



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO/FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA

MARIVALDO DOS SANTOS JÚNIOR

DE EXÚ A XANGÔ: QUEM NOS PROTEGE?
A DEPREDÇÃO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO NO
ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR – BAHIA
(2012 – 2022)

Salvador, BA
2024

MARIVALDO DOS SANTOS JÚNIOR

**DE EXÚ A XANGÔ: QUEM NOS PROTEGE?
A DEPREDACÃO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO NO
ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR – BAHIA
(2012 – 2022)**

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, da Escola de Administração/Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do título de Mestre em Segurança Pública.

Orientador: Profa. Dra. Cláudia Moraes Trindade

Salvador, BA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237 Santos Júnior, Marivaldo dos
De Exú a Xangô: quem nos protege? a depredação do patrimônio afro-brasileiro no espaço público da cidade de Salvador – Bahia (2012 – 2022) / por Marivaldo dos Santos Júnior. – 2024.
142 f. : il. color.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cláudia Moraes Trindade.
Dissertação (Mestrado Profissional) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito; Universidade Federal da Bahia – Escola de Administração, Salvador, 2024.

1. Patrimônio cultural - Proteção. 2. Crime contra a religião. 3. Espaço público urbano – Aspectos religiosos - Cultos afro-brasileiros - Salvador (BA). 4. Liberdade religiosa. I. Trindade, Cláudia Moraes. II. Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Direito. III. Universidade Federal da Bahia – Escola de Administração. IV. Título.

CDD – 345.024

Biblioteca Teixeira de Freitas, Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia

MARIVALDO DOS SANTOS JUNIOR

**DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE? A
DEPREDAÇÃO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO
NO ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR –
BAHIA (2012 – 2022)**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, da Escola de Administração/Faculdade de Direito, da Universidade Federal da Bahia, na Área de Concentração: Segurança Pública, Linha de Pesquisa: Direitos Humanos e Cidadania, aprovada em 09 de agosto de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Claudia Moraes Trindade – Orientador(a)
Doutora em História pela Universidade Federal da Bahia
Professor(a) do Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania,
da Universidade Federal da Bahia

Documento assinado digitalmente
 **CLAUDIA MORAES TRINDADE**
Data: 10/08/2024 17:30:05-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Franklin da Silva Peixinho – Coorientador(a)
Doutor em Ciências Jurídico-Sociais pelo Universidad del Museo Social Argentino
Professor da Faculdade Brasileira do Recôncavo

Documento assinado digitalmente
 **FRANKLIN DA SILVA PEIXINHO**
Data: 15/08/2024 10:33:49-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos
Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia
Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano

Documento assinado digitalmente
 **NELMA CRISTINA SILVA BARBOSA DE MATTOS**
Data: 13/08/2024 10:22:39-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Pedro Moraes Trindade
Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia
Professor Aposentado da Secretaria de Educação do Estado da Bahia e
Presidente do Grupo de capoeira Angola Pelourinho - GCAP

Documento assinado digitalmente
 **PEDRO MORAES TRINDADE**
Data: 11/08/2024 14:35:56-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

DEDICATÓRIA

À

Minha família, amigos, à ancestralidade por ter lutado e construído o caminho e assim seguir cumprindo o legado de luta e resistência.

AGRADECIMENTOS

Laroyê, Esú! Obrigado por abrir os meus caminhos.

Kaô Kabecilê, Xangô! Pela força e abraço de coragem.

Este trabalho é um fruto dos sonhos entrelaçados, daqueles sonhos que se sonham juntos e se conquistam lado a lado. Foi sob a filosofia negra diaspórica que me vi impulsionado até aqui. O "individualismo neoliberal" nunca foi meu trilha. Acolhi, desde cedo, o ensinamento das mais velhas: é na união que vencemos, é no quilombo que resistimos. Por isso, ergo aqui um altar de gratidão às figuras que foram âncoras nesta jornada.

Aos meus pais, cuja resiliência e amor incondicional sustentaram meus estudos, não aceitando negociações com os obstáculos. Ao meu pai, voz de muitas águas, e à minha mãe, a doçura do mel que me gerou e me acolhe nos melhores e piores momentos da vida, assim também minha irmã pelo afeto e apoio.

Como noviço no Axé, é imperativo reconhecer quem me abençoou com o sagrado. Assim, reverencio Dona Vilma de Oyá, a guardiã que abriu as portas do meu Ori. A ela devo o pouco que sei, e por isso, agradeço humildemente, bem como, simbolicamente saúdo de cabeça baixa. *Adupé Iyá!*

Às minhas amigas, Jacque, Ana, Regina, Ludmila, Ligia, Alinne Santanna, Mailson Gama e Tiago Coutinho, dividi o peso e as alegrias da vida universitária. Um afeto que não permitiu minha queda. À Tiago Sousa, pela parceria na pesquisa de campo.

Assim como na minha vida pessoal, na jornada acadêmica encontrei apoio e afetos. Na graduação, Bianca, minha companheira de jornada, que se entrelaçou à minha trajetória como arquiteto. No REAFRO, quilombo que me deu presentes na vida, pessoas especiais como a Prof. Dra. Nelma Barbosa, pelo incentivo de ingressar no PROGESP e de tantos puxões de orelhas para ser gente grande, tenho apreço e cuidado que transcende o ambiente acadêmico.

Destaco também a Prof. Dra. Ubiraneila Capinan, minha mestra nesta navegação, cujas trocas de e-mails são rios de cuidado e amor. Se um dia for reconhecido, escreverei um livro de cartas entre Orientando e Orientadora. Obrigado, pró, amiga de pesquisa!

Nessas trocas acadêmicas, celebro os momentos singelos com a Prof. Dra. Cláudia Moraes e o Prof. Dr. Franklin Peixinho. Obrigado pelo aceite e parceria nesta caminhada.

Aos colegas de curso, Manuela Eleutério e Tiago Garcez, que compartilharam momentos de alegria, tensões e boas pizzas após as aulas, desejo uma amizade eterna!

E não posso deixar de expressar minha gratidão à secretaria do PROGESP, especialmente a Dôra e Taiala, sempre disponíveis para tirar minhas dúvidas. Dôra foi fundamental para conquistar minha bolsa da FAPESB, sua eficiência e proatividade foram primordiais. É graças à FAPESB que pude manter minha jornada acadêmica viável financeiramente. Sinto falta dos felizes primeiros dias do mês e do saldo da Bolsa Cotas (risos).

Este agradecimento é uma celebração da coletividade, uma negação do individualismo neoliberal que permeia nossa sociedade. Eu sou o alvo das muitas violências que atravessam as minhas identidades, mas assumo o compromisso de dar voz à nossa gente.

Encerro estas palavras com as de Carolina Maria de Jesus: "Passando, um senhor perguntou: - O que escreve? - Todas as lembranças praticadas pelos favelados, esses projetos de gente humana."

Que estas lembranças, estes registros, possam ecoar como *Orikis* ancestrais, contando e cantando histórias de luta e resistência.

*“Foi isso que nem os católicos nem
protestantes entenderam:
Que em África, os deuses dançam,
E todos cometeram o mesmo erro:
Proibiram os tambores”.*

(Mia Couto)

SANTOS JÚNIOR, MARIVALDO DOS. DE EXÚ A XANGÔ: QUE NOS PROTEGE? A DEPREDÇÃO DO PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO NO ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA (2012-2022). 2024. 142 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania). Escola de Administração/Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

RESUMO

Em uma encruzilhada de caminhos, são revelados os notáveis símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana na cidade de Salvador-Bahia, tais como o Busto de Mãe Gilda, Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi, Busto de Mãe Runhó, Medalhão de Mãe Caetana, Orixás do Dique, Pedra de Xangô, Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté e Parque São Bartolomeu. Esses símbolos urbanos, ao ocuparem o espaço público com ritos e sacralidade, perpetuam o legado ancestral religioso, mantendo viva e resistente a cosmovisão afro-diaspórica. Contudo, esses símbolos urbanos enfrentam desafios, principalmente atos depreciativos alimentados pela engrenagem do racismo religioso. A obtenção dos objetivos e resultados desta pesquisa envolveu uma revisão da literatura, explorando a interação entre o patrimônio religioso de matriz africana e os espaços compartilhados na cidade. Além disso, foi realizada uma pesquisa de campo para mapear os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público da cidade, aliada a uma análise documental sobre os patrimônios, bem como, dos recortes jornalísticos no período de 2012 a 2022, que focaram nas preocupantes ocorrências de depredação que afetam essas espacialidades étnico-religiosas. Em conclusão, este estudo proporciona uma compreensão aprofundada da transformação do espaço público em Salvador. Reflete e concretiza a histórica luta das religiões de matriz africana pelo direito ao culto e à liberdade religiosa, não apenas nos espaços conhecidos como Terreiros, mas também em outros locais da cidade.

Palavras-chave: Depredação; Patrimônio; Matriz Africana; Cidade; Salvador.

SANTOS JÚNIOR, MARIVALDO DOS. FROM EXÚ TO XANGÔ: WHO PROTECTS US? THE DESTRUCTION OF AFRO-BRAZILIAN HERITAGE IN THE PUBLIC SPACE OF THE CITY OF SALVADOR-BAHIA (2012-2022). 2024. 142 p. Dissertation (Professional Master's in Public Security, Justice, and Citizenship). School of Administration/Faculty of Law, Federal University of Bahia, Salvador, 2024.

ABSTRACT

At a crossroads of paths, the remarkable African-derived religious heritage in Salvador, Bahia, is unveiled, such as the Bust of Mother Gilda, the Oxóssi Sculptural Ensemble and Mother Stella of Oxóssi, Bust of Mother Runhó, Mother Caetana Medallion, Orixás of Dique, Xangô Stone, Lagoa and Dunas do Abaeté Metropolitan Park, and São Bartolomeu Park. These urban symbols, through their rituals and sacredness in public spaces, perpetuate the ancestral religious legacy, keeping alive the resilient Afro-diasporic worldview. However, these practices face challenges, particularly through depreciative acts fueled by the machinery of religious racism. Achieving the objectives and outcomes of this research involved a literature review exploring the interaction between African-derived religious heritage and shared urban spaces in the city. Additionally, field research was conducted to map the urban symbols of African-derived religious heritage in Salvador's public spaces, complemented by a documentary analysis of these heritages and journalistic clippings from 2012 to 2022, focusing on concerning occurrences of vandalism affecting these ethnoreligious spaces. In conclusion, this study offers a profound understanding of the transformation of public space in Salvador. Furthermore, it reflects and solidifies the historical struggle of African-derived religions for the right to worship and religious freedom, not only in recognized spaces like Terreiros but also in other locations across the city.

Keywords: Depredation; Heritage; African Matrix; City; Salvador

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIAS E IMAGENS

Figura 1: Escravas negras, de diferentes nações- Debret, Jean (1768-1848)	32
Figura 2: Projeto Arquitetônico Arquitetura de Axé: A construção dos Espaços Sagrados do Candomblé.	38
Figura 3: Elemento-simbólico no alto do telhado do Templo Religioso	39
Figura 4: Festa de Iemanjá no Rio Vermelho	43
Figura 5: Mãe Gilda de Ogum	48
Figura 6: Busto Mãe Gilda	49
Figura 7: Maria Stella de Azevedo Santos	52
Figura 8: Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi.	54
Figura 9: Conjunto Escultórico Mãe Stella de Oxóssi e Oxóssi sem imagem de Mãe Stella	54
Figura 10: Mãe Runhó do Bogum e Busto Mãe Riunhó	58
Figura 11: Caetana Américo Sowzer	62
Figura 12: Medalhão Mãe Preta	62
Figura 13: Medalhão Mãe Preta e Fachada do Terreiro Pilão de Prata.	63
Figura 14: Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó	67
Figura 15: Orixás no espelho d'água do Dique do Tororó	67
Figura 16: Imagens das Esculturas dos Orixás à margem do Dique do Tororó	67
Figura 17: Imagens da Pedra de Xangô	73
Figura 18: Imagens do Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté.	78
Figura 19 - Rio do Cobre – Parque São Bartolomeu (Bacia do Cobre)	85
Figura 20: Parque São Bartolomeu	85
Figura 21: Marcas de depredação no Busto de Mãe Gilda de Ogum.	89
Figura 22: Pichação na praça Mãe Runhó.	89
Figura 23: Pichação na base do Conj. Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	90
Figura 24: Incêndio criminoso no Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	90
Figura 25: Depredação da Escultura Orixá Oxumarê no Dique do Tororó	91

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Mapeamento dos Símbolos Urbanos do Patrimônio Religioso de Matriz Africana no Espaço Público da Cidade de Salvador –Bahia.....	46
Mapa 2: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Gilda de Ogum	50
Mapa 3: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Stella de Oxóssi e Oxóssi.	55
Mapa 4: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Runhó	60
Mapa 5: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Caetana	64
Mapa 6: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Orixás do Dique do Tororó	69
Mapa 7: Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Cajazeiras e Adjacências.....	72
Mapa 8: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Pedra de Xangô.....	74
Mapa 9: Mapa de Localização do Parque em Rede Pedra de Xangô.....	75
Mapa 10: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté	80
Mapa 11: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque São Bartolomeu	87

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Levantamento dos recortes jornalísticos sobre a depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana entre 2012 e 2022.	27
Quadro 02: Codificação dos recortes de jornais.....	28
Quadro 03: Mapeamento dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público da cidade de Salvador – Bahia.....	44
Quadro 04: Identificação do monumento busto Mãe Gilda.....	49
Quadro 05: Identificação do símbolo urbano Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi.....	53
Quadro 06: Identificação do símbolo urbano Mãe Runhó.....	59
Quadro 07: Identificação do símbolo urbano Mãe Caetana.....	63
Quadro 08: Identificação do símbolo urbano Orixás do Dique do Tororó	68
Quadro 09: Identificação do símbolo urbano Pedra de Xangô	73
Quadro 10: Identificação do símbolo urbano Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté.....	79
Quadro 11: Identificação do símbolo urbano Parque São Bartolomeu.....	86
Quadro 12: Situação Fundiária do Parque São Bartolomeu	86
Quadro 13: Categorização analítica e empírica dos recortes de jornais.....	91
Quadro 14: Casos notificados	97

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APA	Área de Proteção Ambiental
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
COERCID	Coordenação Especializada de Repressão aos Crimes de Intolerância e Discriminação
CONDER	Companhia de Desenvolvimento da Bahia
CTTRO	Comunidades Tradicionais de Terreiro
DPE-BA	Defensoria Pública do Estado da Bahia
EMBASA	Empresa Baiana de Saneamento Básico S.A.
FENACAB	Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro
FGM	Fundação Gregório de Matos
FML	Fundação Mário Leal
INEMA	Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MP-BA	Ministério Público do Estado da Bahia
PC-BA	Polícia Civil do Estado da Bahia
SEHAB	Secretaria Municipal de Habitação
SEMUR	Secretaria Municipal de Reparação
SGE	Sistema de Gerenciamento de Estatístico
SEPROMI	Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial
UC	Unidade de Conservação
UFBA	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO I - A COSMOVISÃO RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA	32
1. A Formação da Identidade Religiosa de Matriz Africana	32
1.2 O Culto no Terreiro	37
1.3 Espaço Público: diálogos entre o terreiro e a cidade	41
CAPÍTULO II - O PATRIMÔNIO RELIGIOSO DE MATRIZ AFRICANA E O ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR-BA	44
2.1 Mapeamento dos Símbolos Urbanos do Patrimônio Religioso de Matriz Africana no Espaço Público de Salvador-Bahia	44
2.1.1 Busto Gilda de Ogum	47
2.1.1.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Gilda de Ogum	49
2.1.2 Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	51
2.1.2.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	53
2.1.3 Busto Mãe Runhó	56
2.1.3.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Runhó	59
2.1.4 Medalhão Mãe Caetana	61
2.1.4.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Caetana	63
2.1.5 Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó	65
2.1.5.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Orixás do Dique do Tororó	68
2.1.6 Pedra de Xangô	70
2.1.6.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Pedra de Xangô	73
2.1.7 Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté	76
2.1.7.1 Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté	79

2.1.8.	Parque São Bartolomeu	81
2.1.8.1	Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque São Bartolomeu	86
	CAPÍTULO III - DESVELANDO O RACISMO	88
3.1	Ódio e Perseguição: a depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador	88
3.2	Intolerância Religiosa: a invisibilidade do racismo religioso	98
	CAPÍTULO IV - QUEM NOS PROTEGE? UMA ANÁLISE DA SALVAGUARDA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS E SEUS TERRITÓRIOS NEGROS	100
4.1	Encruzilhadas: as religiões de matriz africana e a segurança pública brasileira	101
4.2	Preservação e Proteção do Patrimônio Cultural no Brasil: um olhar sobre as instituições preservacionistas	107
4.2.1	O Tombamento e o Patrimônio das Religiões de Matriz africana	109
4.3	O Protagonismo: a resistência como tática de preservação e proteção das religiões de matriz africana	112
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	120
	APÊNDICES	125
	APÊNDICE A – Ofício CONDER	125
	APÊNDICE B- Ofício IPHAN	126
	APÊNDICE C – Ofício IPAC	127
	APÊNDICE D – Ofício DPE-BA	128
	APÊNDICE E – Ofício FGM	129
	APÊNDICE F – Ofício Circular Entrevistas	130
	APÊNDICE G – Ofício SEPROMI	131
	ANEXOS	132
	ANEXO A – Resposta ao Ofício nº31/2023 – Fundação Gregório de Matos. Assunto: Coleta de dados Pesquisa Acadêmica	132
	ANEXO B – Ofício nº 785/2023/IPHAN-BA	133
	ANEXO C- Nota Técnica nº 76/2023/COTEC IPHAN-BA/IPHAN	134
	ANEXO D – Ofício nº 31/2023 -APG – Resposta ao Ofício nº 30/2023	135

ANEXO E – Resposta da Solicitação CDEP	136
ANEXO F – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Participação da Entrevista – Maíra Santana Vida	137
ANEXO G – Termo de Consentimento Pós-informado/ Maíra Santana Vida	138
ANEXO H- FGM/ Ficha Técnica Mãe Gilda	139
ANEXO I – FGM/ Ficha Técnica Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	140
ANEXO J – FGM/Ficha Técnica Mãe Preta (Mãe Caetana)	141
ANEXO K – FGM/Ficha Técnica Mãe Runhó	142
ANEXO L – FGM/Ficha Técnica Conjunto Escultórico do Parque do Dique do Tororó	143

INTRODUÇÃO

Historicamente, os povos negros da África, no contexto da diáspora, buscaram territorialmente no Brasil novas formas de continuidade étnica de suas raízes africanas, com a intenção de expressar e preservar suas crenças e tradições culturais para prover a subsistência ancestral de sua origem. Especialmente através de seus mitos sagrados e práticas religiosas.

Nesta perspectiva, Salvador é marcada por essa formação étnico-religiosa em seu traçado de cidade. Onde expressa e manifesta o simbolismo do legado ancestral religioso do negro-africano de todas as formas, seja nas ruas, lojas, praias, áreas verdes etc., sempre como um elo com as comunidades religiosas de matriz africana.

Embora as vivências dos adeptos das religiões de matriz africana em Salvador também enfrentam conflitos sócio-urbanos, vivendo no contínuo enfrentamento do racismo religioso que permeia o cotidiano da cidade, na tentativa de desarticular e extinguir seus aspectos étnico-culturais e religiosos em qualquer parte da estrutura social da cidade.

As comunidades religiosas de matriz africana têm enfrentado estigmas, sistematicamente, preconceitos e até mesmo atos de violência devido às suas práticas religiosas e culturais.

Sob essa ótica, emergiu a escolha temática desta pesquisa, bem como das minhas vivências sociais como adepto do Candomblé, sobretudo mobilizado pelas inquietações coletivas das religiões de matriz africana.

Entrelaçada ainda na cosmovisão religiosa de matriz africana, onde nasce como um *Oriki*¹ ancestral, sob os olhos de Exu a Xangô, questionando: quem nos protege? Este questionamento ressoa em um espaço mítico, onde Exu figura como o guardião das encruzilhadas, o mensageiro entre os mundos, enquanto Xangô personifica a divindade da justiça. Nesta perspectiva, as ruas assumem um caráter sagrado, sendo portadoras da mensagem de luta e resistência, buscando a concretização da justiça no enfrentamento do racismo religioso.

Além disso, o interesse desta pesquisa também é impulsionado pela continuidade do trabalho de graduação, motivado pela cosmovisão de centralizar os debates

¹ *Oriki* se manifesta no Brasil de forma multifacetada em poesias, cânticos e orações (IDRISSOU,2022).

afrocentrados ²na formação profissional. Especialmente após conhecer e admirar o grupo de estudos "Etnicidades" na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, que realiza suas atividades acadêmicas focadas na cosmovisão afro-brasileira, com significativas contribuições científico-acadêmicas que exploram os territórios de matriz africana no tecido urbano de Salvador e o patrimônio cultural arquitetônico dos Terreiros de Candomblé.

Diante deste cenário, propor a discussão no âmbito da segurança pública sobre os territórios das religiões de matriz africana é importantíssimo para combater a discriminação racial presente nos indicadores da violência³. Pensar a ideia de segurança pública a partir do debate ampliado, como instrumento de Estado que fomenta ações e políticas de proteger o cidadão na sua integralidade. Isso implica atravessar as subjetividades que interseccionam para sua existência. Assim, utilizar do campo paradigmático da *segurança cidadã* ⁴para o enfrentamento e combate ao racismo na sociedade brasileira, como propõe Ávila (2017), gerar a conexão entre a fórmula conceitual de segurança e sua expressão no âmbito dos direitos humanos, no sentido de que sua efetividade não se opera pela exclusiva ótica do Estado, mas pela sociedade no seu conjunto.

O debate levanta a conscientização sobre esses problemas e enfatiza a importância de medidas de enfrentamento e combate da intolerância e o racismo religioso.

A salvaguarda desses territórios também é uma questão de preservação do patrimônio cultural do Brasil. Os territórios das religiões de matriz africana representam uma parte significativa da herança cultural do país e são fundamentais para a compreensão da diversidade e da riqueza cultural da nação. Proteger esses locais é preservar a história e a identidade do Brasil.

² “Afrocentricidade é um modo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos predominam. Em teórico é a colaboração do povo africano no centro de qualquer análise de fenômenos africanos. [...]. Em termos de ação e comportamento, é a aceitação/observância da ideia de que tudo o que de melhor serve à consciência africana se encontra no cerne do comportamento ético. Finalmente a Afrocentricidade procura consagrar a ideia de que a negritude em si é um tropo de éticas”. (ASANTE, 2014, p. 3)

³ “Brasil tem alta de mais de 50% nos registros de racismo e homofobia em 2022, mostra Anuário de Segurança Pública”. (PORTAL G1, 2022).

⁴ “*Seguridad Ciudadana* ou segurança cidadã”, segundo o relatório da CIDH de 2009, se constitui em construção conceitual que procura dar conteúdo material de direito ao reforçar a relação essencial entre segurança e direitos humanos” (AVILA, 2017).

Desse modo, para o pleno desenvolvimento desta pesquisa, elegeu-se responder às seguintes questões norteadoras: Como ocorre a depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador? E quem os protege?

Para responder a essas perguntas, traçou-se como objetivo geral analisar o fenômeno da depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador, Bahia, no período de 2012 a 2022. Para auxiliar no processo investigativo, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: 1) Identificar, mapear e descrever os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana presentes no espaço público de Salvador; 2) Realizar análise documental sobre os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana, bem como dos registros de ocorrências de depredação destes patrimônios no espaço público da cidade de Salvador; 3) Analisar e discutir os contextos em que ocorrem atos de depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana, examinando também a salvaguarda destes territórios na cidade de Salvador.

Para atingir os objetivos propostos, esta pesquisa se fundamenta no referencial teórico utilizando o instrumento técnico da revisão bibliográfica, por meio do método de pesquisa *Estado da Arte*⁵, que envolve a busca e análise de estudos existentes com base em uma questão de pesquisa anteriormente estabelecida.

É relevante salientar que esta pesquisa *Estado da Arte* concentrou-se principalmente na temática relacionada à arquitetura e urbanismo no Repositório Institucional da Universidade Federal da Bahia (UFBA), devido à abundância de referências teóricas disponíveis sobre o assunto e como já mencionado, os resultados das pesquisas realizadas pelo Grupo Etnicidades, são reconhecidos por contribuir para a compreensão e estruturação dos conceitos de patrimônio das religiões de matriz africana na cidade de Salvador.

Portanto, este trabalho se baseia no estudo de Matos (2017), cuja análise permite uma visão ampla da concepção patrimonial das religiões de matriz africana. Matos explora o significado da materialidade no Candomblé, partindo das arquiteturas dos templos como suportes materiais do símbolo por meio do qual o sagrado se revela. Ele

⁵ De acordo com Soares (1987) “Essa compreensão do estado de conhecimento sobre um tema, em determinado momento, é necessária no processo de evolução da ciência, afim de que se ordene periodicamente o conjunto de informações e resultados já obtidos, ordenação que permita indicação das possibilidades de integração de diferentes perspectivas, aparentemente autônomas, a identificação de duplicações ou contradições, e a determinação de lacunas e vieses”.

busca compreender os sentidos e significados desses elementos, investigando a relação desses objetos com o espaço físico dos Terreiros e com os grupos sociais que os utilizam, além dos conceitos místicos, morais e espirituais que representam.

O autor, ainda, apresenta o conceito de instituições preservacionistas, onde direciona sobre as instituições públicas voltadas para a proteção e preservação dos bens culturais brasileiros, como o Instituto do Patrimônio Artístico Nacional - IPHAN de representação nacional, na Bahia, como o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia - IPAC e os da cidade de Salvador, sendo a Fundação Gregório de Matos - FGM (MATOS, 2017).

Os referenciais de Rego (2003) e Oliveira (2006) também apresentam o patrimônio das religiões de matriz africana na cidade de Salvador a partir de elementos-símbolos, mas concebem essas simbologias como formas de representação e expressão para além do objeto material, integrando festas populares, áreas verdes, lagoas, ruas e encruzilhadas nos diversos espaços públicos da cidade de Salvador, onde as religiões de matriz africana conectam e sacralizam essas espacialidades para o culto.

Este estudo contempla ainda as perspectivas dos referenciais sobre a cosmologia das religiões de matriz africanas, com contribuições das obras de Eduardo Oliveira (2006) e Marco Aurélio Luz (2013), destacando a importância da presença histórica, social e cultural do negro africano na formação da identidade afro-brasileira.

Também merecem destaque as obras clássicas dos teóricos Roger Bastide (1961) e Edilson Carneiro (1978), que abordam a formação, organização e funcionamento do Candomblé na Bahia, destacando as casas matranciais dos Terreiros de Candomblé na cidade de Salvador. Além disso, contempla ainda a obra de Juana Elbein (1976) que apresenta características estruturais do espaço Terreiro, que permitem compreender a organização e funcionalidade, bem como sua cosmovisão étnico-religiosa para o culto no templo e fora dele.

Não menos importante são as contribuições de Muniz Sodré em sua obra “O Terreiro e a Cidade: A forma social negra no Brasil”, que também enseja discutir as vivências religiosas de matriz africana como uma forma de associação organizada de representações litúrgicas e de ritos. Sodré (2002) refere o conceito de patrimônio como um ‘lugar próprio’, uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, culturalmente comum a um grupo, e o território como um espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.

Nessa percepção de território como espaço ordenado de trocas, esta dissertação também se amparou nos conceitos de Doreen Massey (2008), onde o espaço é uma dimensão explícita e implícita da cosmologia, reconhecendo-o como produto de inter-relações constituídas através de múltiplas interações, sejam globais ou localmente íntimas. Essas inter-relações envolvem também vivências políticas que escapam das concepções normativas centralizadas pelo Ocidente, sendo uma política mutável, em constante processo e nunca um sistema fechado.

No que concerne ao entendimento sobre intolerância religiosa e racismo, esta dissertação traz à luz as contribuições conceituais de Sidnei Nogueira (2020), onde destaca que a intolerância religiosa é uma atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade de reconhecer e respeitar diferenças ou crenças religiosas de outros. Além disso, a intolerância religiosa pode resultar em perseguições religiosas que têm sido comuns na história, como julgamentos parciais, prisões ilegais, espancamentos, torturas, execuções sumárias, negação dos direitos e da liberdade civil (NOGUEIRA, 2020; p.24).

O autor também argumenta que a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana é uma expressão do racismo estrutural presente na sociedade brasileira, onde tudo o que está relacionado às africanidades é tratado de forma secundária e desvalorizada. Cabe assim a interseção das discussões com o filósofo Silvio Almeida (2019), que apresenta o conceito de racismo estrutural como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam”.

A negação da importância das religiões de matriz africana é uma forma de expressão do racismo, conforme também discutido por Moura (2014), que apresenta as vivências culturais étnico-raciais como cultura de resistência, tática e estratégia de sobrevivência contra a cultura dominante.

Concluindo as principais referências teóricas, no âmbito metodológico, esta dissertação se desenvolve a partir de uma estrutura cujos processos de investigação são resultantes de uma pesquisa exploratória. Segundo Lakatos e Marconi (2003), uma pesquisa exploratória visa formular questões ou um problema, aumentar a familiaridade do pesquisador com um ambiente, fato ou fenômeno para futuras pesquisas mais precisas, ou modificar e clarificar conceitos.

Nesta perspectiva, os caminhos trilhados são estruturados numa abordagem qualitativa, onde os procedimentos técnicos foram desenvolvidos nas seguintes etapas: 1) definição do problema de pesquisa, 2) revisão da literatura adicional, 3) pesquisa de campo para execução do mapeamento dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador, 4) pesquisa documental em instituições preservacionistas, policiais, jurídicas e impressas locais, 5) análise de conteúdo para validação e reflexão do material coletado, e 6) redação dos resultados e conclusão.

No entanto, na quarta etapa da pesquisa, houve dificuldades de acesso às instituições preservacionistas, policiais e jurídicas, ou quando acessadas, emergiram outras dificuldades, como lacunas documentais, que poderiam prejudicar significativamente o processo de inferência e interpretação dos resultados. Com isso, cabe destrinchar o desenvolvimento desta etapa, explicitando como repercutiu a decisão de utilizar os registros de jornais e da imprensa local, bem como outras fontes para a análise.

Deste modo, durante as visitas aos símbolos urbanos previamente mapeados e a partir de menções nos referenciais teóricos sobre patrimônio cultural afro-brasileiro, realizou-se um levantamento e visita às instituições preservacionistas que mantinham relação direta e/ou indireta com a preservação e proteção desses locais. Entre essas instituições encontravam-se a Fundação Gregório de Matos, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC).

Por meio de registros oficiais, foram contatadas as instituições mencionadas, solicitando, inicialmente, dados processuais como inventário e registro especial do patrimônio e, posteriormente, os registros de ocorrências e processos relacionados à depredação dos objetos de estudo.

No entanto, as respostas recebidas das instituições foram insatisfatórias, não fornecendo informações abrangentes, especialmente no que se refere aos registros documentais sobre a historicidade do símbolo urbano, bem como sobre os casos de depredações desses símbolos, o que evidencia as fragilidades das práticas institucionais de preservação do patrimônio das religiões de matriz africana.

Embora mereçam ressalvas os achados na Fundação Gregório de Matos, onde foram identificados documentos do processo de tombamento municipal da Pedra de Xangô, sendo este o mais robusto em termos de informações sobre os patrimônios das religiões de matriz africana contemplados neste estudo. Neste processo de coleta na FGM, cabe

destacar a presença da dissertação da pesquisadora Maria Alice Pereira da Silva⁶ como documento contundente sobre o patrimônio da Pedra de Xangô. Sua pesquisa e o resultado dela tornaram-se contribuições para o marco regulatório do reconhecimento do tombamento municipal da Pedra de Xangô, através da FGM.

Além disso, outros documentos foram encontrados na fundação, como fichas técnicas sobre símbolo urbanos como o Busto Mãe Gilda de Ogum, Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi, Medalhão Mãe Preta (Mãe Caetana), Busto Mãe *Runhó* e Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó. Essas fichas, assim como o material robusto da Pedra de Xangô, contribuíram como subsídios para a dissertação das características e historicidade, inseridos no contexto de mapeamento desses patrimônios, apresentados no Capítulo II⁷.

Em requerimento ao IPHAN, através da Nota Técnica nº 76/2023/COTEC IPHAN-BA/IPHAN-BA⁸, a instituição declara a existência de dois processos de reconhecimento de tombamento: a Pedra de Xangô e a Lagoa do Abaeté.

1. Em análise às listagens de bens tombados e em processo de tombamento pelo IPHAN, bem como em pesquisa no SEI IPHAN, identificamos que, entre os monumentos citados na referida solicitação, dois deles possuem processos de tombamento abertos nesta Instituição. São eles: Pedra de Xangô e Parque do Abaeté.
 - a) O processo de tombamento da Lagoa do Abaeté está aberto sob nº 1148-T-85. O referido processo foi aberto em 1985, mas encontrava-se há muitos anos desaparecido. Foi reaberto em 2019 e encontra-se em processo de instrução técnica. Está digitalizado e pode ser consultado de forma externa em sua integralidade.
 - b) O processo de tombamento da Pedra de Xangô foi aberto em 2014 e encontra-se em processo de instrução.
2. Os orixás do Dique do Tororó, ainda que não tenham processo específico de tombamento, fazem parte de um conjunto urbano tombado, qual seja: CONJUNTO PAISAGÍSTICO E URBANÍSTICO DO DIQUE DO TORORÓ no subdistrito de Brotas, é tombado pelo IPHAN, com inscrição de nº 27 no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 14/07/1959, processo 464-T-1952 (IPHAN, 2023).

⁶ A dissertação intitulada: “**Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador (2017), é considerada por pesquisadores da área de patrimônio como referencial teórico importantíssimo, sobretudo pelo valor simbólico e material que o estudo provoca na cidade Salvador em se tratar de salvaguarda dos territórios afro-diaspóricos.

⁷ As Fichas Técnicas encontradas no acervo da FGM foram peças importantes para a dissertação do Capítulo II, especificamente no que tange a historicidade e as características dos patrimônios das religiões de matriz africana.

⁸ Solicitação de informações sobre acautelamento de monumentos simbólicos/representativos das religiões de matriz africana. Proc. 01502.000131/2023-01.

Ainda em conformidade, a instituição preservacionista, por meio do Ofício N° 785/2023/IPHAN-BA-IPHAN, ratificou a referida Nota Técnica, declarando que “os orixás do Dique do Tororó não são tombados e não fazem parte de um conjunto urbano tombado do Dique do Tororó, sendo estes elementos peças artísticas cuja instalação no Dique foi aprovada pelo IPHAN”. Ou seja, a obra artística do conjunto escultórico não está incluída no tombamento do conjunto urbano do Dique do Tororó. Isso levou ao contato com a CONDER, pois assim como o IPHAN, a FGM em resposta à solicitação informou que “preliminarmente, os Orixás do Dique do Tororó pertencem ao Governo Estadual, sendo necessário solicitar à CONDER informações sobre esses bens culturais”.

As solicitações de informações feitas à CONDER⁹, especialmente sobre o Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó, assim como o ofício direcionado ao IPAC¹⁰ referente a todos os símbolos urbanos, não obtiveram retorno.

Dando continuidade nesta pesquisa documental, as solicitações via ofício para as instituições jurídicas, como à 1ª Promotoria de Justiça e Direitos Humanos, com o intuito de verificar a existência de registros de representação jurídica em casos de depredação dos patrimônios, também não obteve resposta. Contudo, ao solicitar informações junto à Defensoria Pública do Estado da Bahia, esta respondeu declarando a inexistência de processos judiciais sobre a depredação do patrimônio religioso abordado nesta pesquisa em que a DPE-BA esteja atuando como representante¹¹.

