessoas (raça/etnia). Assim que os objetos, ao invés de serem entidades usadas para equilibrar ou para resolver forças do mau e do bem, como no Candomblé “tradicional”, começam a aparecer como atores malignos na minha narrativa moral. O processo de objetificação em si funciona, aqui, semelhan-

temente ao argumento de Johnson sobre o Candomblé e cultura nacional, ou seja, como uma explicação para mudanças em diversas esferas sociais. E isto é realizado num contexto de colonização do cotidiano e a apropriação para a epistemologia de entidades e relações que antes faziam parte do ritual, da corporificação e das práticas.

Parece-me importante interligar a religião, a raça e o patrimônio. Desta forma, o processo de mudança dentro do Candomblé pode ser relacionado com um urbanismo neoliberal que se influencia tanto pelas técnicas de proteção do patrimônio histórico. Ao invés de isolar a religião, o urbanismo, ou a raça como causas ou efeitos de mudanças gerais, pode-se começar a compreender como os processos de interpretação, vigentes numa sociedade, estabelecem as condições de formação de objetos e seus contextos. Isto não representa um retorno ao estruturalismo. Mesmo assim é uma tentativa de explicação mais abrangente que procura superar o fascínio pelo detalhe, e a rejeição das metanarrativas e explicações, que tanto caracteriza a antropologia dos anos 1980 e 1990 (sem deixar de lado a especificidade etnográfica). Mas também é problemático, e estes problemas começam com o papel moral dos objetos, algo claro no trabalho de Johnson (2002), para quem a objetificação e a revelação do Candomblé requerem novas tentativas de autenticar a religião, como por exemplo o “secretism”. E isto tem muito a ver com o que o arquiteto de campo chama de “estudar, maquiar, mapear”, perto do final do seu diálogo.

Naquele momento, no epílogo de sua preleção investida de autoridade, o arquiteto de campo afirma que, “nós ficamos parados aqui 6 meses para fazer este trabalho. Estudar, maquiar, mapear tudinho, atrasou o trabalho da gente, mas, todo o mundo se orgulha de ter esperado e ter feito este trabalho que está maravilhoso.” Ele parece trocar as palavras, sem querer, ao juntar “maquiar” com “mapear”. Num comentário

sobre categorias geohistóricas inspirado num conto de Borges, onde o mapa imperial é exatamente co-extensivo com seu objeto, Fernando Coronil observa que: “Maps have often served as a medium for representing the world as well as problematizing its representation” (Coronil, 1996, p. 52). O arquiteto de campo parece concordar com esta citação, já que o mapeamento aparece logo após a descrição de maquiagem, ou encobrir com outra substância, para que o objeto em destaque fique mais bonito. Assim, o mapa é mais de que uma representação. É um objeto que tem um certo poder em si mesmo.

O mapa problematiza seu papel de representar no momento que aponta para a materialidade da sua representação, ou seja da sua magia. Um mapa, no vocabulário do semiótico C. S. Peirce, é um ícone porque ele significa através da **semelhança**. Ao contrário de um símbolo arbitrário, a forma do mapa ajuda a definir as leituras que possam ser dele extraídas. E no conto de Borges o mapa que seja igual ao seu objeto enfatiza as dificuldades, e não o decorrer natural, desta função material e icônica. Então o mapa, de uma forma parecida com a maquiagem, cria efeitos no mundo através de sua própria materialidade e não simplesmente porque uma comunidade lingüística concorde que ele significa tal e tal coisa. Aqui, as palavras do arquiteto de campo enfatizam que as técnicas dos arqueólogos e especialistas em patrimônio – o mapeamento neste caso e a reconstrução histórica em outros momentos – produzem mais de que o significado das coisas. Eles produzem outros objetos.

Inspirados por Bruno Latour, um número crescente de antropólogos tem questionado a purificação de objetos e sujeitos no pensamento cristão e na teoria social. As duas esferas costumam funcionar através da separação entre as pessoas e as coisas em nome da verdade, da liberdade e da autenticidade (Redfield, 2000; Keane, 2007). Esta crítica ao tratamento moderno dado aos objetos, como enfatiza Roger Sansi (2007) para o Candomblé, que sugere a possibilidade de imaginar as pessoas

como constituídas através de, em vez de em oposição aos, objetos. E a maneira pela qual o arquiteto de campo trata os objetos me leva a argumentar que a presente análise sobre uma ênfase baiana crescente na interpretação de profundidades e a procura do sentido no patrimônio, na identidade racial, e na religião é mais de que uma modernização weberiana. É algo realmente novo que precisa ser compreendido como um efeito, e como um motor, de mudanças em vários setores sociais interligados.

