

# ILÊ DA OXUM APARÁ: IDENTIDADE, MEMÓRIA E AFROCENTRICIDADE

Otair Fernandes<sup>1</sup>

Luís Cláudio de Oliveira<sup>2</sup>

## Resumo

O presente trabalho consiste em um estudo exploratório sobre os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA), os terreiros de candomblé, no campo das políticas de patrimônio cultural. Pretende uma abordagem preliminar sobre os aspectos que evidenciam a construção identitária da prática cultural do terreiro de candomblé Ilê da Oxum Apará, localizado na cidade de Itaguaí/RJ, como território político-mítico-religioso, que afirma um patrimônio simbólico dos grupos e etnias africanas no Brasil a partir do legado e da memória do seu fundador Babalorixá Jair de Ogum (falecido em 31 de agosto de 2020). Para tanto, com base em entrevista realizada com os atuais mantenedores do lugar e uma bibliografia especializada sobre o assunto, assumimos o posicionamento político de repensar o lugar epistêmico e social da cultura negra ou de matriz africana na sociedade brasileira, numa perceptiva decolonial e afrocêntrica.

**Palavras-chave:** Ilê da Oxum Apará. Identidade e memória. Patrimônio cultural. Jair de Ogum

## ILÊ DA OXUM APARÁ: IDENTITY, MEMORY AND AFROCENTRICITY

### Abstract

The present work consists of an exploratory study on the Traditional Peoples and Communities of African Matrix (PCTMA), the Candomblé terreiros, in the field of cultural heritage policies. It intends a preliminary approach to aspects that evidence the identity construction of the cultural practice of the Ilê da Oxum Apará candomblé terreiro, located in the city of Itaguaí/RJ, as a political-mythical-religious territory, which affirms a symbolic heritage of African groups and ethnicities in Brazil, from the legacy and memory of its founder Babalorixá Jair de Ogum (died August 31, 2020). Therefore, based on an interview carried out with the current maintainers of the place and a specialized bibliography on the subject, we take the political stance of rethinking the epistemic and social place of black culture or African matrix in Brazilian society, in a decolonial and Afrocentric perspective.

**Keywords:** Ilê da Oxum Apará. Identity and memory. Cultural heritage. Jair de Ogum.

### Considerações preliminares

O presente texto tem como objetivo ressaltar aspectos que evidenciam a construção identitária da prática cultural do terreiro de candomblé Ilê da Oxum Apará como território político-mítico-religioso, que afirma um patrimônio simbólico dos grupos e etnias africanas no

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – e-mail: [otair@ufrj.br](mailto:otair@ufrj.br)

<sup>2</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro – e-mail: [lclaudiooliveira.uerj@gmail.com](mailto:lclaudiooliveira.uerj@gmail.com)

Brasil, a partir da memória e do legado ancestral do seu fundador, o Babalorixá Jair de Ogum (1944-2020). Iniciado no candomblé da Nação do Alaketu pela Yalorixá Júlia de Obaluaê, no ano de 1961, este sacerdote viveu intensamente como liderança religiosa reconhecida no meio artístico, político e intelectual, atuando efetivamente em várias frentes na área cultural, histórica, educacional, política, social, artística, ambiental, literária, filosófica e assistência social, com uma única missão: a construção da comunidade de matriz africana Ilê da Oxum Apará, no município de Itaguaí, cidade portuária com mais de 200 anos de fundação, distante cerca de 80 km da capital do Rio de Janeiro.

#### Um território

histórico-antropológico, de preservação ambiental com características étnico-ecológicas, étnico-botânicas, biodiversificadas, de valorização da cultura, da educação e da arte africana e afro-brasileira e de salvaguarda dos cultos tradicionais de matriz africana (ASSOCIAÇÃO ILÊ DA OXUM APARÁ - Apresentação Institucional).

Um espaço sagrado que compreende legado ancestral, cultural e concepção físico-ambiental, com rico acervo museológico e documental em obras variadas: bens e utensílios, artesanatos, pinturas, esculturas, condecorações e outras honrarias, livros e outras publicações, além de singular estrutura arquitetônica, formando um patrimônio territorial e simbólico de relevância para o empoderamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Com fins de preservar todo esse legado cultural e patrimonial (tangível e intangível) após a “passagem” de Pai Jair no dia 31 de agosto de 2020, os atuais mantenedores do lugar, o Ogã Leonardo Lazaro Faislon (filho carnal) e a Ekedí Silvana da Silva Santana de Almeida (nora), ambos filhos de santo do fundador, imbuídos do compromisso de manter viva a memória, dar continuidade ao legado cultural e valorizar o patrimônio construído no Ilê da Oxum Apará, buscam parcerias institucionais para o desenvolvimento de projetos com a finalidade de promover a equidade racial, garantir direitos fundamentais, justiça social, cidadania plena, exercício da democracia, preservação ambiental e o resgate da história e da memória por meio do desenvolvimento de atividades diversas nas áreas de educação ambiental, artística cultural e científica.

Em atendimento ao chamado deste Ilê através do convite de seus atuais responsáveis, o Grupo de Estudo Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira (GEPCAfro) e o Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (LEAFRO-NEABI-UFRRJ) iniciaram um processo de cooperação a ser amadurecido e implementado no

sentido de preservar a ancestralidade africana em suas múltiplas dimensões, enraizadas neste patrimônio afrocentrado. Tal ação encontra-se em alinhamento com o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Patrimônio, Cultura e Sociedade (PPGPACS/UFRRJ).

Este texto foi construído tendo como base a entrevista gravada por estes pesquisadores com os atuais mantenedores do Ilê, durante visita *in loco* realizada no dia 5 de outubro de 2021, com o suporte de uma bibliografia especializada sobre o assunto. A ideia central é pautar reflexões preliminares, mas necessárias para uma abordagem exploratória frente às potencialidades investigativas sobre os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA), no campo de estudos do patrimônio cultural, em uma perspectiva decolonial e afrocentrada.

Neste sentido, estudos sobre identidade, memória e patrimônio cultural do povo negro implicam na compreensão das práticas de vida desta população, que permanece politicamente asfixiada pela visão elitista que dirige a construção do projeto nacional brasileiro.

Para tanto, assumimos neste trabalho o fazer sociológico-antropológico como conhecimento socialmente situado, relacionado à produção acadêmica como reflexo do nosso lugar no mundo e das experiências que vivenciamos. Voltamo-nos às vertentes teórico-metodológicas que se ocupam da interpretação do papel dos terreiros de candomblé na formação social brasileira, no contexto da luta contra o racismo e por ações afirmativas visando reparação, reconhecimento e valorização da cultura negra.

A seguir, serão apresentadas reflexões sobre os aspectos históricos, políticos e conceituais que contribuem para a compreensão sobre os fundamentos que norteiam as práticas das comunidades religiosas dos terreiros de candomblé no Brasil.

### **Os terreiros de candomblé no Brasil: memória ancestral e territórios afrocentrados**

Os terreiros de candomblé derivam de um processo histórico marcado pelo fenômeno afrodiaspórico, ou diáspora africana, em cujos diferentes povos e etnias oriundos do território africano foram forçosamente espalhados em diferentes partes do mundo, em razão da dominação política e colonial dos povos europeus para a implementação do sistema de exploração capitalista entre os séculos XVI e XIX. Para o “novo mundo”, em particular para o Brasil, foram deslocados grandes contingentes de homens e mulheres jovens, a maioria direcionada para abastecer o mercado de seres humanos.