Posto que as solicitações via registro de Ofício não tenham obtido o sucesso desejado, outras formas de diálogo foram estabelecidas, como a visita à COERCID – Coordenação Especializada de Repressão aos Crimes de Intolerância e Discriminação. Esse contato auxiliou no acesso ao acervo dos registros oficiais da Polícia Civil do Estado da Bahia – PC/BA, por meio do Sistema de Gerenciamento Estatístico – SGE, para obter dados dos Boletins de Ocorrência relacionados aos casos de racismo religioso contra os patrimônios das religiões de matriz africana no espaço público de Salvador. No entanto, o SGE também não apresentou dados estatísticos específicos sobre a depredação desses patrimônios¹².

⁹ Ofício n° 16/2023. (Apêndice A)

¹⁰ Ofício n° 24/2023. (Apêndice C)

¹¹ Ofício n° 30/2023. (Apêndice D).

¹² Resposta da Solicitação (CDEP), via e-mail, conforme o Anexo E.

Informamos que não dispomos no nosso Sistema de Gerenciamento Estatístico – SGE, dados estatísticos referentes a registros com a tipificação de Depredação dos Monumentos Simbólicos Afro-Brasileiros no Espaço Público em Salvador, sendo eles:

- Busto Mãe Gilda;
- Busto de Mãe Runhó;
- Estátua de Mãe Stella de Oxossi;
- Pedra de Xangô;
- Parque do Abaeté;
- Orixás do Dique do Tororó.

O que nos impede de atender a presente solicitação no período de: 01/01/2012 até 31/12/2021.

Vale salientar que no Sistema de Procedimentos Policiais Eletrônicos – PPE, não possibilita atender a demanda, de modo a informar o período de 2022.

Com a implantação do PPE (Procedimentos Policiais Eletrônicos) a metodologia de lançamento e coleta dos dados foi alterada, consequentemente não possuímos o seguinte delito/dado para fornecimento: Depredação dos Monumentos Simbólicos Afro-Brasileiros no Espaço Público em Salvador no período de: 01/01/2022 até 31/12/2022. (CDEP, 2023).

Diante das circunstâncias, direcionou-se para a busca de fontes secundárias, ancorando-se numa abordagem dedutiva, na qual o pesquisador, familiarizado com o referencial teórico, consegue construir categorias de análise antes mesmo de definir o corpus analítico. Neste caso, recorreu-se aos jornais locais com foco na análise dos registros de depredação das religiões de matriz africana no espaço público da cidade de Salvador.

A partir disso, deu-se seguimento a uma nova etapa da pesquisa: o processo de análise de conteúdo, ancorado conforme Bardin (1977), onde nesta etapa metodológica deve-se definir o corpus analítico que conduza a resultados satisfatórios, conforme a pergunta e os objetivos propostos.

Neste viés, segundo Bardin (1977), faz-se necessário no processo analítico corresponder a: 1 - pré-análise, 2 - a exploração do material, 3 - o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação. Na primeira fase, correspondente à pré-análise, o autor tipifica procedimentos técnicos que permitem uma triagem do material a ser analisado. Nesta primeira triagem, a leitura flutuante foi um mecanismo e estratégia de busca nos jornais da cidade de Salvador.

Ao propor a demarcação do universo analisado e assim dar continuidade à etapa anterior, fez-se uma nova filtragem dos documentos que venham a compor o corpus da análise de conteúdo. Neste sentido, ancorou-se no processo de exaustividade a partir da leitura flutuante, usando descritores no processo de busca que possam estar relacionados com o objeto da pesquisa, seja pela semântica dos próprios descritores ou por termos

que se associam diretamente à temática da pesquisa. Estes termos incluem: "mãe Gilda", "busto mãe Gilda", "mãe stella de Oxóssi", "depredação", "escultura", "mãe runhó", "praça mãe runhó", "mãe caetana", "orixás do dique", "dique do Tororó", "pedra de xangô", "parque pedra de xangô", "intolerância", "Abaeté", "monte santo", "lagoa do Abaeté" “parque são Bartolomeu” “são Bartolomeu” e “subúrbio ferroviário”.

Outro aspecto importante nesse quesito de exaustividade foi a definição do recorte temporal de 2012 a 2022, uma vez que, tratando-se do cotidiano social da cidade, a pesquisa em tal fonte é importante demarcar o tempo e espaço, permitindo delimitar as buscas e concentrar os achados que diretamente respondam aos objetivos da pesquisa.

A representatividade também foi um elemento importante para a demarcação do gênero a ser analisado, uma vez que, nos estudos sobre religião negra no Brasil, os jornais são instrumentos de análise das vivências das religiões de matriz africana. Neste contexto, o pesquisador formula hipóteses que evidenciem que os documentos propostos possam responder ao que se propõe na pesquisa.

Assim, a análise dos recortes jornalísticos revelaria uma frequência significativa de reportagens sobre incidentes de intolerância envolvendo religiões de matriz africana em Salvador, especialmente em espaços públicos, como pode ser notado no quadro 01:

Quadro 01: Levantamento dos recortes jornalísticos sobre a depredação dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana entre 2012 e 2022.

SÍMBOLO URBANO	JORNAL		
	A TARDE	O CORREIO	METRO 1
Busto Mãe Gilda	05	08	02
Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella	07	10	09
Busto Mãe Runhó	05	03	00
Medalhão Mãe Caetana	01	00	00
Conjunto Escultórico Orixás do Dique	02	06	02
Pedra de Xangô	04	03	07
Pq. M. Lagoa e Dunas do Abaeté	02	14	31
Parque São Bartolomeu	01	01	01

Fonte: O autor, 2024.

A partir desta primeira etapa, resultou na definição do corpus de análise, com os achados dos jornais A Tarde, O Correio e Metro1 sendo identificados como fontes com maior concentração de notícias sobre o objeto deste estudo.

Assim, avançou-se para a fase de exploração desses jornais, preparando o material para interpretação e inferência dos documentos.

A fase de exploração do material envolve o processo de tratamento do material preparado anteriormente, transformando-o em informações a serem analisadas por meio de operações de codificação. É necessário escolher as unidades de registro e contexto para esta análise.

Segundo Santos (2017), a unidade de registro, conforme o método de Bardin (1977):

pode ser escolhida a nível semântico (tema) ou a nível linguístico (palavra ou a frase). A palavra pode ser analisada a partir da categoria de palavras como substantivos, adjetivos, verbos, advérbios. Já o tema é basicamente usado como unidade de registro com intuito de se pesquisar opiniões, atitudes, crenças, valores, dentre outros. Geralmente são respostas as questões mais abertas, sejam elas individuais ou coletiva (SANTOS, 2017; p.82)

Enquanto a unidade de contexto, conforme Bardin (1977 apud SANTOS, 2017):

Serve de unidade de compreensão para codificar a unidade de registro e corresponde ao segmento da mensagem, cujas dimensões (superiores às da unidade de registro) são ótimas para que se possa compreender a significação exata da unidade de registro. Isto pode ser, por exemplo, a frase para a palavra e o parágrafo para o tema (BARDIN, 1977, p. 107).

Ainda de acordo com Santos (2017), é viável testar tanto a unidade de registro quanto a unidade de contexto em amostras reduzidas, visando garantir a eficácia na aplicação dos instrumentos mais adequados. Por fim, avança-se para a análise qualitativa, que se distingue pela inferência baseada na presença de índices como tema, palavra ou personagem, em vez de se basear exclusivamente na frequência de sua aparição na comunicação individual. Essa abordagem permite uma compreensão mais profunda dos significados e das relações entre os elementos identificados, contribuindo para uma interpretação mais contextualizada dos dados coletados na pesquisa.

Quadro 02: Codificação dos recortes de jornais

CATEGORIA A PRIORI	RACISMO RELIGIOSO
UNIDADE DE REGISTRO	UNIDADE DE CONTEXTO
	“Busto de Mãe Gilda é reinaugurado após ser

DEPREDAÇÃO	alvo de vandalismo". "Intolerância religiosa: busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo pela 2ª vez". "Área onde fica escultura em homenagem à Ialorixá na BA é alvo de vandalismo; moradores apontam intolerância religiosa" "Busto de Mãe Runhó é restaurado após vandalismo no Engenho Velho da Federação". "Escultura de Mãe Stella de Oxóssi é alvo de vandalismo e amanhece pichada". "Estátua da Mãe Stella de Oxóssi é incendiada em Salvador" "Candomblecistas condenam o vandalismo à estátua da Mãe Stella de Oxóssi". "Vandalismo? Orixá do Dique do Tororó aparece sem o braço esquerdo". "Abandonados: com pedaços faltando, orixás do Dique do Tororó precisam de reparos". "Mau cheiro do Dique do Tororó impede a realização de rituais sagrados: Local é utilizado por adeptos do candomblé, que protestam no local nesta sexta". "Ministério Público vai ser chamado para intervir em agressão à Pedra de Xangô". "Terreiros fazem petição e pedem que ataque à Pedra de Xangô seja investigado".
DISCURSO DE ÓDIO	"Você não pode odiar o que não conhece", alerta filha de ialorixá Mãe Gilda". "Homem posta vídeo criticando escultura de Mãe Stella e MP apura intolerância religiosa". "Existe algo bem maior do que essa construção, existe o ódio", diz ialorixá sobre obras no Abaeté".
CATEGORIA A <i>PRIORI</i>	RESITÊNCIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

UNIDADE DE REGISTRO	UNIDADE DE CONTEXTO
PROTAGONISMO	“Representantes de religiões de matriz africana reivindicam direitos em encontro na Governadoria”. “Marcha contra a intolerância religiosa acontece no Engenho Velho da Federação”. “Alvorada da paz: representantes de religiões se unem contra intolerância Vestidos de branco, pais e mães de santo, padres e espíritas amarrar lenços brancos em árvores da capital”. “Caminhada da Pedra de Xangô reúne 5 mil pessoas em Cajazeiras”. “Ato reúne dezenas de pessoas para protestar contra o vandalismo na estátua de Mãe Stella”. “Povo do axé vai às ruas pelo fim da intolerância religiosa”. “Projeto de Lei Makota Valdina reunirá povos tradicionais de matriz africana em Salvador”.

Fonte: O autor, 2024.

O quadro 02 apresenta o processo de exploração do material através da codificação dos recortes jornalísticos, explicitando a categorização da análise textual discursiva, utilizando a abordagem dedutiva. Parte-se de uma teoria pré-existente para a identificação do fenômeno, assumindo a natureza de categoria a priori, na qual o pesquisador se utiliza de referenciais teóricos para interpretar o fenômeno, onde cada unidade – de registros e contextos - de significado “se encaixa” (SOUZA; GALIAZZI, 2017).

À vista disso, deu-se seguimento para a fase final da análise de conteúdo, sendo o processo de inferência e interpretação dos resultados discutidos nos capítulos III e IV. Além disso, visando compilar todos os resultados da pesquisa, optou-se por organizar esta dissertação em quatro capítulos, que serão resumidos a seguir:

No Capítulo I, discute-se a formação da identidade religiosa a partir da diversidade étnica dos grupos africanos trazidos para o país, a concepção do espaço

Terreiro com seus elementos-símbolos, bem como o entendimento das comunidades religiosas sobre o culto nos espaços públicos da cidade.

O Capítulo II, aborda o mapeamento dos símbolos urbanos do patrimônio das religiões de matriz africana no espaço público de Salvador, com ênfase em sua relação com os terreiros, histórica e cultural com a cidade de Salvador, bem como, sua localização e as características tipológicas de símbolo urbanos.

O Capítulo III utiliza como fonte de informação os registros de denúncias nos jornais para entender os contextos e a cobertura midiática dos atos de depredação aos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana. Aborda a questão do racismo religioso e outros fatores subjacentes às ações de depredação, discutindo suas motivações e impactos nas comunidades religiosas.

O capítulo IV aborda questões relacionadas à salvaguarda do patrimônio das religiões de matriz africana, explorando como as instituições penais e jurídicas, sob a perspectiva da segurança cidadã, concebem a proteção desses patrimônios dentro do contexto da segurança pública. Além disso, são analisadas as ações das instituições preservacionistas voltadas para a promoção da proteção e preservação desses bens culturais e religiosos. Paralelamente, o capítulo discute como as comunidades religiosas se mobilizam para defender seus territórios e manter viva sua herança cultural.

As considerações finais destacam pontos relevantes sobre as estratégias e a mobilização necessárias para assegurar a sobrevivência e a continuidade do legado ancestral das religiões de matriz africana. Além disso, ressaltam a urgente necessidade de implementação de políticas penais e jurídicas mais robustas para proteger esse patrimônio religioso no espaço público de Salvador. Reforça-se a importância de classificar as depredações como racismo religioso, visando enfrentar esses atos por meio de ações emergentes que promovam mobilizações políticas, institucionais, jurídicas e penais para garantir a salvaguarda integral dessas tradições culturais.

A dissertação conta ainda com apêndices e anexos que registram e legitimam o processo investigativo e analítico da pesquisa documental.

CAPÍTULO I - A COSMOVISÃO RELIGIOSA DE MATRIZ AFRICANA

1. A Formação da Identidade Religiosa de Matriz Africana

A construção da identidade religiosa de matriz africana se fundamenta nas vivências diaspóricas desde o período escravocrata. Segundo Maurício (2014, p. 32), do século XVI até o século XIX, africanos de diversos grupos étnicos foram escravizados no Brasil (fig. 1).

Figura 1: Escravas negras, de diferentes nações- Debret, Jean (1768-1848)



Fonte: Biblioteca Brasileira Mindlin

Conforme Juana Elbein (1986), esses grupos étnicos foram distribuídos territorialmente à medida que a escravização se expandia socialmente, sendo uma estratégia colonial dispersar esses grupos para enfraquecer a coesão comunitária, prevenir a organização de resistências e confrontos contra o sistema de escravidão.

No entanto, ao estabelecer essa diversidade étnica, uma das estratégias de resistência ao sistema de escravidão foi a preservação da religião ancestral como forma de comunicação e refúgio na nova realidade social negra na diáspora (RIBEIRO, 2015; RUFINO, 2019).

Nesse contexto, quando negros de diferentes grupos étnicos começaram a interagir, isso favoreceu a organização dos cultos das religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé (PRANDI, 1977 apud SOARES, 2016).

Prandi (apud SOARES, 2016) define o termo "Candomblé" como abrangendo diversos ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores atribuem o nome de "nações". Este termo se ramifica em uma diversidade de nações étnico-religiosas de matriz africana, comumente conhecidas como Iorubás nos Terreiros Nagôs, Bantus nos Terreiros de Angola e Fons nos Terreiros Jêje-Mahin.

Além disso, essas nações também se organizaram geograficamente pelo Brasil. Na Bahia, temos o Candomblé, em Recife, o Xangô, o Tambor de Mina em São Luís do Maranhão, o Batuque no Rio Grande do Sul, entre outros.

No entanto, ao discutir o Candomblé, segundo Couceiro (2006), houve o que ele define como "processo de *nagôização*", onde a identidade nagô-iorubá prevaleceu sobre outras expressões religiosas de matriz africana¹³. Isso também é corroborado por Prandi (1996), que afirma que, ao se referir ao Candomblé, geralmente se menciona o "Candomblé Queto", ou da "nação Queto da Bahia", predominando os orixás e ritos de iniciação de origem nagô-iorubá.

Por outro lado, teóricos como Nicolau Parés¹⁴, segundo Couceiro (2006), introduzem uma etnografia que contesta essa concepção, argumentando que nem todas as expressões religiosas de matriz africana se encaixam neste "processo de *nagôização*", especialmente os grupos étnicos como os povos *bantus e fons*, que se estabeleceram em diferentes tempos e espaços históricos, não necessariamente associados ao contexto nagô-iorubá¹⁵.

Couceiro (2006) também destaca que os argumentos de Parés não buscam desvalorizar os ritos nagôs e os termos iorubás na construção do Candomblé. Pelo contrário, a etnografia de Parés (2006) demonstra como outras expressões contribuem ritualística e linguisticamente para a formação da identidade religiosa de matriz africana no Brasil.

Nesta perspectiva, é importante discutir a existência dessas outras vertentes do Candomblé na Bahia, como já mencionadas, os *jêjes* e *angolas*, que são componentes fundamentais na formação da diversidade étnica religiosa de matriz africana no Brasil.

¹³ Análise da obra de Nicolau Parés (2006) "A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia", segundo Couceiro (2006), em artigo intitulado "Candomblé como ação (jeje) no mundo".

¹⁴ Autor da clássica obra "A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia", sendo um robusto e importante estudo etnográfico sobre os povos jeje e sua formação social negra religiosa no Brasil

¹⁵ Idem.

Segundo Prandi (1997), em relação aos *jêjes*, eles derivaram suas tradições e língua ritual do *ewê-fon*, ou *jejes*, e suas divindades centrais são os *voduns*. Suas características organizacionais e funcionalidade de culto são totalmente dissociadas das dos nagôs-iorubás.

Quanto aos Candomblés angolas, ainda de acordo com o autor, embora os bantus tenham adotado as características da organização divina através do panteão dos orixás iorubás, os denominam e cultuam de maneira distinta, com os *inquices*. Além disso, nos terreiros da nação angola, há uma fusão da identidade étnica ameríndia, o que levou também ao culto dos caboclos, considerados como espíritos ancestrais dos povos indígenas (PRANDI, 1997).

Outros aspectos relevantes para as diferenciações entre as nações do Candomblé derivam da natureza etnolinguística, conforme aponta Yeda Barros (1981). Uma das características dessas subdivisões de 'nações' está relacionada à língua utilizada durante suas práticas e cerimônias ritualísticas, variando significativamente de uma nação para outra. Essas diferenças são notáveis nos instrumentos musicais, na língua falada (*yoruba*, *fon* ou *banto*), nos cânticos, nos ritmos dos atabaques, nos nomes das divindades, nos rituais e nas concepções do além (BASTIDE, 1971; CASTRO, 1981)¹⁶. Isso reforça que o Candomblé não se limita ao uso de uma única língua africana.

Mantém cada qual sua individualidade de VODUM, ORIXÁ, ou INQUICE assinalada pelas apelações específicas, formalmente diferenciadas pelos membros e adeptos dos cultos em geral. Também Deus, o espírito supremo, toma nomes diferentes segundo a “nação”, da mesma maneira que a divindade das encruzilhadas, tido como o mensageiro entre seus deuses e os homens (CASTRO, 1981).

Assim, nesta ramificação étnica — nagô, jeje e bantu — estabeleceu-se a presença do negro-africano na formação religiosa e social do Brasil, dotando um patrimônio místico-religioso de inúmeras dimensões materiais e simbólicas, de grande valor para a identidade cultural e civilizatória do país (PRANDI, 1997).

Contudo, esse processo de sedimentação no território brasileiro envolveu uma estrutura social que dominava e subjugava essas expressões religiosas. Segundo Bastide

¹⁶ Segundo Bastide (1961), essas distinções entre as nações decorrem dos elementos e ritos litúrgicos específicos de cada tradição. “É possível distinguir estas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual” (BASTIDE, 1961; p.17).

(2001, apud MOURA, 2014), “às religiões de matriz africana foram obrigadas a procurar nichos onde pudessem se integrar e se desenvolver, diante das imposições a que estavam sujeitas. Elas precisavam se adaptar a um novo ambiente humano”. Barros (2009) descreve essa adaptação como essencial para a continuidade dos cultos e das liturgias, mesmo em uma sociedade escravocrata.

Moura (2014) define essa estratégia de sobrevivência religiosa como “cultura da resistência¹⁷”, referindo-se ao processo de quilombamento que os negros encontraram como forma de proteção social¹⁸ contra elementos dominantes da cultura. Nesta perspectiva, estabeleceu-se o sincretismo religioso, um processo transcultural que permitiu a sobrevivência das religiões de matriz africana, criando espaços sociais significativos para as práticas religiosas (ZAMBUZZI, 2010; EUGENIO, 2017).

Essa estratégia de aglutinação grupal, conhecida como quilombamento, foi um dispositivo fundamental segundo Beatriz Nascimento (2006), manifestado historicamente nos quilombos, que buscavam no território coletivo um instrumento de luta e resistência ao sistema de escravidão. Esse paradigma afro-diaspórico atravessou gerações e continua presente nas vivências negras do Brasil.

Segundo Prandi (1997), essa forma de multiculturalismo religioso sempre esteve presente nas vivências das religiões de matriz africana, especialmente em interação com o catolicismo e, em menor grau, com as religiões indígenas. Para o autor, essa multiplicidade sincrética é resultado da estratégia de sobrevivência dos negros na formação social do Brasil, adaptando sua cultura à estrutura existente. Além do Candomblé, que se diversificou em várias nações, surgiram outras vertentes das religiões de matriz africana, como Candomblé de Caboclo, Quimbanda, Jurema, Umbanda, entre outras.

Nesse sentido, é possível compreender a formação da identidade religiosa de matriz africana no Brasil, onde todas essas manifestações religiosas coexistem através da fusão diversificada de grupos étnicos, entrelaçando-se no sincretismo e proliferando-se em diversos contextos sociais, culturais e geográficos do país. Elas não apenas

¹⁷ Segundo Moura (2014; p244) “durante a quilombagem os negros rebeldes encontravam em alguns dos seus padrões culturais elementos de proteção social”.

¹⁸ O sincretismo religioso foi uma tática de defesa dos negros afro-diaspórico para manter o culto do Orixá no Brasil, sobretudo, com apoio das irmandades negras católicas.

representam um complexo sistema de crenças que guiam o comportamento religioso de seus membros, mas constroem um senso de coletividade fundamentado em uma herança cultural que continua a gerar valores éticos e comportamentais dentro e fora dos terreiros (CASTRO, 1981; BRAGA, 1990).

1.2. O Culto no Terreiro

A implantação e o desenvolvimento da tradição religiosa africana no Brasil caracterizam-se pela reconstituição das relações sociais, padrões e valores que constroem a ideia de mundo¹⁹. É através das narrativas místicas da cosmovisão do mundo que as religiões de matriz africana cultuam suas divindades. Em um espaço geográfico²⁰ denominado de diversas maneiras, esses locais se constituem como elementos simbólicos para o culto de suas divindades, ocupando um terreno chamado de "terreiro" (BASTIDE, 1961; CARNEIRO, 1978; SANTOS, 1986; SODRÉ, 2002; OLIVEIRA, 2006; ZAMBUZZI, 2010; LUZ, 2013).

Assim, no século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem-organizadas [...] onde se mantem e se renova a adoração das entidades sobrenaturais (SANTOS, 1986).

É importante destacar que, segundo Sodré (2002), esse espaço denominado de terreiro, também está atrelado às diversidades de nações, e pode ser de "candomblé, xangô, pajelança, jurema, carimbó, tambor de mina, umbanda" ou qualquer outra denominação. Como já mencionado, a diversidade étnica religiosa de matriz africana fundiu-se conforme ocorreu a territorialização dos grupos étnicos negro-africanos, e todas estas representações mantêm como base o paradigma do culto litúrgico africano conforme o tipo de organização sociorreligiosa (CASTRO, 1981; SONDRÉ, 1988).

Todavia, o paradigma que centraliza a cosmovisão litúrgica nesta diversidade étnica das religiões de matriz africana é a natureza²¹, que também apresenta um caráter simbólico, tornando-se seus elementos indissociáveis no culto religioso, seja ele qual for. As representações das divindades se materializam e expressam o sagrado através destes elementos naturais, até mesmo os espaços construídos pelo homem, já que os

¹⁹ Os padrões e os valores, segundo Luz (2013), se caracterizam por uma elaboração ou visão de mundo classificadora de princípios transcendentais ou forças cósmicas que regem o universo, e que expressavam por meio da linguagem religiosa.

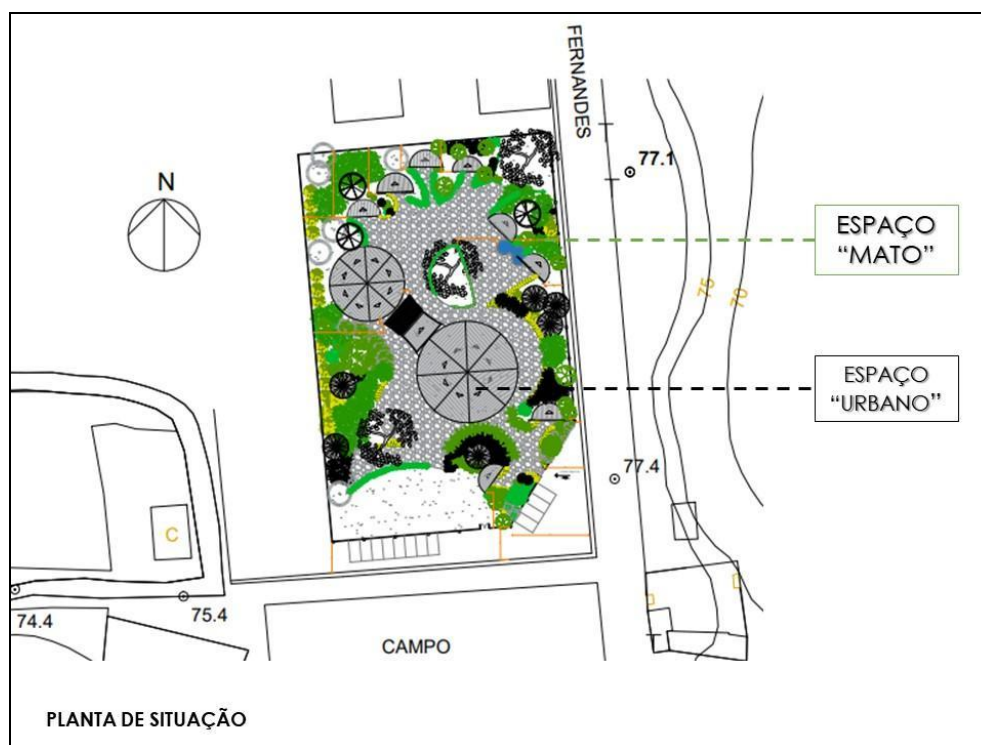
²⁰ De acordo com Santos (1986), assim, no século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem-organizadas [...] onde se mantem e se renova a adoração das entidades sobrenaturais. Já segundo Sodré (1988), terreiro pode ser de Candomblé, Xangô, pajelança, jurema, carimbó, tambor de mina, umbanda" ou qualquer outra denominação.

²¹ Segundo Zambuzzi (2010, p. 30) "[...] a natureza tem um papel crucial para a sobrevivência dos rituais e das casas-de-santo; as divindades africanas são ligadas aos elementos da Natureza, lá é a sua morada e onde encontram seus alimentos [...]".

objetos edificados são constituídos por matérias-primas naturais, conectando assim o rito litúrgico e a representação cósmica.

A espacialidade do terreiro comumente é constituída por dois espaços territoriais: o espaço "urbano" e o espaço "mato", ambos relacionando-se. O "espaço urbano se expande, fortifica-se e toma elementos do mato [...], há um intercâmbio, uma troca" entre as especialidades naturais e edificáveis (SANTOS, 1986; p. 37) (fig. 2).

Figura 2: A construção dos Espaços Sagrados do Candomblé de Ketu.



Fonte: SANTOS JÚNIOR, Marivaldo, 2018.

Nesta perspectiva, segundo Rego (2002) no espaço "mato", estão presentes os elementos do habitat natural da vida humana, como ervas, árvores, banhos, lagos, rios, entre outros.

No espaço "urbano", por sua vez, encontram-se edificações que modulam as múltiplas formas espaciais para abrigar seus bens simbólicos e representativos, conhecidos popularmente como "casa-de-santos". Bem como, há nessa integração de espacialidades, há um espaço maior edificável, cuja funcionalidade, comumente, serve para suas respectivas celebrações, principalmente, aos cultos públicos.

Todas as cerimônias acontecem nos terreiros popularmente conhecidos por casas-de-santos, mas chamados de ABAÇÁ (étimo fon) entre as “nações JEJE; de ILÊ (étimo yorubá) entre as “nações” NAGÔ; de UNZÓ, CANZUZÁ ou GANZUÁ (étimos bantos) entre as “nações CONGO-ANGOLA (CASTRO, 1981).

Neste viés, conforme elucida Castro (1981), cabe ressaltar que essa configuração de terreiro como espaços “mato” e “urbano” não se aplica para todas as religiões de matriz africana, embora possam ter elementos referenciais segundo essa vertente espacial de terreiro, já que suas essências ritualísticas utilizam desta fonte de organização mítico-religiosa. Todavia, pode haver variação tipológicas de terreiro, isso podendo ser conforme a nação e o segmento religioso.

Os terreiros distribuem em sua espacialidade de templo objetos como elementos simbólicos (fig. 3) consagrados para adoração litúrgica, configurando e expressando diversos aspectos dos arquétipos que simbolizam suas divindades. No entanto, quando não têm fundamento no rito litúrgico, ou seja, não representam diretamente a adoração ou o sagrado, configuram-se como material artístico representativo, ainda que esteja relacionado à espacialidade do terreiro.

Figura 3: Elemento-simbólico no alto do telhado do Templo Religioso



Fonte: Wikiwand

Esses elementos-símbolos estabelecem um movimento sinérgico no rito litúrgico, configurando e manifestando a presença da divindade. Essa comunicação cósmica com seus elementos símbolos ocorre por meio de uma linguagem que busca materializar a presença do sagrado, onde o ritual expressa uma complexidade de interações simbólicas e estéticas.

O terreiro é o elemento central que organiza sua cosmovisão de mundo, isso pode ser associado como quilombos. Nesse sentido, lugar de quilombo “é a resistência, a luta e esperança do negro” (AFROCIDADES, 2018). Lugar onde a forma de ser e ver o mundo é alicerçada nesta forma social negro-africana que reconstrói na luta e resistência espaços coletivos como instrumentos de sobrevivência na diáspora.

Ademais, o terreiro estrutura seu microcosmo religioso que condensa essa forma social do negro na diáspora, que se configura em diversos tipos de organização sociorreligiosa, com padrões comuns das tradições africanas, a partir do sistema de crenças, formas de adoração e língua (CASTRO, 1981) em um território espacial que pode estar ou não limitado enquanto templo religioso, estabelecendo elementos-símbolos que referenciem a presença das suas divindades.

1.3. Espaço Público: Diálogos entre o Terreiro e a Cidade

As inter-relações do sagrado religioso de matriz africana podem se materializar para além das estruturas físicas rígidas, como edificações ou espaços naturais, que tradicionalmente são vistos como templos limitados. A fonte sinérgica de culto dessas representações cosmológicas de matriz africana transcende os espaços fechados.

Segundo Oliveira (2006) e Zambuzzi (2010), para as comunidades religiosas de matriz africana, o espaço dos grupos litúrgicos de terreiro também se estende para além do templo físico. No entanto, para compreender melhor como essas comunidades religiosas, enquanto guardiãs de uma identidade cultural distinta, se conectam no contexto social da cidade, é necessário analisar as diversas manifestações do espaço.

Segundo Dourado (2009),

O Espaço pode ser entendido como uma porção específica da superfície da Terra, cuja interação entre natureza e ser humano, reflete na reprodução social e na construção da paisagem. Sendo sempre transformado pelo homem e pela sociedade. O espaço é a materialização da existência humana.

Para a autora, essas definições permitem apresentar o espaço como uma representação macro de objetos e ações que se relacionam a partir da existência humana²². Isso também se aproxima da conceituação de espaço de Massey (2008), que aborda a ideia de espaço como um "produto de inter-relações" e uma "esfera da possibilidade de existência da multiplicidade".

Massey (2009) define que o espaço, para ser imaginado como uma esfera de possibilidades, deve ser ancorado em discursos políticos que abordam a diferença e insistem que a história do mundo não deve ser contada apenas pelo Ocidente. Isso se intersecciona com as vivências das religiões de matriz africana, que se estruturam no

²² Para Dourado (2009) “se pensarmos no espaço, no conceito mesmo, como uma abstração, vê-se que ele só se realiza, isto é, só se torna concreto através das práticas sociais que erguem as paisagens, estabelecem as relações de poder entre os territórios, os limites políticos, econômicos e naturais das regiões, e constroem a identidade vivida cotidianamente nos lugares. O lugar recebe determinações externas e os combina às narrativas locais. O espaço é uma localização física, uma peça de bem imóvel, e ao mesmo tempo um elemento relativo à liberdade existencial, sendo, logo, uma expressão mental. O espaço é ao mesmo tempo o local geográfico da ação e a possibilidade social de engajar-se na ação. Exemplo disto, o abraço do Dique do povo de santo, contra a intolerância religiosa, ponto culminante e representativo de uma ação política”.

contexto da diáspora, construindo outras narrativas para além das preestabelecidas na sociedade colonialista.

Além disso, Massey (2008) também imagina o espaço como aberto e sempre em processo de construção, nunca fechado. Isso permite aproximar da ideia de espaço público através do entendimento de Narciso (2009), onde o “espaço público é, evidentemente, a condição para o nascimento do espaço político”. A ideia de que as cidades possuem uma esfera pública pertencente e usada pela coletividade²³.

Nesta perspectiva, a maneira de apropriação do espaço público pelas religiões de matriz africana não possui necessariamente um referenciamento físico objetivo definido ou limitado, já que o culto às divindades acontece para além dos limites do Terreiro. Os grupos se definem por uma relação material ou manifestação coletiva que ocupa um espaço onde estão inseridos os jogos de relações socioculturais e políticas (RÊGO, 2006; p. 44). Embora os terreiros possuam um espaço limitado para o culto litúrgico e a representação simbólica, isso não é uma regra rígida e pode ser rompido em diversas ocasiões especiais.

Não se restringe apenas aos locais sacralizados através dos axés, fechados nos limites dos terreiros. Em certas ocasiões o território sagrado se estende pelo espaço público, como nas situações de cortejos e profissões, quando as ruas se revestem de uma áurea sagrada durante o período que durar o ritual (ZAMBUZZI, 2010; p.20).

Oliveira (2006) também identifica que, nesse contexto, as ambientações de representações do espaço público na cidade compõem o universo de elementos-símbolos dos grupos litúrgicos de terreiro.

Os locais que fazem parte do traçado urbano como encruzilhadas, cruzamentos de ruas, canteiros e jardins podem tornar-se espaços sagrados por alguns instantes, durante alguns rituais, principalmente como área de deposição de oferendas como pratos de barro com comidas, animais oferecidos em sacrifício, garrafas de bebidas (ZAMBUZZI, 2010; p. 22).

A concepção de terreiro é mais ampla que um templo de culto, podendo configurar seus ritos litúrgicos fora dessa ambiência. Espaços como “[...] a mata, a

²³ Narciso (2009) problematiza o conceito de espaço público, considerando a sua análise a dois níveis de interpretação: enquanto lugar da ação política e de expressão de modos de subjetivação não identitários, e como lugar por excelência da comunicação, da democracia e como lugar de encontros multi-sociais.

cachoeira, o rio, a praia, e a encruzilhada são os limites espaciais máximos dos terreiros", representam uma ligação com o sagrado, tornando-se complementares ao terreiro. Assim, a festa de Iemanjá, no dia 02 de fevereiro, celebrada nas ruas do bairro do Rio Vermelho, em cortejo que parte da Casa de Iemanjá²⁴ até o alto mar, onde fiéis e representações de diversos segmentos das religiões de matriz africana cultuam liturgicamente com presentes e oferendas à divindade das águas salgadas, conforme apresenta a Figura 4.

Figura 4: Festa de Iemanjá no Rio Vermelho



Fonte: Jornal O Correio, 2020.

Assim, a ideia de terreiro vai congrega o espaço público e privado, formando um elo "com certos locais da natureza e do espaço urbano" (ZAMBUZZI, 2010).

Os significados atribuídos aos espaços públicos da cidade de Salvador são marcados pelas tradições religiosas de matriz africana, designando nestes espaços particularidades que estabelecem relações com sua cosmovisão de mundo²⁵. Concebendo as reelaborações dos espaços públicos da cidade (VELAME, 2009).

O espaço público passa a se expressar não apenas como uma espacialidade de vivências entre os sujeitos, mas também das relações dos sujeitos com as manifestações religiosas afro-diaspóricas.

²⁴ Atualmente conhecida como "Casa de Iemanjá". Foi construída a partir das ruínas de um forte militar demolido pela prefeitura da cidade (PORTO FILHO, 2009).