O arquiteto de campo parece confundir-se com respeito aos papéis dos objetos. Ele fala do trabalho dele para recuperar a Praça da Sé e descobrir e preservar os objetos para a comunidade. Entretanto, por causa da exploração, ele se acha com o direito de privatizar e “guardar para mim” vários objetos valiosos. Quer dizer, ele confunde as diferentes classes de objetos e não os mantém separados. Neste deslize, ele se torna um ladrão (ou talvez herói dentro da economia moral), e não um arqueólogo ou guia turístico. Mas como um sujeito que se encontra no espaço entre as categorias vigentes na sociedade baiana ele revela fundamentos importantes para compreender o que liga estas esferas supostamente diferentes. Na minha análise isto é uma hermenêutica da profundidade.

Conclusão

Aqui eu volto às idéias que relacionam nosso futuro e o campo santo de Dias Gomes; quer dizer a morte, mas também a cova e as ossadas – a materialidade do ser humano. Este trabalho tem tentado descrever uma nova economia de representação no Pelourinho onde o significado parece superar a experiência corporal e a vida cotidiana não marcada. Nesse contexto moradores que antes não se preocupavam com patrimônio tornam-se arquitetos de campo. E tal mudança em regimes de interpretação liga a religião, a raça/etnia e o patrimônio. Não se restringe, como

assinala Johnson, ao Candomblé “protestante.” Mas, igualmente, eu tenho tentado seguir estas práticas de interpretação sem aceitar sua ideologia, da profundidade, da essência, e do significado alienado dos objetos. Eis a razão pela qual as ossadas me parecem tão importantes. São figuras humanas.

Tenho argumentado que um dos efeitos da vigilância é a coleta de informação que serve para criar representações folclóricas baianas, levando a circular a idéia, entre os moradores do Pelourinho, de que eles mesmos são patrimônio. Quer dizer que eles são, de uma forma parecida com as catedrais, pedaços de patrimônio e bens comuns da comunidade baiana. Isto parece estranho, talvez em parte porque viola a separação de coisas e seres, enfocada por Latour. Mas não a viola pela depreciação dos objetos senão pela valorização dos humanos como objetos.

Isto nos lembra que “Purification fails not because there is an agent who resists but because actions put into play new forms or old forms within new representational economies” (Keane, 2007, p. 289).

Isto cria uma situação confusa mas reveladora: os moradores do Pelourinho podem ver que o patrimônio se forma pelos restos mortais das pessoas, a partir dos quais eles aprendem a se relacionar através das narrativas históricas e das comemorações do Pelourinho. Deste modo, tornam-se agora parte do patrimônio público da Bahia, um tipo de bem que eles compreendem como uma posse que lhes foi roubada pelo Estado através do IPAC. Dessa forma, as ossadas significam a alienação. Entretanto, num contexto como eu alego para o Pelourinho de hoje, onde as pessoas são patrimônio, eles começam a se ver no espelho destas mesmas covas que escondiam os tesouros recentemente revelados, os corpos, e não como seres ou cidadãos Aqui o ser humano é colocado em jogo não como entidade metafísica ou categoria política, mas como objeto físico.

Partindo do corpo do escravo emparedado, evocado por Osvaldo, aos ossos revelados pela escavação, passando pelos moradores “patrimonializados” do Pelourinho contemporâneo, o corpo como substância se entrelaça numa relação metonímica à própria idéia de patrimônio. Os corpos enterrados “fizeram” a história do Brasil colonial e ressuscitaram através das variadas fabulações a respeito de suas origens, por exemplo, na divergência entre as interpretações dos policiais e do arquiteto de campo sobre “quem” eram aquelas pessoas e o porquê delas terem sido enterradas naquele lugar, hoje considerado um sítio histórico. Isto demonstra o modo pelo qual até as representações, tais como, “cultural” “nação” e cidadão, que se baseiam no significado, têm um certo poder material. Então a existência de um “Candomblé protestante” e a celebração de um cotidiano alienado que se passa por patrimônio (comum), e que se baseia num esquema interpretativo que esquece os objetos e celebra os significados, não representa o final da história. Ao contrário, aponta para uma série de representações que, por sua vez, são também objetos com sua própria materialidade que complementa estes significados. Mas indica também que as formas pelas quais os seres humanos se relacionam (ou não) com os objetos, e que compreendem os mesmos, são historicamente específicas. E por isso é tão interessante a forma pela qual se prega um discurso de origens com respeito à raça, a arquitetura, a nação, e as pessoas no Pelourinho atual. Parece que as técnicas usadas para recuperar um prédio e para imaginar uma pessoa se influenciam. E se isto for verdade, precisamos, como etnógrafos, investigar não só a religião, a raça, a política, ou o patrimônio histórico, mas todos eles, juntos, como um dispositivo bastante interligado.