Ao longo da empresa colonial e capitalista, no desembarque de africanos deste lado do Atlântico, estes eram identificados com os nomes das suas regiões de origem, que compreendiam diferentes nações, como os sudaneses do grupo Yorubá, conhecidos como nagôs

(nações Ketu, Efon, Ijexa, Nagô Egbá, entre outras), os daomeanos, do Daomé (nações Jêje, Fon, Éwé, Mina, Fanti, Ashani, entre outras), os grupos islamizados (nações Fulas, Mandingas, Haúças, entre outras) e os grupos Bantus (nações Angola, Congo e Cabinda, entre outras). Uma vez identificados, os indivíduos integrantes de grupos étnicos reconhecidos pelo sistema de tráfico como estruturados eram separados para a comercialização sob argumentação de segurança, o que correspondia à fragmentação dos seus laços comuns (SANTOS, 1986).

No território brasileiro, esses diferentes grupos étnicos e nações reordenaram, por meio do sagrado, a realidade fragmentada, o que implicou em uma “auto fundação” do grupo reconstruído, “reelaborado com novos ancestrais: as mães (iyá) fundadoras dos terreiros”. Construiu-se, assim, uma forma social negro-brasileira conforme as dimensões territoriais e simbólicas, em um movimento de funcionamento real do grupo, que integra aspectos econômicos, políticos e étnico-religiosos (culturais). Desenvolveu-se, nesses territórios consagrados, “os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir”, utilizando-se como base a “noção africana de espaço plástico que se refaz simbolicamente (...), com vistas às especificidades territoriais brasileiras” (SODRÉ, 2019, p. 72). A necessidade dos africanos de reinterpretar o real viria a se amplificar em uma reorientação dos rumos civilizatórios do escravo e seus descendentes, os afro-brasileiros (filhos da diáspora africana nascidos no Brasil).

Concebidos, organizados e ocupados com base na tradição africana de linhagem familiar, os terreiros de candomblé tiveram como esteio as relações de pertença dos indivíduos aos diferentes grupos étnicos e nações, entretanto formando espaços plurais de convivência e troca de experiências, fazendo-se prevalentes as práticas sociais e culturais mais abrangentes, por corresponderem a elementos estruturais na cosmovisão africana, entre aquelas transmitidas no interior dos grupos étnicos originários. Isto posto, os terreiros foram dinamizados como “lugares de pertencimento ancestral” cujo “sentimento de coletividade” calcificava a “acolhida” e a “generosidade” como meios de resistência à desumanização, característica fundante da empresa colonial (SODRÉ, 2017).

Muniz Sodré (2017) observa ainda que diante das transformações impostas pelo colonizador europeu e vivenciadas por esses povos e nações africanas, o espaço dos terreiros visibilizou a fé, mas, em paralelo, redimensionou-se para além da liturgia, constituindo-se em territórios político-mítico-religiosos, espaços de compartilhamento das tradições africanas, distintos do contexto social onde foram ou estão inseridos, forjando identidades religiosas diferenciadas, com características próprias, um patrimônio simbólico do negro brasileiro e

espaço de memória cultural da África, transmitido e preservado pela oralidade e práticas religiosas do candomblé comuns às tradições e/ou nações.<sup>3</sup>

No desenvolvimento territorial dos terreiros, há uma dimensão patrimonial operada pelo grupo “família de santo”, onde a “linhagem” constitui “o conjunto das relações de ascendência e descendência regido por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente”. Contudo, o patrimônio não visava somente o núcleo familiar, mas “o próprio grupo social negro enquanto continuum possível de valores étnicos ancestrais”, tendo em vista que os interesses socioeconômicos e motivações político-religiosas se entrecruzam na fundação de um terreiro. Nesta perspectiva, Sodré afirma que no universo territorial e simbólico do terreiro o patrimônio não é algo isolado e nem individualizado, mas algo que remete à coletividade, ao anti-individualismo (2019, p. 72-75).

A coexistência e convivência ao longo do tempo entre diferentes nações e tradições dos diferentes povos e etnias africanas, em contexto de luta existencial permanente na diáspora, transformaram os terreiros em lugares de resistência à consumação do processo destrutivo da humanidade do escravizado, ao fortalecer e preservar a memória ancestral. Mas, para além, tornou-se lugar de guarda da oralidade como meio primordial de transmissão dos valores culturais civilizatórios afrocentrados. A transmissão de saberes é que garante a continuidade dos seus ritos, costumes e sistemas de hierarquia. Por isso, o silêncio, o segredo e o isolamento até pouco tempo eram estratégias de luta, resistência e esperança encontradas pelos africanos escravizados e seus descendentes para preservar a sua continuidade cultural.

Constituídos pela cosmologia, cosmogonia, filosofia e culturas africanas no contexto da afrodiáspora, os terreiros de candomblé são dotados de uma racionalidade para além da perspectiva linear e cartesiana de mundo. Evocam energia vital (natureza), corporeidade, circularidade, oralidade, musicalidade, memória, ancestralidade, territorialidade, ludicidade, cooperativismo comunitário, integração entre pessoa e coisa, sujeito e objeto, valorizando a diversidade, a multiplicidade, a ambivalência. Nesse *ethos*, ou nessa ambiência, “a noção de território compreende tanto o espaço particular, o corpo próprio, como o espaço coletivo da casa, do trabalho, da diversão e da devoção” (CARDOSO, 2012, p. 33). Os terreiros de candomblé são espaços onde se desenvolvem as afrofilosofias e as pedagogias ancestrais.

---

<sup>3</sup> O termo “Tradição” nos terreiros é referido ao fundamento conservado e transmitido de forma oral dos mais velhos para os mais novos, os preceitos culturais e éticos que fundamentam o Candomblé, o conhecimento que explica a origem das divindades e do mundo. Já o termo “Nação” é referido para distinguir os segmentos que formam e constituem o Candomblé, diferenciados pelos dialetos utilizados nos rituais, o toque dos atabaques e a liturgia. Indica também a procedência, a região de origem do território africano de onde os indivíduos foram desenraizados para serem escravizados, dando origem na terra de destino às divindades cultuadas (cf. SILVA, 2005; BASTIDE, 1971).

### **Comunidades-Terreiro e movimento negro: o compartilhar da luta pela preservação cultural e práticas do antirracismo**

Uma vez estabelecido o candomblé, as comunidades-terreiro, enquanto associações liturgicamente organizadas, passaram a desempenhar papel de afirmação identitária e construção da noção individual de muitos de seus integrantes (BARROS, 2000, p.69). Significa dizer que se trata de uma comunidade religiosa historicamente ligada à construção da cidadania (CARDOSO, 2012, p. 33 e 37).

Com o passar dos tempos, as comunidades-terreiro, associadas e articuladas com outros grupos, lideranças e organizações que formam o movimento negro brasileiro, passam a se engajar coletivamente no campo das lutas políticas por seus direitos, respeito e valorização da tradição. O impulso para esse engajamento, inédito até então, foi dado pelo enfrentamento público às difamações produzidas pelo campo religioso cristão neopentecostal.

Estudo realizado por Gomes e Oliveira (2019) aponta que a partir do contexto da redemocratização dos anos de 1980 do século passado, mais precisamente na ocasião entre os preparativos para o centenário da abolição e o princípio dos anos 1990, a Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, testemunhou um acontecimento que se multiplicaria por várias regiões do Brasil, antecedendo as chamadas “caminhadas contra a intolerância religiosa”<sup>4</sup>: a articulação de uma aliança política entre o ativismo negro e as lideranças religiosas nos terreiros de candomblé. Militantes do movimento negro passaram a se dirigir para os terreiros e mobilizar essas comunidades no sentido da reflexão e ação para impedir as agressões de igrejas evangélicas, especialmente aquelas de formação neopentecostal, desfechadas tanto contra as instalações físicas dos terreiros como contra os seus adeptos. No período, “foram realizados dez encontros em diferentes terreiros, organizados por militantes do movimento negro e por sacerdotes do Candomblé” (2019, p. 28), que culminaram com um encontro estadual na universidade federal fluminense reunindo, segundo os dados levantados pelos pesquisadores, mais de três mil pessoas entre religiosos, militantes, intelectuais, artistas e políticos.