²⁵ Para Velame (2009, p. 9), "[...] as representações dos Orixás, nesses espaços públicos, sejam de forma permanente ou temporária nos eventos festivos ocupam o primeiro plano da cena dessas paisagens, essas representações dos Orixás dominam a composição paisagística [...]".

CAPÍTULO II - O PATRIMÔNIO RELIGIOSO DE MATRIZ AFRICANA E O ESPAÇO PÚBLICO DA CIDADE DE SALVADOR-BA

2.1. Mapeamento dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público da cidade de Salvador-Bahia

Os estudos teóricos ressaltam que as religiões de matriz africana exibem elementos que demarcam símbolos do território religioso, facilmente identificáveis pelos observadores no espaço urbano (RÊGO, 2006; ZAMBUZZI, 2010; MATOS, 2017). No entanto, eles também apontam a necessidade de considerar esses territórios como diversos "centros de mundo", moldando suas características a partir da diversidade étnico-cultural religiosa, e reconhecendo que outros espaços do traçado urbano também integram o patrimônio étnico-cultural e religioso. Estes espaços incluem encruzilhadas, celebrações, parques naturais, monumentos naturais e edificações, todos representando patrimônios simbólicos urbanos importantes para as religiões de matriz africana.

Assim, os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana se manifestam de forma edificável e natural no espaço público de Salvador, sendo estes:

Quadro 03: Mapeamento dos símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público da cidade de Salvador – Bahia

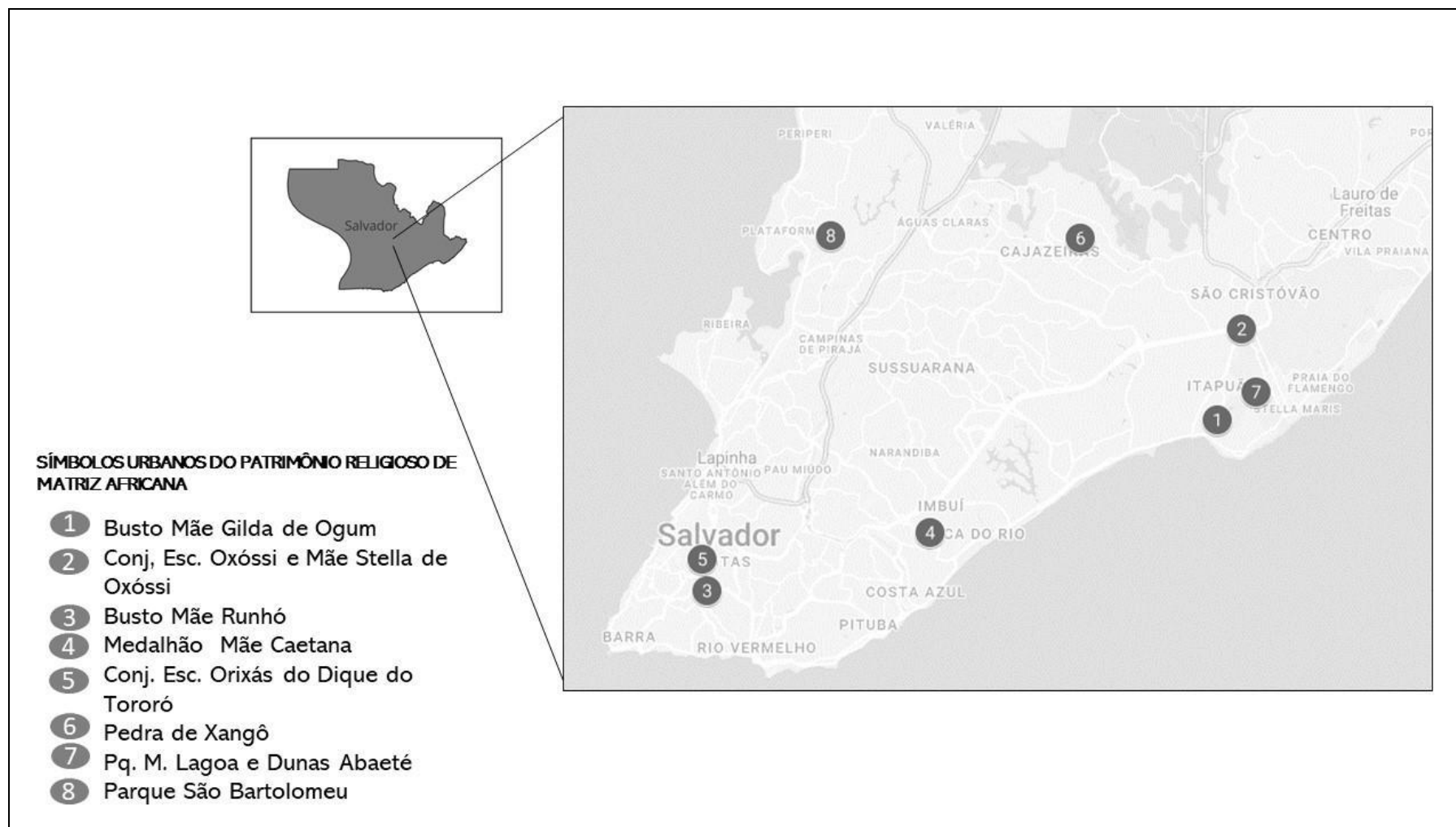
SÍMBOLO URBANO	DIVINDADE	BAIRRO
Busto Mãe Gilda	Ogum	Nova Brasília de Itapuã
Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi	Oxóssi	Stella Maris
Busto Mãe Runhó	Vodun Sogbô	Engenho Velho da Federação
Medalhão Mãe Caetana	Oxum	Boca do Rio
Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó	Orixás	Tororó
Pedra de Xangô	Xangô	Cajazeiras
Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté	Orixás das Águas e Orixás das Matas	Itapuã
Parque São Bartolomeu	Orixás das Águas e Orixás das Matas	Subúrbio Ferroviário

Fonte: O autor, 2024.

É importante ressaltar que os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana, mapeados através deste estudo, manifestam e expressam também espaços extramuros dos Terreiros, onde o culto mítico pode ocorrer nessas espacialidades, numa relação cosmológica e litúrgica com as diversas formas de representação do sagrado das religiões de matriz africana. Por isso, faz-se necessária a demarcação da divindade nos patrimônios, uma vez que os materiais e a forma representativa destes estão associados aos elementos ligados ao culto ritualístico, o que também determina a maneira de se inserirem nesta espacialidade de espaço público²⁶.

²⁶ Oliveira (2006, p.44) define que, para as religiões de matriz africana, “há, nisso tudo, uma sabedoria profunda. A força sagrada é iminente à natureza. Os elementos são determinados por essa conjugação [...] tudo está interligado, por isso tudo interage. O uno é o todo e o todo é uno”.

Mapa 1: Mapeamento dos Símbolos Urbanos do Patrimônio Religioso de Matriz Africana no Espaço Público da Cidade de Salvador –Bahia



Fonte: O autor, 2024.

2.1.1. Busto Mãe Gilda de Ogum

A Mãe de Santo Gildásia dos Santos e Santos nasceu em Salvador, em 03 de outubro de 1935. Iniciou-se no Candomblé em 1976, no Terreiro de Oyá. Em 06 de outubro de 1988, registrou seu templo religioso, de nação Ketu, o Terreiro de Candomblé *Abassá* de Ogum, localizado no bairro de Nova Brasília de Itapuã²⁷.

Líder religiosa e ativista social, Mãe Gilda de Ogum tornou-se referência para a comunidade de Itapuã e para toda a Bahia. Destacou-se por suas relevantes contribuições em ações para melhorias no bairro de Itapuã, indo além do espaço sagrado. Mãe Gilda construiu uma vivência religiosa que deixou um legado importante para toda a sociedade. Conquistou direitos que atendiam às necessidades de toda a comunidade, especialmente da população negra. Ela foi aguerrida e resistente na luta pela liberdade de crença e pelo direito de expressar sua fé²⁸.

No entanto, mesmo em meio a uma vida de luta e resistência, em 21 de janeiro de 2000, aos 65 anos, faleceu de um infarto fulminante, decorrente das inúmeras perseguições do racismo religioso, especialmente dos ataques ao seu Terreiro de Candomblé, que foi invadido e depredado, bem como, ao “ver uma manchete com a foto dela no jornal Folha Universal, da Igreja Universal do Reino de Deus, que a chamava de “macumbeira charlatã”²⁹”(JORNAL O CORREIO, 2021).

Sete anos após sua morte, em homenagem à Mãe de Santo, em 2007, foi sancionada a Lei nº 11.635, que institui o dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, tornando-se símbolo de resistência e afirmação do povo santo no Brasil. Atualmente, o Terreiro de Candomblé *Abassá* de Ogum é liderado por sua filha consanguínea, Jaciara Ribeiro dos Santos ou popularmente conhecida como Mãe Jaciara de Oxum, que também desempenhou um papel crucial na continuidade da luta de sua mãe, principalmente no enfrentamento do racismo religioso³⁰.

²⁷ Extraído da Ficha Técnica da Fundação Gregório de Matos.

²⁸ Idem.

²⁹ “A Igreja Universal foi processada e condenada a pagar R\$1,372 milhão de indenização à família da líder religiosa, referente a R\$1 por jornal veiculado. Em um processo que durou 10 anos, a igreja recorreu e conseguiu reduzir o valor para R\$600 mil. Depois, a Justiça concedeu uma nova redução, desta vez para R\$150 mil. Com juros e correção monetária” (JORNAL O CORREIO, 2021).

³⁰ JORNAL O CORREIO, 2021.

Em póstuma homenagem, em 2014, foi implantado e inaugurado o Busto de Mãe Gilda no Parque Metropolitano do Abaeté, reafirmando a mensagem de respeito às religiões de matriz africanas.

Quando os tambores tocaram sob o sol de 10h de ontem, o olhar decidido e sério de Mãe Gilda, símbolo da luta contra a intolerância religiosa, ressurgiu em um busto em sua homenagem colocado às margens da Lagoa do Abaeté. A escultura, que até o momento da cerimônia estava coberta por um tecido branco, foi celebrada com grãos de milho branco, cânticos e mensagens que valorizavam o que a ialorixá buscou: paz e respeito (JORNAL O CORREIO, 2014).

Em vista disso, o busto de Mãe Gilda de Ogum celebra uma ancestralidade afro-brasileira que abrange e valoriza toda a trajetória de resistência. Não se limita apenas a isso; o busto demarca a territorialidade negra, tanto no ser quanto no fazer coletivo. Não é apenas um monumento de homenagem, culto e reconhecimento do legado da Mãe de Santo, mas também da história de todo o povo negro de religiões de matriz africana no Brasil.

Figura 5: Mãe Gilda de Ogum



MÃE GILDA DE OGUM [1936–2000]
Ilê Axé Abassô de Ogum

Fonte: Fundação Palmares, 2014.

2.1.1.1. Identificação do patrimônio religioso de matriz africana Busto Mãe Gilda de Ogum

Quadro 04: Identificação do monumento busto Mãe Gilda

ESPÉCIE	Busto
TÍTULO	Mãe Gilda
AUTOR	Márcia Magno
DATA	2014
ORIGEM	Salvador –BA
PROPRIEDADE	Prefeitura Municipal de Salvador
MATERIAL	Bronze
TÉCNICA	Fundição
DIMENSÕES	1,70 altura total, base 0,82x 0,82m, altura da base 1,10 m

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

O Quadro 02 - Identificação do símbolo urbano apresenta características que compõem os dados de registros primários do acervo de inventários da Fundação Gregório de Matos. Apesar disso, é importante considerar dados sobre a materialidade do símbolo urbano, sua tipificação, autoria e o domínio de propriedade.

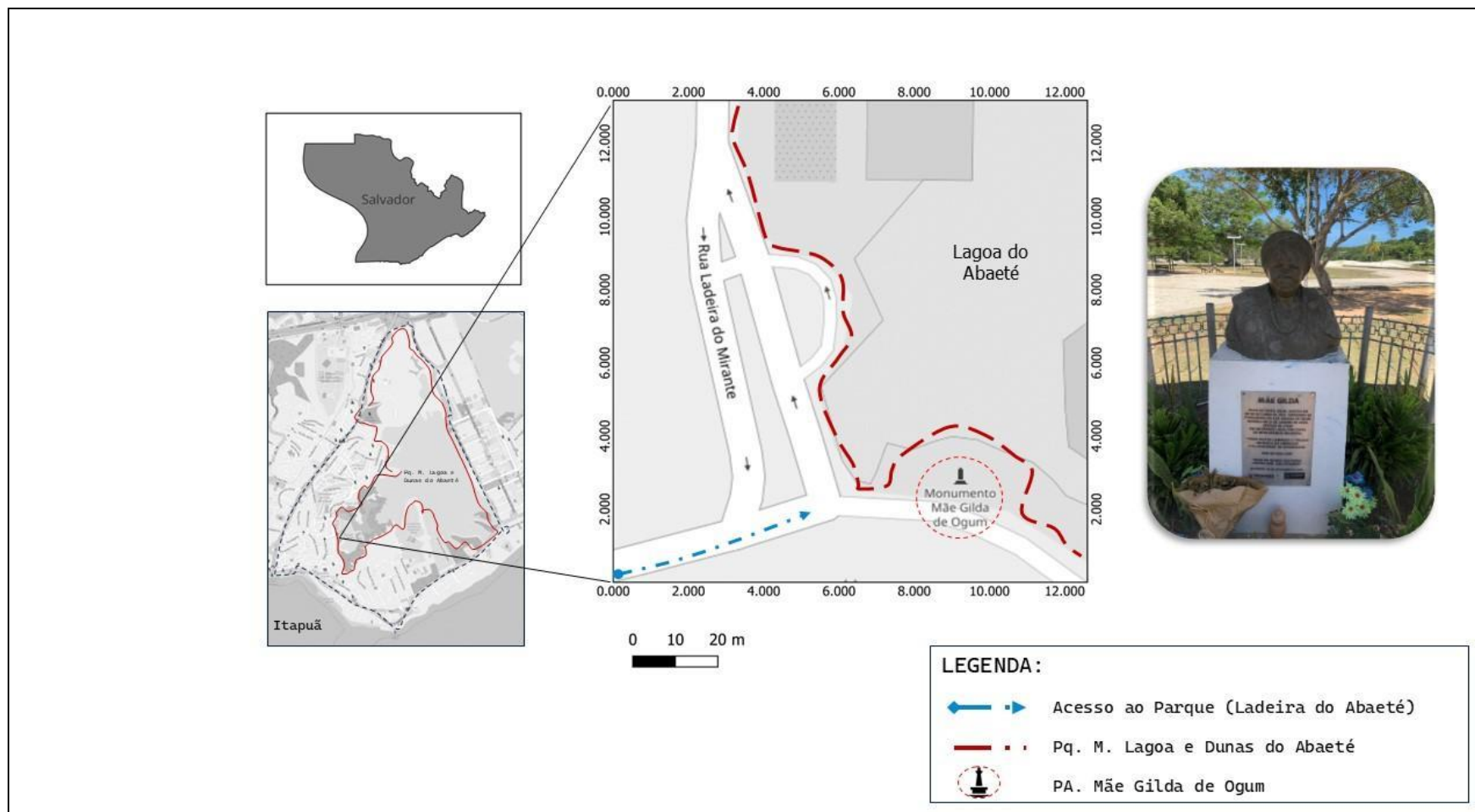
O Patrimônio de matriz africana Mãe Gilda de Ogum está localizado no Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté, com acesso principal pela Rua Ladeira do Abaeté, no bairro Nova Brasília de Itapuã, conforme indicado no Mapa 1 - Mapa de Localização do Busto Mãe Gilda. Vale ressaltar que o símbolo urbano está próximo ao Terreiro da Mãe de Santo, o que permite observar as condições de zelo, cuidado e vigilância contínua com o monumento.

Figura 6: Busto Mãe Gilda



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Mapa 2: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Gilda de Ogum



Fonte: O autor, 2024.

2.1.2. Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi

Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida popularmente como Mãe Stella de Oxóssi, nasceu em Salvador no dia 02 de maio de 1925. Foi iniciada pela Mãe de Santo conhecida como Mãe Senhora em 12 de setembro de 1939, aos quatorze anos, no Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá³¹.

Em 1976, foi escolhida para ser a quinta Mãe de Santo do Terreiro, sucedendo a Mãe Senhora, que faleceu em 22 de fevereiro de 1967, “conforme consta no livro de atas do conselho religioso do próprio terreiro”³².

Mãe Stella de Oxóssi também desempenhou atividades profissionais para além do Terreiro de Candomblé. Formou-se pela Escola de Enfermagem e Saúde Pública como Visitadora Sanitária, trabalhando formalmente por mais de trinta anos. Após se aposentar, dedicou-se integralmente ao cargo de Mãe de Santo no Ilê Axé Opô Afonjá.

Tornou-se uma referência para as religiões de matriz africana, ocupando e visitando lugares que destacavam o legado ancestral do povo de santo³³. Seu legado é reconhecido pelas suas obras literárias, como “Meu tempo é agora”³⁴, sua atuação política em defesa as religiões de matriz africana são marcadas por momentos importantíssimos, como sua publicação “Santa Bárbara não é Iansã e nem Iansã é Santa Bárbara” no Jornal da Bahia (1983³⁵) que propus revoluções e rompimentos com o sincretismo com o catolicismo, sempre ativa no combate dos discursos que ainda pregavam a desmoralização do povo de axé.

Foi reconhecida como doutora honoris causas pela Universidade Federal da Bahia, “além de primeira ialorixá a ocupar uma cadeira na Academia de Letras da

³¹ Extraído da Ficha Técnica da Fundação Gregório de Matos.

³² <https://mapeamentocultural.ufba.br/historico/maria-stella-de-azevedo-santos>.

³³ Ainda conforme a Ficha Técnica da FGM, participou da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura em 1983, seguida pela III Conferência em 1986, na cidade de Nova York, EUA. Também participou, organizada por Pierre Verger, da comitiva para a Semana Brasileira na República do Benin, África, entre outros destaques em sua trajetória como Mãe de Santo do Opô Afonjá. Fundou, juntamente com os membros do Terreiro, a Escola Eugênia Anna do Santos e conseguiu o tombamento do Ilê Axé pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

³⁴ “Meu Tempo é Agora”, Maria Stella de Azevedo Santos. 1ª Edição: Editora Oduduwa, São Paulo, 1991. 2ª Edição: Vol.1. Salvador, BA: Assembleia Legislativa da Bahia, 2010.

³⁵ JORNAL O CORREIO, 2018.

Bahia, a de número 33, que tem como patrono o poeta Castro Alves” (JORNAL O CORREIO, 2018).

Em 2018, na cidade de Santo Antônio de Jesus, Bahia, Mãe Stella de Oxóssi faleceu após internamento, devido às condições de saúde. Ela abriu caminhos e alimentou não apenas seu povo, mas todos aqueles que foram tocados por sua jornada. Em seu legado ancestral, no ano de 2019, foi instalado o Conjunto Escultórico Mãe Stella de Oxóssi na cidade de Salvador, Bahia, e foram nomeadas avenidas de acesso ao conjunto escultórico em sua homenagem.

Figura 7: Maria Stella de Azevedo Santos



Fonte: Mário Cravo Neto, 2005.

2.1.2.1. Identificação do patrimônio religioso de matriz africana Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi

Quadro 05: Identificação do símbolo urbano Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi

ESPÉCIE	Conjunto Escultórico
TÍTULO	Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi
AUTOR	Tatti Moreno
DATA	2019
ORIGEM	Salvador –BA
PROPRIEDADE	Prefeitura Municipal de Salvador
MATERIAL	Resina com Fibra de Vidro
TÉCNICA	Moldagem
DIMENSÕES	8,50 alturas total, base 1x 1, altura da base 2 m

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

O patrimônio de matriz africana Mãe Stella de Oxóssi está localizado no bairro de Stella Maris, próximo ao Trevo da Paralela, conforme demonstra o Mapa 2 – Mapa de Localização do Patrimônio Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi.

É de suma importância destacar que, durante o processo do estudo de campo³⁶, o Patrimônio Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi apresentava marcas de depredação em seu conjunto escultórico, decorrentes do incêndio que causou a deformação total da escultura da Mãe de Santo, sendo necessária a retirada do símbolo urbano representativo de sua imagem do Conjunto Escultórico, como pode ser observado na figura 6.

³⁶ A visita de campo ocorreu em 23 de janeiro de 2023, onde notou-se a ausência da estátua da Mãe de Santo, que foi retirada para revitalização devido ao ato depreciativo ocorrido no mês de dezembro de 2022.

Figura 8: Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi.



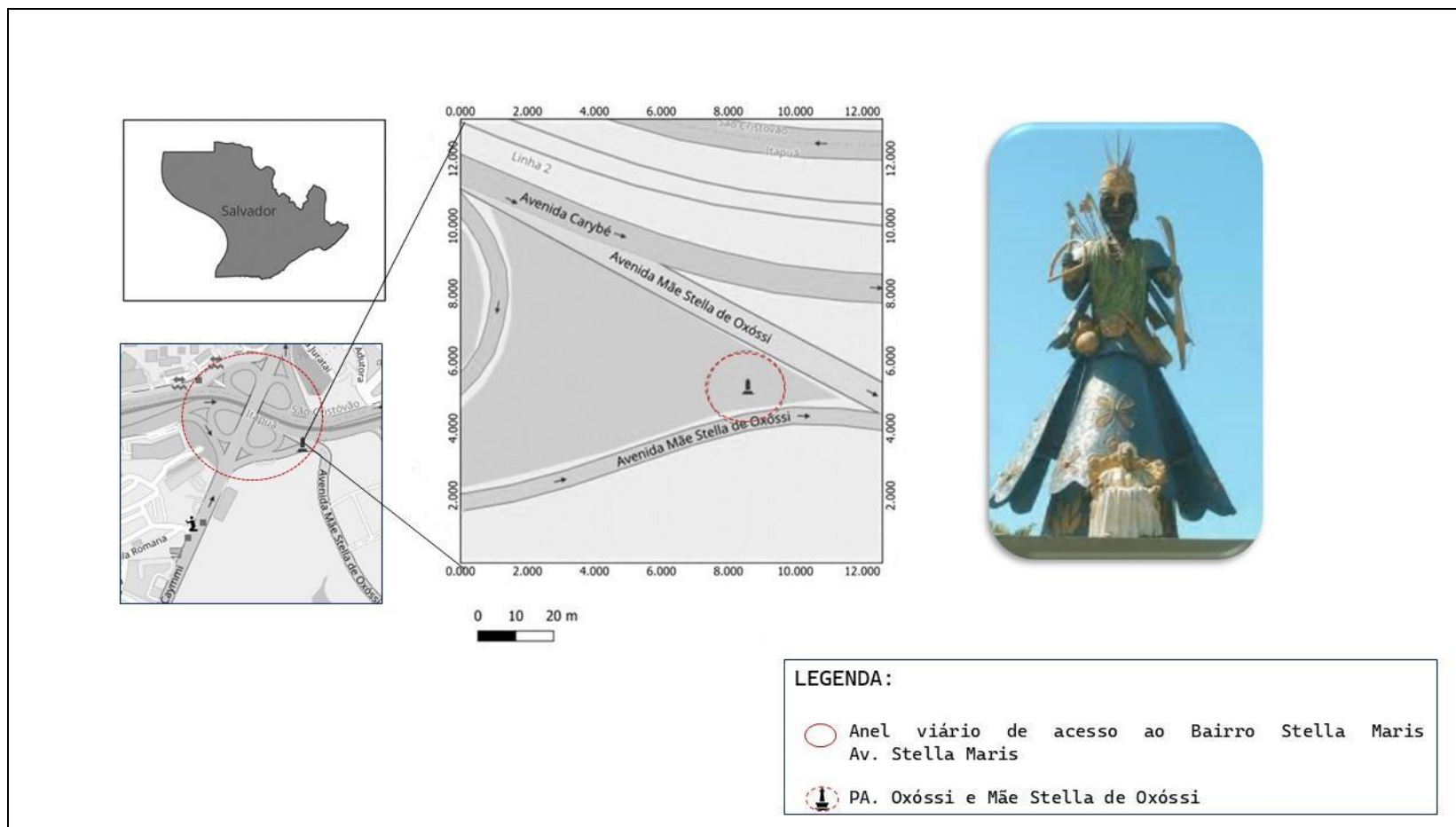
Fonte: Portal G1, 2022.

Figura 9: Conjunto Escultórico Mãe Stella de Oxóssi e Oxóssi sem imagem de Mãe Stella



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Mapa 3: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Stella de Oxóssi e Oxóssi.



Fonte: O autor, 2024.

2.1.3. Busto Mãe Runhó

Conhecida como Mãe Runhó, Maria Valentina dos Anjos Costa nasceu em Salvador no ano de 1877. Iniciou-se no Candomblé na tradição *Jêje-Mahi*, para o *Vodun Sogbô*³⁷, no Terreiro *Zoogodô Bogum Male Rondó*, popularmente conhecido como Terreiro do Bogum, ainda durante o período de liderança de Mãe Ludovina³⁸.

Segundo Duarte (2018), em 1911, no período em que o senhor Manoel da Silva esteve como "Pai de Santo" - embora seja importante ressaltar que ele era Ogã de Oxalá e só tinha permissão para realizar atos civis e manutenções no Terreiro do Bogum - Runhó cumpriu as funções de liderança e os ritos religiosos ao seu lado. Essa dupla gestão frente ao Bogum, ainda de acordo com o autor, durou mais de trinta anos e só se prolongou devido ao adoecimento e falecimento de Manoel da Silva, visto como o principal provedor dos custos financeiros do Terreiro. Diante disso, e dos inúmeros desafios enfrentados pela comunidade, o Terreiro do Bogum ficou abandonado por anos.

Até Mãe Runhó reassumir a liderança no Terreiro, segundo Duarte (2018), diversos acontecimentos marcaram a trajetória do Bogum, como a reabertura do terreiro e a chegada de Mãe Emiliana ao poder maior da casa, a convite de Runhó e Santa a partir da permissão dos Voduns.

Ainda de acordo com Duarte (2018), após a morte de Mãe Emiliana, Mãe Runhó foi escolhida pelos *Voduns* para suceder o cargo de liderança do terreiro, causando desconforto e desentendimento na comunidade, que acreditava que Mãe Dadu deveria ocupar o cargo, contrariando a determinação dos *Voduns* e levando ao fechamento temporário do Terreiro. Passados meses com o terreiro fechado e diante das deteriorações e do aumento da vegetação ao redor do barracão, a solução para a reabertura veio por intervenção dos próprios Voduns.

Assim, por meio do *Vodun* de Runhó, foi proposta à comunidade a liderança interina de Mãe Romana, até que sua filha Runhó cumprisse o tempo de sua obrigação

³⁷ Paras as tradições Jeje-Mahi Vodun é a divindade que se cultua, o que paras as tradições Yorubá é Orixá, já para Angola é Inkice. Nesse contexto, Vodun Sogbô é a divindade masculina cujo seu arquétipo é o Deus da Justiça, se fosse para tradição Yorubá seria da mesma qualidade de Xangô, na Angola seria Nzazi.

³⁸ Extraído da Ficha Técnica da Fundação Gregório de Matos.

religiosa, sendo este importante para assumir o cargo. Mãe Romana passou a assumir em 1953 e liderou a comunidade até o ano de seu falecimento em 1956, sendo a grande articuladora da transição de gestão do governo de Mãe Emiliana para Mãe Runhó.

Mãe Runhó, cumpridos os preceitos religiosos, passou a assumir a função de liderança do Bogum, contudo, enfrentou novos problemas na comunidade, especialmente a questão fundiária, com ocupações irregulares que invadiam as terras do terreiro. Isso levou Mãe Runhó a decidir morar dentro do Terreiro, para se aproximar e observar os movimentos de invasão fundiária (DUARTE, 2018).

Ainda de acordo com o autor, essas invasões descontroladas resultaram na transformação da área sagrada do território do Bogum em um bairro popular, a ponto de Mãe Runhó não ter dinheiro suficiente para coibir os avanços das invasões, resultando na criação do bairro do Engenho Velho da Federação.

Os donos da fazenda, da qual fazia parte o Bogum, faziam pressão para o afastamento da comunidade através de aumentos sucessivos das taxas de arrendamento e ameaças de expulsão. Runhó não conseguia mais ter capital suficiente para cobrir a taxas e certamente pressentiu que os donos da fazenda pretendiam transformar as matas em conjuntos residenciais para pessoas de alto poder aquisitivo, deixando de fora os pequenos, os necessitados (DUARTE, 2018; p 59).

Nessa perspectiva, Mãe Runhó foi obrigada a radicalizar nas mudanças no Terreiro, desocupando as matas, dessacralizando objetos e ignorando os eventos de invasões, sendo compulsoriamente impedida de intervir. Assim, o bairro foi se preenchendo de casas e barracos.

Inúmeras reconstruções são registradas nas memórias da comunidade do Terreiro do Bogum. O espaço sagrado passou a sofrer modificações mais drásticas, para além das invasões, como a retirada das gameleiras, que são consideradas árvores sagradas e representação direta do culto dos *Voduns*. Estas modificações ocorreram a partir da urbanização pela prefeitura e da construção das avenidas de acesso ao bairro do Engenho Velho, momento que afetou toda a comunidade, especialmente para a manutenção da área sagrada e a realização dos ritos litúrgicos, conforme aponta Serra (2008) em seu estudo antropológico sobre a história da comunidade do Bogum³⁹.

³⁹ “Mudanças na configuração do Terreiro do Bogum sem dúvida se verificaram ao longo do tempo. Conforme aqui já se observou, o espaço consagrado sofreu sérias mutilações; estas afetaram principalmente a manutenção de área verde e impossibilitaram o acesso ao manancial próximo, importante para a realização de ritos sacros. Pressões econômicas e urbanização imprópria, sem

Mãe Runhó seguiu sua liderança até o seu falecimento no ano de 1975. Segundo Serra (2008), Mãe Runhó é considerada uma das ilustres sacerdotisas do Bogum, bem como para todos os adeptos das religiões de matriz africana, sendo uma figura lendária.

Em justa e merecida homenagem àquela que permitiu o nascimento do bairro do Engenho Velho da Federação, foi implantado o busto em representação de Mãe Runhó, que também dá seu nome à praça do símbolo urbano. Esta é considerada a primeira homenagem pública a uma sacerdotisa da religião de matriz africana na cidade de Salvador.

Figura 10: Mãe Runhó do Bogum e Busto Mãe Riunhó



Fonte: FERREIRA, 2014; SANTOS JÚNIOR, 2023.

planejamento adequado, foram responsáveis pelas reduções que lesaram o templo, dificultando a coleta de plantas não cultivadas necessárias ao culto e criando embaraços outros para a comunidade, que teve limitada a privacidade requerida para o desempenho de diversos atos litúrgicos” (SERRA, 2008; p.12).

2.1.3.1. Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Busto Mãe Runhó

Quadro 06: Identificação do símbolo urbano Mãe Runhó

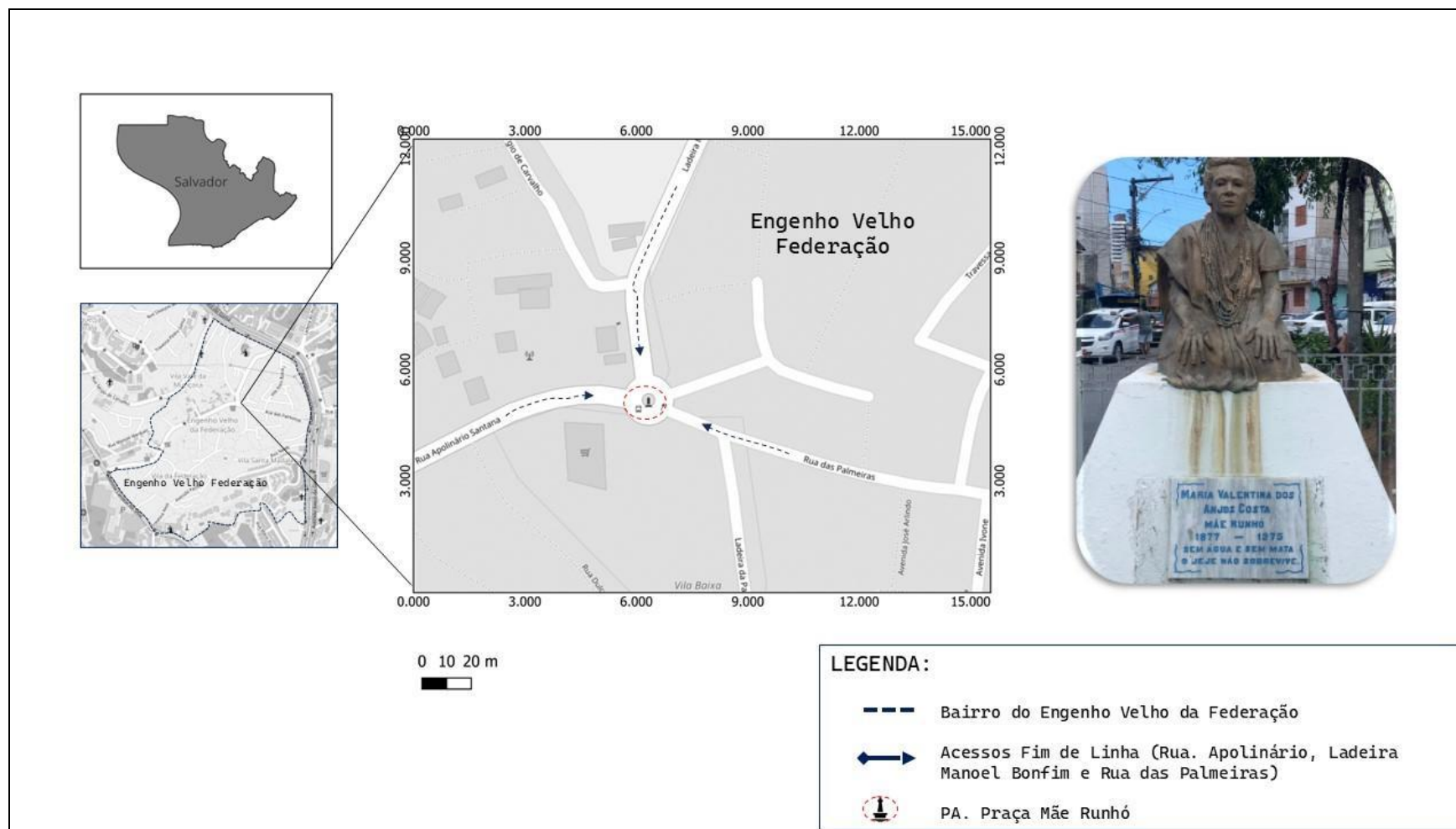
ESPÉCIE	Escultura
TÍTULO	Mãe Runhó
AUTOR	Félix Sampaio
DATA	1993
ORIGEM	Salvador –BA
PROPRIEDADE	Prefeitura Municipal de Salvador
MATERIAL	Resina com Fibra de Vidro e Concreto
TÉCNICA	Moldagem
DIMENSÕES	1,70 alturas total, base 1,50 x 1,50, altura da base 1,10 m

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

Próximo à Ladeira do Bogum, na região conhecida como Fim de Linha da Federação, encontra-se o busto de Mãe Runhó, que mede cerca de 1,70m e está colocado sobre um bloco de concreto revestido e pintado de branco. Como mencionado anteriormente, a área da praça onde o busto está localizado antigamente integrava o Terreiro do Bogum. O símbolo urbano foi erguido por iniciativa do município (SERRA, 2008). Além da escultura de Mãe Runhó, ao lado há um nicho com a imagem do santo católico São Lázaro. Ambas as esculturas estão sobre uma área pavimentada, com jardinagem e gradeamento, situadas num espaço urbano caracterizado e denominado como Praça Mãe Runhó.

O símbolo urbano também está localizado próximo ao Terreiro da Mãe de Santo, o Terreiro do Bogum, permitindo que pessoas ligadas ao terreiro frequentem e contribuam dinamicamente com intervenções de preservação e proteção do monumento de Mãe Runhó.

Mapa 4: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Runhó



Fonte: O autor, 2024.