Notas

- ¹ Este texto baseia-se em pesquisas etnográficas patrocinadas pelo PIBIC, PSC-CUNY, U.S. National Science Foundation e Fulbright. Uma primeira versão foi oferecido no seminário de Ordep Serra na UFBA. Agradeço as leituras e os comentários de Ordep, de Roca Alencar, e posteriormente de Maria Lúcia Montes, Vagner Gonçalves da Silva e Nubia Rodrigues.
- ² Department of Anthropology – Queens College and the CUNY Graduate Center. E-mail: John.Collins@qc.cuny.edu
- ³ Ou, ao inverso, o discurso sobre defuntos e tesouros poderia ser compreendido como uma análise popular de um Pelourinho “in which the possibility of rapid enrichment, of amassing a fortune by largely invisible methods, is always palpably present [for a few]” (Comaroff & Comaroff, 2000: 293).
- ⁴ R\$ 4.000 representa um total bem alto: era muito mais comum receber, por família, entre R\$ 1.000 e 2.000.
- ⁵ Para um estudo mais geral do tombamento no Brasil, ver Machado (1987).
- ⁶ Nota-se que o Arquiteto de Campo fala em guardar, ou seja de segurar e preservar de uma forma parecida ao tombamento público central a “reforma” do Pelourinho e as falas dos políticos ouvidos momentos antes.
- ⁷ Tal como as músicas do Olodum, bandas de pífanos contratados pelo Governo Estadual e capoeiristas baianos a fim de ganhar um troco dos turistas.

Bibliografia

- ANDRADE, Mário de; BANDEIRA, Manuel; MORÃES, Marcos A. de
2000 *Correspondência: Mário de Andrade & Manuel Bandeira*, São Paulo, Edusp.
- BACELAR, Jeferson
1982 *A família da prostituta*, São Paulo, Ática.
- BIEHL, João Guilherme
2007 *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*, Berkeley, University of California Press.

CALDEIRA, Teresa; HOLSTON, James

- 2005 "State and Urban Space in Brazil: From Modernist Planning to Democratic Interventions", in ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen (ed.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA, Blackwell, pp. 393-416.

CHAUÍ, Marilena

- 1989 *Cultura e democracia*, São Paulo, Cortez.

COLLINS, John

- 2004 "'X Marks the Future of Brazil': Protestant Ethics and Bedeviling Mixtures in a Brazilian Cultural Heritage Center", in SHRYOCK, Andrew (ed.), *Off Stage/ On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford, Stanford University Press, pp. 191-222.
- 2007 "The Sounds of Tradition: Arbitrariness and Agency in a Brazilian Cultural Heritage Center", *Ethnos*, 72(3): 383-407.
- 2008a "'But Madame, What if I Should Need to Defecate in Your Neighborhood': Empire, Redemption, and the 'Tradition of the Oppressed' in a Brazilian World Heritage Site", *Cultural Anthropology*, 23(2): 279-328.
- 2008b "Public Health, Patronage and National Culture: The Commodification and Resuscitation of Community Origins in Neoliberal Brazil", *Critique of Anthropology*, 28(2).
- No prelo *The Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian "Racial Democracy"*, Durham, Duke University Press.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John

- 2000 "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", *Public Culture*, 12(2): 291-320.

CORONIL, Fernando

- 1996 "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, 11(1): 51-87.

DANIEL, E. Valentine

- 1996 *Charred Lullabies*, Princeton, Princeton University Press.