Naquele cenário de mobilização e efervescência política, as comunidades de terreiros assumiram protagonismo num amplo processo de luta pelo avanço da redemocratização das instituições, exigindo a ampliação da participação social nas relações entre Sociedade Civil e

---

<sup>4</sup> Ver: GOMES, E. C.; DIDIER, H.; SILVA, Y. . Etnografando a Caminhada contra a Intolerância Religiosa. Ponto Urbe (USP), v. 7, p. 1-1, 2010.

Estado com vistas ao pleno exercício da cidadania. Era uma conjuntura em que o movimento negro pautava a luta contra o racismo vinculada à volta da democracia no país.

Durante esse período de grandes mobilizações, dois eventos marcaram a emergência de uma nova relação entre Sociedade e Estado, especificamente no que tange à cultura negra, ou afro-brasileira, no campo das políticas públicas de preservação cultural: os tombamentos, como Patrimônio Cultural Brasileiro, do Terreiro de Candomblé Casa Branca do Engenho Velho, na cidade de Salvador/BA, e da Serra da Barriga, na cidade de União dos Palmares/AL.

No ano de 1984, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (na língua iorubá) mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, terreiro de tradição nagô mais antigo do Brasil, se tornou o primeiro terreiro de candomblé elevado à condição de patrimônio nacional desde a instituição da política pública patrimonial em 1937, quando da criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (à época sob a denominação Serviço Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN), isto é, 47 anos depois. Dois anos mais tarde, em 1986, a Serra da Barriga, onde por cem anos (re)existiu o Quilombo dos Palmares, no atual município de União dos Palmares, na Zona da Mata do Estado de Alagoas, foi também oficializada como patrimônio da nação brasileira.

Ambos os tombamentos ocorreram por meio de inscrição no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, conforme o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Esta legislação instituiu o Tombamento, que até bem pouco tempo predominava como o único instrumento jurídico e garantidor da preservação legal no país, centrado apenas nos aspectos materiais e na ideia de preservação como sinônimo de manutenção das características físicas do bem, consideradas fontes de atribuição de seu valor excepcional e histórico, vigente ainda nos dias atuais.

Importante ressaltar que o ato de tombamento só foi possível devido a mobilização social de representantes dos grupos locais, comunidades-terreiro, lideranças do movimento negro e representantes de instituições culturais e acadêmicas. Os pedidos de tombamento ao IPHAN partiram da sociedade civil, mobilizada sob à argumentação de que essas referências culturais são símbolos da resistência e da luta contra a escravidão e representam memórias culturais dos negros e dos brasileiros.

O reconhecimento pelo Estado brasileiro da importância histórica, social e cultural dos símbolos e territórios negros, que entram na ordem dos bens a serem preservados legalmente, caracteriza uma nova fase na relação Sociedade e Estado no que toca às referências culturais dos afro-brasileiros. Em um contexto de democratização e de valorização da diversidade cultural, esse reconhecimento fortalece a colocação das questões étnico-raciais na agenda

pública por efetivação de políticas para o enfrentamento do racismo e de promoção da igualdade racial. É um novo aceno do Estado brasileiro para atender às demandas da população negra.

A Constituição de 1988 é o ponto culminante desse processo, sobretudo no campo da política cultural e patrimonial. O Estado adota a concepção antropológica de cultura, ao definir o patrimônio cultural brasileiro na Carta Magna, no seu artigo 216, como “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” (BRASIL, 1988, p. 100).

Ao arrogar uma concepção mais abrangente da noção de patrimônio cultural, o texto constitucional expressa um posicionamento favorável às políticas de democratização do acesso às fontes da cultura nacional com foco na diversidade étnica e regional. Garante a participação social e a efetivação de direitos culturais, como o direito à memória, à proteção e à valorização das histórias e culturas de grupos formadores da sociedade brasileira, que embora sejam coparticipes do processo civilizacional brasileiro, especialmente os povos negros e indígenas, foram historicamente invisibilizados, marginalizados, subalternizados. A participação social desses segmentos é determinada pelo texto constitucional na forma colaborativa com o poder público, a quem cabe proteger e valorizar o patrimônio cultural através do acautelamento e da preservação, não mais restrita ao instrumento do tombamento, mas, também, por inventários, registros e outros instrumentos (BRASIL, 1988).

O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), criados pelo Decreto nº 3.551/2000, fornecem as bases para a política nacional direcionada ao que passará a ser cunhado de patrimônio imaterial, em paralelo à política de patrimônio material até então existente, centrada no tombamento. É no âmbito do PNPI que a questão da salvaguarda assume centralidade na garantia da participação social em todas as etapas do processo de instrução e também nas ações de produção de conhecimento complementar à instrução de Registro.

A ampliação do conhecimento sobre o universo cultural do bem registrado no processo da salvaguarda pode ocorrer por meio de pesquisas, mapeamentos, inventários participativos (com inclusão de pessoas oriundas dos universos pesquisados nas equipes). Neste sentido, nos últimos anos, os inventários tornaram-se importantes instrumentos para identificar as diversas expressões culturais e bens de natureza imaterial e material, proporcionando a formação de um conjunto de informações (banco de dados) que possibilitam a valorização e salvaguarda, planejamento e pesquisa, conhecimento de potencialidades e educação patrimonial. Portanto, o seu uso tem permitido documentar por “meios técnicos mais adequados, o passado e o presente



dessas expressões culturais, em suas diferentes versões” (SANT’ANNA, 2009, p. 55), contribuindo, assim, para a “preservação da diversidade étnica e cultural do país e para a disseminação de informações sobre o patrimônio cultural brasileiro a todos os segmentos da sociedade” (NOGUEIRA, 2008, p. 247).

Nas últimas décadas, cresceu a demanda para o reconhecimento dos bens culturais relacionados aos terreiros de candomblé como patrimônio cultural brasileiro. Isso exigiu do IPHAN, responsável pela condução da política nacional, a adoção de estratégias específicas no enfrentamento dos problemas institucionais de forma a superar desafios normativos, metodológicos e técnicos. Por este ângulo, o uso do inventário, bem como de outros instrumentos na produção de conhecimento, tem possibilitado um aprendizado institucional e coletivo que tem ajudado na formulação, definição e aplicação de critérios voltados à identificação e seleção do que deve ou não ser preservado pela política estatal. Para a complexidade que caracteriza os terreiros de candomblé, esse procedimento tem se mostrado mais adequado. Nesses espaços a formação histórica, social, política e cultural congrega práticas religiosas que constituem referências culturais representativas de grande parte da sociedade brasileira.

Soma-se a isso a adoção pelo IPHAN do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMAF), forjado no âmbito do processo de construção do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conduzido pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) em articulação e diálogo com representantes da sociedade civil, em particular lideranças e organizações das diversas expressões de matriz africana das regiões do país, protagonistas na luta do povo negro perante o Estado.

Segundo o documento deste Plano,

Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (BRASIL-SEPPPIR, 2013, p. 12).

Com base nesta conceituação e nas recomendações propostas neste I Plano, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil assumiram o protagonismo no resgate da

sua dimensão histórica e cultural, dando visibilidade às suas demandas, expandindo as suas organizações e intensificando, de fato, a participação social na esfera pública e política. Em resposta, o Estado, com este I Plano, pela primeira vez na história, ancora um posicionamento político com o claro objetivo de salvaguardar as tradições de matriz africana no país, apresentando um “conjunto de políticas públicas que visa principalmente a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à extrema pobreza, com a implementação de ações estruturantes” (SEPPPIR, 2013, p. 12).