2.1.4. Medalhão Mãe Caetana

Caetana Américo Sowze, também conhecida como Mãe de Santo Caetana ou Mãe Preta, nasceu em 07 de agosto de 1910. Sua vida religiosa teve início no Terreiro de Felisberto Benzinho, localizado no bairro de Luiz Anselmo, cidade de Salvador⁴⁰.

Em 1941, Mãe Caetana fundou o Terreiro *Làjournim*, com a missão de dar continuidade ao culto ancestral de seu bisavô *Bamgbose Obítikó*, consolidando-se no culto de matriz africana até seu falecimento em 1993⁴¹.

Após sua morte, comprometido em exaltar o legado da Mãe de Santo, Pai Air,⁴² filho de santo de Mãe Caetana, fundou o Memorial *Làjournim* em 04 de novembro de 1994, como uma póstuma homenagem, inaugurando-o durante os ritos fúnebres de Mãe Caetana.

Pai Air seguiu firme honrando a memória de Mãe Caetana. No ano de 2000, na cerimônia dos sete anos de falecimento de Mãe Caetana, idealizou e construiu a Biblioteca *Làjournim*, além de fundar a Sociedade de Preservação do *Asé Bamgbose*, encarregada da administração do patrimônio material, cultural e religioso do terreiro de sua mãe e do terreiro descendente, cuja liderança segue sendo de Pai Air, o então Pilão de Prata (SODRÉ, 2006).

Em uma trajetória de honrarias e reconhecimento da importância de Mãe Caetana para as comunidades religiosas de matriz africana, a Prefeitura de Salvador, por meio de obras de requalificação do entorno do Terreiro Pilão de Prata, culminou, em 2004, com a instalação do símbolo urbano de Mãe Caetana, uma justa e merecida homenagem à família religiosa de Mãe Caetana, assim como para a sociedade baiana e as religiões de matriz africana.

⁴⁰ Linhagem Ancestral. Caetana Américo Sowzer Làjournim. Disponível em: <https://www.pilaodeprata.com.br/ancestrais.html>.

⁴¹ Idem.

⁴² Pai Air é o atual Sacerdote do Terreiro Pilão de Prata, filho de Santo de Mãe Caetana, dissidente do Axé da Ialorixá. “Pai Air José funda o Terreiro Pilão Prata (Ilê Odô Ogê), em terreno situado no Alto do Caxundé, bairro da Boca do Rio (Salvador/BA). Um ilê de Oxaguiã, que é seu dono. Mas também de Oxum, seu eterno "berço" desde Iyá Caetana. E com a grande responsabilidade de zelar pelo culto ao orixá Xangô, herança ancestral legada por seu triavô, Bamboxê Obítikô, dando continuidade à tradição de matriz Queto no Brasil”. Disponível em: <https://www.pilaodeprata.com.br/ancestrais.html>.

Figura 11: Caetana Américo Sowzer



Fonte: Terreiro Pilão de Prata, 2013.

Figura 12: Medalhão Mãe Preta



Fonte: Egi Santana, 2016

2.1.4.1. Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Medalhão Mãe Caetana

Quadro 07: Identificação do símbolo urbano Mãe Caetana

ESPÉCIE	Medalhão Dupla Face
TÍTULO	Mãe Caetana
AUTOR	Hebert Viana de Magalhães
DATA	2004
ORIGEM	Salvador -BA
PROPRIEDADE	Prefeitura Municipal de Salvador
MATERIAL	Bronze
TÉCNICA	Fundição
DIMENSÕES	0,32 m pedestal 0,30 x 0,60 x 1,50

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

Vale destacar que o Patrimônio Mãe Caetana apresenta uma representação diferente dos demais símbolos urbanos apresentados neste estudo. Configura-se como um medalhão dupla face, com a efígie da Mãe de Santo em ambos os lados, contendo ainda duas placas alusivas, com dimensões de 0,50 m x 0,60 m. Uma das placas é em homenagem à Mãe Caetana, e a outra apresenta o poema “Mãe Preta”, de Valquiria Barbosa.

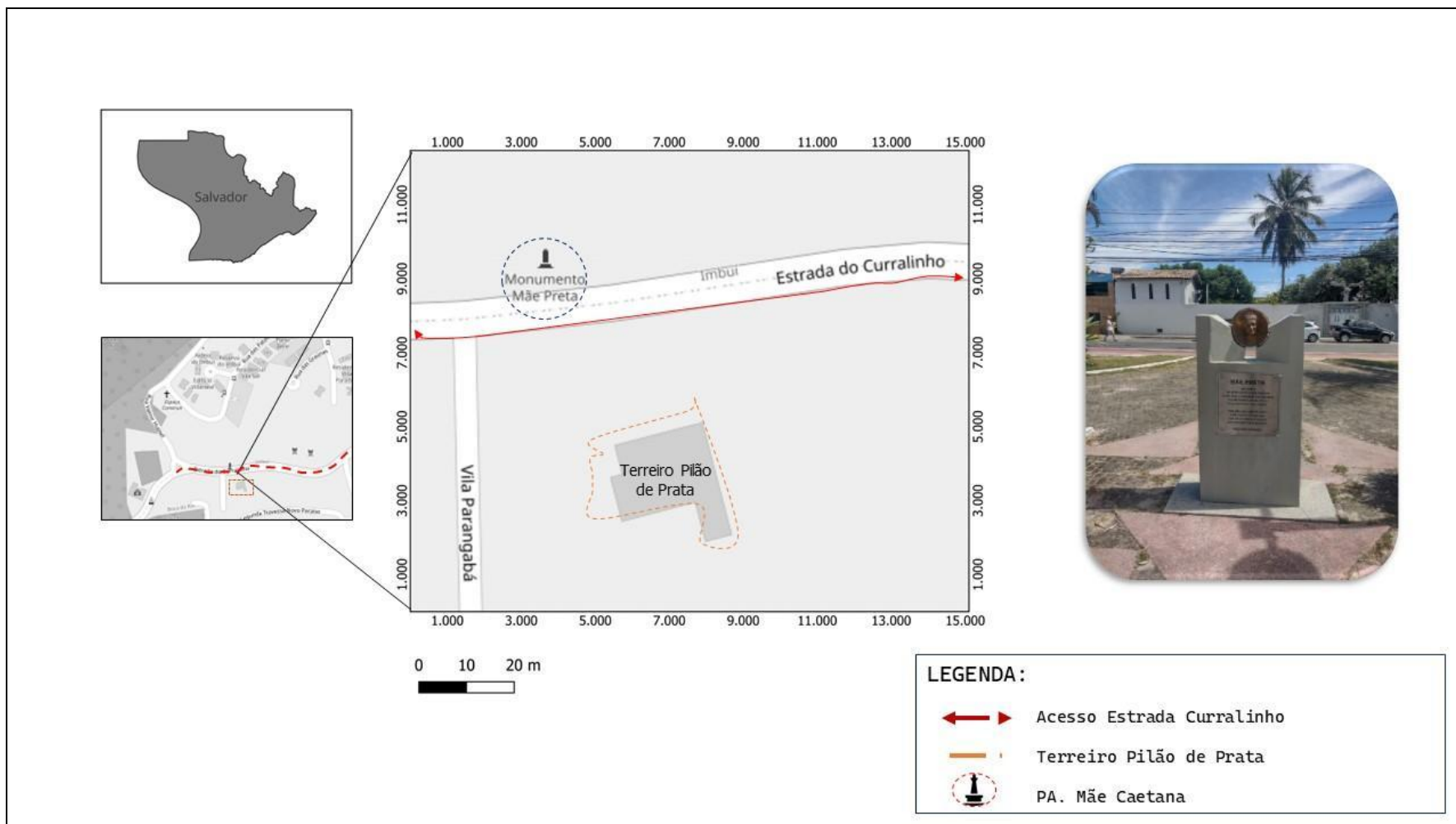
O Patrimônio de matriz africana Mãe Caetana fica localizado na Estrada do Curralinho, no bairro da Boca do Rio, e está situado em frente ao Terreiro Pilão de Prata, conforme apresentado no mapa de localização.

Figura 13: Medalhão Mãe Preta e Fachada do Terreiro Pilão de Prata



Fonte: Egi Santana, 2016.

Mapa 5: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Mãe Caetana



Fonte: O autor, 2024.

2.1.5. Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó

Para as religiões de matriz africanas, a lagoa do Dique do Tororó é considerada a morada da divindade feminina ligada às águas doces, tornando-se, segundo Rêgo (apud DOURADO, 2009), "um território descontínuo, um ambiente ritual complementar àqueles pertencentes à área dos terreiros", onde utilizam desta ambiência natural para seus ritos litúrgicos.

Em 1998, segundo Dourado (2009), o Parque do Dique do Tororó passou por uma grande obra de requalificação e revitalização. Para homenagear o povo das religiões de matriz africanas, que compreendem este local como sagrado, houve a inserção das esculturas representativas das divindades cultuadas pelo Candomblé e outros segmentos das religiões de matriz africana, cuja autoria da obra é do artista plástico baiano Tatti Moreno.

Os oito Orixás africanos dentro da lagoa formam um grande círculo, que também figuram a representação dessas divindades em seus filhos de santo durante suas celebrações. Nesse sentido, são vistas as imagens de Oxalá, Xangô, Oxum, Iansã, Ogum, Iemanjá, Nana e Logun-Edé, enquanto em terra estão mais quatro representações: Oxóssi, Ewá, Oxumaré e Ossain.

Estão organizadas em um círculo que remetem às manifestações religiosas dos filhos de santos nos dias de festas nos terreiros; as cores e indumentárias de cada um, identificando-os em sua simbologia [...] existem doze deles confeccionados pelo artista plástico Tatti Moreno. Na água estão oito deles em posição de Xerê (momento público das festas no barracão nos terreiros de candomblé, onde filhos (as) de santos, pai ou mãe de santo fazem uma roda para chamar o Orixá Xangô e depois os outros). Os orixás são Oxalá, Xangô, Oxum, Iansã, Ogum, Iemanjá, Oxóssi e Nanã. Na terra os outros quatro, Logum Edé, Oxumeré, Ossine Ewá. O artista ao confeccioná-los levou em consideração as ferramentas e indumentárias dos Orixás escolhidos e respeitou, na medida do possível, as características deles (DOURADO, 2009).

Vale destacar que a obra encomendada ao artista Tatti Moreno inicialmente consistia apenas das esculturas dos oito deuses no lago. No entanto, dois anos após o início da confecção das esculturas que ficariam apenas no lago, outras quatro imagens foram inseridas à margem, atendendo a um pedido de uma comissão da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). Além disso, “as esculturas foram

escolhidas com orientações de Mãe Creuza do Terreiro do Gantois, inclusive no número e na escolha dos orixás" (DOURADO, 2009).

Também é importante ressaltar que a forma como essas divindades são nomeadas no Dique do Tororó frequentemente segue o contexto linguístico dos candomblés nagôs. No entanto, essas nomeações podem ser entendidas a partir de outras expressões de acordo com a nação religiosa.

Além disso, é relevante considerar que a obra não foi implantada com fins litúrgicos, conforme afirmou Tatti Moreno⁴³. A obra em si não é 'sacralizada', sendo uma criação de cunho artístico e uma homenagem às religiões de matriz africana. No entanto, acabou por fortalecer a sacralidade já existente na lagoa do Dique do Tororó ou, ao menos, estabeleceu um novo marco na localidade como um espaço étnico (DOURADO, 2009).

Portanto, para o povo das religiões de matriz africanas, as divindades do Dique do Tororó não apenas fortaleceram o espaço da lagoa como extensão do culto ao sagrado, mas também permitiram ampliar o conhecimento das divindades e desmistificar os Deuses para pessoas não adeptas das religiões de matriz africana, mesmo que estejam no Dique do Tororó como elemento artístico.

Não obstante, é importante destacar que o Dique do Tororó é considerado um espaço de culto para além dos terreiros, sendo configurado pela quantidade significativa de terreiros localizados nos bairros circunvizinhos ao Dique. Isso é crucial e vívido na formação e ocupação do território do parque como um todo.

⁴³ Nota sobre a entrevista para o estudo de Dourado (2009; p.84). Segue o trecho: “As questões que mais inquietava durante a pesquisa eram duas: por que doze orixás e por, especificamente, estes doze? Teria alguma analogia com os doze apóstolos de Cristo ou com doze ministros de Xangô? Foi quando o escultor respondeu que não, que o número foi ao acaso, já que inicialmente pensou em oito. Os primeiros, que foram trabalhados por dois anos e seriam colocados na água em círculo, como nas festas públicas no barracão do terreiro, em que os filhos de santos se posicionam e dançam celebrando os seus orixás. E quanto ao número 12, os mesmo que os apóstolos, ele me respondeu que nem tinha dado conta disto, portanto sem nenhuma analogia.”

Figura 14: Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Figura 15: Orixás no espelho d'água do Dique do Tororó



Fonte: Phael Fernandes, 2022.

Figura 16: Imagens das Esculturas dos Orixás à margem do Dique do Tororó



Fonte: Célia Cerqueira, 2010.

2.1.5.1. **Identificação do patrimônio religioso de matriz africana Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó**

Quadro 08: Identificação do símbolo urbano Orixás do Dique do Tororó

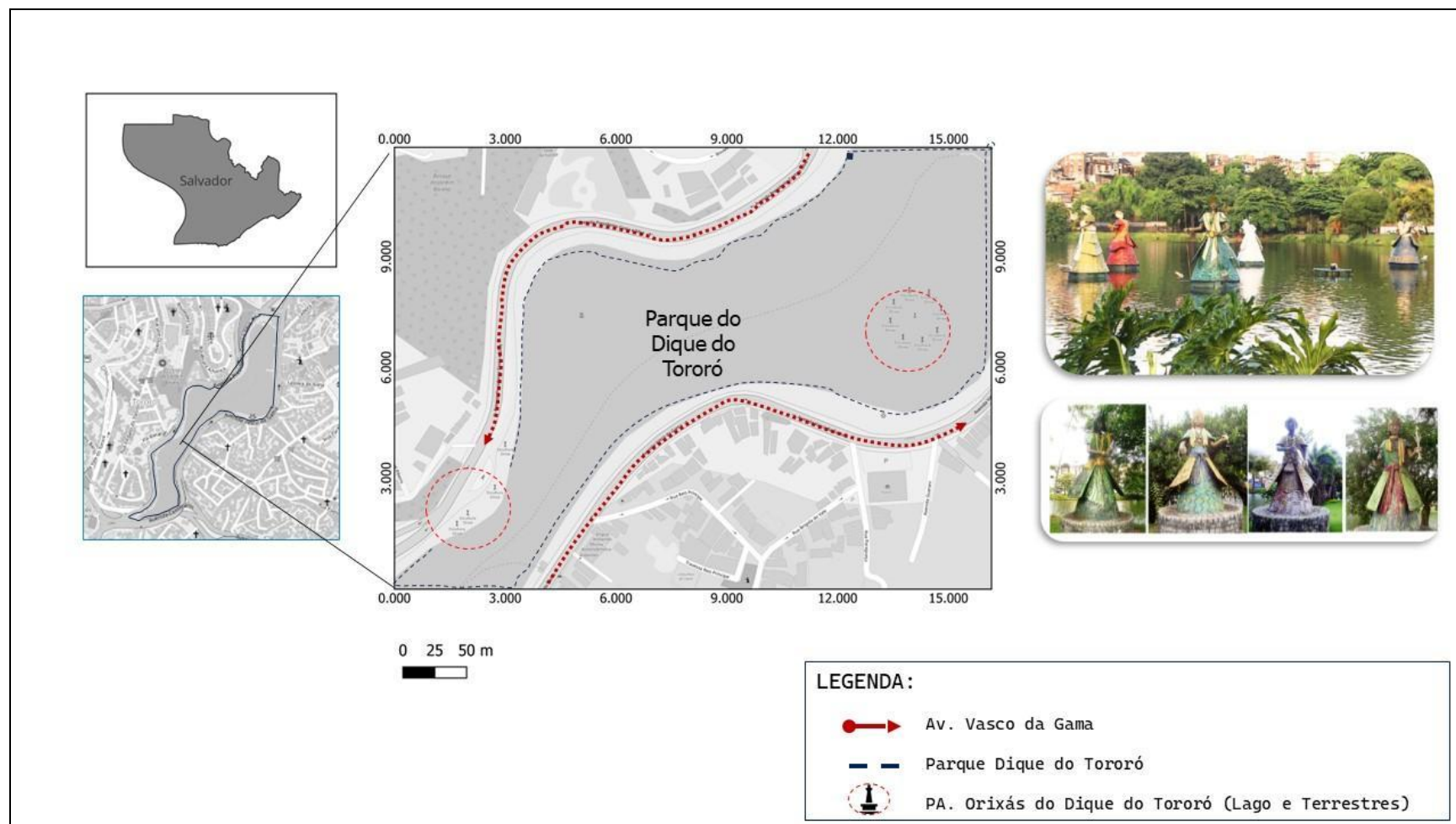
ESPÉCIE	Conjunto Escultórico
TÍTULO	Conj. Esc. Do Pq. Do Dique do Tororó
AUTOR	Tatti Moreno
DATA	1998
ORIGEM	Salvador -BA
PROPRIEDADE	Governo do Estado da Bahia
MATERIAL	Resina com Fibra de Vidro
TÉCNICA	Laminação em fibra de vidro
DIMENSÕES	3,25m x 1,40 m

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

O Conjunto Escultórico das Divindades está inserido em um manancial natural do Parque do Dique do Tororó, enquanto outro grupo escultórico pode ser encontrado às margens do lago, conforme indicado pelo Mapa 05 – Mapa de Localização do Patrimônio de Matriz Africana Orixás do Dique do Tororó.

A Lagoa do Parque do Dique do Tororó possui 110 mil metros quadrados de espelho d’água e uma área de 25 mil metros quadrados em seu entorno, localizando-se numa poligonal entre os bairros Tororó, Engenho Velho, Nazaré, Arena Fonte Nova e o Garcia.

Mapa 6: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Orixás do Dique do Tororó



Fonte: O autor, 2024.

2.1.6. Pedra de Xangô

A Pedra de Xangô representa o resgate da cultura ancestral e a resistência às lutas do povo negro em meio à colonização. Segundo Barbosa (2009), "essa região testemunhou inúmeras batalhas pela liberdade do povo negro escravizado no Brasil, como os quilombos que existiam ali no passado, como os Quilombos do Urubu e do Buraco do Tatu". A Pedra de Xangô é um espaço de memória que coexiste para a continuidade da identidade afro-brasileira.

De acordo com Silva (2017), a Pedra de Xangô ganhou mais visibilidade na cidade de Salvador num contexto mais recente, com a construção da Avenida Assis Valente em 2005. Segundo a autora, surgiram novos conflitos, tensões e mobilizações ambientalistas para protegê-la contra a destruição em detrimento da obra de urbanização na região. Antes mesmo do início da obra, em 1998, moradores da região ao redor da pedra já se mobilizaram preocupados com sua possível destruição, decidindo criar a Associação de Proteção à Pedra do Ramalho. Essa associação recebeu o nome em homenagem a um dos personagens importantes dessa luta, o senhor Ramalho de Souza Barreto, que liderou a associação e nomeou o rochedo como "Pedra do Ramalho", também conhecida como Pedra da Onça, Pedra de Xangô ou Pedra do Buraco do Tatu (BARBOSA, 2009).

Em entrevista para o estudo "A Pedra de Xangô – Um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador-Bahia⁴⁴", o senhor Ramalho expressou sua preocupação com as possibilidades de destruição da Pedra, destacando a mobilização e as ações da comunidade, da associação, lideranças de terreiros, movimentos sociais e outras entidades e coletivos, para manifestar-se contra o processo de extinção de suas tradições e impedir a destruição da Pedra de Xangô e de seu entorno.

A Pedra de Xangô é um lugar ancestral e sacralizado, contendo uma força sinérgica que mantém sua existência na cosmovisão do negro afro-diaspórico. Participar e vivenciar os ritos na Pedra de Xangô é celebrar e resistir ao que ela representa em sua

⁴⁴ Ramalho de Souza Barreto, Presidente da Associação de Proteção à Pedra do Ramalho em entrevista concedida à Maria Alice Pereira da Silva, através do estudo: Silva, Maria Alice Pereira da. Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. 2017: "Sempre cuidei da pedra e me apaixonei por ela, por isso batizei a pedra com o meu nome Pedra do Ramalho. Quando os homens do governo queriam implodir eu me amarrei na pedra. Eles desistiram. Fiquei um dia e meio tomando conta da pedra. De dia ficava amarrado na pedra e a noite ficava em cima da pedra. As pessoas me chamavam de maluco". (BARRETO apud SILVA, 2017).

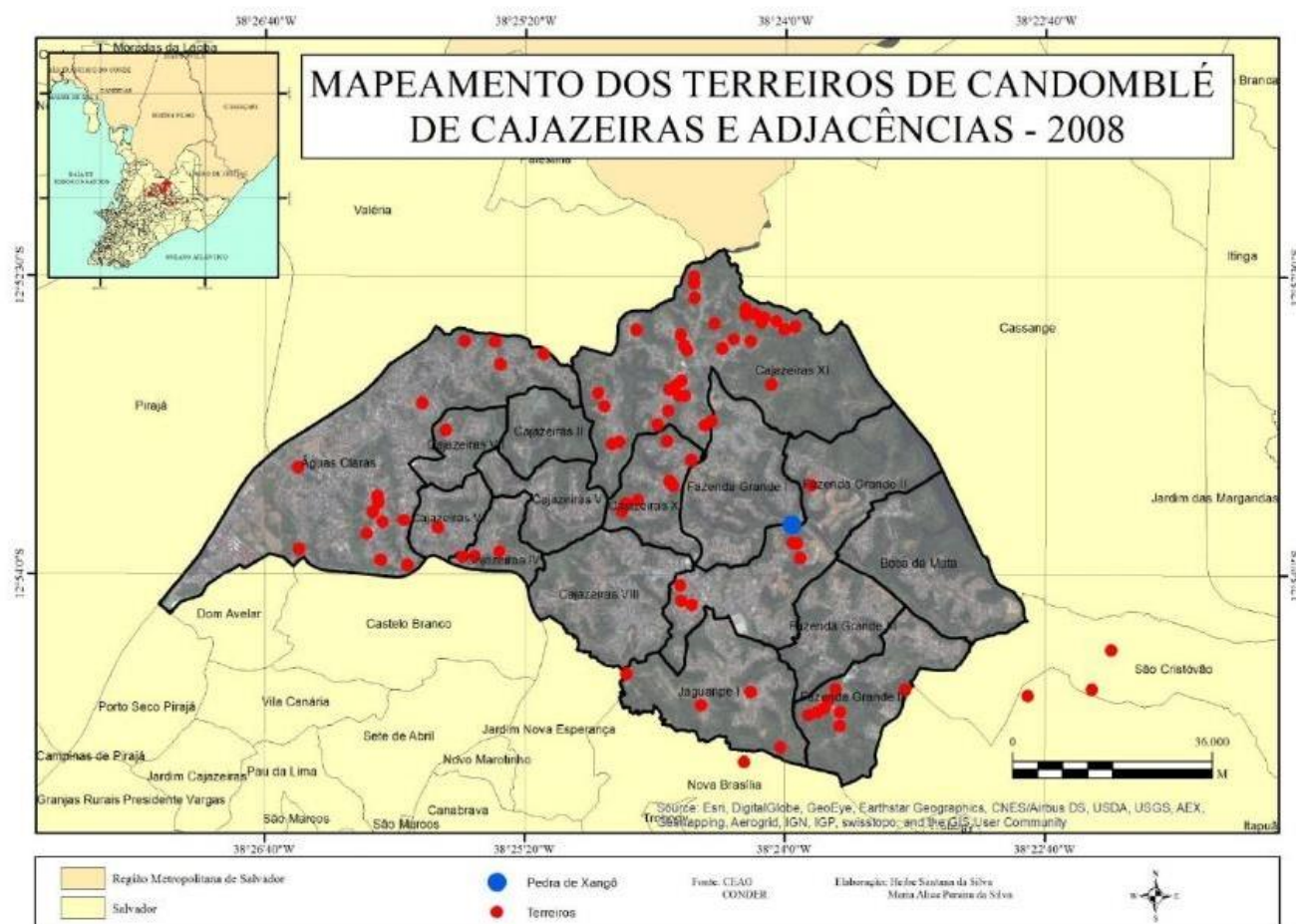
essência. Nesta perspectiva, segundo Eliade (2008), "o culto não se dirige à pedra enquanto substância material, mas ao espírito que a anima, ao símbolo que a consagra, à força espiritual cuja marca ela traz consigo" (SILVA, 2017, p. 106).

A Pedra de Xangô é um espaço-lugar que remonta o elo sinérgico e ritualístico das religiões de matriz africanas e as memórias de resistência, luta e quilombamento do povo negro. É através desses simbolismos que a ancestralidade africana é mantida viva na espacialidade da pedra.

Não menos importante, vale destacar outro aspecto que interliga diretamente a compreensão do valor simbólico do lugar: próximo à Pedra de Xangô há um expressivo número de terreiros. Segundo Silva (2017), isso reflete a chegada maciça de comunidades de terreiros na região em busca das poucas reservas de Mata Atlântica ainda existentes em Salvador. Essa relação direta com a Pedra de Xangô mostra como sua historicidade reflete a região como um território étnico quilombola. Isso pode ser observado no Mapa 07 - Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Cajazeiras e Adjacências⁴⁵.

⁴⁵ CEAO / SEMUR / SEHAB, 2008.

Mapa 7: Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Cajazeiras e Adjacências



Fonte: Silva, 2017.

2.1.6.1. Identificação do patrimônio religioso de matriz africana Pedra de Xangô.

Quadro 09: Identificação do símbolo urbano Pedra de Xangô

ESPÉCIE	Monumento Lítico
TÍTULO	Pedra de Xangô
ORIGEM	Salvador –BA
PROPRIEDADE	APA Municipal Vale da Avenida Assis Valente e do Parque em Rede Pedra de Xangô
TÉCNICA	Formação rochosa
DIMENSÕES	8 m altura x 30m diâmetro

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

A Pedra de Xangô é uma formação rochosa, considerada um monumento lítico, inserida na Área de Proteção Ambiental Municipal Vale da Avenida Assis Valente e no Parque em Rede Pedra de Xangô. Sua localização é uma área poligonal classificada como Remanescente de Antigo Quilombo, denominada Parque em Rede Pedra de Xangô, conforme delimitação indicada nos Mapas 08 e 09, de acordo com o Decreto Municipal⁴⁶ de Tombamento.

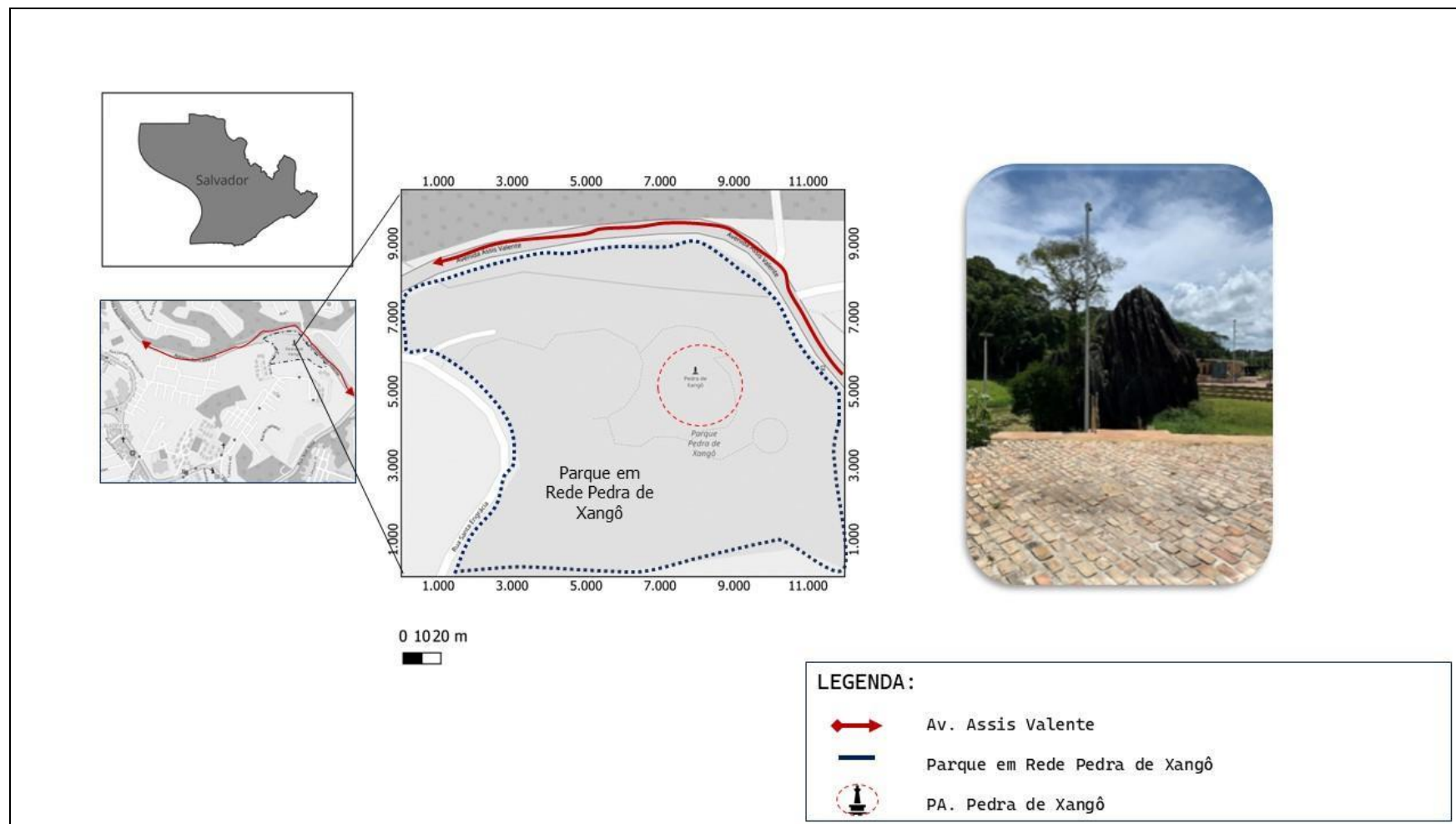
Figura 17: Imagens da Pedra de Xangô



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

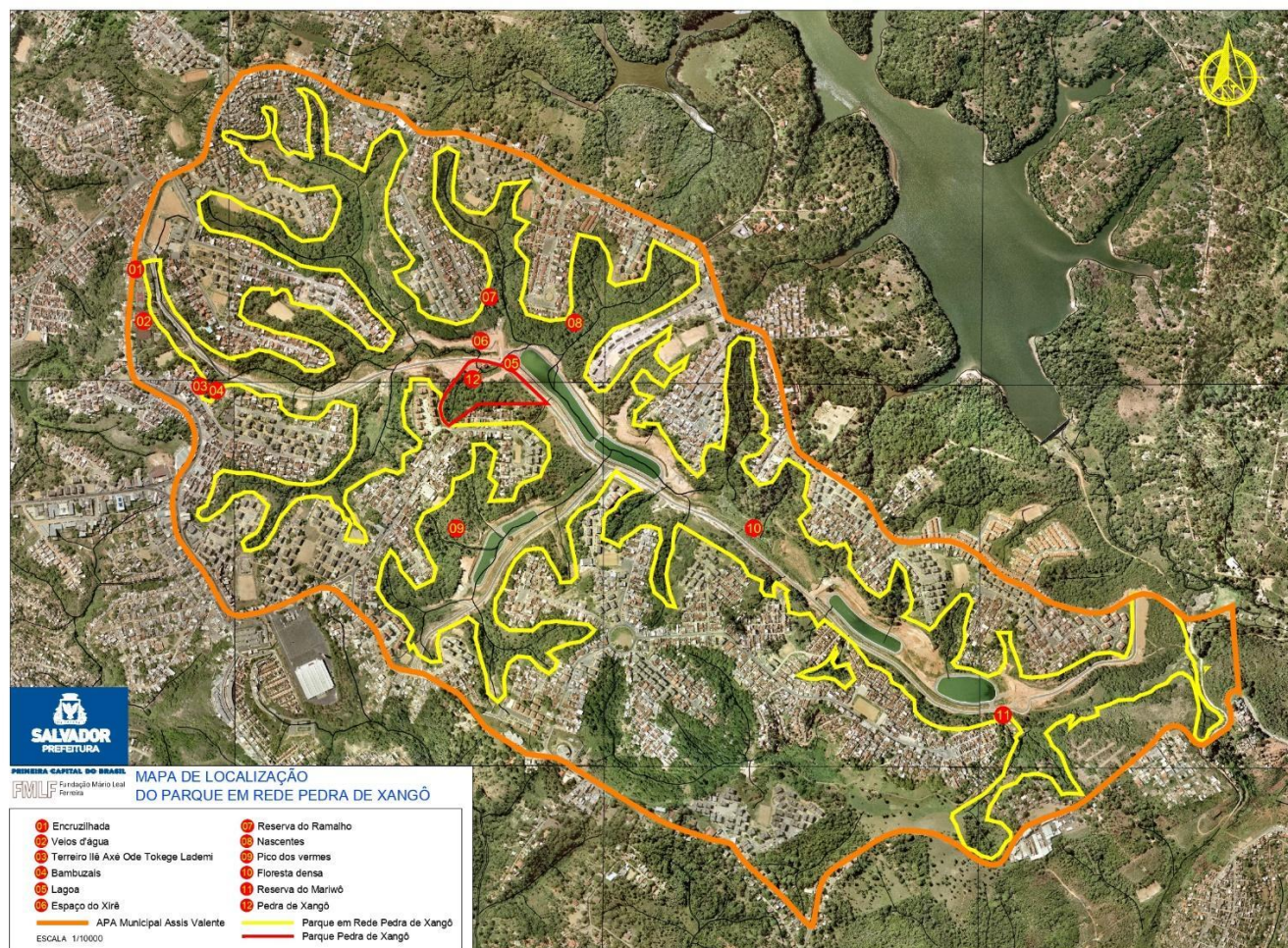
⁴⁶ Decreto Municipal nº 28.434 de 05 de maio de 2017. Considera a Pedra de Xangô como “Monumento Sagrado Afro Religioso, conhecido por “Pedra Sagrada do Antigo Quilombo Buraco do Tatu”, “Pedra de Xangô”, “Pedra de Nzazi” e “Pedra de Sogbo” e a Área Considerada Remanescente de Antigo Quilombo, com sua massa verde e recursos hídricos remanescentes, indicada para tombamento municipal, desperta memórias ancestrais nos integrantes de terreiros de candomblé de Salvador

Mapa 8: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Pedra de Xangô



Fonte: O autor, 2024.

Mapa 9: Mapa de Localização do Parque em Rede Pedra de Xangô



Fonte: Fundação Mário Leal / Prefeitura Municipal De Salvador

2.1.7. Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté

O Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté é um lugar marcado por simbolismos históricos, sociais e culturais que remetem às memórias coletivas e à imagem da ancestralidade negra-ameríndia da Bahia. Essa característica de território ancestral revela a relação cosmológica com os elementos da natureza. Esse vínculo é especialmente forte na concepção das religiões de matriz africana, que atribuem sacralidade ao sítio arqueológico. Para as comunidades religiosas de matriz africana, às águas da Lagoa do Abaeté são vistas como morada das divindades femininas⁴⁷, ocupando um lugar de ritos litúrgicos.

Nesta perspectiva, o Parque Metropolitano do Abaeté reveste-se de símbolos que conferem importância à história do lugar, "assegurando-lhe uma espécie de autonomia de existência, de subjetivação humana" (SANTOS, 1950; GUIMARÃES, 1993; OLIVEIRA, 2009).

Ultrapassando a compreensão de lugar ancestral e de simbolismos, o Parque Metropolitano enfrenta outras interfaces, sobretudo os processos de modernidade, entranhados no crescimento urbano e demográfico, o que afeta diretamente o bairro de Itapuã e conseqüentemente a Lagoa e as Dunas do Abaeté. Segundo Oliveira (2009), a partir da expansão urbana da orla de Salvador nos anos 70, que se estendeu até o bairro de Itapuã, houve intensa pressão demográfica nas áreas da Lagoa do Abaeté. Isso resultou em "agressões antrópicas originadas pela proximidade das invasões do entorno, levando à redução da lâmina d'água da lagoa" (OLIVEIRA, 2009).