DURHAM, Eunice

- 1984 "Cultura, patrimônio e preservação", in ARANTES, Antônio (ed.), *Produzindo o passado*, São Paulo, Brasiliense.

ESPINHEIRA, Gey

- 1984 *Divergência e Prostituição*, Salvador, Tempo Brasileiro.

FALCÃO, Joaquim Arruda

- 1984 "Política Cultural e Democracia: A Preservação do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional", in MICELI, Sérgio (ed.), *Estado e cultura no Brasil*, São Paulo, Difel, pp. 21-39.

FEELEY-HARNICK, Gillian

- 2001 "'The Mystery of Life in All Its Forms': Religious Dimensions of Culture in Early American Anthropology", in MIZRUCHI, Susan (ed.), *Religion and Cultural Studies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 140-191.

FOUCAULT, Michel

- 1972 *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. A. M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books.

GOMBRICH, R.; OBEYESEKERE, G.

- 1989 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, Princeton University Press.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos

- 1996 *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Ministério da Cultura-IPHAN.

GONCALVES DA SILVA, Vagner

- 2007 *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Edusp.

HALE, Charles R.

- 2006 *Más que un Indio/More Than an Indian: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, SAR Press.

- 2002 "Does Multiculturalism Menace?: Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1): 34-61.

HANDLER, Richard

- 1991 "Who Owns the Past? History, Cultural Property, and the Logic of Possessive Individualism", in WILLIAMS, Brett (ed.), *The Politics of Culture*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- 1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- 1985 "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine", in *Objects and Others: Essays in Museums and Material Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 192-217.

HANDLER, Richard; GABLE, Eric

- 1997 *The New History in an Old Museum*, Durham, Duke University Press.

HERZFELD, Michael

- 1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge.

JOHNSON, Paul Christopher

- 2002 *Secrets, Gossip and the Gods: the Transformation of Brazilian Candomblé*, New York, Oxford University Press.

KEANE, Webb

- 2007 *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.

MacCANNELL, Dean

- 1999 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Berkeley, University of California Press.

MACHADO, Paulo A. L.

- 1987 *Ação civil pública: tombamento*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais.

NASH, June

- 1993 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, New York, Columbia University Press.

REDFIELD, Peter

2000 *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press.

REIS, João

1991 *A morte e uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos

1999 “Exu na tradição afro-brasileira: etnografia de práticas terapêuticas”, in CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, São Paulo, Pallas, pp. 239-255.

SANSONE, Livio

2003 *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, New York, Palgrave Macmillan.

1995 O Pelourinho dos jovens negro-mestiços de classe baixa da grande Salvador, in GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras (ed.), *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade*, Salvador, EDUFBA, pp. 59-70.

SANTOS, Jocélio Teles dos

2005 *A cultura no poder e o poder da cultura: A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador, EDUFBA.

SCOTT, James

1999 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.

SHERIFF, Robin

2001 *Dreaming Equality: Color, Race and Racism in Urban Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.

STOLER, Ann

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.

TAUSSIG, Michael

1983 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

WEFFORT, Francisco

2000 *A cultura e as revoluções da modernização*, Rio de Janeiro, Fundo Nacional de Cultura.

WILLIAMS, Daryle

2001 *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930-1945*, Durham, Duke University Press.

ABSTRACT: This article rethinks the relations between space, historicity, and religious-racial identity in the Historical Center of Salvador, Bahia. Brazil has long been known (and seen itself) as a nation “of the future” and a supposed “racial democracy”. In Bahia these ideologies draw strength from government attempts to appropriate Candomblé, popular culture in general, and historical and cultural patrimony. But since the 1990s a striking emphasis on “roots” has appeared in racial ideologies, urbanism, and religion. This socio-historical conjuncture permits us to understand better, and in a novel anthropological manner, changes in religiosity and racial politics: The growth of Pentecostalism and black consciousness in Salvador has been explained in a number of political economic and symbolic ways but in this article I work to link the two via a growing popular interest in heritage and the crystallization of ostensibly popular memories as national possessions. This article thus analyzes a “hermeneutics of depth” in the spheres of religion, race, and heritage. In other words, it focuses on related “semiotic ideologies” that influence the ways the state as well as its citizens link evidence and truths and exteriorities and interiorities.

KEY-WORDS: patrimony, race, religion, historicity, Pelourinho.

Recebido em julho de 2008. Aceito em novembro de 2008.