### **A experiência com mapas afetivos na construção do conhecimento sobre os PCTMAF da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro**

Com os avanços surgidos ao longo do processo de democratização, principalmente no que diz respeito às bases normativas da política de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro, a partir da instituição do Registro e do PNPI, coube ao IPHAN a criação de um conjunto de instrumentos técnicos que expressa, até certo ponto, um reposicionamento do olhar institucional sobre a cultura negra, ou afro-brasileira. Em decorrência, nota-se uma mudança institucional deste órgão na condução da política nacional de preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, no sentido de desafios institucionais em relação ao reconhecimento de bens culturais relacionados aos PCTMAF. Nunca é demais lembrar que, até bem pouco tempo, esses bens eram ignorados por conta do racismo estrutural que rege as relações políticas na sociedade brasileira, no sentido dado por Almeida (2018)<sup>5</sup>.

No âmbito institucional do IPHAN, a criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros, no ano de 2013, o GTIT, foi um marco importante. Através dos trabalhos deste grupo, este órgão pode: (a) acompanhar os processos de reconhecimento; (b) apoiar a realização de curso de extensão em gestão e salvaguarda do patrimônio cultural de terreiros, em cooperação com a UFBA; (c) apoiar a realização do prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; (d) realizar capacitação interna para a gestão do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (IPHAN, 2015).

Como desdobramento do trabalho do GTIT, o IPHAN assumiu metas e compromissos junto aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na realização de ações para

---

<sup>5</sup> Segundo o pensador Silvio de Almeida, o racismo é sempre estrutural, diferente do racismo individual e institucional. Por integrar a organização econômica e política da sociedade, o racismo se manifesta como processo político e histórico, de tal forma que cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática (2018).

preservação e salvaguarda, com prazo estabelecido de quatro anos, objetivando: (a) finalizar os processos de reconhecimento abertos até 2016 nos estados da Bahia, Sergipe, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo – estabeleceu-se que os processos abertos a partir de então seguiriam os prazos estabelecidos nos atos normativos específicos de cada instrumento de acautelamento; (b) articular institucionalmente com estados e municípios a fim de traçar uma gestão e reconhecimento sistêmicos e não sobrepostos; (c) reconhecer quatro bens culturais (materiais ou imateriais) relacionados aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, com ações de identificação de espaços de uso coletivo, podendo ocorrer, ou não, junto aos mapeamentos em curso; (d) encaminhar as ações investidas no Rio de Janeiro (fóruns, mapeamentos, INRC), com direcionamento para ações/diretrizes de reconhecimento nesse território; (e) realizar ações de identificação no Rio Grande do Sul (IPHAN, 2016).

Soma-se, nesta atuação, a aprovação do Termo de Referência de Diretrizes e Princípios para Identificação, Reconhecimento e Preservação de Bens Culturais relacionados a Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que orienta a forma como deverão ser consideradas as demandas relacionadas a esses bens culturais imateriais e materiais, por todas as unidades institucionais nos processos de preservação e salvaguarda no que diz respeito à identificação, o reconhecimento, apoio e fomento. Visando garantir a melhor condução na instrução dos processos e ações de salvaguarda dos PCTMAF, este documento normativo determina: a) a participação e mobilização social em todos os processos; b) a elaboração de proposta de orientações gerais para os mecanismos de identificação; c) a aplicação dos instrumentos de reconhecimento; d) a recomendação das estratégias para conservação, apoio e fomento dos bens reconhecidos (IPHAN, 2016).

Dentro desse novo cenário institucional, foi celebrado no ano de 2018 um acordo de cooperação técnica entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), por meio de Termo de Execução Descentralizada (TED), com a finalidade principal de “realizar pesquisa com vistas à elaboração de estudos que subsidiem os processos de identificação e reconhecimento já iniciados pelo IPHAN (desde 2006), referentes aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana no Rio de Janeiro” (IPHAN, Termo Aditivo TED 04, 2018).

Como parte do resultado deste trabalho, o “Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado Rio de Janeiro (PMAF-RMRJ)”, foi elaborado com a finalidade precípua de apresentar proposta para o reconhecimento em rede dos bens culturais identificados pelos terreiros de candomblé,

mapeados no âmbito da Superintendência do IPHAN no Rio de Janeiro, bem como propor ações para o reconhecimento a ser realizado pelo IPHAN.<sup>6</sup>

Para alcançar esse objetivo e garantir a participação social dos representantes das comunidades de terreiros mapeados pelo IPHAN no Rio de Janeiro<sup>7</sup> na produção dos resultados do TED 04/2018 IPHN&UFRRJ/LEAFRO, a equipe de pesquisadores do LEAFRO, em comum acordo com a equipe técnica do IPHAN, buscou aplicar as metodologias participativas “Café Mundial” e “Mapas Afetivos”, na perspectiva da educação patrimonial (EP), na organização e realização da atividade denominada “Oficinas para a Salvaguarda das Referências Culturais de Matriz Africana: comunidades e lugares sagrados”, realizada nos dias 29 e 30 de julho de 2019.

Desde o início até a sistematização do resultado, a aplicação dessas metodologias foi desafiadora para toda a equipe de pesquisadores, frente as finalidades de: (a) propiciar aos participantes o conhecimento da temática do reconhecimento dos terreiros de matriz africana como patrimônio cultural; (b) identificar valores considerados fundamentais para o processo de patrimonialização; (c) compreender a disposição das referências culturais no território; d) identificar possíveis bens a serem reconhecidos; e, (e) criar critérios para o reconhecimento. Nesta direção, a aplicação da metodologia participativa consubstanciava as diretrizes e os princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, instituídas pela Portaria IPHAN nº 194, de 18 de maio de 2016, dando ênfase ao protagonismo dos PCTMAF no processo de identificação, reconhecimento e produção de conhecimento.

Dados os limites deste texto, será apresentada, de forma resumida, apenas a dinâmica dos mapas afetivos realizada no segundo dia das Oficinas de Salvaguarda (30 de julho). O propósito principal era construir coletivamente as referências culturais relacionadas aos terreiros de candomblé mapeados, a partir de seus intérpretes ou representantes (Babalorixás, Doté, Ialorixás, Mametos, Ekedi, ogã, outros). Vale a pena observar que, no âmbito da educação

---

<sup>6</sup> O TED Nº 04/2018 sob o título “Produção de estudo que subsidie a identificação de bens relacionados aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana no Rio de Janeiro como patrimônio cultural brasileiro”, teve início no mês de novembro de 2018, com o prazo inicial de 12 meses, porém teve que ser prorrogado devido ao conjunto de informações produzidas, que precisou de mais tempo para a sistematização (Processo nº 01450.003417/2018-26, publicado em DO no dia 25/09/2018, com Termo Aditivo em 5/11/2018).

<sup>7</sup> No período de 2006 a 2008, foi realizada, no âmbito da Superintendência do IPHAN do Rio de Janeiro, uma pesquisa que teve como base a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Porém, restrita apenas ao preenchimento da ficha de lugar, resultou no registro de 32 terreiros de diferentes nações do candomblé do Rio de Janeiro, publicado em livro pelo ????? no ano de 2009. A partir do material coletado por esta pesquisa, anos mais tarde foi realizado o “Inventário Nacional de Referências Culturais dos Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro”, produzido pela empresa Musas Projetos Culturais Ltda, contratada pelo IPHAN nos anos 2011, 2012 e 2014.

patrimonial (EP), a metodologia com os mapas afetivos é utilizada nos inventários participativos, conhecidos como inventários pedagógicos, e no contexto da atividade formativa que envolve produção de conhecimento e participação social para mobilizar e sensibilizar a comunidade sobre a importância de seu patrimônio cultural (IPHAN, 2016)<sup>8</sup>.