Com o desenvolvimento urbano, ocupações irregulares e aumento do turismo desordenado na região da Lagoa e Dunas do Abaeté, a comunidade local e ambientalistas expressaram preocupação, pressionando as instituições públicas a implementar medidas que regulassem as ações ameaçadoras ao ecossistema. Assim, na década de 1980, o município de Salvador criou o Parque Metropolitano das Lagoas e Dunas do Abaeté, restringindo o uso e a ocupação desordenada do solo. A área delimitada foi de 1.410,7 hectares, mas desafios persistem, como a redução do nível da lagoa em períodos de estiagem, destacando a necessidade de estudos ambientais e um plano de manejo para a preservação do parque.

⁴⁷ Essa relação de moradas das divindades femininas decorre através dos arquétipos que caracteriza as divindades, sejam elas Orixás/Voduns/Inkisse.

Em 1987, por meio de decreto estadual, foi criada a Área de Proteção Ambiental (APA)⁴⁸ Lagoas e Dunas do Abaeté, com uma área total de 1.800 hectares. Essas ações foram necessárias devido à falta de controle do poder público municipal, principalmente em relação à habitação desorganizada em Salvador.

De acordo com Oliveira (2009), é importante mencionar que outras normativas foram estabelecidas, refletindo um jogo de interesses políticos e econômicos na área do Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté. Além disso, o período conhecido como "era carlista" promoveu a conjunção de ações públicas entre o Governo Estadual e Municipal, e teve impactos significativos sobre o Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté, promovendo obras de revitalização, removendo moradias e ocupações inadequadas do solo, e limitando a ocupação na região. Essas ações resultaram na criação de um polo de lazer ecológico, com diversos equipamentos e infraestrutura viária para acesso ao parque⁴⁹.

Entretanto, é necessário destacar que o cenário atual no Parque reflete o abandono por parte das entidades públicas quanto à manutenção desses equipamentos. Há um movimento e mobilização por parte dos ambientalistas e das comunidades religiosas de matriz africana do bairro de Itapuã, exemplificados pela organização do Fórum Permanente de Itapuã⁵⁰ e pelo Terreiro *Abassa de Ogum*⁵¹, que juntamente com a comunidade local, executam atividades de manutenção e ocupação desses equipamentos. Isso mostra que o uso do Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté não foi esquecido pela comunidade, refletindo nesta contínua resistência e valorização da importância histórica do lugar.

⁴⁸ Área de Proteção Ambiental - “A categoria APA foi criada através da Lei nº 6.902/81, com o “interesse na proteção ambiental”, para “conservar ou melhorar as condições ecológicas locais” e “assegurar bem-estar das populações humanas”. (IBAMA, 2001).

⁴⁹ “um importante polo de lazer ecológico, constituída de um Centro de Atividades (uma iniciativa para evitar a poluição da água) e a Casa de Música, além de equipamentos distribuídos no entorno, como “playgrounds”, 17 quiosques para venda de coco e comidas típicas. A urbanização incluiu, também, a implantação de infraestrutura viária de acesso ao parque.” (OLIVEIRA, 2009; p.85)

⁵⁰ Coletivo formado com a proposta de dar continuidade às ações desenvolvidas durante o Fórum Social Mundial 2018, o Fórum Permanente de Itapuã (FPI) tem como objetivo a luta em defesa do meio ambiente, da cultura e do bem viver do bairro de Itapuã. Para isso, o grupo promove o desenvolvimento sustentável da região e suas comunidades, o que os tornou uma referência em Salvador quando se trata de mobilização e engajamento comunitário”. Disponível em: <https://www.salvordabahia.com/capitalafro/destaques/forum-permanente-de-itapua/>

⁵¹ O Terreiro Abassá de Ogum é o Templo religioso fundado pela Mãe de Santo Gilda de Ogum, como já referido neste Capítulo.

O Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté resiste e desempenha papel fundamental na formação da identidade da cidade, representando não apenas um espaço de preservação ambiental, mas também um local de conexão ancestral, especialmente à história e à espiritualidade das religiões de matriz africana e indígenas da cidade de Salvador.

Figura 18: Imagens do Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté.



Fonte: Clara Domingas, 2023.

2.1.7.1. Identificação do patrimônio religioso de matriz africana Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté.

Quadro 10: Identificação do símbolo urbano Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté

ESPÉCIE	Patrimônio Ambiental
TÍTULO	Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté
ORIGEM	Salvador -BA
PROPRIEDADE	APA Lagoa e Dunas do Abaeté
TÉCNICA	Lagoas, Dunas e Vegetação nativa
DIMENSÕES	12.870m2.

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

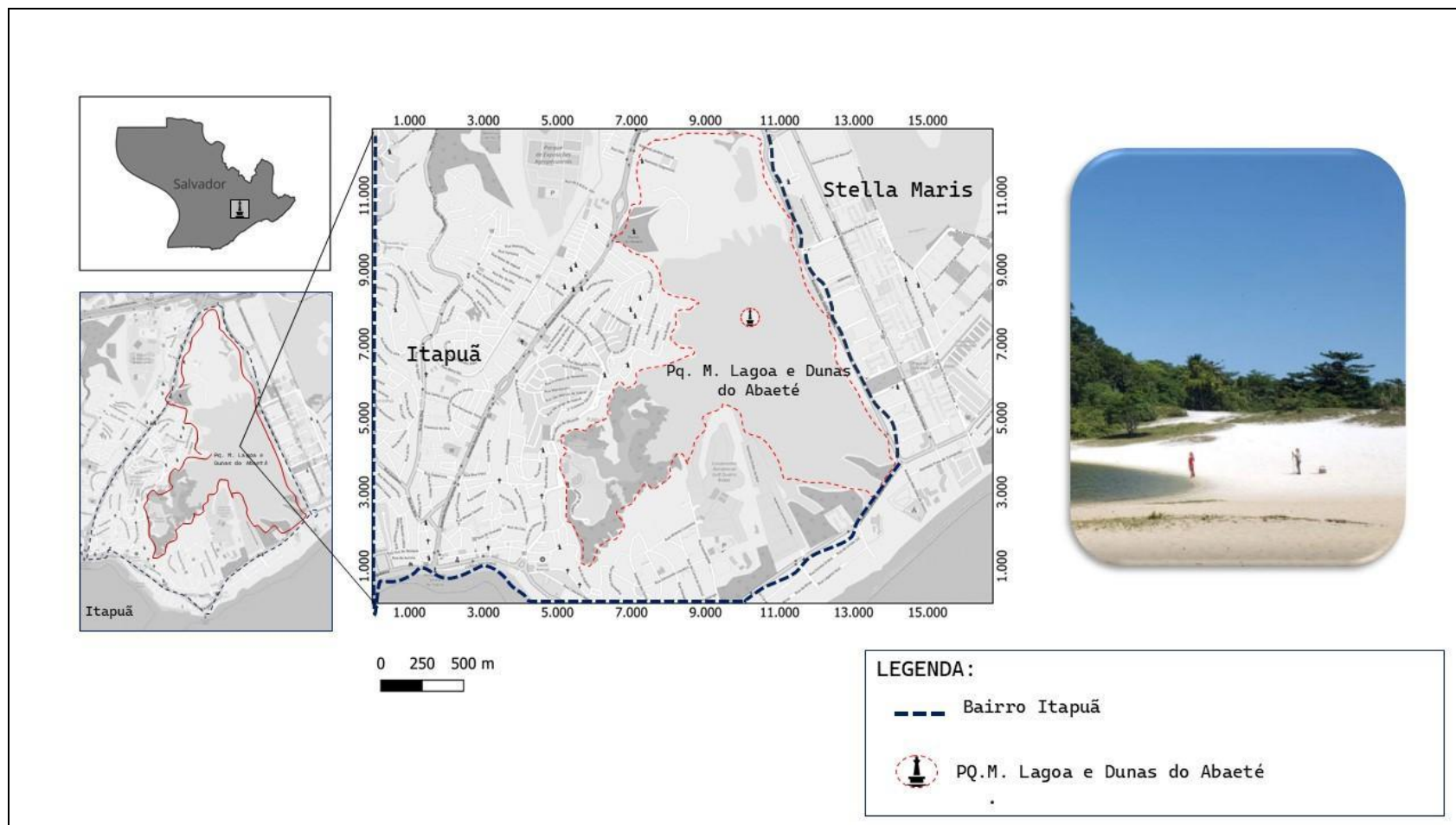
De acordo com Oliveira e Pereira (2020), identifica-se um ambiente típico de restinga⁵², com lagoas de coloração escura intercaladas por dunas de areia branca, móveis, semimóveis ou fixas, recobertas por vegetação arbórea, arbustiva e herbácea. Sua fauna se destaca pela grande variedade de animais silvestres. Como mencionado anteriormente, é um lugar de manifestações culturais, como os cultos de matriz africana.

O Parque Metropolitano Lagoas e Dunas do Abaeté é uma Unidade de Conservação (UC)⁵³ cuja gestão compete ao Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos – INEMA, sendo uma Área de Proteção Ambiental. Pode, assim, ser considerado um patrimônio ambiental. Está localizado na porção extrema nordeste de Salvador, compreendendo os bairros de Itapuã, Stella Maris e Praia do Flamengo, conforme expõe o Mapa de Localização e Situação da APA Lagoas e Dunas do Abaeté e seus parques municipais.

⁵² Resolução Conama nº 303/2002 “**Restinga**”: depósito arenoso paralelo à linha da costa, de forma geralmente alongada, produzido por processos de sedimentação, onde se encontram diferentes comunidades que recebem influência marinha, também consideradas comunidades edáficas por dependerem mais da natureza do substrato do que do clima.

⁵³ Unidade de Conservação, de acordo com sítio oficial do ICMBIO- Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade é um "espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicas, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção”.

Mapa 10: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté



Fonte: O autor, 2024

2.1.8. Parque São Bartolomeu

O Parque São Bartolomeu, assim como a Pedra de Xangô e o Parque Metropolitano Lagoas e Dunas do Abaeté, é um lugar mítico ancestral que marca lutas e resistências históricas do povo afro-ameríndio na Bahia. Localizado na região do Subúrbio Ferroviário de Salvador⁵⁴, concentra uma área verde considerada a única reserva de Mata Atlântica em área urbana.

Segundo Santos (2018), o que hoje é denominado área do Parque São Bartolomeu foi conhecido como Mata do Urubu. Este território surge, conforme a historiografia do lugar, a partir das vivências de grupos originários, como os povos Tupinambás, um dos povos pertencentes ao grupo Tupi-Guarani, considerados os primeiros habitantes da região. Em volta de 1826, passou a abrigar negros escravizados como rota de fuga e refúgio da escravidão (SANTOS, 2016; SERPA, 1998)⁵⁵.

Foi no contexto da escravidão que o Quilombo do Urubu surgiu. A floresta do Urubu – hoje conhecida como Parque de São Bartolomeu – também abrigou escravos fugitivos que aqui encontraram proteção e refúgio, organizando-se por volta do ano de 1826 no chamado Quilombo do Urubu. Ao contrário dos grandes latifúndios de cana, aqui se plantava de tudo - inclusive árvores frutíferas como mangueiras e jaqueiras, hoje encontradas em profusão no Parque –, e não só para o consumo dos ex-escravos agora organizados em quilombo, mas também como fonte de renda, já que o excesso de produção era trocado com as aldeias vizinhas. Independência e autonomia não eram bons exemplos para os escravos negros e, como muitos outros quilombos, o do Urubu teve vida curta e foi logo dizimado pelos portugueses. (SERPA, 1998, p. 03)

Essas vivências étnicas da Mata do Urubu, atravessadas pelo processo de colonização do Brasil, se entrelaçam com os contextos da exploração da cana de açúcar na região e a formação da freguesia de São Bartolomeu no século XVI, uma das mais

⁵⁴ “Subúrbio Ferroviário de Salvador, um vasto território de territórios negros margeado pela Baía de Todos os Santos, justamente quando uma intervenção urbana em infraestrutura ameaça reconfigurá-los profundamente.” (TRONCON, T. R.; FIGUEIREDO, G. C.; SILVA, 2022).

⁵⁵ “Diversas eram as formas de represália dos negros contra este sistema de escravidão. Aqueles que conseguiram fugir, se organizaram em grupos e formaram povoados chamados de Quilombos. Nestes povoados, os quilombolas podiam exercer livremente a sua organização social, econômica e religiosa. E se organizavam para libertar outros escravos, e saquear fazendas e cidades em busca de mantimentos e armas (BARBOSA, 2003), como no Quilombo do Urubu. Este Quilombo deve ter se formado em meados do século XVIII, e estava localizado nas imediações da lagoa do Orubu, atual bairro Cajazeiras” (CONDER, 2013).

antigas do Arcebispado da Bahia, constituída a partir da construção da Igreja de São Bartolomeu na região⁵⁶. Este local marcou grandes batalhas históricas e decisivas, como a Batalha de Pirajá, pela Independência da Bahia⁵⁷, e foi cenário de luta e resistência durante a segunda invasão dos holandeses à colônia, estabelecidos no Rio Cobre (FORMIGLI, 1998).

Possivelmente, através dessa territorialização portuguesa na região, o nome do lugar foi alterado de Mata/Quilombo do Urubu para freguesia de São Bartolomeu, essa estratégia de renomeação do lugar pode ser interpretada como tática do sistema de escravização que buscou apagar sistematicamente qualquer relação contrária da hegemonia colonialista, incluindo a renomeação de lugares e pessoas dos grupos étnicos escravizados.

A historiografia aponta que o Parque sempre ocupou este lugar de uso religioso, embora não se tenha registro exato da origem desses ritos na localidade. A prática das religiões de matriz africana está ligada ao culto dos elementos da natureza, em um território quilombola que por si só é um fator determinante para os rituais litúrgicos. "Então daí foi consolidado um lugar sagrado a partir da prática religiosa" (SERPA; FORMIGLI, 1998).

Talvez seja por isso que o nome do parque também atravessa o processo de sincretismo religioso, onde inicialmente poderia estar atrelado às relações negro-africanas no quilombo Mata do Urubu, aproximando-se da divindade do candomblé representada pela serpente e pelo arco-íris - *Oxumaré/Oxumarê (Orixá da nação nagô), Bessen (Vodun da nação jêje) ou Angolomeian/Angorô (Nkisi da nação bantu/angola)* – e posteriormente, com a fundação da freguesia portuguesa, a renomeação do lugar faz essa fusão sincrética ao associá-lo ao Santo Católico São Bartolomeu⁵⁸

Sob essa perspectiva, não apenas o nome está ligado ao misticismo religioso das religiões de matriz africana, mas as características naturais do local evocam diretamente sua natureza ancestral e sagrada destas comunidades religiosas. As cachoeiras e formações rochosas estão profundamente conectadas às suas práticas religiosas, como as quedas d'água de Oxum, Oxumarê e Nanã. Na Aldeia de Caboclos, há uma formação

⁵⁶ CONDER. Resumo Executivo do Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu. 2013.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Uma das cachoeiras presentes no Parque também leva o nome desta divindade de matriz africana, sendo considerada por adeptos das religiões de matriz africana uma cachoeira de águas milagrosas e sagradas

rochosa singular, chamada assim por ser um antigo local de encontro dos povos originários que habitaram o lugar. Da mesma forma, as Praças de Oxumarê e de Oxum, juntamente com as cachoeiras e as pedras, especialmente na região da Praça de Oxum, são consideradas sagradas. Algumas pedras têm nomes como Ogum, Xangô, Omulu, Tempo, Iansã, Boiadeiro, Cosme e Damião⁵⁹.

Com o progresso da cidade de Salvador, a região do Parque São Bartolomeu também se desenvolveu, alterando a paisagem do local. Até o início do século XX, a paisagem da região apresentava poucas alterações, sendo predominantes as características e usos rurais⁶⁰. Contudo, nas décadas seguintes, como na década de 1940, o aumento do uso e da ocupação do solo em volta do Parque, trazido pela chegada de imigrantes, provocou alterações significativas na paisagem. Neste caminho, o crescimento populacional intensificou-se, surgindo intervenções urbanas como a criação do centro industrial de Aratu, o Polo Industrial de Camaçari e a abertura da Avenida Afrânio Peixoto, conhecida como Suburbana (VASCONCELOS, 1999).

A paisagem atualmente visível no Parque São Bartolomeu, assim como seu valor cultural, histórico e religioso, segundo Vila Verde (2019), resulta das múltiplas formas de uso e ocupação do solo ao longo de sua existência. Embora os marcos normativos pudessem ter controlado ou detido ações que desconfiguraram a morfologia originária do Parque.

Por isso, a criação do Parque São Bartolomeu pelo Decreto Municipal nº 5.363 de abril de 1978, delimitando os limites geográficos do lugar.⁶¹ Em 2001, o Decreto Estadual nº 7.970 estabeleceu a região como Área de Proteção Ambiental - APA Bacia do Cobre / São Bartolomeu, abrangendo áreas dos municípios de Salvador (incluindo o Parque São Bartolomeu) e Simões Filho, com área de 1.134 hectares, atualmente administrada pelo Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos - INEMA (SANTOS, 2016).

O Parque também é tombado pelo IPAC através do Decreto nº 8.357 de 05 de novembro de 2002, sendo reconhecido como um símbolo urbano das religiões de matriz africana e importante na formação da identidade do povo brasileiro⁶² (PMPSB, 2013).

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Dispõe sobre “o plano geral das áreas da represa do rio do cobre, do parque de São Bartolomeu e sítio histórico de Pirajá”.

⁶² Sistema de Informações do Patrimônio Cultural da Bahia - SIPAC

Além dos marcos regulatórios estabelecidos em esferas municipal e estadual, outras iniciativas políticas foram registradas em relação ao parque, como o convênio entre a Prefeitura de Salvador e a Federação Baiana de Cultos-Afro para elaborar um plano de manejo e compor um Conselho Administrativo para o Parque, embora esse convênio pareça não ter avançado⁶³.

No final da década de 1990, militantes, moradores e religiões de matriz africana que atuavam em defesa do Parque e integravam o Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu (CEASB), realizaram um seminário público com o tema "O Parque que queremos", resultando na construção do Memorial Pirajá. Este conjunto de ações reconhece o Parque São Bartolomeu como um santuário e centro de serviços, alinhado com sua designação como área piloto da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica da Bahia, visando conter o crescimento urbano desordenado ao redor do Parque, o estigma da insegurança local devido “cultura da violência⁶⁴” (JORNAL A TARDE, 2023) e os desafios de degradação ambiental (SANTOS, 2016)⁶⁵.

No entanto, mesmo com esses marcos regulatórios e ações dos movimentos organizados, as demandas emergentes ainda não foram totalmente atendidas, resultando em supressões graduais no Parque.

O Parque São Bartolomeu, enquanto solo sagrado, carrega uma magia mística-religiosa, além de valores históricos e culturais fundamentais para a construção da sociedade brasileira. É um berço de luta e resistência que permanece vivo e ecoa em seu território através de suas terras, matas e águas, alimentando a existência e a manutenção da vida humana.

⁶³ CONDER. Resumo Executivo do Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu. 2013.

⁶⁴ “Parque no Subúrbio Ferroviário ficou marcado como lugar violento, mas povo de santo luta para preservá-lo” (A TARDE, 2023).

⁶⁵ Idem.

Figura 19 - Rio do Cobre – Parque São Bartolomeu (Bacia do Cobre)



Fonte: Luciana Souza, 2016

Figura 20: Parque São Bartolomeu



Fonte: Luciana Souza, 2016.

2.1.8.1. Identificação do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque São Bartolomeu

Quadro 11: Identificação do símbolo urbano Parque São Bartolomeu

ESPÉCIE	Sítio Sagrado
TÍTULO	Parque São Bartolomeu
ORIGEM	Salvador -BA
PROPRIEDADE	Prefeitura Municipal de Salvador / EMBASA
TÉCNICA	Rio, Cachoeiras e Vegetação nativa
DIMENSÕES	Area de 140.21 (ha)

Fonte: FGM. Modificado pelo autor, 2024.

De acordo com o Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu, o Parque está localizado no extremo noroeste de Salvador, Colinas de Pirajá, entre o Subúrbio Ferroviário e a BR-324. Os principais bairros adjacentes e limitantes ao parque são Mané Dendê, que abrange Plataforma, Ilha Amarela e Rio Sena, e Pirajá do outro lado.

Localizado próximo à foz da Bacia do Rio do Cobre, a área é de propriedade da EMBASA⁶⁶. A demarcação fundiária indica que a estatal do governo estadual administra uma parcela menor do território, enquanto a maior parte pertence à Prefeitura de Salvador. Esses limites são detalhados no Quadro 12, que define as poligonais do terreno e suas respectivas áreas.

Quadro 12: Situação Fundiária do Parque São Bartolomeu

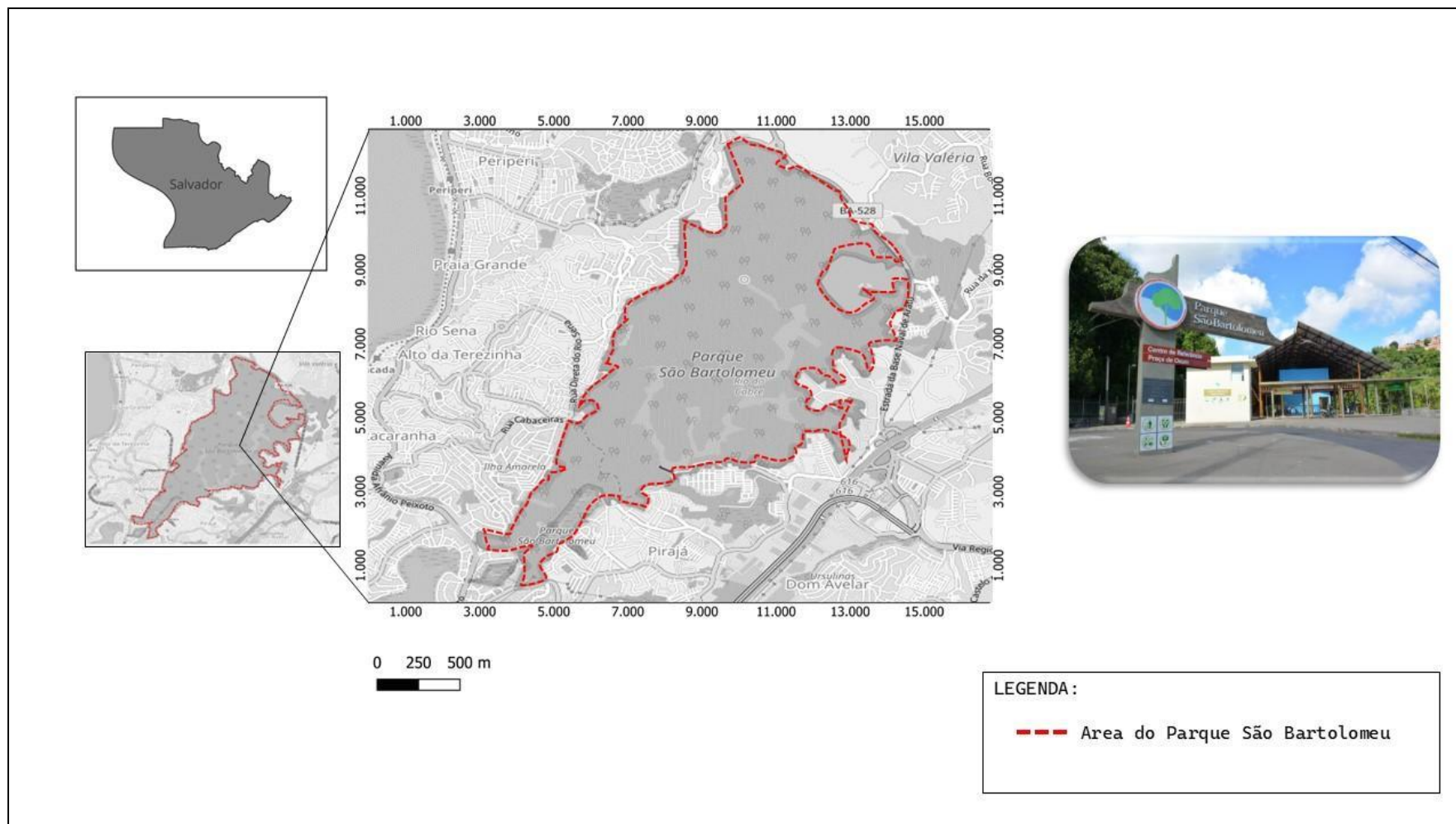
PROPRIETÁRIO	DECRETO	ÁREA NO INTERIOR DO PSB (ha)	% PIF* URBANIZAÇÃO PARQUE SÃO BARTOLOMEU
Prefeitura	4.590/74	76,26	49.13
	8.087/88	40,42	26,04
Embasa	6.586/29	23,53	15,16
Total:		140.21	90.34

*Poligonal de Intervenção Física

Fonte: PMPSB. Modificado pelo autor, 2024.

⁶⁶ Empresa Baiana de Água e Saneamento S.A. Concessionária de serviços de saneamento básico no estado da Bahia, pertencente ao Governo Estadual.

Mapa 11: Mapa de Localização do Patrimônio Religioso de Matriz Africana Parque São Bartolomeu



Fonte: O autor, 2024.

CAPÍTULO III – DESVELANDO O RACISMO

3.1. O ódio e a perseguição: a depredação do patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador.

Segundo Nogueira (2020), o projeto de dominação euro-ocidental que se desenrolou durante a colonização das Américas, especialmente no Brasil, visou perpetuar a produção contínua de violência, destruição, desvio e subalternidade a partir de sua cosmovisão de mundo. O autor identifica esse fenômeno como colonialidade do poder, que historicamente tem silenciado, ocultado e apagado sistematicamente as religiões de matriz africana.

Ao analisar a depredação dos patrimônios das religiões de matriz africana no espaço público de Salvador, evidenciam-se as relações de dominação estabelecidas pela colonialidade do poder, revelando de maneira perversa a construção de dominação que exerce sobre as vivências religiosas de matriz africana.

Esse tipo de poder assemelha-se ao conceituado por Max Weber (2001) em sua abordagem sobre os tipos de dominação, que busca exercer a vontade sobre o outro e obter obediência na interação. Segundo o autor, há três formas clássicas de poder conhecidas como tipos puros de dominação legítima, sendo uma delas a dominação carismática. E, conforme sua definição, oferece uma lente analítica valiosa para compreender as relações de dominação que a colonialidade do poder exerce diante das religiões de matriz africana.

Segundo Weber (2001), a dominação carismática é descrita nos seguintes termos:

Dominação carismática em virtude da devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem a fonte da devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade ou séquito. O tipo que manda é o líder. (WEBER, 2001; p.134).

Nesta perspectiva, o poder de dominação exercido sobre as religiões de matriz africana observa-se como uma forma sistemática que emana de um discurso de liderança e/ou de caráter comunitário, no qual seus fiéis subordinados reforçam e fundamentam a ação de depredação contra as religiões de matriz africana, seja nos

Terreiros ou fora deles. Isso é notoriamente evidenciado ao analisar recortes jornalísticos que denunciam os atos de depredações contra o patrimônio religioso de matriz africana no espaço público de Salvador, expondo assim essas relações de dominação.

Ao considerar os encartes de jornais, como o do Jornal O Correio, que descreve: *"Criminoso, que acabou preso, disse que o ataque em Itapuã foi a mando de Deus"*, referente ao segundo episódio de depredação do Busto de Mãe Gilda (fig. 18), assim como ao noticiar que *"fizeram inscrições e desenhos de cruz no chão"* e *"já jogaram sal, já tiraram as placas com a descrição da nossa líder religiosa"* ao Busto de Mãe Runhó (fig. 19), percebe-se como essas narrativas de dominação carismática se materializam.

Figura 21: Marcas de depredação no Busto de Mãe Gilda de Ogum.



Fonte: Jornal O Correio, 2020.

Figura 22: Pichação na praça Mãe Runhó.



Fonte: Ibahia, 2021

O que também se aplica às ações de depredações ao conjunto escultórico de Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi, alvo de pichação e posterior incêndio criminoso à imagem da Mãe de Santo (fig. 20 e 21), assim como a imagem da divindade Oxumaré, parte do conjunto escultórico do Dique do Tororó, que foi quebrada (fig. 22).

Figura 23: Pichação na base do Conj. Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi



. **Fonte:** Jornal O Correio, 2019.

Figura 24: Incêndio criminoso no Conjunto Escultórico Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi



Fonte: Jornal O Correio, 2022.

Figura 25: Depredação da Escultura Orixá Oxumarê no Dique do Tororó



Fonte: Jornal O Correio, 2019.

Os recortes de jornais, bem como os registros fotográficos, demonstram claramente o objetivo de destruir os patrimônios, sobretudo legitimados por um discurso que visa manifestar a concepção e agenda moral cristã neopentecostal. Isso pode ser observado ainda em outros trechos de notícias apresentados no quadro 13, que são codificados como achados empíricos na análise de conteúdo dos jornais.

Quadro 13: Categorização analítica e empírica dos recortes de jornais

CATEGORIA ANALÍTICA	CATEGORIA EMPÍRICA	UNIDADE DE CONTEXTO
DISCURSO DE ÓDIO	INTOLERÂNCIA E RACISMO RELIGIOSO	“líderes políticos estão envolvidos com a falta de ética e incitando o ódio”. “o racismo deixa as mulheres, homens e jovens doentes”. “por que de tanto ódio?! [...] ódio porque professamos uma religião pertencente à gente preta!” “homem se apresenta como embaixador do evangelho” “inscrições dizendo Deus é fiel, que Deus é bom”

--	--	--

Fonte: O autor, 2024.

O quadro 13 propõe lançar um olhar sobre os conteúdos das mensagens dos jornais, buscando “[...] compreender o pensamento do sujeito através do conteúdo expresso no texto” (CAREGNATO; MUTTI, 2016, p. 684) de modo que, a inter-relação das categorias analíticas e empíricas, contribuam como subsídios para estas reflexões.

Segundo Nogueira (2020), essas narrativas são tecidas a partir de uma agenda moral produzida por líderes religiosos cristãos e até mesmo por pessoas que ocupam espaços para além do altar da igreja. Esse fenômeno de dominação carismática vai se estruturando e se estabelecendo socialmente a partir da agenda moral cristã neopentecostal, onde “a violência simbólica é real e segue fazendo suas vítimas” (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Esta agenda moral cristã neopentecostais opera de modo a repelir os valores das culturas dominadas. Há um desejo de projetar uma sociedade que mantenha uma estrutura colonialista e que continue “a impor seus padrões culturais, intimá-los e absorvê-los” (MOURA, 2014). Existe um monopólio de poder político e religioso cristão, sobretudo neopentecostal, que institucionaliza uma moralidade que reverbera apenas seus interesses de classe social. Esta moralidade está intrinsecamente ligada à colonialidade do poder, que opera para a manutenção das violências contra as religiões de matriz africana, e ainda carrega resquícios da escravidão.

Marisa, mãe de santo do Terreiro Ilê Axé Oyá Mesan Orun⁶⁷, relaciona as perseguições às comunidades religiosas de matriz africana com a manutenção da escravização, estabelecendo uma realidade presente no Brasil desde aquele período.

O que fazer com eles, se não são mais escravos? Vamos eliminá-los. Começou pela proibição aos estudos, a adquirir terras, a trabalhar e viver com dignidade. De tudo foi tentado para o extermínio de uma raça. Mas este povo é forte e resiste bravamente, com sua fé e crenças em seus deuses, Orisás, Vodunces, Inkises. Cria-se então o Racismo Religioso, para mais uma vez atacar e tentar enfraquecer essa Raça de pele escura, tão forte e tão bela, que não se curva e nem esmorece. A violência e a depredação aos terreiros nada mais é que Racismo e iluminação de um povo, que foi escravizado, e resiste até hoje através de suas Ancestralidades. Não vamos cair. Somos mais fortes que tudo. (NOGUEIRA, 2020; p.46)

Neste sentido, observa-se que a estratégia de poder busca manter um sistema de controle social para dominar todas as manifestações negras e indígenas, reproduzindo o que ocorria no período escravista. Contudo, é importante salientar que essa operacionalização não

⁶⁷ Entrevista para o estudo de Sidnei Nogueira (2020, p.46) “Intolerância Religiosa”.

é uma continuação direta da escravidão, mas sim uma estrutura social do racismo que mantém um legado escravista, hierarquizando a cultura e condicionando a superioridade de um grupo social - especialmente as religiões cristãs - em detrimento de outros grupos sociais (GONZALEZ, 1988; NOGUEIRA, 2020).

Assim como ocorreu no período da escravização, o racismo tem implicitamente o objetivo de desumanizar uma pessoa ou uma coletividade. Logo, as narrativas produzidas por lideranças religiosas cristãs neopentecostais caracterizam a negação da humanidade e a subalternização das religiões de matriz africana, estabelecendo assim um 'racismo religioso' e não apenas intolerância religiosa.

Essa prática de dominação carismática exercida por lideranças ou de cunho comunitário neopentecostal, segundo Braga (1990), sempre esteve no campo teórico-político⁶⁸ como um problema emergente das comunidades religiosas de matriz africana, especialmente no que se refere às articulações para depreciar essas comunidades. Transmuta-se através da depreciação física ou simbólica, cujo objetivo é ocupar os espaços públicos e promover sua agenda moral, conforme discutido por Sodré (2021) sobre a ideia de 'purificação' dos espaços públicos da cidade.

Quando o registro jornalístico aponta que "*foram colocados mais de 100 quilos de sal ao redor do rochedo considerado como local sagrado do orixá da justiça*", isso materializa a concepção de purificar o lugar. Esta ideia de 'limpeza espiritual' pretende fortalecer as narrativas que, de acordo com teóricos, buscam demonizar as religiões de matriz africana.

A ideia de 'purificação' do espaço sagrado Pedra de Xangô, dos bustos de Mãe Gilda e Mãe Runhó exemplifica o poder da dominação carismática que se insere no discurso de demonização e na ação de depredação.

A problemática envolvendo o movimento de 'purificação' não se limita aos espaços públicos da cidade e à instituição dos patrimônios das religiões de matriz africana, mas também ganha força nas instituições políticas do Executivo e Legislativo. Isso confronta a concepção de Estado laico estabelecida pela Constituição de 1988⁶⁹.

⁶⁸ Segundo Braga (1990) "preocupações que estiveram presentes nas falas de quantos participaram das sessões preparatórias com a finalidade de organizar o grupo de pessoas dos diferentes candomblés da Bahia e que estiveram participando do IV Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, na cidade de São Paulo"

⁶⁹ "A laicidade deve ser compreendida, no seu verdadeiro conceito, como autonomia entre a política e a religião, e como elemento de neutralidade que permite a manifestação das diversas opiniões, seja de religiosos, agnósticos, ateus, ou de quaisquer outras correntes políticas ou doutrinárias, desde que nenhuma opinião formulada por alguma das correntes de pensamento tenha caráter vinculativo." GANEM, Cássia Maria Senna. Estado laico e direitos fundamentais. Disponível em:

Força purificadora, diziam os evangélicos. Após anos de expansão e proselitismo, uma diversidade crescente de seitas protestantes espalhava-se pelo país. Recentemente haviam se agrupado em torno de uma organização política, o Partido Evangélico, que tinha maioria no Congresso Nacional. Concorriam eleitoralmente com os católicos-carismáticos, também em ascensão, mas faziam consenso no culto ao Espírito Santo. Não mais Deus-Filho, nem Deus-Pai, e sim a terceira pessoa da Trindade, a ponta do triângulo que operava feitos miraculosos e levava os crentes a falarem línguas estranhas. [...] A rede evangélica de televisão cobria o território nacional com mensagens de regeneração dos costumes e das crenças de toda espécie (SODRÉ, 2021).