Ao todo, participaram da atividade 47 (quarenta e sete) pessoas representando 20 (vinte) terreiros que foram divididos em grupos por critério de proximidade geográfica, segundo os municípios, a saber: Grupo 1 - Nova Iguaçu e Belford Roxo: *Ilê Omô Oyá Legi, Ilê Asé Baba Nilé Kê/ Axé Onirê, Ilê Omiojuarô, Ilê Nidê e Ilê Asé Nasso Oká Ilê Osun*; Grupo 2 - Belford Roxo e Duque de Caxias: *Ilê Àse Ojú Obá Ogó Odò, Ilê Ajagunã Asé Oyá Messan, Kwe Sinfá, Ile Ogun Megege Axé Baru Lepê e Ilê Asé Yá Atará Magbá*; Grupo 3 - Itaboraí e São Gonçalo: *Ilê Asé Omo Karê, Rumpaimé Hevioso Zoonocaum Mean e Ilê Asé Nilá Odé*; Grupo 4 -: São João de Meriti e Rio de Janeiro: *Kupapa Unsaba, Ilê Omolu Oxum, Ilê Asé Opó Afonjá, e Ilê Àse Ògbòjú Fírè Ìmó Ògun Òyá*; e, Grupo 5: Rio de Janeiro: *Ilê Obá Nilá e Inzo Ia Nzambi Ngana Kingongo*.

Em um primeiro momento, os grupos de terreiros foram reunidos em lugares distintos (salas de aula do Instituto Multidisciplinar, campus Nova Iguaçu, UFRRJ), onde os participantes, cada grupo nas salas, formaram um círculo e, através do processo de escuta, responderam à pergunta: “Que elementos desse universo devem ser transmitidos para as próximas gerações?” As respostas foram registradas em tarjetas (recortes retangulares feitos de folhas de cartolina), formando uma relação das referências culturais indicadas e selecionadas, considerando a relevância e os valores a serem transmitidos às futuras gerações.

Depois, os grupos transportaram as referências culturais para um mapa do Estado do Rio de Janeiro em branco, disponível em cada sala, utilizando, para preenchê-lo, desenhos ou materiais utilizados nas práticas cotidianas das atividades religiosas nos terreiros, como miçangas, búzios, em uma atividade tipo arte educação, no sentido de evidenciar no território do Rio de Janeiro a localização de cada referência.

---

<sup>8</sup> O inventário participativo ou pedagógico foi desenvolvido no âmbito da Educação Patrimonial do IPHAN com base no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), fruto da participação do IPHAN no Programa Mais Educação da Secretaria de Educação Básica do MEC (FLORENCIO *et al* (2016).



Figura 1: Oficinas para Salvaguarda (Fonte: TED04/2018 IPHAN & LEAFRO/UFRRJ, 2019).

Durante o processo de escuta, os diálogos eram intensificados com intervenções esporádicas de membros integrantes da organização das oficinas que atuaram como facilitadores. As referências selecionadas foram classificadas pelos próprios participantes, segundo as categorias definidas nas fichas do inventário participativo, a saber: lugares, formas de expressão, celebrações, saberes e objetos. Ao final, em plenária, cada grupo de terreiros apresentou o mapa correspondente mostrando as evidências no território das referências culturais identificadas.

A sistematização dos mapas afetivos gerados por cada grupo de terreiros no google driver, permitiu reunir as informações e elaborar um único mapa denominado de “Mapão”, reproduzido em miniatura na imagem abaixo, onde estão ilustradas as referências culturais dos terreiros no território do Rio de Janeiro.



Figura 2: Oficinas para Salvaguarda (Fonte: TED04/2018 IPHAN & LEAFRO/UFRRJ, 2019).

Os mapas afetivos objetivam representar como determinadas lembranças do(s) indivíduo(s) se apresentam no território, como pontos que marcam o local (cidade, bairro, outros) em seu cotidiano, permitindo evidenciar os lugares da memória daqueles que os constroem, apontando nessa representação os processos que envolvem a construção identitária dos mesmos (VETTORASSI, 2014; CIASCA, 2018). Aplicados como recurso metodológico nas Oficinas para a Salvaguarda com os representantes dos terreiros de candomblé, os mapas afetivos gerados por cada um dos cinco grupos de terreiros, somados em um só, permitiu uma visão panorâmica da disposição espacial das referências culturais de matriz africana no território da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, conforme é possível visualizar nas imagens da figura 2.

Com base no Mapão, construído a partir dos recortes e tarjetas apresentados por cada grupo de terreiros, e outras informações complementares, foi possível elaborar uma “Tabela de Bens Culturais de Matriz Africana dos Candomblés do Rio de Janeiro”, identificando e classificando os bens selecionados pelos grupos conforme as categorias do inventário participativo (lugares, formas de expressão, celebrações, saberes e objetos). Essa tabela preenchida com os dados informados (pesquisados) sobre os bens (nome do bem; localização; forma, esfera e estratégia/recomendação para o reconhecimento; INRC-RJ; observações), permitiu a quantificação e descrição dos bens selecionados para fins de análises e, subsequente, a elaboração do “Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado Rio de Janeiro (PMAF-RMRJ)” entregue ao IPHAN no término do TED 04/2018 IPHAN&UFRRJ/LEAFRO.

Durante o processo de construção da tabela procurou-se respeitar ao máximo as indicações informadas com base no olhar desses sujeitos detentores, sem deixar de lado outras fontes importantes sobre o assunto (acadêmicas e não acadêmicas) e que serviram para descrever o significado e sentido de cada bem identificado no pluriverso religioso do

candomblé. A ideia central de reunir o maior número de informações possíveis com a intenção de apreender a relevância e significados dos bens culturais do Candomblé, considerando suas diferentes tradições, a partir das informações cedidas pelos seus intérpretes, foi alcançada. Porém, desde o início da sua aplicação, os mapas afetivos se evidenciam como um tipo de metodologia desafiadora, demandando diálogos permanentes entre todos os envolvidos, possibilitando um grande aprendizado de toda equipe de pesquisadores, sem exceção, o que atesta a sua validade.

### **Ilê da Oxum Apará: identidade, memória e preservação**

Pensar a preservação e proteção das Comunidades Tradicionais de Terreiro como patrimônio cultural, na perspectiva dos seus sujeitos detentores, requer mais do que uma mudança do olhar sobre o patrimônio cultural em nosso país. Antes, faz-se necessário repensar o lugar epistêmico e social da cultura negra, ou de matriz africana, na sociedade brasileira, reconhecendo-se o posicionamento político das epistemologias dessas comunidades, no sentido apontado pelo pensamento decolonial e pela afrocentricidade e africanologia (ASANTE, 2016).

Com esta percepção somada a intenção de continuidade em investigações relacionadas aos PCTMAF na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, no campo do patrimônio cultural, os autores deste trabalho visitaram o Ilê da Oxum Apará, no último dia 5 de outubro passado a convite dos atuais mantenedores deste terreiro, localizado a 80 Km2 da capital do Rio de Janeiro, no município de Itaguaí.

Logo no início da visita, ao olhar se desvelou o território político-mítico-religioso afirmativo e propositivo de uma ação de valorização e preservação do patrimônio simbólico e territorial dos grupos e etnias africanas no Brasil, de prática cultural e religiosa diferenciada, construída ao longo do tempo pelo seu fundador, Babalorixá Jair de Ogum, nome de batismo Jaime Faislon Filho (1944-2020), que fora iniciado no ano de 1961, no candomblé da Nação do Alaketu, pela Yalorixá Júlia de Obaluaê.