Este movimento proselitista de uma única religião no país, através dos espaços institucionais políticos, especialmente cristãos e neopentecostais, traz à tona a colonialidade do poder, utilizando o Estado como ferramenta para legitimar e fortalecer suas relações de poder de dominação. A presença desses grupos no Congresso Nacional representa um grande feito para aqueles que seguem a cartilha de sua agenda moral, uma vez que o aparelhamento estatal passa a fortalecer a efetividade dessa dominação carismática. O discurso já não se limita ao púlpito da igreja, mas ressoa nas instituições políticas.

Nesse sentido, ao observar os recortes de jornais que trazem à tona a mudança do nome das Dunas do Abaeté para 'Monte Santo Deus Proverá', através de um Projeto de Lei, evidencia-se essa ideia de 'purificação', especialmente pelas instituições políticas do Estado. Este processo de nomeação estatal pela Câmara Municipal de Salvador visa difundir-se nos espaços de decisão e busca garantir a naturalização do racismo na sociedade. Nesta situação, a aceitação estatal, mesmo através de um projeto de lei, não trata apenas do racismo religioso, mas também de outro fenômeno do racismo estrutural, conceituado como 'racismo institucional'.

De acordo com Almeida (2019),

...se há instituições cujos padrões de funcionamento redundam em regras que privilegiam determinados grupos raciais, é porque o racismo é parte da ordem social. Não é algo criado pela instituição, mas é por ela reproduzido. Mas que fique a ressalva já feita: a estrutura social é construída por inúmeros conflitos – de classe, raciais, sexuais etc. -, o que significa que as instituições também podem atuar de maneira conflituosa, posicionando-se dentro do conflito. Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como “normais” em toda sociedade (ALMEIDA, 2019, p.47-48).

Os relatos dos adeptos das religiões de matriz africana presentes nos recortes de jornais sobre a proposta de projeto de lei revelam o racismo institucional revivido e renovado através da tensão pela possível perda legal do nome Abaeté. O impasse jurídico exige a

“nomeação Monte Santo” e acrescenta a ameaça de extermínio do culto e de toda a rede de saberes ancestrais, memória, presente e futuro das próximas gerações das religiões de matriz africana no Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté.

Além disso, é importante destacar o racismo ambiental presente na ação de deposição de quilos de sal no espaço da Pedra de Xangô⁷⁰, assim como nas obras de urbanização⁷¹ e na construção da plataforma de esgoto⁷² no Parque Metropolitano Dunas e Lagoa do Abaeté. O abandono nos cuidados de manutenção do largo do Dique do Tororó, que provoca mau cheiro e impede celebrações religiosas no local⁷³, também contribui para esta problemática. A luta e resistência do Parque São Bartolomeu, que desde a década de 1980 enfrenta a naturalização da degradação de seus mananciais, conforme relatado pelo jornal A Tarde (2023), é um reflexo da ocupação desordenada no entorno do parque⁷⁴.

Segundo Chavis (1993),

Racismo ambiental é a discriminação racial nas políticas ambientais. É discriminação racial no cumprimento dos regulamentos e leis. É discriminação racial no escolher deliberadamente comunidades de cor para depositar rejeitos tóxicos e instalar indústrias poluidoras. É discriminação racial no sancionar oficialmente a presença de venenos e poluentes que ameaçam as vidas nas comunidades de cor

No que tange às injustiças ambientais, Pacheco et al. (2013) afirmam que nos territórios negros é onde se apresentam os danos socioambientais, principalmente nos "bairros pobres das periferias urbanas (visivelmente de maioria negra) e nos territórios indígenas, quilombolas e de outras comunidades tradicionais" (PACHECO; FALSTINO, 2013; p. 91). Os casos de discriminação racial estão explícitos em falas e escritas, evidenciando que esses grupos são marcados por múltiplos conflitos.

⁷⁰ “100 quilos de sal é depositado no Parque Pedra de Xangô” (JORNAL O CORREIO, 2018).

⁷¹ O Projeto Monte Santo também prover obras de requalificação nas Dunas do Abaeté, com a instalação de estruturas edificáveis (JORNAL O CORREIO, 2020).

⁷² Segundo o Jornal Metro 1 (2020) “A justificativa da CONDER para a construção é destinar à estação elevatória os esgotos dos estabelecimentos comerciais e públicos do Parque do Abaeté, como Casa da Música e Casa das Lavadeiras, que hoje caem em fossas sépticas o que, segundo o órgão, “representa um risco de poluição na APA Dunas do Abaeté”

⁷³ Denúncias de abandono ao Parque Dique do Tororó com a falta de manutenção de limpeza e escoamento de esgoto sanitário, provocando danos ambientais e desconforto na permanência de pessoas e cultos litúrgicos das religiões de matriz africana (JORNAL O CORREIO, 2017)

⁷⁴ JORNAL A TARDE, 2021.

As relações de conflitos que permeiam as religiões de matriz africana no Brasil também estão diretamente ligadas às instituições sociopolíticas que definem e operacionalizam o poder de dominação sobre as comunidades negras e indígenas. Especialmente do ponto de vista legislativo, há uma movimentação para buscar nos espaços de decisão o fomento de normativas com o apoio e fortalecimento do Estado

A implementação dos projetos e políticas de desenvolvimento econômico acontece acompanhada de um processo naturalizado (às vezes sutil, porém sempre potente) de desqualificação, inferiorização e subordinação dos modos de vida locais e, consequentemente, da desvalorização e invisibilização das populações, sejam urbanas ou rurais (PACHECO; FALSTINO, 2013; p.91).

Essas relações conflituosas nos espaços institucionais políticos atravessam políticas públicas claramente injustas e que afetam diretamente e definem os rumos das vivências sociais negras e indígenas no Brasil. As múltiplas relações fundamentam e alimentam o racismo religioso, sendo inerentemente separatistas e estabelecendo um padrão de poder ligado ao projeto de dominação carismática. Nesse padrão de poder, as religiões de matriz africana são vistas como exóticas, fetichistas e perigosas, sendo alvo de proibições. Promovem uma cosmovisão que dessacraliza e/ou restringe outras expressões consideradas sagradas em suas territorialidades (NOGUEIRA, 2020).

Os recortes jornalísticos trazem à tona que as violências contra as religiões de matriz africana e seu patrimônio no espaço público, segundo Pires e Moretti (2016), refletem o desejo de dominação ao hierarquizar a cidade e as formas de vida através da privatização dos espaços públicos. Essa lógica de privatizar o espaço público propõe-se a estabelecer o espaço como entendido somente pelo modelo hegemônico eurocêntrico, relegando a segundo plano todos os outros discursos existentes sobre o entendimento de espaço (MASSEY, 2009).

Numa escala micro, na qual se insere esta pesquisa, as narrativas elucidadas nos recortes de jornais evidenciam como os atos depreciativos, simbólicos e físicos contra os patrimônios das religiões de matriz africana objetivam o apagamento e a negação da existência dessas religiões. Isso mostra que tais atos não operam somente pela aversão ao desconhecido ou preconceito, mas sim pelo racismo e suas perspectivas discriminatórias, seja no espaço público, no púlpito das igrejas e até mesmo nas instituições políticas do Estado brasileiro, que seletivamente se negam a enfrentar projetos políticos que retroalimentam o sistema de opressão racista.

3.2. Intolerância Religiosa: a invisibilidade do racismo religioso.

A tática de demarcar os atos de depredação e outras violências contra as religiões de matriz africana como intolerância é uma forma de invisibilizar o que de fato organiza e opera as opressões, sobretudo os discursos de ódio que permeiam esses atos. De acordo com Nogueira (2020), a intolerância religiosa pode ser definida como uma postura mental caracterizada pela incapacidade ou falta de vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas alheias.

Essa subjetivação da intolerância religiosa está enraizada na colonialidade do poder, como forma de negar o racismo estrutural. Isso também decorre da fantasiosa "democracia racial" que alimentou no imaginário coletivo a ideia de harmonia entre os povos na sociedade brasileira.

No Brasil, entretanto, o esforço histórico das elites para o embranquecimento da nação, o mito da democracia racial e a miscigenação – que tem na violência sexual contra as mulheres ‘de cor’ um de seus marcos históricos invisibilizados – dificultam o reconhecimento do próprio racismo e o estabelecimento de políticas de desconstrução das desigualdades (PACHECO; FAUSTINO, 2013).

Todavia, em uma análise histórica dessas ações, não sustentam por si só a intolerância, mas sim revelam-se como racismo. Nesse contexto, Almeida (2019) e Nogueira (2020) enfatizam que o debate histórico, ideológico e sócio-político em torno da intolerância religiosa com as religiões de matriz africana deve ser abordado sob a perspectiva do racismo. O racismo não é apenas uma questão individual, mas sim uma estrutura que permeia toda a sociedade, construindo seus próprios modelos ideológicos de sustentação político, econômico e jurídico, assim como um complexo imaginário coletivo que sistematicamente é alimentado pelos meios de comunicação, indústria cultural e o sistema educacional.

Dados da SEPROMI⁷⁵, no período de 2013 a 2022, conforme o quadro 13, apresentam a tipificação dos casos de denúncias acolhidas pelo Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa:

Quadro 14: Casos notificados

CASOS ATENDIDOS		MACRO TIPO
ANO	TOTAL	CORRELATOS
2013	14	04

⁷⁵ Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia

2014	72	19
2015	92	19
2016	115	05
2017	66	X
2018	141	10
2019	153	09
2020	117	01
2021	130	11
2022	123	5
2023	03	01
TOTAL	1026	84

Fonte: SEPROMI. Modificado pelo autor, 2024.

A SEPROMI não estratifica detalhadamente os casos, de modo que haja uma análise aprofundada sobre os dados. Em entrevista para este estudo, a coordenadora Maíra Vida⁷⁶ colocou como informações sigilosas, não cabendo a exposição dos relatos históricos dos casos. Contudo, ao observar o quadro 13, chama a atenção essa discrepância no número total de casos atendidos como racismo ou intolerância religiosa, o que indica uma difusa interpretação dessas subjetivações.

Compreendendo o centro de referência como um local de acolhimento e "proteção dos indivíduos e grupos étnicos atingidos pela discriminação e demais formas de intolerância", os dados estatísticos evidenciam que todos os casos deverão ser tipificados/caracterizados no âmbito da injúria racial. Além disso, foi reforçado pela então Coordenadora do Centro de Referência, Maíra Vida, que todos os casos registrados perpassam pelo racismo, ainda que demandem entendimento sob a perspectiva da intolerância religiosa.

Essa difusão dos dados pode reverberar na dificuldade das instituições legais e penais compreenderem os casos de intolerância religiosa como crimes de racismo, o que

⁷⁶ Entrevista concedida por videoconferência, pela plataforma Zoom, para fins de levantamento deste estudo.

possivelmente levou a justiça baiana, após seis anos do crime, a reconhecer a primeira condenação por racismo religioso⁷⁷.

O racismo à brasileira é sutilmente entranhado nas vivências cotidianas, de modo que se naturalizam as injúrias e discriminações raciais. Por isso, notadamente, o conceito de intolerância se conecta e apropria-se dos debates sobre. O mito da 'democracia racial' provocou sistematicamente uma inércia social em querer tipificar o racismo como o cerne das violências para com os grupos étnicos negros e indígenas, sobretudo aquelas que afetam as existências religiosas afro-ameríndias. Há uma dificuldade na sociedade brasileira em reconhecer o crime de racismo.

O desejo de monopolizar o espaço público da cidade de Salvador através da depredação do patrimônio das religiões de matriz africana é uma articulação sistêmica do racismo, de modo que há segregação racial na dinâmica social e uma divisão espacial de raças em localidades específicas. Pacheco et al. (2013) apresentam em seu estudo sobre o "Mapa de Conflitos"⁷⁸ que a presença majoritária no lado social marginalizado dos conflitos mostra que se aplicam ao Brasil todas as afirmações de discriminação racial.

O racismo é a estrutura que engrena as violências que ocorrem às religiões de matriz africana (PACHECO, 2013; ALMEIDA, 2019; NOGUEIRA, 2020). Logo, os atos depreciativos em seu patrimônio no espaço público da cidade de Salvador, sejam físicos ou simbólicos, devem ser equiparados como racismo e não apenas intolerância religiosa.

Neste sentido, as análises do próximo capítulo, a partir das denúncias de depredação, permitem indagações sobre quem está protegendo as religiões de matriz africana, especialmente seus patrimônios?

⁷⁷ Bahia tem primeira confirmação de condenação em segunda instância por crime de intolerância religiosa. Denunciada pela prática de crime de intolerância religiosa, Edneide Santos de Jesus, teve sua condenação confirmada, em segunda instância, no Tribunal de Justiça da Bahia. Ela terá que prestar serviços à comunidade e se apresentar mensalmente à Justiça. Essa foi a primeira confirmação de condenação em segunda instância na Bahia por crime de intolerância religiosa. Edneide Santos foi denunciada em 2015 pelo Ministério Público estadual acusada de praticar discriminação religiosa contra a ialorixá Mildredes Dias Ferreira, Mãe de Santo do Terreiro Oyá Denã, que morreu há seis anos” (MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA, 2021).

⁷⁸ PORTO, M.F., PACHECO, T., and. LEROY, J.P., comps. **Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, 306 p. ISBN 978-85-7541-576-4. <https://doi.org/10.7476/9788575415764>.

CAPÍTULO IV - QUEM NOS PROTEGE? UMA ANÁLISE DA SALVAGUARDA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS E SEUS TERRITÓRIOS NEGROS

Na pluralidade cultural e religiosa do Brasil, as religiões de matriz africana desempenham um papel crucial na construção da identidade nacional. No entanto, a proteção dessas expressões e de seus territórios enfrenta desafios significativos, lançando luz sobre a questão: quem nos protege?

A segurança pública emerge como uma peça-chave nesse quebra-cabeça complexo. As comunidades que praticam as religiões de matriz africana muitas vezes se veem à mercê da violência e discriminação, destacando a necessidade urgente de medidas que garantam a segurança desses espaços sagrados. A atuação das forças de segurança é essencial, mas é preciso cautela para evitar a replicação de práticas discriminatórias historicamente associadas a essas comunidades.

As instituições preservacionistas também desempenham um papel crucial. A preservação das tradições religiosas de matriz africana não se restringe apenas aos seus aspectos ancestrais, mas também à proteção de seus territórios, muitas vezes ameaçados pela tentativa de privatização dos espaços públicos.

No entanto, é na resistência das próprias comunidades que encontramos um fator catalisador. A autodefesa emerge não apenas como uma necessidade prática, mas como um ato de resistência cultural. A mobilização das comunidades para proteger seus territórios e práticas religiosas constitui uma expressão robusta de sua identidade e uma afirmação de seus direitos fundamentais.

A salvaguarda, portanto, transcende as fronteiras das instituições convencionais. Em um país cuja diversidade é sua maior riqueza, é crucial reconhecer a importância das religiões de matriz africana na tapeçaria cultural e religiosa do Brasil. Proteger essas tradições não é apenas um imperativo moral, mas uma salvaguarda da riqueza e da autenticidade que define a história do povo brasileiro.

4.1. Encruzilhadas: As religiões de matriz africana e a segurança pública brasileira

Beco a beco, ladeira a ladeira, a jornada das religiões de matriz africana com a segurança pública no Brasil é uma caminhada sinuosa, repleta de desafios e encruzilhadas. As vivências religiosas afro-diaspóricas se deparam com uma política de segurança pública que busca controlar "grupos considerados estrategicamente de alto risco pela elite, repetindo a ideologia da exclusão e não protegendo os direitos humanos fundamentais de todos os estratos sociais" (MADEIRA da COSTA, 2005).

Em um contexto sócio-histórico complexo e multifacetado, em que as crenças e as tradições ancestrais da população negro-africana resistem à possibilidade da negação do direito à liberdade de culto em seus territórios sagrados, há uma total violação do Estado Democrático de Direito⁷⁹.

É nos primórdios do século XX que, na cidade de Salvador, as religiões de matriz africana se configuram em conflitos com os órgãos da segurança pública, uma vez que as práticas religiosas eram consideradas criminosas para o processo de modernização da cidade e dos costumes sociais hegemonicamente colonialistas (OLIVEIRA, 2015; p.102). A Delegacia de Jogos e Costumes era o órgão responsável por combater as religiões de matriz africana, que se ancoravam no Código Penal de 1890, nos artigos 156, 157 e 158, os quais enquadravam a prática de curandeirismo, associando as religiões como exercício ilegal da medicina e tipificando como "crimes contra a saúde pública"⁸⁰. Essa ação punitivista e opressora do Estado legitimava ações de repressão policial, apreensão de objetos sacros e prisão de adeptos.

Posteriormente, de acordo com Oliveira (2015), o novo Código Penal de 1940 continuava a enquadrar as comunidades religiosas no entendimento jurídico como práticas de feitiçaria e curandeirismo, o que ainda afetava diretamente as práticas religiosas⁸¹. No entanto,

⁷⁹ São normas relativas ao conceito de Estado Democrático - : CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL; Art. 5º: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

⁸⁰ Segundo Oliveira (2015; p.145) profissionais da área de psicologia "relacionavam as religiões afro-brasileiras a graves distúrbios mentais. Essa compreensão era fruto da ocorrência do transe, elemento essencial a tais práticas".

⁸¹ O estudo de Oliveira (2015) apresenta robustamente a historiografia sobre as repressões policiais e as tendenciosas matérias jornalísticas tratavam as religiões afro-brasileiras (Prisões, apreensões de objetos sagrados, invasões de terreiros, a incorporação da divindade como transtorno mental, exercício ilegal da medicina eram as

há um fato importante na historiografia da autora: mesmo com a polícia agindo com a permissão do Estado para reprimir as religiões de matriz africana, havia contextos contraditórios, já que na corporação havia policiais adeptos das religiões de matriz africana, permitindo aos Terreiros estratégias de resistência, aliando-se àqueles que partilhavam da crença religiosa.

Nesse processo de luta e resistência, cabe destacar que as vivências religiosas de matriz africana conseguiram amenizar a ação opressora dos órgãos da segurança pública a partir da mobilização e articulação política dos movimentos sociais e religiosos de matriz africana, liderados por Mãe Aninha, mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, em um encontro com o Presidente da época, que resultou no Decreto-Lei 1.202/1939, que "proibia os estados e municípios de reprimir o exercício de cultos religiosos"⁸². No entanto, ainda persistem repressões às vivências religiosas, mesmo com a ação de proteção do Estado (RAMOS apud OLIVEIRA, 2015; p.127).

Com a chegada da redemocratização do país, através da Constituição de 1988, em seu Art. 5º, passou a determinar que nenhum brasileiro teria a privação da liberdade de culto por motivos de crença, pondo fim à associação da prática religiosa de matriz africana como curandeirismo, à repressão policial e às notícias de jornais que fundamentam essas perseguições. Contudo, as vivências dessas comunidades religiosas continuaram a enfrentar um dinamismo social que as condiciona a outras práticas repressivas.

Haja vista que a forma de concepção e os paradigmas da segurança pública sob as religiões de matriz africana ainda se alimentam de uma visão colonialista e que, mesmo não estando diretamente no uso da força policial, estabelece outras formas de conduzir suas políticas institucionais que afetam negativamente a proteção dos espaços e bens patrimoniais dessas comunidades religiosas.

A concepção de paradigma neste contexto é alicerçada enquanto visões de mundo que influenciam a forma de pensar de determinado grupo, em determinada época (KUHN, 2003). Neste viés, a segurança pública parece não superar essa dinâmica cosmológica colonialista.

formas que no período marcam as narrativas produzidas pelos jornais da cidade e as ações repressivas do Estado através da polícia). Uma análise aprofundada e de personagens relevantes para o contexto da época. Seu estudo apresenta um recorte temporal que há maior centralidade desses acontecimentos, e que marcaram momentos dramáticos na história do povo-de-santo na cidade de Salvador.

⁸² “Por intermédio do ministro Osvaldo Aranha, que era seu filho de santo, Mãe Aninha provocou a promulgação do Decreto Presidencial n 1202, no primeiro governo de Getúlio Vargas, pondo fim à proibição aos cultos afro-brasileiros” (SECOM, 2014).

Nesta perspectiva, é importante destacar que, mesmo com os avanços e conquistas de direitos, as religiões de matriz africana sempre estiveram sob a sentinela da perseguição ao seu sagrado.

Por isso, as novas formas de opressão são analisadas aqui a partir da ausência da segurança pública na salvaguarda dos territórios afro-brasileiros, especificamente no que toca às depredações dos patrimônios das religiões de matriz africana no espaço público da cidade de Salvador.

A inexistência ou ausência das tipificações penais, enquanto racismo, nos boletins de ocorrência dos casos de depredação do patrimônio das religiões de matriz africana, torna-se o reflexo da manutenção da estrutura social racista.

O cotidiano político, jurídico e penal da sociedade brasileira, observado sob a ótica da segurança pública, configura-se através do aparelho legal do Estado, inerte, mas objetivamente seletivo (PIRES, 2013), e se expressa na naturalização do racismo e suas nuances institucionais, que por sua vez dificultam e/ou negam o acesso ao conjunto dos direitos, como a justiça social para a proteção das religiões de matriz africana. Isso levanta outro questionamento sobre o paradigma de segurança pública cidadã, proposto pela Secretaria Nacional de Segurança Pública e pelas Nações Unidas no país.

Segundo Freire (2009), "o conceito de Segurança Cidadã parte da natureza multicausal da violência e, nesse sentido, defende a atuação tanto no espectro do controle como na esfera da prevenção, por meio de políticas públicas integradas no âmbito local".

Para Ávila (2017),

A segurança humana abarca, entre outros desdobramentos, vínculos entre a liberdade de viver sem medo, a liberdade para viver sem miséria ou necessidade e a liberdade de viver com dignidade, o que implica a integralização das visões de segurança, desenvolvimento e direitos humanos.

Nesse contexto, envolve o desenvolvimento de uma segurança pública que vai além do enfrentamento e combate das violências pautadas apenas pelo binômio prevenção-ação (AVILA, 2017). Assim, o fomento de políticas de Estado nesse âmbito deve ser ampliado para diversas dimensões que integram a vida social. Logo, colocar o racismo religioso como plano de fundo dos atos de depredação contra os símbolos urbanos do patrimônio religioso de matriz africana. Esse movimento, das forças de segurança, executarem de maneira seletiva ou inerte sob o racismo para a salvaguarda destes territórios, evidencia como a concepção de proteger a sociedade é limitada em suas diversas ordens sociais.

Embora Freire (2017) também destaque a dificuldade de reestruturar as instituições públicas, já que há previamente uma conduta moral pré-estabelecida, assim "a adoção de um novo marco conceitual não significa a sua imediata materialização na forma de políticas públicas" (FREIRE, 2009; p. 52-53).

Outro aspecto que atravessa o racismo religioso para as vivências negras em seus territórios e que é relevante nesta discussão sob o paradigma da segurança cidadã, que deseja promover a proteção social nesta integralidade que constrói o humano, refere-se à dificuldade de festejos e celebrações das religiões de matriz africana nos espaços públicos, diante da insegurança provocada pela "cultura da violência" (JORNAL A TARDE, 2023).

Isso notadamente é vivido no estigma que atravessa o Parque São Bartolomeu, os achados jornalísticos mapeados por este estudo, bem como o Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu, lançam luz sobre como esse dinamismo social urbano da “cultura da violência” também condiciona a supressão do povo de santo ao querer ocupar a cidade para além do terreiro. E que nestes mesmos registros, também, evidenciam a seletividade e inércia das forças de segurança para o fomento de ações e estratégias de combate destas violências, ou quando cria-se mecanismo de proteção, estabelecem medidas por meio de privatização do espaço público como subterfúgio para solucionar o problema, como o caso do Parque São Bartolomeu, com a “possibilidade de concessão do Parque à iniciativa privada, iniciada pelo Governo Federal através do Banco Nacional de Desenvolvimento e Social”.

O que não resolve a raiz do problema, torna-se gerador de outras violências para as comunidades religiosas de matriz africana, uma vez que, essas ações de privatização do espaço público hegemonicamente concedem diretrizes e normativas que, embora propunha executar a segurança do lugar, restringem os acessos para o uso e ocupação em sua diversidade, levando questionamentos sobre o direito de ir e vir, uma vez que o parque recebe visitas para além das religiões de matriz africana, bem como para feitos litúrgicos ou não.

Com isso, ao tratar das religiões de matriz africana a partir da ideia de uma força de segurança pública que controle ou previna ações criminosas de quem promove a ação contra seus espaços e patrimônios, não invisibilizando e ou tirando as comunidades religiosas do convívio social, para além de reproduzir o dinamismo social colonial, em que precisavam-se esconder para manter o sagrado protegido, reforça-se o que apresenta o jornal Gênero e Número na matéria "Terreiros na mira"⁸³, que descreve a visível falta de esclarecimentos

⁸³ Casos de intolerância contra religiões de matriz africana, maioria nos registros do Disque 100, expõem disputas territoriais, escalada de violência comandada pelo tráfico e racismo; falta de uniformidade nos dados

prestados pelos órgãos de segurança pública, que, apesar do aumento da violência, não dispõem de metas, estratégias, ações e estrutura para o enfrentamento à intolerância e o racismo religioso.

O professor João Reis, em matéria ao Jornal O Correio⁸⁴, traz apontamentos importantes sobre a necessidade do Estado passar fomentar políticas para as religiões de matriz africana a partir do saber afro-religioso “ebó coletivo”, onde o remédio está dentro desses lugares ancestrais, isso direciona ao que discute e propõe a segurança cidadã, onde “.gera a conexão entre a fórmula conceitual de segurança e sua expressão no âmbito dos direitos humanos, no sentido de que sua efetividade não se opera pela exclusiva ótica do Estado, mas pela sociedade no seu conjunto”(AVILA, 2017).

Talvez seja essa ausência de escuta ativa para com o povo de axé, ou como já referido, a seletividade do Estado brasileiro em saber quais lugares e pessoas proteger. Isso ainda direciona ao debate realizado pelo Ministério Público Federal, no ano de 2019, ao lançar o relatório "Estado Laico e Combate à Violência Religiosa"⁸⁵, em seminário na Procuradoria da República no Rio de Janeiro, onde o Procurador Jaime Mitropoulos enfatizou e elencou os principais desafios para a proteção da diversidade cultural afro-brasileira.

O primeiro é retirar o véu da invisibilidade que ainda encobre as atrocidades que vêm sendo praticadas. Outro é acabar com a impunidade. O Estado precisa agir de forma proporcional, punindo quem executa e quem orquestra e estimula essa perseguição. O maior desafio, porém, é reforçar o respeito pela diversidade, com valorização do diálogo intercultural, desafio que só será cumprido com investimento na educação e na promoção do multiculturalismo. (MITROPOULOS, 2019).

Nesse emaranhado de novos conflitos, os adeptos das religiões de matriz africana continuam nas encruzilhadas de lutas e resistências. O impasse jurídico-legal da não tipificação penal soma-se à ameaça e às ações de violências contra as comunidades religiosas, ao mesmo tempo que revela a conquista da legislação como acesso aos direitos de preservação e proteção.

evidencia negligência de um Estado nada laico” disponível em <https://www.generonumero.media/reportagens/terreiros-na-mira/>

⁸⁴ “Grupos religiosos fazem ebó coletivo contra a privatização do Parque São Bartolomeu” (JORNAL O CORREIO, 2021).

⁸⁵ Seminário cuja temática “Perseguição religiosa: um estado de coisas: cenários e desafios” o MPF divulga relatório sobre violência religiosa e debate perseguição contra religiões afro-brasileiras. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/mpf-divulga-relatorio-sobre-violencia-religiosa-e-debate-perseguiçao-contra-religioes-afro-brasileiras>

Contudo, nesse cruzar que perpassa sob o âmbito da segurança pública e das religiões de matriz africana, lança luz à necessidade de o Estado fomentar e executar ações que busquem reparar o legado histórico de supressão ao povo de axé.

Mesmo que hoje não sejam os atores das práticas repressivas, às novas formas de violência, a partir dessa inércia e seletividade do Estado, perpetuam e mantêm o que historicamente as religiões de matriz africana resistem, o racismo estrutural, institucional e religioso.

Se o Estado brasileiro compreende que o racismo ainda é *modus operandi* na estrutura social do país e que se entranha em suas instituições de Segurança Pública, há que se mobilizar para salvaguardar o patrimônio das religiões de matriz africana.

4.2. Preservação e Proteção do Patrimônio Cultural no Brasil: Um Olhar sobre as Instituições Preservacionistas

De modo geral, a compreensão de patrimônio cultural refere-se a um conjunto de bens materiais e imateriais que possuem valor histórico, artístico, arqueológico, etnográfico, científico ou simbólico para uma determinada comunidade, sociedade ou até mesmo para a humanidade como um todo. Esses elementos representam a herança cultural acumulada ao longo do tempo, transmitida de geração em geração, e desempenham um papel fundamental na identidade e memória de um povo.

No Brasil, o Movimento Moderno buscou criar medidas de proteção para seus bens culturais, o que, conforme Gasparini (2005), iniciou-se a partir de 1937 com a instituição preservacionista denominada Serviço de Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional⁸⁶. Atualmente, após várias denominações, o órgão passou a ser chamado de IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que implementa o instrumento de tombamento⁸⁷.

De acordo com Zambuzzi (2010, p. 37-38):

Em termos operacionais, o tombamento federal de um bem cultural no Brasil é determinado a partir da avaliação do seu processo de tombamento pelo Conselho Consultivo do IPHAN, hoje denominado Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural - formado por especialistas e intelectuais de diversas áreas. Para isso ocorrer, é necessário que seja solicitada ao IPHAN a abertura de um processo, que pode ser feito por qualquer cidadão. Feito isso, o IPHAN convocará um técnico ou uma equipe de técnicos, a complexidade dos estudos necessários, para procederem a instrução do processo [...] o tombamento pode ser dado a um conjunto de edifícios ou a lugares representativos para a cultura nacional.

A ação de tombamento do patrimônio tem como centralidade fomentar o reconhecimento do bem cultural, assim como assegurar medidas públicas para a preservação e proteção de um bem cultural, visando coibir a destruição de bens culturais importantes para a formação da sociedade e para o seu futuro.

Segundo Dourado (2009), até meados do século XX, a compreensão do patrimônio cultural no Brasil era limitada, considerando-o apenas como obras de arte em um espaço restrito, como pintura, escultura e arquitetura, principalmente associadas às classes dominantes da sociedade política ou civil. Porém, a autora contrapõe essa perspectiva de

⁸⁶ Decreto Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937.

⁸⁷ Ato administrativo que submete o bem cultural “em um regime especial de uso, gozo (...) em razão do seu valor histórico, cultural, artístico, turístico ou paisagístico” (GASPARINI, 2005).

definição, argumentando que o patrimônio pode ser compreendido de maneira ampliada, contemplando a sociedade em suas diversidades. Isso favorece não apenas o que representa a cultura das classes mais abastadas, mas também o que representa a cultura dos menos favorecidos.

Nesta perspectiva, segundo Zambuzzi (2010), após a criação do IPHAN, essa compreensão de bens culturais foi se remodelando ao longo das décadas. No início da década de 1970, ocorre um momento renovador na instituição preservacionista, trazendo mudanças no entendimento sobre o que teria importância como Patrimônio Nacional. Como consequência, o elenco de elementos a serem protegidos se ampliou.

As políticas de preservação e proteção de um patrimônio histórico e cultural decorrem dos interesses institucionais e políticos, relacionados aos elementos escolhidos para serem valorizados e protegidos, podendo ser bens materiais e imateriais. Isso também pode estar diretamente ou indiretamente relacionado ao processo de tombamento do bem cultural.

Além do IPHAN, responsável por salvaguardar todo o patrimônio de valor nacional, no estado da Bahia, outras instituições preservacionistas são autoridades responsáveis pela proteção e preservação de bens culturais. Destacam-se a Secretaria da Cultura e Turismo e o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural – IPAC, amparados pela legislação estadual, que estabelece normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do estado⁸⁸. No âmbito municipal, especificamente em Salvador, a responsabilidade recai sobre a Fundação Gregório de Matos, por meio de seu Conselho Consultivo, que orienta os processos de tombamento e registro especial para a proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural local⁸⁹.

De acordo com Matos (2017, p. 112), essas instituições preservacionistas se estruturam com o foco central de preservar e proteger o patrimônio cultural e seus elementos constituintes, de modo que "o bem cultural protegido pelo tombamento faz reviver um passado mergulhado em uma determinada época, sendo constituído como objeto de saber cujo valor cognitivo está intimamente ligado ao passado".

Todavia, vale destacar que no estado da Bahia e na cidade de Salvador, as legislações e a estrutura consolidada no âmbito do tombamento são consideradas recentes, comparadas aos processos regulatórios do aparato institucional nacional (IPHAN), havendo lacunas e

⁸⁸ Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003.

⁸⁹ Lei nº 8550/2014 (regulamentada pelo decreto nº 27.179/2016);(regimento interno aprovado pelo decreto nº 29.863/2018);(vide decreto nº 25.801/2015).

necessidade de aprimoramentos no que se refere à preservação e proteção do patrimônio cultural, principalmente quando se trata dos bens culturais afro-brasileiros.

Contudo, é nessa organicidade legislativa, política e institucional que o Estado estabelece o processo de tombamento. São através das instituições preservacionistas que se articulam e fomentam as ações e políticas de preservação e proteção do patrimônio cultural, tornando-se importantes para impedir as ações de depredações, permitindo que os bens culturais relevantes para a formação da história de uma sociedade, seja ela local, regional ou nacional, sejam salvaguardados para garantia de sua longevidade por diversas gerações.

4.2.1. O Tombamento e o Patrimônio das Religiões de Matriz africana

O IPHAN, desde sua criação até o fim da década de 1960, considerava como merecedores de tombamento apenas os bens representativos da época do Brasil colonial. Isso evidencia uma trajetória de negação e não reconhecimento da cultura afro-brasileira como parte integrante da formação cultural do país. A partir da década seguinte, o IPHAN passou a desenvolver novas perspectivas de observação dos bens culturais, trazendo mudanças significativas que demarcaram processos e progressões na instituição, especialmente na observação e inclusão dos bens culturais afro-brasileiros. Segundo Matos (2017), essas mudanças foram impulsionadas pela ampliação da concepção de patrimônio no país, principalmente após o processo de redemocratização. As ideias de Mário de Andrade também desempenharam um papel importante nesse contexto. No entanto, o fortalecimento dessas evoluções ocorreu especialmente com a implantação do Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros na Bahia (MAMNBA)⁹⁰, que introduziu o pensamento de preservação dos patrimônios afro-brasileiros.

O projeto MAMNBA é fruto direto desse contexto, tendo sido formulado já em 1981, portanto, logo após a criação do Memorial Zumbi.¹⁸ Segundo Ordep Serra, a ideia surgiu de uma pergunta feita por Olympio Serra em meio a essa cruzada inicial pelo reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro: “Que tal tomar o Terreiro do Gantois?” Dessa pergunta, que dialoga diretamente com a noção de “ação-exemplo” criada por Aloísio Magalhães,²⁰ surgiu a proposta de realização de um inventário dos monumentos e sítios vinculados aos cultos de matriz africana na Bahia que pudesse amparar a implementação de uma política consistente de reconhecimento e proteção desse patrimônio cultural (SANT’ANNA, 2020).

⁹⁰ De acordo com Matos (2017) O projeto da Fundação Nacional Pró-Memória, tendo sido coordenado pelo Antropólogo Ordep Serra.

A reflexão resultante dessas mudanças permitiu a efetivação do tombamento nacional de um Terreiro de Candomblé, como foi o caso do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho⁹¹. Esse processo foi marcado por intensos debates entre os técnicos do IPHAN e os intelectuais que compunham o Conselho Consultivo da Autarquia. Essas discussões levaram ao tombamento de outro Terreiro de Candomblé, o Ilê Axé Opô Afonjá⁹², quinze anos após o primeiro (ZAMBUZZI, 2010; MATOS, 2017).

É importante destacar que, após esses primeiros tombamentos históricos, outros Terreiros e patrimônios das religiões de matriz africana em Salvador também foram reconhecidos, seja em nível nacional, estadual ou municipal, como é o caso do Parque Pedra de Xangô⁹³ tombado pela Fundação Gregório de Matos e o Parque São Bartolomeu pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia⁹⁴.