O convite partiu do Leonardo Lazaro Faislon e de Silvana da Silva Santana de Almeida, respectivamente, filho carnal de Jair de Ogum, Ogã<sup>9</sup> do Ilê da Oxum Apará, bacharel em Humanidades e cientista social, professor e mestrando em relações étnico-raciais do

---

<sup>9</sup> A palavra ogã, em Yorubá, significa Senhor da Minha Casa. O Ogã toca o atabaque e canta as cantigas, evocando os Orixás e encantados, e tem a responsabilidade de assumir os afazeres do Ilê (a Casa de Santo) nas ausências da sacerdotisa ou sacerdote, ou por sua designação, sobretudo nos momentos de transe desse dirigente (C.f. KILEUY e OXAGUIÁ, 2009).



PPRER/CEFET/RJ; nora de Jair de Ogum, Eke<sup>10</sup> do Ilê da Oxum Apará, pedagoga, assistente social e mestranda em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pela UFRB. O intuito foi atender à demanda dos mantenedores do lugar por parceria com a UFRRJ, a fim de apoiar e desenvolver conjuntamente projetos de afirmação e valorização do patrimônio erguido pelo babalorixá Jair de Ogum. Os mantenedores e portadores do legado de Jair de Ogum revestem-se do compromisso de transformar o lugar em espaço de referência cultural e política da luta antirracista.

Na conversa que precedeu a visita, Leonardo e Silvana apresentaram o sumário de ideias que desejam ver implantadas e consolidadas no lugar. Referem ao reconhecimento de outras comunidades com perfil semelhante na cidade de Itaguaí, e ao fomento de uma relação direta com a rede pública de ensino municipal, com vistas a estabelecer um diálogo, laureado pela legislação que trata da obrigatoriedade da educação para as relações étnico-raciais (Leis 10639/03 e 11645/08), com profissionais da educação e com alunos e seus familiares, de modo a promover o turismo etnicopedagógico e etnicoecológico.

Atentos às falas desses interlocutores, conduzimos o trabalho, ainda em caráter exploratório, com vistas à realização de um estudo de cunho histórico e socioantropológico que viceje as condições patrimoniais do lugar. Por ora, chamam-nos a atenção dois aspectos do bem cultural que evidenciam a construção identitária do sacerdote. Destacamos, primeiramente, o seu atravessamento pelos conceitos estruturais da tradição Yoruba, perceptíveis na estrutura arquitetônica e concepção físico-ambiental do território de cerca de 50 mil metros<sup>2</sup> do Ilê da Oxum Apará, que parecem ali reprisar características da cidade de Osogbo, na Nigéria.

Buscamos, igualmente, interpretar alguns dos efeitos do trânsito de Jair de Ogum junto ao meio artístico, político e intelectual refletidos na destinação de parte do seu acervo à preservação das memórias de duas personalidades distintas, a ativista Lélia Gonzales (1935-1994), historiadora, filósofa e antropóloga, ícone do feminismo negro no Brasil, e a atriz Sandra Bréa (1952-2000), considerada símbolo sexual nos anos 1980 e 1990.

Sugerimos, portanto, duas problematizações iniciais acerca das coleções vistoriadas e dos anseios transparecidos pelos nossos interlocutores, aqui apontadas para serem adensadas com o desenvolvimento da pesquisa. Em termos patrimoniais, no que redundaram os mais de

---

<sup>10</sup> A palavra eke<sup>10</sup>, ou ekejí, vem do ewe, língua falada pelos negros fons ou Jeje. O correspondente yorubá de eke<sup>10</sup> é ajoie, que significa "mãe que o orixá escolheu e confirmou". Como o Ogã, ela não entra em transe, possui a responsabilidade de recolher e "desvirar" os incorporados nos rituais (C.f. KILEUY e OXAGUIÃ, 2009).

40 anos de dedicação de Jair de Ogun à referenciação do Ilê da Oxum Apará como retrato das formas relacionais com o sagrado, consubstanciadas tanto nos cultos originários da Nigéria como na sua recriação, nos termos de uma “afrofilosofia”, como ensejada na obra de Muniz Sodré (SODRÉ, 2017). Quais são as expectativas geradas em torno da busca, por parte dos herdeiros e mantenedores do lugar, da visibilização social do Ilê da Oxum Apará como espaço de restituição da afrocentricidade (ASANTE, 2016) e ação antirracista dos/nos terreiros?

### Babalorixá Jair de Ogun: trajetória e liderança

Jair de Ogun foi um homem cuidadoso com a preservação dos ensinamentos litúrgicos herdados de sua linhagem ancestral, ao tempo em que viveu “cercado de globais”,



Figura 3: salão de recepção das celebridades. (Fonte: acervo dos pesquisadores).

como refere o Ogã Leonardo ao discorrer sobre a inserção social do pai e os seus hábitos, uns imensamente publicizados para o público em geral e outros, mais recônditos, exercidos junto aos escolhidos. Estes, os escolhidos, são aqueles com os quais são compartilhados os ensinamentos do modo de viver e de se relacionar com a existência, como na África pré-colonial, transfigurado para o que aqui se desenvolveu como a religião. O Ogã, apresentando a coleção de fotografias do pai, nos revela que o Ilê era lugar de encontro de inúmeros famosos:



Figura 4: sala de honrarias (Fonte: acervo dos pesquisadores).

artistas e intelectuais, esportistas, socialites (que atualmente usam as redes digitais para promoverem suas imagens), e diferentes figurões da vida pública nacional, como o rei Pelé, Ibrahin Sued e outros. Muitos se tornaram consumidores dos serviços de fé religiosa

que consagraram Jair de Ogun, junto ao meio religioso e na mídia, como rei do candomblé e

da umbanda, merecedor de muitas homenagens. Nas palavras de colunistas de diferentes jornais de época, “o pai de santo das celebridades”, “um pai de santo rodeado de estrelas” como Isis de Oliveira, Ana Maria Nascimento e Silva, Elisia Fernandes, Cininha de Paula, Elke Maravilha e tantas outras cortejadas na alta sociedade carioca dos anos 1980 e 1990.

Na reportagem de um jornal da época, peça do acervo pessoal de Jair de Ogun, estão destacados depoimentos, como o de Elisia Fernandes – “depois que vim aqui tudo começou a entrar nos eixos” –, reveladores de que o consumo das elites que frequentavam o Ilê da Oxun Apará muito provavelmente foi o que também possibilitou a Jair de Ogun, mais do que engendrar, para essa clientela, uma autoimagem de mago sedutor, fortalecer a tradição recriada na afrodiasporização. A sua ação parece encontrar correspondência na história dos cultos afro-brasileiros na vida nacional, que é a história da reinterpretação da singularidade civilizatória africana, a um só tempo ético-religiosa e política, com adequação à realidade original (africana) em contexto de diáspora (SODRÉ, 2017).

Há evidências de uma forte e constante busca do Babalorixá por recriar elementos constitutivos de uma tradição para o lugar. Longe dos talheres de prata e guardanapos de pano decorados, reminiscentes no salão das celebridades, hábitos como comer com as mãos de uma mesma gamela, sentar em círculo, estudar, escrever e se comunicar nas línguas dos povos bantu, yoruba e fon são aprendizados da convivência com o pai, reproduzidos com naturalidade pelo Ogã Leonardo. É ele, lembrando a fala da Iyalorixá Torody d’Ogun, reconhecida como uma das principais lideranças negras no Rio de Janeiro, dirigente do Ilê Àṣẹ Alá Koro wo, localizado em São João de Meriti/RJ, que nos conduz a essa interpretação.