Contudo, esses acontecimentos de negação do valor patrimonial das religiões de matriz africana, ainda, são consequências da estrutura social colonialista e racista. Embora as concepções sobre patrimônio e cultura afro-brasileira não sejam tão divergentes, elas enfrentam desafios e contrapontos latentes, que resultam em conflitos e embates nas disputas pelo reconhecimento do que deve ou não ser protegido pelo tombamento. Nessa perspectiva, essas subjetivações que permeiam esses conflitos ao reconhecer um bem cultural de matriz africana, como o caso do processo de tombamento da Lagoa e Dunas do Abaeté⁹⁵, que passa por um imbróglio há décadas para o seu tombamento pelo IPHAN, onde o referido processo foi aberto em 1985, “mas encontrava-se há muitos anos desaparecido”, sendo reaberto no ano de 2019⁹⁶.

⁹¹ Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Tombamento Federal - Processo nº 1.067-T-82. Data de Tombamento: 14/08/1986. “O tombamento inclui uma área de 6800 m² com as edificações, as árvores e principais objetos sagrados. Bem inscrito também no Livro do Tombo Histórico” (SIPAC).

⁹² Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Tombamento Federal - Processo nº 1432-T-98. Data do Tombamento: 28/07/2000 (SIPAC).

⁹³ Decreto Municipal nº 28.434 de 05 de maio de 2017, estabelece em seu “ART. 1º. Ficam aprovados os tombamentos do Monumento Afro Religioso conhecido por Pedra de Xangô, Pedra Sagrada do Antigo Quilombo Buraco do Tatu, Pedra de Xangô, Pedra de Nzazi e Pedra de Sogbo e da Área considerada Remanescente de Antigo Quilombo.

⁹⁴ Livro do Tombamento dos Bens Imóveis. Tombamento Estadual – Decreto nº. 8.357/2002 (IPAC).

⁹⁵ “A lagoa teve o pedido para o reconhecimento como Patrimônio Natural aberto em 1985. Apesar de passadas mais de três décadas, o processo de tombamento segue pendente” (METRO 1, 2021).

⁹⁶ Nota Técnica nº 76/2023/COTEC IPHAN-BA/IPHAN-BA. Assunto: Solicitação de informações sobre acautelamento de monumentos simbólicos/representativos das religiões de matriz africana.

Esse descaso ou ineficiência do Estado deflagra objetivamente o olhar de seletividade de salvaguarda aos bens culturais que envolvem as religiões de matriz africana. Segundo Matos (2017), essas divergências e relações conflituosas entre as religiões de matriz africana e as instituições preservacionistas derivam da ideia de entender os elementos constituintes do patrimônio afro-brasileiro de forma puramente esteticista, paralisando os patrimônios em uma temporalidade intocável. Isso contrasta com o dinamismo mutável das religiões de matriz africana, que interagem no dinamismo temporal que atravessa os elementos do patrimônio. Para o autor, a matéria dos patrimônios afro-brasileiros é observada por seus adeptos como algo mutável, que mobiliza forças sinérgicas como os elementos da natureza. Os elementos constituintes dos patrimônios das religiões de matriz africana se movimentam conforme o sagrado os atravessa, estando expostos às progressões do tempo, o que pode alterar sua forma de maneira natural, em consonância com o rito do sagrado.

As formas de cuidado e manutenção do sagrado das religiões de matriz africana respeitam o dinamismo e os limites da matéria de seus elementos patrimoniais. No entanto, para as instituições preservacionistas, isso não estabelece uma ordem de conservação e integridade do bem cultural, já que devem permanecer preservados, principalmente pela ação do tempo. Isso condiciona os elementos do sagrado que constituem os patrimônios a atenderem aos discursos e conceitos dogmáticos de bem cultural colonialista, que introjetam nos elementos sacros questões relativas a valores históricos, patrimônio cultural e outros ideais de preservação que favorecem, numa concepção ocidental, a monumentalidade, a singularidade histórica e artística e a imutabilidade arquitetônica.

Todavia, mesmo diante dessas conjecturas, isso não quer dizer que essas instituições não estabeleçam ações de preservação e proteção desses patrimônios de cunho religioso de matriz africana. No entanto, torna-se importante reavaliar a concepção dogmática estática sobre os espaços que constituem esses patrimônios das religiões de matriz africana, seja nos Terreiros ou espaços extramuros. As religiões de matriz africana remontam à cosmovisão do povo negro africano-diaspórico, constituindo-se de elementos que puderam manter a sobrevivência do sistema de escravização, permitindo também sua disseminação em outros elementos na formação da cultura brasileira, como a música, comida, vestimentas e arquitetura. Portanto, é justo e necessário que os patrimônios das religiões de matriz africana estejam no foco das observações das instituições e legislações do Estado destinadas à preservação e proteção do bem cultural.

4.3. O Protagonismo: A Resistência como tática de preservação e proteção das Religiões de Matriz Africana

Ao longo da história, as religiões de matriz africanas demonstram uma notável capacidade de resistência no enfrentamento do racismo religioso, lutando pela preservação de suas tradições e pelo reconhecimento na sociedade brasileira.

Desde a época da escravização, os adeptos das religiões de matriz africanas enfrentam uma constante repressão colonialista que buscava impor a religião cristã como instrumento de demonização e desvalorização de suas crenças. Nesse contexto, tiveram que desenvolver estratégias de resistência, mantendo suas práticas religiosas de forma velada, muitas vezes sincretizando seus deuses e divindades com santos católicos, como forma de escapar da perseguição.

Esse sincretismo, segundo Moura (2014, p. 243), foi "uma forma sutil de camuflar internamente os seus deuses para preservá-los da imposição da religião católica (...) procurando disfarçá-los, fazer parecer sob outras formas". Além disso, esse sincretismo estava associado às irmandades negras católicas, como afirmado por Luz (2013), "perseguida, a religião negra continuava através dos oratórios, das ermidas, dos santuários, das irmandades, das romarias"⁹⁷.

No entanto, a resistência não se limitou apenas ao período colonial. Mesmo após a abolição da escravização, as religiões de matriz africanas continuaram enfrentando resistência e discriminação em diferentes esferas da sociedade brasileira. O racismo religioso, por vezes velado e em outras explícitas, permeou instituições e relações sociais, prejudicando o acesso dessas religiões aos espaços públicos e seu reconhecimento como manifestações legítimas da fé.

Apesar dos desafios, os praticantes das religiões de matriz africanas não se resignaram. Os marcos históricos da luta das comunidades religiosas são continuamente marcados pela resistência, o que segundo Moura (2014), "o negro transformou não apenas as suas religiões, mas todos os padrões de suas culturas em uma cultura de resistência social".

Nesse processo de autodefesa, a resistência também encontrou espaço para avançar, resultando no reconhecimento da liberdade de culto e da laicidade do Estado brasileiro a partir

⁹⁷ "A importância das irmandades na história do Brasil, especificamente no que se refere ao nosso legado civilizatório africano, concerne não somente às correntes de libertação da escravidão, constituída pela administração e acumulação de recursos capazes de obterem cartas de alforria, mas sobretudo por sua luta pela ocupação de um espaço-social urbano capaz de garantir a coesão grupal necessária à afirmação existencial" (Luz, 2013; p. 294).

da Constituição de 1988. Entretanto, de acordo com Abumanssur (2016, apud NOGUEIRA, 2020, p. 30), o conceito de laicidade é polimórfico e polissêmico, e sua compreensão não é unívoca. Compreende-se, assim, múltiplas interpretações e a possibilidade de mudanças.

Discute a ideia de que o Estado laico se define a partir de um convívio social de tolerância religiosa, liberdade religiosa, ecumenismo, inter-religiosidade e liberdade de crença. Estes conceitos, em linhas gerais, desembocam numa concepção social moldada pelo "mito da democracia racial", que envolve a ideia de uma sociedade harmoniosa, apoiando a romantização das diversidades religiosas numa lógica de "somos todos iguais" e "Deus é um só e somos todos filhos do mesmo Deus". No entanto, para o autor, isso só acontece na teoria conceitual (NOGUEIRA, 2020).

Essa concepção jurídico-política de laicidade e liberdade religiosa tem sido ora seletiva, ora negada às religiões de matriz africana, especialmente no combate ao racismo religioso. Nessa perspectiva, a mobilização, articulação e organização dos movimentos sociais afro-religiosos ganham fortalecimento e protagonismo na defesa e salvaguarda das religiões de matriz africana e tudo que as constitui no espaço social.

As manifestações de luta e resistência na cidade de Salvador são múltiplas e permeiam todas as esferas em defesa dos Terreiros e dos espaços extramuros das religiões de matriz africanas. Estas celebrações sempre se configuram em manifestações em defesa do legado ancestral do povo de axé. Nesse sentido, observa-se que as ações organizadas pelas comunidades religiosas fortalecem a trajetória de luta e resistência das respectivas comunidades, sobretudo no combate e enfrentamento do racismo religioso.

Ainda que o sacerdote, pai ou mãe-de-santo, possa contar com o auxílio de outros segmentos organizados da sociedade - o que vem ocorrendo mais intensamente nestes últimos anos e dessa ajuda não deve prescindir - é, contudo, no interior da comunidade religiosa que há de encontrar a força e legitimação necessárias ao enfrentamento das pressões externas, sobretudo pela via da dominação econômica, que tentam descaracterizar essa cultura e imprimir uma vontade alheia aos interesses do grupo religioso, através da constante manipulação dos símbolos sagrados em favor de seus próprios interesses (BRAGA, 1990).

Neste protagonismo de defesa de seus territórios, as comunidades religiosas de matriz africana mobilizam as instituições preservacionistas e as legislações para o processo de preservação e proteção de seus patrimônios. Isso pode ser observado no primeiro tombamento de Terreiro de Candomblé, onde o "processo de tombamento aglutinou, assim, importantes forças e segmentos da sociedade, o que tornou esse terreiro um símbolo da luta pelo reconhecimento do lugar dos egressos da escravidão e de seus descendentes na construção da

história e da sociedade brasileira” (SANT’ANNA, 2020), assim como no caso da Pedra de Xangô, ambos frutos da luta e resistência organizada desses grupos sociais⁹⁸.

Ainda em conformidade com Sant’anna (2020), coloca uma observância importantíssima para a compreensão deste estudo, quando o debate sobre a salvaguarda do patrimônio religioso de matriz africana acontece em outras vertentes sociais, como o da segurança pública, ainda é permeado pela estima colonialista e racista, diante do legado histórico de perseguição e de nomeações negativas para as práticas religiosas. O movimento dos grupos religiosos de matriz africana para o tombamento do Terreiro da Casa Branca, por exemplo, buscou provocar outros olhares sobre os bens culturais das religiões de matriz africana, conferindo-lhes legitimidade enquanto valor patrimonial.

Contudo, é importante destacar que a resistência das religiões de matriz africanas ainda enfrenta desafios consideráveis no que tange às instituições preservacionistas, sobretudo no âmbito de superar a ideia de conservação dos bens culturais afro-brasileiros como elementos rígidos, e sim, “em atentar para sua natureza de espaços sagrados que se adaptam continuamente às injunções do culto, aos desígnios das divindades que neles são cultuadas” (SANT’ANNA, 2020). Da mesma forma, no âmbito da segurança pública, ações punitivas e efetivas contra os atos depreciativos podem coibir essas práticas a partir da tipificação penal, reverberando socialmente formas de coibição para aqueles que descumprem as regras legais e fortalecendo o enfrentamento e combate aos estereótipos da demonização e da discriminação racial entranhados na sociedade brasileira.

As religiões de matriz africana continuam a construir suas estratégias de “cultura da resistência”, utilizando seus próprios corpos como lugar de luta, conforme aponta a escritora Ana Maria Gonçalves (2024): “os negros carregam no próprio corpo os registros da violência”⁹⁹. Este estudo serve como instrumento de fortalecimento desse enfrentamento do racismo religioso. Durante o desenvolvimento da pesquisa de campo, no registro fotográfico (Fig. 19), ocorreu o evento do Ministério Público da Bahia no Terreiro da Casa Branca, cuja temática é diretamente interseccional a este estudo, intitulado: “MP e Terreiros em Diálogos Construtivos: Salvaguarda e Proteção dos Espaços Sagrados e Monumentos de Matriz Africana”. Este evento tornou-se um dos achados valiosos para a construção desta pesquisa, reconhecendo nos processos vivenciados a partir deste evento a importância de ouvir as

⁹⁸ No campo da batalha em defesa da Pedra de Xangô, muitos foram os enigmas, os olhares e as vozes, e no “Seminário Pedra de Xangô: território sagrado” organizado pela FGM com o apoio das comunidades, como forma de estruturar e iniciar o debate sobre o tombamento da Pedra de Xangô” (SILVA, 2017; p. 245).

⁹⁹ Entrevista concedida à jornalista Miriam Leitão pelo canal GloboNews (2024).

comunidades, afirmando que trabalhos acadêmicos neste campo ecoam vozes coletivas e promovem transformações sociais, conforme destaca Sant'anna (2020, p.14):

Há esperança, pois, alguns experientes e jovens pesquisadores que são membros de comunidades de terreiros, em boa hora, estão se dedicando, no âmbito de programas de pós-graduação, à tarefa de refletir sobre o patrimônio afro-brasileiro e sua preservação.

Figura 19: Evento do MP e Terreiros Diálogos Construtivos



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Em suma, a resistência das religiões de matriz africanas no combate ao racismo religioso é uma história de perseverança na luta pela liberdade de crença e igualdade de direitos. É a partir desse movimento que historicamente sobrevivem às estruturas sociais do país, seja na colonização, no Estado Novo e na redemocratização. O protagonismo dessas religiões na defesa de seus valores e tradições tem contribuições importantíssimas para a construção e o avanço de uma sociedade mais respeitosa e plural, com todas as expressões religiosas presentes em nosso país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões de matriz africana são adaptáveis ao tempo e espaço, permitindo que os ritos e práticas transcendam os limites físicos dos seus terreiros. Essa transmutação dos ritos para além dos muros do templo não apenas consolida as tradições, mas também constitui uma afirmação política de que cultuar *orixá/vodun/inkisse* é uma celebração que permeia a natureza, as ruas, os festejos, os símbolos urbanos e todo elemento que mobiliza a força sinérgica do axé. A relação ritualística que confere sacralidade e simbolismo ao patrimônio possibilita compreender uma profunda reelaboração do espaço público de Salvador. De maneira intrínseca e indissociável, o culto do *orixá/vodun/inkisse* é Salvador, Salvador é o *orixá/vodun/inkisse*.

Decorrente dessa ocupação étnica patrimonial nos espaços públicos e/ou privados, ainda que, para os não adeptos, esses espaços públicos sejam e expressam elementos meramente culturais e/ou sejam ocupados de maneira turística, esses patrimônios refazem a paisagem da cidade, permitindo compreender o dinamismo social da cultura afro-brasileira em Salvador, enquanto berço da africanidade no Brasil. Sendo assim, também, a compreensão do patrimônio das religiões de matriz africana como território, construindo vivências negras no espaço público com a tática de afirmação de pertencimento, é o ser e viver a cidade negra fora da África. Seus objetos, assentamentos e elementos-símbolos transcendem o rito sagrado, performando a história do lugar do negro no Brasil. Por isso, é importante o reconhecimento cultural dos patrimônios das religiões de matriz africana no espaço público.

Notadamente, ao vivenciar e presenciar essas espacialidades na cidade de Salvador, especialmente no tocante ao corpo de Axé, há uma força mobilizadora e sacralizada nos patrimônios das religiões de matriz africana. Mesmo que sejam instrumentos simbólicos ou que figurem as memórias ancestrais, do ponto de vista cosmológico, esses patrimônios também ecoam o rito do culto *orixá/vodun/inkisse*.

Talvez sejam essas inter-relações de patrimônios, espaço público e culto ao *orixá/vodun/inkisse* que exerçam o incômodo entre aqueles que perseguem e depredam essas espacialidades. No entanto, se observamos a violência contra as religiões de matriz africana, ela não ocorre somente nesses espaços-lugares. As religiões de matriz africana sofrem, desde a gênese, a negação de existência e o direito à liberdade de culto, o que demonstra ser sistematicamente e historicamente planejada e arquitetada essa força de ordem dominadora.

Essa força é forjada nas engrenagens do racismo estrutural, onde objetivamente afeta as comunidades religiosas. Os atos depredatórios configuram o que desde sempre é seu *modus*

operandi: apagar, silenciar, destruir o sagrado e tudo o que envolve enquanto grupo. As depredações também reverberam a disputa de territórios, conflitos que perpassam o enfrentamento à privatização do espaço público como espaço-lugar moral de uma cidade hegemonicamente cristã.

No entanto, o enfrentamento das comunidades religiosas ainda é sob a cultura da resistência. Há que confrontar essa agenda moral cristã e o Estado brasileiro, tensionando seu papel de salvaguardar os territórios negros, especialmente das comunidades religiosas de matriz africana. No âmbito das forças de segurança, especificamente a segurança pública, observou-se o quão é terreno fértil. Se historicamente as instituições de segurança foram forças de ordem dominadoras, atualmente, o silenciamento e a seletividade nas demandas e acolhidas das denúncias de violências contra as religiões de matriz africana permitem questionamentos sobre a efetividade e eficiência das ações de proteção aos patrimônios no espaço público de Salvador.

A inexistência de dados estatísticos no âmbito da segurança pública põe em mira fatores cruciais que merecem destaque: a) A não tipificação penal como racismo ou correlação de intolerância religiosa e racismo religioso nos boletins de ocorrência; b) Falta de preparo na escuta e acolhimento nos atos de registros de ocorrências para com as comunidades religiosas; c) Falta de uma Delegacia Especializada, conforme preconiza o Estatuto da Igualdade Racial; d) Tombamento dos patrimônios como instrumento de mobilização da salvaguarda dos seus espaços e símbolo urbanos.

Esses fatores condicionam perspectivas analíticas sobre as fragilidades do Estado enquanto poder e instrumento de política na vida do povo de axé e da sociedade brasileira. Não é recente essas necessidades demarcadas pelas comunidades religiosas e pelos movimentos sociais negros. O debate da segurança pública no Brasil precisa urgentemente sair do campo da pólvora, do senso comum e da política de genocídio nos territórios negros e favelados do país. Há de modular novas práticas de proteção e cuidado do povo.

Alicerçar o fomento das políticas públicas de segurança pública a partir do paradigma da segurança cidadã implica promover a participação e a escuta ativa das religiões de matriz africana de maneira eficiente e efetiva. Instituições como o COERCID representam um caminho a percorrer para enfrentar o legado histórico de repressão contra o povo de axé. Estudos e movimentos sociais negros organizados, assim como observado neste estudo, destacam o protagonismo das comunidades religiosas como força mobilizadora na execução da proteção e preservação de seus patrimônios. Isso indica que uma das formas de combater o racismo e suas nuances institucionais é através da criação de espaços de decisão e poder que

fortaleçam os valores e compromissos éticos com a vida do povo negro, promovendo a reparação de uma sociedade colonialista por meio do fomento e fortalecimento das ações afirmativas.

Essas escritas, embora possam gerar contra argumentações, tornam-se importantes na análise de como figura o comportamento de salvaguarda para as comunidades afro-brasileiras. É destoante as formas e funções de salvaguardas executadas e as pré-estabelecidas como protocolos de abordagem das forças de segurança. Talvez seja por isso que, ao decorrer dos atos depreciativos, as comunidades busquem, de maneira concomitante, os espaços jornalísticos como ferramenta de denúncia, sendo tática de luta e enfrentamento das violências aos seus patrimônios.

É importante ressaltar que fatores como a não tipificação penal como racismo permitem e fortalecem no imaginário coletivo social a ideia de que as depredações são meramente atos de intolerância. Isso permite subjetividade nos processos jurídicos e penais que cercam esses atos. Além disso, neste estudo há outros emaranhados importantes para fomentar novas inquietações, sobretudo, como o racismo estrutural se dissipa na sociedade brasileira.

Os jornais também apontam para a interseccionalidade das discussões sobre racismo institucional, seja através da seletividade e da negação do Estado ao acolher os casos de depredação do patrimônio das religiões de matriz africana ou pela tentativa de renomeação do lugar. No tocante ao racismo ambiental, evidenciam como a degradação ambiental afeta diretamente o culto e a ocupação dessas comunidades religiosas. *Orixá/vodun/inkisse* são a natureza e vice-versa; abandonar ou permitir forças dominadoras como hegemonia de apropriação desses espaços-lugares é perigoso para o povo de axé.

Nessas premissas, constatou-se também como a progressão das inter-relações dos jornais de Salvador para com as religiões de matriz africana, já que os estudos das vivências religiosas na cidade até o século XX apontam como ferramentas e produtores de discursos para legitimar a repressão policial em terreiros. A lógica de dominação por uso da força e da privatização do espaço público é consequência, também, desse dinamismo social; a forma de opressão racial apenas se regenerou nas suas práticas de poder.

Vale destacar ainda que a existência exclusiva dos registros de depredação aos patrimônios das religiões de matriz africana nos recortes jornalísticos levanta questões pertinentes, especialmente relacionadas à proteção patrimonial dessas espacialidades religiosas na cidade de Salvador. Como já mencionado, evidenciam as fragilidades da eficiência e efetividade da norma do Estado. Nesse sentido, possibilita a continuidade da

pesquisa e novas indagações a respeito do aparelho do Estado no que tange à eficiência e efetividade da norma enquanto proteção aos territórios religiosos de matriz africana.

Não obstante, no tocante às instituições preservacionistas, este estudo fortalece os estudos valiosíssimos de Fábio Velame (2007), Mabel Zambuzzi (2010) e Denis Matos (2017), onde a preservação e proteção dos patrimônios das religiões de matriz africana devem também decorrer a partir do fomento de ações de tombamento sob o ponto de vista de bens culturais. Assim, torna-se um instrumento de coibição das ações de depredação, seja por atos humanos ou biológicos. Há também de pensarmos que as instituições preservacionistas possibilitam visibilidade social e política para com os símbolos urbanos, legitimando o reconhecimento da história e do legado desse bem cultural para a formação da sociedade brasileira.

Respondendo ao saber ancestral que motivou esta pesquisa, Exu, como guardião das encruzilhadas e mensageiro entre os mundos, desempenha um papel crucial no movimento do povo de axé ao enfrentar o racismo religioso. Seu grito ressoa nos jornais e nas manifestações públicas, ecoando a resistência e a busca por justiça. Enquanto isso, Xangô personifica a divindade da justiça que deve ecoar nos espaços institucionais e jurídicos. É por meio de sua presença que se busca a concretização da justiça, lutando contra as injustiças perpetradas contra os símbolos e práticas religiosas de matriz africana no espaço público de Salvador.

Por fim, reafirma que as vivências das comunidades religiosas de matriz africana, seja através dos seus terreiros ou patrimônios, sobrevivem a partir da sua tática de autodefesa, mobilização e organização dos movimentos sociais. Latente e evidente é que os manifestos e protestos causam modificações sociais, políticas, jurídicas e penais.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin Sued. **Religião e democracia, questões à laicidade do Estado**. In Conselho Regional de Psicologia SP. Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas, v. 1. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.
- AFROCIDADES. **Carta-aberta às faculdades de arquitetura e urbanismo do Brasil. Salvador e suas cores**. 2018. Disponível em: <https://ppgau.ufba.br/salvador-e-suas-cores-2018-carta-aberta-faculdades-de-arquitetura-e-urbanismo-do-brasil>. Acesso em 02 de julho de 2024.
- ÁVILA, Flávia. O conceito de segurança cidadã como parte integrante da segurança humana e o sistema interamericano de direitos humanos. **Costa Rica**, v. 3, n. 1, p. 22 – 48, jan./jun. 2017.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019
- ALVES, Fernando Cardoso Rezende. **Xirê: o ritual como performance entre a cultura e o corpo**. Monografia (Graduação em Teatro) – Universidade Federal de Uberlândia. Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Renata Bittencourt Meira. Uberlândia, MG, 2017.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade a teoria de mudança social**. Afrocentricidade Internacional, 2014.
- BARBOSA, Nelma Cristina Silva. **Um texto identitário negro: tensões e possibilidades em Cajazeiras, periferia de Salvador (Bahia)**. Dissertação de Mestrado (Cultura e Sociedade) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Orientadora: Marinyze Prates de Oliveira, Salvador, BA, 2009.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 1977
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Editora S. A. Brasil, 1961.
- BRAGA, Júlio. Candomblé: Força e Resistência. **Conferência realizada no IV Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás**. São Paulo, 1990.
- CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo. **Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, 2006
- CARNEIRO, Edilson. **Candomblé da Bahia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e Nação de Candomblé. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP**, 4, 1981.
- DOURADO, Cláudia Marques. **Orixás do Dique do Tororó: Simbologia e Problemática Cultural da População Afrodescendente Baiana**. Dissertação de Mestrado (Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, orientador: Claudio Luiz Pereira, Salvador, BA, 2009.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria (Org.). **Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora PUCRio/Pallas, 2013.

FORMIGLI, A.L.M. (Org.). **História, natureza e cultura: Parque Metropolitano de Pirajá**. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu / Editora do Parque, 1998.

GANEM, Cássia Maria Senna. **Estado laico e direitos fundamentais**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outraspublicacoes/volume-i-constituicao-de-1988/principios-e-direitos-fundamentais-estado-laico-edireitos-fundamentais/view> Acesso em 11 de maio de 2024.

GASPARINI, Diogenes. **Direito administrativo**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. Diretoria de Unidades de Conservação e Vida Silvestre. **Roteiro metodológico para a gestão de área de proteção ambiental (APA)**. Brasília, DF: IBAMA, 2001. 240 p.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO E BIODIVERSIDADE. **O que é uma unidade de conservação?** Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/flonaipanema/18-uncategorised/10-o-que-e-uma-unidade-de-conservacao.html> Acesso em 11 de maio de 2024.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. O Orí, a saúde e as doenças dos(as) filhos(as) de santo. **Horizonte**, v. 20, n. 62. Belo Horizonte, 2022.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MADEIRA DA COSTA, Yasmin Maria Rodrigues. **O significado ideológico do sistema punitivo brasileiro**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

MATOS, Denis Alex Barboza de. **A casa do “Velho”**: o significado da matéria no Candomblé. Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, orientador: Fábio Velame, Salvador, BA, 2017

MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA. **Bahia tem primeira confirmação de condenação em segunda instância por crime de intolerância religiosa**. Disponível em: <https://www.mpba.mp.br/noticia/57651>. Acesso em 11 de maio de 2024.

NARCISO, Carla Alexandra Filipe. **Espaço público: Acção Política e Práticas de Apropriação. Conceito e Procedências**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, ano 9, n.2, p. 265-291. 2009

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. SP: **Instituto Kuanza**, 2006, p. 117-125;

NASCIMENTO, Iris Salles. **O espaço do terreiro e o espaço da cidade**: cultura negra e estruturação do espaço urbano. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1989.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador (1900-1950)**. Trabalho apresentado no II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2006.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Becos, Ladeiras e Encruzilhadas**: Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007

OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, orientadora: María Verónica Secreto, Niterói, RJ, 2015.

OLIVEIRA, Orlando José Ribeiro de **Turismo, Cultura e Meio Ambiente**: estudo de caso da Lagoa do Abaeté em Salvador - Bahia. Orlando José Ribeiro de Oliveira. Brasília, 2009.

OLIVEIRA, Diego Idelfonso de. PEREIRA, Ricardo Galeno Fraga de Araújo. Análise espaço-temporal do estado de conservação da área de proteção ambiental lagoas e dunas do abaeté. São Paulo, UNESP, **Geociências**, v. 39, n. 1, p. 215 - 226, 2020UNESP, Geociências, v. 39, n. 1, p. 215 - 226, 2020.

PACHECO, T., and FAUSTINO, C. A Iniludível e Desumana Prevalência do Racismo Ambiental nos Conflitos do Mapa. In: PORTO, M.F., PACHECO, T., and LEROY, J.P., comps. **Injustiça ambiental e saúde no Brasil**: o Mapa de Conflitos [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 73-114

PIRES, T.; MORETTI, G. A. **Escola, lugar do desrespeito**. Intolerância contra religiões de matrizes africanas e escolas públicas brasileiras. In XXVIII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI GOIÂNIA – GO. Direitos humanos e efetividade: fundamentação e processos participativos. Florianópolis: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, 2016

PIRES, Thula. Racializando O Debate Sobre Direitos Humanos: Limites e possibilidades da criminalização do racismo no Brasil. **SUR 28** - v.15 n.28; 65 - 75. 2018

PRANDI, R. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Org..) Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: **Pallas**, 2000. p.174-184.

PORTO, M.F., PACHECO, T., and LEROY, J.P., comps. Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, 306 p. ISBN 978-85-7541-576-4. <https://doi.org/10.7476/9788575415764>.

REGO, Jussara Cristina. Territórios do Candomblé: desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador. **GeoTextos**, vol. 2, n. 2, 2006.

PORTO FILHO, Ubaldo Marques. **Dois de fevereiro no Rio Vermelho**. Salvador: Acirv, 2009.

SANT'ANNA, Marcia. O projeto MAMNBA: contexto político institucional, desdobramentos conceituais e técnicos. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 28, p. 1–17, 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e culto Ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Laudicéia da Cruz. **Etnicidade e educação**: formação docente sobre os povos Ciganos na Escola Municipal Agnaldo Marcelino. Dissertação (mestrado em em educação e diversidade) - Universidade do Estado da Bahia, orientador prof. Dr. Jerônimo Jorge Cavalcante Silva, Jacobina, 2017.

SANTOS, LUCIANA SOUZA DOS. **Parque São Bartolomeu, Subúrbio Ferroviário de Salvador**: uma análise da relação entre cultura e meio ambiente. Monografia (Faculdade de Comunicação). Universidade Federal da Bahia, orientador José Roberto Severino, Salvador, 2016.

SERPA, A. **Ponto Convergente de Utopias e Culturas**: O Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, A. L. M. (Ed.). *História, Natureza e Cultura - Parque Metropolitano de Pirajá*. Salvador - BA: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu / Editora do Parque, 1998. p. 168.

SERRA, O. J. T. **Laudos antropológicos** – Terreiro do *Bogum*, Zoogodô *Bogum* Malê Rundó. <https://or-depserra.wordpress.com/estudos/laudos/>. 2008.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, orientador: Fábio Macedo Velame, Salvador, BA, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Muad X, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Purificação**. Literafro – O portal da literatura afro-brasileira, 30 jan. 2018. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dosautores/834-muniz-sodre-purificacao>. Acesso em: 09 de novembro de 2023.

Terreiro Pilão De Prata. Disponível em: https://www.pilaodeprata.com.br/pai_air.html Acesso em 11 de maio de 2024.

TRONCON, T. R.; FIGUEIREDO, G. C.; SILVA, A. M. da. O subúrbio ferroviário de Salvador entre desposseções e atravessabilidades: (des)encontros entre mundos de vida e produção de infraestruturas. **Revista de Ciências Sociais**, nº 56, janeiro/junho, 2022.

VASCONCELLOS, J.M.O. Educação e Interpretação Ambiental em Unidades de Conservação. Cadernos de Conservação. **Fundação O Boticário de Proteção à Natureza**, Ano 3, n. 4, 2006.

VELAME, Fabio Macedo. **A arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos Egum: o Omo Ilê Aboulá – um templo da ancestralidade afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, orientadora: Oderte Dourado, Salvador, BA, 2007.

VELAME, Fábio Macedo. **Orixás nos Espaços Públicos de Salvador: Um Processo de Dessacralização-Eстетização-Espetacularização do Patrimônio Afro-Brasileiro**. Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2009.

VILA VERDE, Mariane Reis. **Intervenções urbanísticas no Parque São Bartolomeu em Salvador/Ba e seus reflexos sobre a esquistossomose urbana**. Dissertação (mestrado em desenvolvimento urbano) Universidade do Salvador, Orientador: Prof. Dr. Renato Barbosa Reis, Salvador, 2019.

WEBER, M. Textos Coligidos. São Paulo: **Ática**, 2001.

ZAMBUZZI, Mabel. **O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que e como proteger?** Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, orientadora: Ana Fernandes, Salvador, BA, 2010.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Ofício CONDER



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº18 /2023

Salvador, 20 de janeiro de 2023.

AO

3º PROMOTOR(A) DE JUSTIÇA

01ª PROMOTORIA DE JUSTIÇA DE DIREITOS HUMANOS

Assunto: Solicita acesso às bases de dados processuais e/ou registros de denúncias

Prezado(a) Senhor(a)

Cumprimentando-o(a) cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros de denúncias e/ou processos que possuam, dentre as suas atribuições, o Combate ao Racismo, Intolerância Religiosa, Defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais e Cotas raciais, especialmente na defesa dos interesses difuso, a fim de obter informações para análise do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que vem sendo trabalhada pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais, bem como registros de denúncias que tange à depredação patrimonial dos monumentos simbólicos que figure e/ou represente o culto afro-brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E-mail: progesp@ufba.br.


Manoel dos Santos Júnior
 Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA
 Pesquisador/Bolsista FAPESB


Ivone Freire Costa
 Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
 em Segurança Pública Justiça e Cidadania
 Coordenadora do Programa de
 Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP - Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFA Térreo - Vale da Canela -Salvador - Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE B- Ofício IPHAN



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº 22 /2023

Salvador, 24 de janeiro de 2023.

**AO SR.
BRUNO TAVARES
SUPERINTENDENTE
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**

Assunto: Solicita acesso de dados processuais e/ou registros de Tombamento.

Prezado Superintendente

Cumprimentando-o cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros e/ou processos para análise à o estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que vem sendo trabalhada pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais como Tombamento, Inventário para Preservação, Espaço Preservado e Registro Especial do Patrimônio Imaterial, que tange ao monumentos simbólicos que figure e/ou represente o culto afro- brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia, sendo estes: 1.Busto Mãe Gilga; 2.Busto de Mãe Runhó; 3.Estatua de Mãe Stella de Oxossi; 4.Pedra de Xangô; 5.Parque do Abaeté; 6.Orixás do Dique do Tororó.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E- mail: progesp@ufba.br.

Marivaldo dos Santos Junior
Marivaldo dos Santos Junior
Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA
Pesquisador/Bolsista FAPESB

Ivone Freire Costa
Ivone Freire Costa
Vice Coordenadora do Mestrado Profissional em
Segurança Pública Justiça e Cidadania
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP - Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFA Térreo - Vale da Canela -Salvador - Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE C – Ofício IPAC



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº24/2023

Salvador, 24 de janeiro de 2023.

AO
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DA BAHIA

Assunto: Solicita acesso às bases de dados processuais e/ou registros de Tombamento.

Prezado(a) Senhor(a)

Cumprimentando-a cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros e/ou processos que possuam, dentre as suas atribuições: Tombamento, Inventário para Preservação, Espaço Preservado e Registro Especial do Patrimônio Imaterial, a fim de obter informações para análise do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que vem sendo trabalhada pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais, bem como registros que tange ao monumentos simbólicos que figure e/ou represente o culto afro- brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia, sendo estes: O Busto Mãe Gilga, Busto de Mãe Runhó, Estatua de Mãe Stella de Oxossi, Pedra de Xangô, Parque do Abaeté e Dique do Tororó.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E- mail: progesp@ufba.br.


Marivaldo dos Santos Junior
 Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA
 Pesquisador/Bolsista FAPESB


Ivone Freire Costa
 Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
 em Segurança Pública Justiça e Cidadania
 Coordenadora do Programa de
 Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP - Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFBA Térreo - Vale da Canela -Salvador - Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE D – Ofício DPE-BA



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº 30 /2023

Salvador, 02 de fevereiro de 2023.

A SRA.
VANESSA LOPES
COORDENADORA
NÚCLEO DE EQUIDADE RACIAL DPE/BA

Assunto: Solicita acesso às bases de dados processuais e/ou registros.