Todo mundo que se inicia aqui planta uma árvore. E essa árvore representa a pessoa. Quando essa pessoa faz uma obrigação, as comidas não consumidas nos roncós e nos rondenmis<sup>11</sup> têm que ser enterradas no pé dessa árvore. E isso cria vínculo, cria raiz, a pessoa passa a ter raiz nesse território, que passa a ser um território sagrado. Uma outra tradição é a lagoa da Oxum [...]. a relação dessa dimensão da tradição com a religião nesse processo também é fruto dessa epistemologia que o pai Jair de Ogun construiu e que é muito própria para esse espaço. [...]. A mãe Torody, que era muito amiga dele e que está nos acompanhando nesse processo do Axexê, dessa culminância, ela diz pra nós que é nítido que Jair de Ogun criou um conceito de candomblé. E só foi possível ele fazer isso porque existe a tradição. E ele cria isso sem se perder da sua raiz, da sua essência, da sua raiz no Alaketu, da sua raiz no

---

<sup>11</sup> Nomes atribuídos aos espaços sagrados da comunidade religiosa preparados para acolher os iniciados no candomblé.

Gantois, da sua raiz no povo yoruba de um modo geral. [...] Lá fora vocês vão perceber que tudo isso é um grande espaço etnicocológico (OGÃ LEONARDO. ENTREVISTA, 2021).



Figura 5: vista dos limites ao Leste da propriedade (Fonte: acervo dos pesquisadores).

Já no acesso à propriedade, movimentando-nos nas suas cercanias, observamos a grandiosidade da mata e a diversidade de aquíferos, denotando a escolha cuidadosa do lugar onde Jair de Ogun construiu a comunidade à semelhança dos parâmetros simbólicos dos grandes clãs que fundaram cidades-estados na África milenária. Entrando na extensa propriedade, nos deparamos com a paisagem cintilante das descrições romanceadas por viajantes da África pré-colonial.

É evidente, no lugar, a divisão dos espaços-mato nas configurações presumíveis da dinâmica da vida em aldeia, como se nos convidasse a imaginar o homem e a mulher africanos na sua vivência originária: recolhendo frutos, lavrando a terra, adentrando à floresta ou partindo em direção à planície aberta, realizando as



Figura 6: lugar à sombra no campo de plantio (Fonte: acervo dos pesquisadores).

cerimônias ritualísticas do sagrado, conversando ao cair da tarde sentados no bentem, de onde vigiam as colheitas, ou sob a sombra de uma daquelas inúmeras árvores frondosas onde as pessoas ilustres do povoado se sentam em círculo, discutindo os assuntos de interesse da coletividade.

Um dos elementos notadamente constitutivos desse espaço afroetnicoecológico é a réplica da Lagoa de Oxum, referência preservada dessa divindade na cidade histórica de Osogbo, Nigéria, capital do estado de Oxum, que atualmente exerce grande apelo ao turismo religioso. Não existe outro local em território Iorubá que preste mais homenagens à Òsun que nesta cidade. Nela ocorre o maior Festival de Òsun conhecido turisticamente por todo o mundo, o Odún Òsun – Festa Anual das oferendas à Òsun, realizada em Osogbo.

Ali, à margem da Lagoa de Oxum, constatamos a existência de um cardume de tambaquis, peixe sagrado tributado à divindade, que



Figura 7: Lagoa de Oxum no Ilê da Oxum Apará (Fonte: acervo dos pesquisadores).

somente se renova por morte natural.



Figura 8: assentamento de Exú à céu aberto (Fonte: acervo dos pesquisadores).

Esse cuidado é percebido também no tratamento dispensado para os artefatos produzidos no Ilê ou adquiridos para os diferentes espaços litúrgicos. Observamos a existência de várias edificações que foram sendo erguidas conforme o manejo de novas demandas do Egbé (a comunidade religiosa), como os assentamentos de divindades a céu aberto, e à medida da ampliação das coleções de arte, com ou sem

o encantamento que confere o status de objetos sacros.

Jair de Ogum iniciou algumas das lideranças mais expoentes do movimento negro do Rio de Janeiro, como respeitado e festejado fotógrafo Januário Garcia, recentemente vitimado pela pandemia do Coronavírus, neste ano de 2021. talvez nenhuma outra personalidade negra iniciada pelo rei do candomblé e da umbanda nos pareça mais distintiva da sua preocupação

para com a contiguidade da sua presença do que a preservação do Ori de Lélia Gonzales (sua força e grandeza individual) por meio do cuidar do seu acervo pessoal, doado pela família. Ativista, intelectual e reconhecida pensadora brasileira que foi pioneira nas discussões sobre



Figura 9: sala do Acervo Lélia Gonzales (Fonte: acervo dos pesquisadores).

relação entre gênero e raça, Gonzales lançou os fundamentos do feminismo afro-latino-americano no Brasil e nos EUA em fins da década de 1970 e início dos anos 1980. A abrangência de seu pensamento atravessa a filosofia e a psicanálise, ancorado no candomblé. Seus livros e textos são atualmente objeto de estudo da

intelectualidade ocupada em familiarizar-se com o debate público introduzido pelo feminismo negro.

O Acervo Lélia Gonzales, assim denominado pelo seu criador, é constituído por uma diversidade de fundos arquivísticos, dentre fotografias, material iconográfico referente ao ativismo e à realização de atividades acadêmicas no Brasil e no exterior, manuscritos de textos, além de objetos de uso pessoal, obras de arte e biblioteca. É parte integrante e complementar do acervo do próprio de Jair de Ogum, que impressiona pelo tamanho, diversidade e período coberto das coleções, que remontam à década de 1960, reunindo centenas de edições de jornais e revistas que já não existem. O acervo, de acordo com o Ogã Leonardo, possui características museológicas, com milhares de peças, com e sem referências litúrgicas,



Figura 10: Sala do acervo pessoal de Jair de Ogum (Fonte: acervo dos pesquisadores).

adquiridas pelo Brasil afora e no exterior.

Uma outra parte do acervo conta a história e trajetória da atriz, cantora e dançarina Sandra Brea (Sandra Brea Brito), considerada símbolo sexual dos anos 70 e atriz de prestígio nos 80. Primeira personalidade feminina do país a assumir publicamente a condição de soropositiva em 1993, faleceu aos 47 anos no ano 2000. O filho único, Alexandre Brea Brito, desejando desfazer-se de todos os pertences da mãe, doou tudo, incluindo a mobília. Segundo

o Ogã Leonardo, em memória da relação afetiva, Jair recebeu a doação e decidiu constituir também este acervo.

Os dois acervos, aparentemente díspares, podem exprimir uma intencionalidade não revelada ao olhar primário, como o que de fato foi mirado inicialmente pelos pesquisadores, uma vez que somos subjetivados constantemente pelas imagens e referências disponíveis ao nosso redor. Uma mulher negra e uma mulher branca são historicamente, politicamente e culturalmente assim reconhecidas em seus meios sociais, especialmente na representação das suas linguagens corporais. Entretanto, possivelmente à luz da orixalidade – as características arquetípicas dessas mulheres –, Jair de Ogun perverteu a hierarquia da territorialidade real e simbólica imposta pelo racismo na diáspora, que tanto mais se exacerba à medida da maior proximidade entre corpos diferentes, daquele territorialmente dominante, que promove a distância e determina o lugar e os limites do Outro, e daquele, desterritorializado, cuja presença indesejável “ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico” (SODRÉ, 2017, p. 93). Lélia Gonzales e Sandra Brea plantaram, cada qual, a sua árvore naquele solo sagrado. Na dimensão das subjetividades do Ilê da Oxum Apara ambos os acervos possuem valor patrimonial equivalente. Na sua infinitude, o candomblé “é a única religião que não possui fronteiras, não tem posses, nem transmite preconceitos” (KILEUY e OXAGUIÃ, 2009, p. 13).

### **O “rei do candomblé e da umbanda”: tradição e religião**

Do ponto de vista da afrocentricidade, deve-se considerar a existência de um “Sistema Cultural Africano transcontinental e transgeracional” (ASANTE, 1980) transmutável em razão das múltiplas experiências assentadas na diáspora dentro e fora do continente africano, portanto um sistema em movimento que se ajusta conforme as idiosincrasias tramadas historicamente em cada território. No interior este sistema diversificado, os povos Yoruba, Ewe, Asante, hauçás, Jeje, Igbo, Mandinka etc assumem novas singularidades dado o processo de diáspora, mas mantém traços culturais comuns perceptíveis em uma multiplicidade de práticas. Tornam-se também afro-haitianos, afro-guatemaltecos, afro-paraguaios, afro-brasileiros... mantendo valores e crenças derivados de suas próprias histórias particulares (WALKER, 2018).

A estrutura de pensamento da multiplicidade de povos africanos trasladados para as américas, em seus territórios originários, segundo Sodré (2017, p.88), foi constituída “a partir de um complexo paradigma civilizatório [oriundo da Nigéria e do Benin (antigo reino do Daomé)] diferencialmente distante do modelo europeu centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade dos signos”. No Brasil, esses povos ficaram conhecidos

genericamente como Banto, Nagô e Jeje. Os hauçás e malês, aqui igualmente escravizados, eram islamizados.

Neste complexo civilizatório, o divino é afirmado como “faceta da vida, mas sem teologia”, pois “uma metade é claramente humana [...]. A outra metade do pensamento nagô é constituída por orixás e ancestrais”, do que se pode depreender que a

A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (egbé) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (orixás) e ancestrais ilustres (egun) [...] os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte da restituição de uma soberania existencial (SODRÉ, 2017, p. 89-90).

A restituição da soberania existencial referida por Sodré foi o que tornou possível resistir à morte ontológica decretada pela desumanização do escravizado. O relato sobre as práticas de Jair de Ogum ao longo dos quarenta anos de construção progressiva das várias salas e salões, cozinhas, pátios, galpões, assentamentos-monumentos oferecidos aos orixás, campos agricultáveis, enfim de toda materialidade e simbologia do Ile da Oxum Apará supõe considerar que o lugar do rei do candomblé e da umbanda, como representado por alguns aqueles que provavelmente aprenderam a enxergar naquele difusor de tradição africana uma exceção, foi e ainda está absorvido pelo calor dos afetos que o estruturaram. A religião que vestiu o compromisso e o pensamento de Jair de Ogum, e que a tanta gente diferente atraiu, como intelectuais e ativistas do movimento negro e grã-finos e socialites, serviu como porta aberta para a (re)criação progressiva da tradição africana, do território representativo do solo mítico de origem, iluminado pela memória ancestral.

### **Considerações possíveis...**

Por ora, o que foi apresentado até aqui confirma o fato do terreiro de candomblé Ilê da Oxum Apará congregar todos os elementos de um território político-mítico-religioso que afirmam o patrimônio simbólico (cultural) dos grupos e etnias africanas no Brasil. A riqueza do acervo e da estrutura construída por 40 anos pelo Babalorixá Jair de Ogum revela sua dedicação à coletividade, à história e legado cultural a ser preservado para as gerações futuras. Além de uma concepção físico-ambiental que compreende um patrimônio simbólico e territorial de extrema importância para o empoderamento dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.



Para mais da ritualística litúrgica que segue envolvendo toda a movimentação no espaço, como bem pudemos aferir, o lidar com o sagrado parece traduzir-se em um meio de afirmar uma nova forma coletiva de subjetivação, condizente com a realidade soerguida com o retorno do Babalorixá Jair de Ogum à massa de origem.

O conjunto de intenções reveladas durante a nossa visita indica o compromisso dos seus herdeiros com a continuidade e fortalecimento do Ilê da Oxum Apará na concretização de projetos que promovam a equidade racial, garantia de direitos fundamentais, justiça social, cidadania plena, o exercício da democracia, a preservação ambiental e, sobretudo, o resgate da história e a afirmação da identidade por meio da memória que envidou o continuum negro-africano estabelecido na diáspora. Assumem, com isso, a responsabilidade de todos nós na defesa da ancestralidade africana e na luta contra o racismo em nosso país, além de convergir com a trajetória de lutas e conquistas políticas e institucionais dos PCTMAF dos últimos anos, atualmente ameaçadas pela onda conservadora e reacionária predominante na política nacional.

A nossa visita ao local é uma demonstração de que o Ilê continua seguindo a idealização do seu fundador. É edificante a movimentação em dar continuidade ao legado cultural e valorizar o patrimônio construído no Ilê da Oxum Apará. A intenção manifestada pelo Ogã Leonardo e pela Ekedí Silvana de transformar o lugar, atualmente a Associação Ilê da Oxum Apará, em um polo de atividades culturais afrocentradas no município de Itaguaí esculpe uma nova face daquele solo sagrado.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ASANTE, M. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental:** Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Ensaio Filosófico, Volume XIV – Dezembro/2016.

ASSOCIAÇÃO ILÊ DA OXUM APARÁ. **Apresentação Institucional.** Itaguaí, RJ, 2020.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Presidência da República, Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm). Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Presidência da República (SEPP/IR). **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015**. Brasília, DF, 2013.

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

CIASCA, Kaian Nóbrega Maryssael. Memória, identidade e território: mapas afetivos como indicadores de hábitos culturais. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, nº 6, jun 2018, p. 207-221.

FERNANDES, Otair; et al. Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado Rio de Janeiro (PMAF-RMRJ), IPHAN, 2020 (SEI 01450.003417/2018-26).

[https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md\\_pesq\\_processo\\_exibir.php?wt7h6hFBI\\_9S3DJjGLl0dpQiiSEQL4RcICP821UP\\_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrc-boq1RnuHerldz-E4mC3FIRAUamtPB5-g5dsyISw8SjY643](https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?wt7h6hFBI_9S3DJjGLl0dpQiiSEQL4RcICP821UP_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrc-boq1RnuHerldz-E4mC3FIRAUamtPB5-g5dsyISw8SjY643). Acesso em: nov. 2021.

FLORÊNCIO, Sônia Regina Rampim *et al.* **Educação Patrimonial: inventários participativos: manual de aplicação**. Brasília-DF: IPHAN, 2016.

GOMES, E. C.; OLIVEIRA, L. C. . **O Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias/IPEAFRO, 2019. v. 1. 204p.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado** – nações bantu, iorubá e fon. Marcelo Barros (Org), Rio de Janeiro: ed. Pallas, 2009.

IPHAN. Presidência. Portaria N° 194, de 18 de maio de 2016. Dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, n.96, p.11, 20 mai.2016(2016c). Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_194\\_de\\_18\\_05\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_194_de_18_05_2016.pdf). Acesso em: jan.2020.

IPHAN. Presidência. Portaria nº 489, de 19 de novembro de 2015. Institui o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Terreiros - GTIT e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, n.222, p.41, 20 nov.2015. Disponível em <http://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-489-de-19-de-novembro-de-2015-33336322?inheritRedirect=true>. Acesso em: jan.2020.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. **Diversidade e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional**. ANOS 90, Porto Alegre, v. 15, nº 27, p. 233-255, 2008.

SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: **Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SANTOS, J. E. dos. Os Nagô e a morte: Pàde, Asese, e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro brasileira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **As nações do candomblé**. In: Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005. pp. 65-68.

VETTORASSI, Andréa. Mapas afetivos: recursos metodológicos baseados na História Oral e reflexões sobre identidades espaciais e temporais em estudo sociológico. **Revista História e Cultura**, Franca, v.3, n.3 (Especial), p. 155-176, dez. 2001. Disponível em <https://ojs.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1>. Acesso em jan. 2020.

WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro**: Os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.