Prezada,

Cumprimentando-a cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros e/ou processos para análise, do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que figure e/ou represente o culto afro- brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia, sendo estes: O Busto Mãe Gilga, Busto de Mãe Runhó, Estatua de Mãe Stella de Oxossi, Pedra de Xangô, Parque do Abaeté e os Orixás do Dique do Tororó. Que vem sendo discutido pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais assim também, registros de depredação sobre estas espacialidades.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E- mail: progesp@ufba.br.


Marivaldo dos Santos Júnior
Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA
Pesquisador/Bolsista FAPESB


Ivone Freire Costa
Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
em Segurança Pública Justiça e Cidadania
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP -
Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFBA Térreo - Vale da Canela -Salvador
- Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE E – Ofício FGM



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº 31 /2023

Salvador, 02 de fevereiro de 2023.

A SRA.

MILENA LUISA DA SILVA TAVARES
DIRETORA DE PATRIMÔNIO E HUMANIDADES
FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATOS

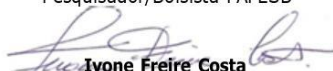
Assunto: Solicita acesso às bases de dados processuais e/ou registros de Patrimônio.

Prezada Diretora,

Cumprimentando-a cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros e/ou processos de patrimônio, para análise do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que figure e/ou represente o culto afro- brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia, sendo estes: 1.Busto Mãe Gilga; 2. Busto de Mãe Runhó; 3. Estatua de Mãe Stella de Oxossi; 4. Pedra de Xangô; 5. Parque do Abaeté; 6. Orixás do Dique do Tororó. Que vem sendo discutido pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais como Tombamento, Inventário para Preservação, Espaço Preservado e Registro Especial do Patrimônio Imaterial, assim também, registros de depredação sobre estas especialidades.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E- mail: progesp@ufba.br.


Marivaldo dos Santos Junior
Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA
Pesquisador/Bolsista FAPESB


Ivone Freire Costa
Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
em Segurança Pública Justiça e Cidadania
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP -
Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFBA Térreo - Vale da Canela -Salvador
- Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE F – Ofício Circular Entrevistas



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA**

Ofício Circular PROGESP, nº15 /2023 Salvador, 20 de janeiro de 2023.

Assunto: Participação de Entrevista

Prezado(a) Senhor(a)

Cumprimentando-a cordialmente,

1. Vimos solicitar a participação de uma representação desta referida, para etapa de entrevista da pesquisa do discente, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Os registros de entrevistas das experiências da instituição no acolhimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, assim também, no combate ao Racismo, Intolerância Religiosa, Defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais e Cotas raciais, especialmente na defesa dos interesses difusos serão de grande valia para análise do estudo.
3. A entrevista terá duração de uma a duas horas, podendo por escolha do participante, o método remoto. Declaramos ainda que toda pesquisa envolve riscos mínimos, pertinentes ao processo de coleta de dados, que faremos o possível para que os riscos sejam minimizados, utilizando estratégias de sigilo da identidade do participante. Seguirá um roteiro previamente anexado neste, juntamente ao Termo de Consentimento Livre.
4. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, 3º andar, sala 27. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E-mail: progesp@ufba.br.

Manivaldo dos Santos Júnior
Manivaldo dos Santos Júnior

Mestrando MPSPJC/PROGESP/UFBA
Pesquisador/Bolsista FAPESB

Ivone Freire Costa
Ivone Freire Costa

Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
em Segurança Pública Justiça e Cidadania
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em segurança Pública

Contato: Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública – PROGESP -
Av. Reitor Miguel Calmon, s/nº - Escola de Administração da UFBA – EAUFGA Térreo - Vale da Canela -Salvador
- Bahia - Brasil - 40.110-903. Telefone: 71. 3283-7661 / E-mail: progesp@ufba.br

APÊNDICE G – Ofício SEPROMI



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO - FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEGURANÇA PÚBLICA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA, JUSTIÇA E CIDADANIA

Ofício PROGESP, nº 17/2023

Salvador, 20 de janeiro de 2023.

AO
CENTRO DE REFERÊNCIA DE COMBATE AO RACISMO E À INTOLERÂNCIA
RELIGIOSA NELSON MANDELA
SECRETARIA ESTADUAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL

Assunto: Solicita acesso às bases de dados processuais e/ou registros de denúncias

Prezado(a) Senhor(a)

Cumprimentando-a cordialmente,

1. Vimos solicitar acesso aos registros de denúncias e/ou processos que possuam, dentre as suas atribuições, o Combate ao Racismo, Intolerância Religiosa, Defesa dos Povos e Comunidades Tradicionais e Cotas raciais, especialmente na defesa dos interesses difuso, a fim de obter informações para análise do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador-Bahia, que vem sendo trabalhada pela pesquisa, cujo a temática é intitulada: "DE EXÚ A XANGÔ QUEM NOS PROTEGE: A DEGRADAÇÃO PATRIMONIAL ÀS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS URBANAS DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA".
2. Para tanto, necessitamos especificamente de informações processuais, bem como registros de denúncias que tange à depredação patrimonial dos monumentos simbólicos que figure e/ou represente o culto afro-brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia.
3. Dúvidas em relação à solicitação, estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, Térreo. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E-mail: progesp@ufba.br.

Manivaldo dos Santos Júnior
Manivaldo dos Santos Júnior

Mestrando MPSPJC/PROGESP/UFBA
 Pesquisador/Bolsista FAPESB

Ivone Freire Costa
Ivone Freire Costa

Vice Coordenadora do Mestrado Profissional
 em Segurança Pública Justiça e Cidadania
 Coordenadora do Programa de
 Pós-Graduação em segurança Pública

ANEXOS

ANEXO A – Resposta ao Ofício nº31/2023 – Fundação Gregório de Matos. Assunto: Coleta de dados Pesquisa Acadêmica

08/11/2023, 13:22

Gmail - Coleta de dados Pesquisa Acadêmica



Marivaldo Júnior <marivaldojunior.reatro@gmail.com>

Coleta de dados Pesquisa Acadêmica

Milena Luisa da Silva Tavares <mlena.tavares@salvador.ba.gov.br> 27 de fevereiro de 2023 às 11:44
 Para: Marivaldo Júnior <marivaldojunior.reatro@gmail.com>
 Cc: Ana Carolina Rios de Souza <carolina.rios@salvador.ba.gov.br>, Gabinete da FGM da FGM <gapre.fgm@salvador.ba.gov.br>, Tatiane Helena da Silva Carvalho <tatiane.carvalho@salvador.ba.gov.br>

Prezado Marivaldo,

Bom dia.

Para atendimento da sua solicitação peço que realize agendamento das datas em que será possível estar presencialmente na FGM/DPH para consulta a documentação com a servidora Ana Carolina - telefone: 71 3202-7863.

Temos em arquivo imagens e alguma documentação dos monumentos: Busto de Mãe Gilda, Busto de Mãe Runhó, Conjunto escultórico Mãe Stella de Oxossi, além do processo de tombamento da Pedra de Xangô e área remanescente de antigo quilombo.

Devo esclarecer preliminarmente que os Orixás do Dique do Tororó pertencem ao Governo Estadual, devendo ser solicitado à CONDER informações acerca desses bens culturais. Lembro ainda que o Parque do Abaeté se constitui em APA Estadual - vem mais em: <http://www.inema.ba.gov.br/gestao-2/unidades-de-conservacao/apa/apa-lagoas-e-dunas-do-abaete/> devendo ser consultado os órgãos de Governo Estadual pertinentes sobre arquivos/processos.

Vale registrar que a Diretoria de Patrimônio e Humanidades/FGM/PMS realizou estudos nessa área, visando abertura de processo de tombamento e registro especial do patrimônio imaterial, mas não chegou a ser concretizado, considerando o Decreto Estadual nº 351, de 22 de setembro de 1987, que institui o Abaeté como: "paisagem natural, área de proteção ambiental das lagoas e dunas do Abaeté; a criação do Parque da Lagoa do Abaeté - Área de Proteção Ambiental-APA, administrado pelo INEMA/BA, composto por dunas e vegetação nativa, em 03 de setembro de 1993, e o indicado na Constituição Federal de 1988, Título III, Art. 30, incisos I, II e IX, que indica, com grifo nosso:

Art. 30. Compete aos Municípios:

- I - **legislar sobre assuntos de interesse local;**
- II - complementar a legislação federal e a estadual **no que couber;**
- III - instituir e arrecadar os tributos de sua competência, bem como aplicar suas rendas, sem prejuízo da obrigatoriedade de prestar contas e publicar balancetes nos prazos fixados em lei;
- IV - criar, organizar e suprimir Distritos, observada a legislação estadual;
- V - organizar e prestar, diretamente ou sob regime de concessão ou permissão, os serviços públicos de interesse local, incluído o de transporte coletivo, que tem caráter essencial;
- VI - manter, com a cooperação técnica e financeira da União e do Estado, programas de educação pré-escolar e de ensino fundamental;
- VII - prestar, com a cooperação técnica e financeira da União e do Estado, serviços de atendimento à saúde da população;
- VIII - promover, no que couber, adequado ordenamento territorial, mediante planejamento e controle do uso, do parcelamento e da ocupação do solo urbano;
- IX - **promover a proteção do patrimônio histórico-cultural local, observada a legislação e a ação fiscalizadora federal e estadual.**

Em reunião com o então Diretor Geral do IPAC-BA, Arquiteto João Carlos Oliveira, e equipe técnica do órgão de preservação estadual, ficou acordado que seria aberto processo de tombamento do Abaeté naquele órgão e a FGM/PMS colaboraria na instrução técnica. Foi encaminhado Ofício nº 037/2021 FGM/GAPRE/DPH com estudos produzidos na área por equipe da prefeitura e que estará disponível à sua consulta.

Grata pela atenção.

Favor registrar recebimento.

Cordialmente,

Milena Luisa da S. Tavares

Diretora Patrimônio e Humanidades

FGM - Fundação Gregório de Matos/Prefeitura Municipal do Salvador

Ladeira da Barroquinha, 2, Centro - Salvador - Bahia - Cep: 40.020-000

+55(71)3202-7860

+55(71)3321-7800

mlena.tavares@salvador.ba.gov.br

De: Gabinete da FGM da FGM <gapre.fgm@salvador.ba.gov.br>

Enviado: segunda-feira, 27 de fevereiro de 2023 08:19

Para: Milena Luisa da Silva Tavares <mlena.tavares@salvador.ba.gov.br>; mlhuesa@gmail.com <mlhuesa@gmail.com>

Cc: Ana Carolina Rios de Souza <carolina.rios@salvador.ba.gov.br>

Assunto: ENC: Coleta de dados Pesquisa Acadêmica

Bom dia!

Para conhecimento e resposta.

Att,

Gabinete da FGM

FGM - Fundação Gregório de Matos

Ladeira da Barroquinha, 02, Barroquinha - Salvador - Bahia -

+55(71)3202-7805

+55(71)3202-7806

gapre.fgm@salvador.ba.gov.br

SEGURANÇA: Esta mensagem deve ser lida e utilizada apenas pelo (s) destinatário(s) ao (s) qual(is) é endereçada e pode conter informações confidenciais ou sob algum tipo de restrição legal de divulgação.
 RESPONSABILIDADE SOCIAL: Preserve sua vida e o meio ambiente. Avalie a necessidade de imprimir este documento.

De: Marivaldo Júnior <marivaldojunior.reatro@gmail.com>

Enviado: sexta-feira, 24 de fevereiro de 2023 16:01

Para: Tatiane Helena da Silva Carvalho <tatiane.carvalho@salvador.ba.gov.br>

Assunto: Re: Coleta de dados Pesquisa Acadêmica

[Texto das mensagens anteriores omitido]

<https://mail.google.com/mail/u/0/?ik=ba44a5e708&view=pt&search=all&permmsgid=msg-f:1758995737716719579&simpl=msg-f:1758995737716...> 1/1

ANEXO B – Ofício nº 785/2023/IPHAN-BA.

08/11/2023, 13:24

mail-attachment.googleusercontent.com/attachment/u/0/?ui=2&ik=ba44a5e708&attid=0.1&permmsgid=msg-f:175927975874...

TIMBRE
MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
Superintendência do IPHAN no Estado da Bahia

Ofício Nº 785/2023/IPHAN-BA-IPHAN

Salvador, 01 de março de 2023.

Ao Senhor
Marivaldo dos Santos Júnior
Rua Ernestino Pires, nº 17 - Índios
44.700-000 Jacobina/BA
E-mail: marivaldojunior.reafro@gmail.com

Assunto: **Solicitação de informações acerca de dados processuais como Tombamento, Inventário de preservação, Espaço preservado e registro especial do Patrimônio Imaterial, para os monumentos simbólicos do culto afro-brasileiro - Município de Salvador/BA.**
Referência: Caso responda este, indicar expressamente o Processo nº 01502.000131/2023-01.

Prezado Senhor,

Em resposta à Carta Externa (4144561), encaminho cópia da Nota Técnica nº 76/2023 (SEI nº 4188268), por mim ratificada, para conhecimento.
Oportunamente, retifico o exposto na Nota Técnica informando que os orixás do Dique do Tororó, **não são tombados e não fazem parte de um conjunto urbano tombado** do Dique do Tororó, sendo estes elementos peças artísticas cuja instalação no Dique foi aprovada pelo IPHAN.

Atenciosamente,

MARCIA LOPES MORAES FRANQUEIRA
Superintendente substituta do IPHAN na Bahia

 Documento assinado eletronicamente por **Marcia Lopes Moraes Franqueira, Superintendente substituta do IPHAN-BA**, em 01/03/2023, às 14:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

 QRCode Assinatura A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <http://sei.iphan.gov.br/autenticidade>, informando o código verificador **4214710** e o código CRC **EF280149**.

Casa Berquó - Rua Visconde de Itaparica, nº 08 - Bairro Barroquinha - Centro, Salvador. CEP 40024-080
Telefone: (71) 3321-0133 | Website: www.iphan.gov.br

ANEXO C- Nota Técnica nº 76/2023/COTEC IPHAN-BA/IPHAN

08/11/2023, 13:24

mail-attachment.googleusercontent.com/attachment/u/0/?ui=2&ik=ba44a5e708&attid=0.3&permmsgid=msg-f:175927975874...


Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Superintendência do IPHAN no Estado da Bahia
Coordenação Técnica do IPHAN-BA

NOTA TÉCNICA nº 76/2023/COTEC IPHAN-BA/IPHAN-BA

ASSUNTO: Solicitação de informações sobre acautelamento de monumentos simbólicos/representativos das religiões de matriz africana

REFERÊNCIA: Proc. 01502.000131/2023-01

Salvador, 15 de fevereiro de 2023.

I. Introdução

Trata-se de solicitação do Programa de Pós Graduação em Segurança Pública no sentido de buscar "informações processuais como Tombamento, Inventário[sic] para Preservação, Espaço Preservado e Registro Especial do Patrimônio Imaterial, que tange ao monumentos simbólicos que figure e/ou represente o culto afro- brasileiro no espaço público da cidade Salvador-Bahia, sendo estes: 1.Busto Mãe Gilga; 2.Busto de Mãe Runhó; 3.Estatua de Mãe Stella de Oxossi; 4.Pedra de Xangô; 5.Parque do Abaeté; 6.Orixás do Dique do Tororó".

II. Considerações

1. Em análise às listagens de bens tombados e em processo de tombamento pelo IPHAN, bem como em pesquisa no SEI IPHAN, identificamos que, entre os monumentos citados na referida solicitação, dois deles possuem processos de tombamento abertos nesta Instituição. São eles: Pedra de Xangô e Parque do Abaeté.

a) O processo de tombamento da Lagoa do Abaeté está aberto sob nº 1148-T-85. O referido processo foi aberto em 1985 mas encontrava-se há muitos anos desaparecido. Foi reaberto em 2019 e encontra-se em processo de instrução técnica. Está digitalizado e pode ser consultado de forma externa em sua integralidade, através do site: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/servicos/sei/sei-consulte-seu-processo>. Basta acessar o link acima, clicar em "consulte seu processo" e inserir em "Nº do Processo ou Documento" o número do processo, qual seja: 01450.001412/2019-40.

b) O processo de tombamento da Pedra de Xangô foi aberto em 2014 e também encontra-se em processo de instrução. Pode ser acessado da mesma maneira através do link acima, seguindo os passos acima citados. O número SEI deste processo é 01502.000252/2014-54.

2. Os orixás do Dique do Tororó, ainda que não tenham processo específico de tombamento, fazem parte de um conjunto urbano tombado, qual seja: CONJUNTO PAISAGÍSTICO E URBANÍSTICO DO DIQUE DO TORORÓ no subdistrito de Brotas, é tombado pelo IPHAN, com inscrição de nº 27 no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 14/07/1959, processo 464-T-1952. Para acesso ao processo de tombamento do referido conjunto, recomenda-se consultar diretamente o Arquivo Central do IPHAN no Rio de Janeiro para que possam localizar o processo digitalizado ou efetivar sua digitalização e disponibilização.

3. Para mais informações, pode-se entrar em contato diretamente com o setor de Patrimônio Imaterial da Superintendência do IPHAN-BA, do que informo também meu e-mail institucional: marina.barreto@iphan.gov.br

É o que tenho a informar.

 Documento assinado eletronicamente por **Marina Leao de Aquino Barreto**, Técnico I, em 15/02/2023, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

 QRCode Assinatura A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <http://sei.iphan.gov.br/autenticidade>, informando o código verificador 4188268 e o código CRC 19C7CE0.

Referência: Processo nº 01502.000131/2023-01

SEI nº 4188268

ANEXO D – Ofício nº 31/2023 -APG – Resposta ao Ofício nº 30/2023**DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA**

APOIO DO GABINETE - DPE/GAB/APG

OFÍCIO

Ofício nº 318/2023 - APG

Salvador, 26 de abril de 2023.

Aos Senhores

MARIVALDO DOS SANTOS JÚNIOR

Mestrando PROGESP/MPSPJC/UFBA

IVONE FREIRE COSTA

Vice Coordenadora do Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania

Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania

Escola de Administração - Faculdade de Direito

Programa de Pós-Graduação em Segurança Pública

Universidade Federal da Bahia

Av. Reitor Miguel Calmon, s/n, Escola de Administração da UFBA – EAUFB, Térreo – Vale do Canela

CEP: 40.110-903, Salvador/BA

Assunto: Ofício PROGESP nº 30/2023

Prezados Senhores,

Com os cumprimentos de estilo, tendo em vista o Ofício PROGESP nº 30/2023, por intermédio do qual Vossas Senhorias solicitam acesso aos registros e/ou processos do estudo sobre a depredação do Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Público da cidade de Salvador, sirvo-me do presente para informar a inexistência de processos judiciais sobre a depredação do Busto Mãe Gilga, Busto de Mãe Runhó, Estatua de Mãe Stella de Oxossi, Pedra de Xangô, Parque do Abaeté e/ou os Orixás do Dique do Tororó em que a Defensoria Pública do Estado da Bahia esteja como representante.

Assim, valho-me do ensejo para renovar votos de estima e apreço e coloco-me à disposição

ANEXO E – Resposta da Solicitação CDEP

28/05/2024, 17:36

Gmail - Resposta da Solicitação (CDEP)



Marivaldo Júnior <marivaldojunior.reafro@gmail.com>

Resposta da Solicitação (CDEP)

1 mensagem

estatistica cdep <estatistica.cdep@pcivil.ba.gov.br>

2 de fevereiro de 2023 às 10:44

Para: "marivaldojunior.reafro@gmail.com" <marivaldojunior.reafro@gmail.com>

Bom dia!

Prezado, Marivaldo dos Santos Júnior.

Mestrando Progesp – UFBA.

Informamos que não dispomos no nosso Sistema de Gerenciamento Estatístico – SGE, dados estatísticos referentes a registros com a tipificação de **Depredação dos Monumentos Simbólicos Afro-Brasileiros no Espaço Público** em Salvador, sendo eles:

- Busto Mãe Gilda;
- Busto de Mãe Runhó;
- Estatua de Mãe Stella de Oxossi;
- Pedra de Xangô;
- Parque do Abaeté;
- Orixás do Dique do Tororó.

O que nos impede de atender a presente solicitação no período de: 01/01/2012 até 31/12/2021.

Vale salientar que no **Sistema de Procedimentos Policiais Eletrônicos – PPE**, não possibilita atender a demanda, de modo a informar o período de 2022.

Com a implantação do PPE (Procedimentos Policiais Eletrônicos) a metodologia de lançamento e coleta dos dados foi alterada, consequentemente não possuímos o seguinte delito/dado para fornecimento: **Depredação dos Monumentos Simbólicos Afro-Brasileiros no Espaço Público** em Salvador no período de: 01/01/2022 até 31/12/2022.

Cordialmente,

Coordenação de Documentação e Estatística Policial – CDEP
3117-6718/3117-6719

**ANEXO F – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Participação da Entrevista
– Máira Santana Vida**

APÊNDICE 4- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE BAHIA
MESTRADO PROFISSIONAL EM SEGURANÇA PÚBLICA JUSTIÇA E
CIDADANIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Marivaldo dos Santos Junior, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, pela Universidade Federal da Bahia, responsável pela pesquisa intitulada **“DE EXU A XANGÔ, QUEM NOS PTOTEGE? A Depredação Socioambiental ao Patrimônio Simbólico do Candomblé no Espaço Urbano de Salvador”** sob orientação da Profa. Dra. Cláudia Moraes Trindade, convidamos os senhores(as) para participarem voluntariamente deste estudo.

O objetivo principal desta pesquisa é analisar a depredação patrimonial aos espaços sagrados urbanos do Candomblé na cidade de Salvador- Bahia. Para sua realização serão executadas: pesquisa de campo, entrevistas e pesquisa documental.

Declaramos ainda que toda pesquisa envolve riscos mínimos, pertinentes ao processo de coleta de dados. A entrevista será gravada e com duração de uma a duas horas. Neste caso em específico, poderá causar desconforto ou constrangimento aos participantes por meio de entrevista, no entanto, ressaltamos que faremos o possível para que os riscos sejam minimizados, utilizando estratégias de sigilo da identidade do participante. Para prevenir tal situação reforçaremos que todas as informações obtidas através dessa coleta serão anônimas e que a qualquer momento podem deixar de participar da pesquisa ou solicitar que alguma informação não seja utilizada no estudo, sem qualquer prejuízo para eles(as); mudanças no comportamento pela evocação de memórias, assim, deixaremos os(as) participantes a vontade para interromper a fala.

Avalia-se que os benefícios da pesquisa poderão contribuir para reflexões acerca do racismo religioso às religiões afro-brasileiras. Contribuindo como instrumento de empoderamento cidadão. Podendo fortalecer o olhar sobre as religiões afro-brasileiras como potencialidade de ações integrativas para o enfrentamento do racismo religioso.

Estaremos disponíveis para qualquer outro esclarecimento no Programa de Pós-graduação em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, na Av. Reitor Miguel Calmon s/n - Vale do Canela, 3º andar, sala 27. Cep: 40.110-903, Salvador/BA/Brasil Fone: (71) 3283-7661 - E-mail: progesp@ufba.br.

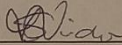
Máira

ANEXO G – Termo de Consentimento Pós-informado/ Maíra Santana Vida

TERMO DE CONSENTIMENTO PÓS-INFORMADO

Eu, MAÍRA SANTANA VIDA, li e/ou ouvi o esclarecimento acima e compreendi para que serve o estudo e qual procedimento a qual serei submetido(a). A explicação que recebi esclarece os riscos e benefícios do estudo. Eu entendi que eu sou livre para interromper a participação na pesquisa a qualquer momento, sem justificar minha decisão tomada e que isso não causará transtornos. Sei que meu nome não será divulgado, que não terei despesas e não receberei dinheiro por participar do estudo. Eu concordo com a participação no estudo.

Local e data SAVADOR-BA, 26/01/2023

Assinatura da participante: 

ANEXO H- FGM/ Ficha Técnica Mãe Gilda



MÃE GILDA

1. Identificação:

- 1.1 – Espécie: Busto
- 1.2 – Título: Mãe Gilda
- 1.3 – Autor: Márcia Magno
- 1.4 – Data: 2014
- 1.5 – Origem: Salvador – BA
- 1.6 – Propriedade: Prefeitura Municipal de Salvador

2. Localização:

- 2.1 – Endereço: Parque Metropolitano do Abaeté – Itapuã.
- 2.2 – Localização: Próximo a Lagoa do Abaeté.

3. Dados Técnicos:

- 3.1 – Material: Bronze
- 3.2 – Técnica: Fundição
- 3.3 – Dimensões: altura total 1,70 m, base (0,82x0,82) m, altura da base 1,10 m

4. Descrição Sumária:

Busto em homenagem à **Yalorixá Gildásia dos Santos e Santos** (Salvador, 03 de outubro de 1935 – 21 de janeiro de 2000), **Mãe Gilda de Ogum**, que se tornou símbolo de resistência pela afirmação das religiões de matriz africana, após o terreiro **Ylê Axé Abassá de Ogum**, ter sido invadido e depredado por representantes de outra religião.

Mãe Gilda de Ogum, era ativista do projeto de **Combate à Intolerância Religiosa** e se tornou uma referência para os terreiros de **Itapuã** e de toda a **Bahia**. E dentro da programação do **Novembro Negro**, há uma celebração muito importante para os religiosos de matriz africana, sobre a **Yalorixá de Ogum**. Em homenagem à **Yalorixá**, em 2007, foi sancionada a Lei 11.365, que consagra o dia 21 de janeiro como o **Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa**. Data em que pessoas de diferentes credos, raças, etnias, sexo celebram mais um passo a favor da dignidade humana para compartilhar caminhos que possibilitem o enfrentamento à intolerância religiosa.

Liderança religiosa e ativista social, **Mãe Gilda de Ogum**, se destacou por sua personalidade forte e grande participação em ações para melhoria do bairro de **Nova Brasília de Itapuã**. Participou de manifestações públicas e conquistou direitos que atendessem a demanda do bairro onde vivia, além de necessidades específicas da população negra. Por sua envergadura, tornou-se referência na luta para que cada brasileiro tivesse o direito de expressar a própria fé, segundo suas crenças e/ou filosofias.

Foi iniciada no **Candomblé** em 1976 no **Terreiro de Oya**, e ao completar sete anos de iniciada na religião recebeu o cargo de **Yalorixá**; e em 06 de outubro de 1988 registrou seu **Terreiro de Candomblé, o Ylê Axé Abassá de Ogum**, de nação **Ketu** na **Federação do Culto Afro**.

Mãe Gilda de Ogum, faleceu, aos 65 anos, de um infarto fulminante, em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente. Hoje, o **Ylê Axé Abassá de Ogum**, é regido pela **Yalorixá Jacira Ribeiro dos Santos, Mãe Jacira de Oxum**, filha de santo e filha consanguínea de **Mãe Gilda**.

ANEXO I – FGM/ Ficha Técnica Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi



Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi

1. Identificação:

- 1.1 – Espécie: Conjunto Escultórico
- 1.2 – Título: Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi
- 1.3 – Autor: Tatti Moreno
- 1.4 – Data: março de 2019
- 1.5 – Origem: Salvador – BA
- 1.6 – Propriedade: Prefeitura Municipal de Salvador

2. Localização:

- 2.1 – Endereço: Av. Mãe Stella de Oxóssi – Stella Maris.
- 2.2 – Localização: Próximo ao Trevo da Paralela.

3. Dados Técnicos:

- 3.1 – Material: Resina com Fibra de Vidro
- 3.2 – Técnica: Moldagem
- 3.3 – Dimensões: Altura total: 8,50 m, base (1 x 1 x 2) m

4. Descrição Sumária:

Obra de autoria do escultor **Tatti Moreno**, confeccionada em resina de poliéster e fibra de vidro, medindo cerca de 8,50 m de altura total, sendo o **Orixá Oxóssi**, 6,50 m; **Mãe Stella de Oxóssi**, 2,0 m; colocadas sobre bloco de concreto apicoado com 2,0 m de altura.

A escultura representa uma homenagem à memória da “mãe de santo” **Mãe Stella de Oxóssi do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá** e ao **Orixá Oxóssi**, um dos principais orixás do candomblé, ligado à natureza e responsável por prover as refeições de todos. **Oxóssi** é caçador e carrega consigo o arco e flecha – seu símbolo de guerra. O conjunto constitui um monumento público à população negra e a mulher negra em Salvador.

Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayodê, (Salvador, 2 de maio de 1925 – Santo Antônio de Jesus, 27 de dezembro de 2018) do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá em São Gonçalo do Retiro, quarta filha de **Esmeraldo Antigo dos Santos** e **Thomázia de Azevedo Santos**, foi iniciada em 12 de setembro de 1939, aos quatorze anos, por **Mãe Senhora** e recebeu orukó (nome) de **Odé Kayodê**. Em 19 de março de 1976, foi escolhida para ser a quinta **Iyalorixá do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá**, conforme consta no livro de **Atas do Conselho Religioso** do próprio terreiro. Revelada através do **Ifá** (oráculo africano com búzios) executado pelo **Oluô Agenor Miranda**, para substituir a **Iyalorixá Mãe Senhora** que falecera em 22 de fevereiro de 1967. **Maria Stella** estudou no **Colégio Nossa Senhora Auxiliadora**, dirigido pela professora **Dona Anfrisia Santiago** e formou-se pela **Escola de Enfermagem e Saúde Pública**, exercendo a função de **Visitadora Sanitária** por mais de trinta anos.

Em 1981, **Mãe Stella** visitou templos e casas de orixás em Nigéria. Seu primeiro pronunciamento público foi na **II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura**, que ocorrera de 17 a 23 de julho de 1983, em Salvador. Também participou da **III Conferência**, em 1986, em Nova York, EUA. Em 1987, integrou a Comitê organizada por **Pierre Verger** para comemoração da **Semana Brasileira na República do Benin, na África**, sua presença mereceu destaque e foi recebida com honras de líder religiosa. E em 1999, conseguiu o **Tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá** pelo **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**, órgão ligado ao **Ministério da Cultura**. Escreveu vários livros incluindo **“Meu tempo é Agora”** - 1995, onde cunhou a frase: **“O que não se registra, o vento leva”**. Foi eleita por unanimidade para ocupar a cadeira 33 da **Academia de Letras da Bahia**, cujo patrono é o poeta **Castro Alves**. Tomou posse no dia 12 de setembro de 2013.

Faleceu na cidade de **Santo Antônio de Jesus**, no **Hospital Incar**, onde se internara para tratar de uma infecção; ela havia se mudado da capital para a cidade do recôncavo de **Nazaré das Farinhas**, após ter sofrido um AVC que a deixara com baixa visão e com os movimentos limitados.

ANEXO J – FGM/Ficha Técnica Mãe Preta (Mãe Caetana)



MÃE PRETA

1. Identificação:

- 1.1 – Espécie: Medalhão Dupla Face
- 1.2 – Título: Mãe Preta
- 1.3 – Autor: Herbert Viana de Magalhães
- 1.4 – Data: maio de 2004
- 1.5 – Origem: Salvador – Bahia
- 1.6 – Propriedade: Prefeitura Municipal de Salvador

2. Localização:

- 2.1 – Endereço: Praça Mãe Preta – Boca do Rio.
- 2.2 – Localização: Entre a Rua Estrada do Curralinho e Rua do Caxundé, em frente ao Terreiro – Pilão de Prata

3. Dados Técnicos:

- 3.1 – Material: Bronze
- 3.2 – Técnica: Fundição
- 3.3 – Dimensões: Diâmetro 0,32 m
Pedestal (0,30 x 0,60 x 1,50) m

4. Descrição Sumária:

Medalhão Dupla Face em bronze com efígie de **Mãe Caetana**, em ambos os lados, com diâmetro de 0,32 m e 0,07 m de espessura, uma criação de **Herbert Viana de Magalhães** – artista plástico, pintor, escultor, pesquisador e tradutor, em homenagem à **Mãe Preta da Bahia** na figura da **Iyalorixá Caetana América Sowzer Banghosé**. Instalado no pedestal de concreto pré-moldado aparente com duas placas alusivas nas dimensões de (0,50 x 0,60) m, sendo uma em homenagem à **Mãe Preta** e outra com o poema “**Mãe Preta**” da edil **Valquíria Barbosa**.

A **Mãe Preta** era aquela que num primeiro estágio, além do trabalho escravo tinha a missão de gerar seus filhos, com sacrifícios e entregá-los ao seu senhor para serem escravizados, tinha também a obrigação de cuidar com carinho e, às vezes, aleitar os filhos do seu amo e outros, no desempenho do papel de “mãe de leite” ou “ama de leite”.

Caetana América Sowzer Banghosé, Mãe Caetana/Mãe Preta, Lajuomim (Mãe dos Olhos D'água) – (Salvador, 1910 – Salvador, 1993), Yalorixá e fundadora dos terreiros: **Ilê Axé Lajuomim (1941)** e **Ilê Odô Ogê (1963)** – **Pilão de Prata**, era bisneta de **Rodolfo Martins de Andrade** – **Banghosé Obitikó**, que fundamentou o **Axé** africano nas terras da **Bahia**; e filha do grande **Babalaô Felisberto Américo Sowzer, Oguntossí** – **Benzinho**, com **Damázia Maria das Candeias**, logo aprendeu com o pai o segredo dos búzios.

Mãe Caetana, Lajuomim, figura impar, elegante, bela, fina, de conhecimentos profundos e simpatia incomparável – sabedoria singular, era também modista – costureira e apreciadora das artes: tocava violino e não tinha compromisso com o tempo. **Filha de Oxum**, ela era a “**Mãe dos Olhos D'Água**”. Seus violinos, objetos pessoais e sagrados, indumentárias, estatuetas e sua grande trajetória, podem ser apreciados no **Museu Lajuomim**, inaugurado em 1994, no **Terreiro Pilão de Prata**.

A **Praça Mãe Preta**, um sonho realizado, homenageando a memória de **Mãe Caetana**, e todas as mães pretas que ajudaram com leite e trabalho a construir o **Axé** de nossa cidade. A praça é uma homenagem à mulher baiana, à cidadã negra, à alma negra da qual somos todos filhos, pois, afinal originamos da grande **Mãe Preta** – a **Mãe África**.

ANEXO K – FGM/Ficha Técnica Mãe Runhó

**MÃE RUNHÓ****1. Identificação:**

- 1.1 – Espécie: Escultura
- 1.2 – Título: Mãe Runhó
- 1.3 – Autor: Félix Sampaio
- 1.4 – Data: 1993
- 1.5 – Origem: Salvador – Bahia
- 1.6 – Propriedade: Prefeitura Municipal de Salvador

2. Localização:

- 2.1 – End.: Pça. Mãe Runhó, Eng. V. da Federação.
- 2.2 – Localização: Próximo ao Terreiro do Bogum.

3. Dados Técnicos:

- 3.1 – Material: Resina e Fibra de Vidro e Concreto
- 3.2 – Técnica: Moldagem
- 3.3 – Dimensões: Altura total 1,70 m
Base Mn (0,82x0,82) m Base M(1,50x1,50) m, h 1,10 m

4. Descrição Sumária:

Obra de autoria do artista plástico autodidata **Félix Sampaio** (Nova Andradina, MS, 1961), escultura em fibra de vidro, medindo cerca de 0,80 m, colocada sobre bloco de concreto, pintado de branco com placa de identificação. A escultura, homenageia à memória da mãe de santo **Mãe Runhó**, do **Terreiro do Bogum**. O monumento se compõe, além da escultura, um nicho com imagem de São Lázaro, pavimentação e jardim, com gradil em ferro batido.

Maria Valentina dos Anjos Costa - Doné Runhó/Mãe Runhó (Salvador, 1877 – Salvador, 1975) - **Doné do Terreiro Zoogodô Bogum Male Rondó – Terreiro do Bogum**, iniciada para **Vodun Sogbô**. Passou para o grau de sacerdotisa aos 21 anos de idade, assumindo a direção do terreiro após a morte da **Doné Romana de Possú**, em 1925. Descendente direta de africanos da República do Daomé, hoje Benin. Foi sucedida por **Mãe Gamo - Evangelista dos Anjos Costa, Lokossi**, a sempre lembrada **Mãe Nicinha** (27/12/1911 – 05/10/1994), mãe-pequena da casa, iniciada para o **Vodun Loko** por **Emiliana de Agué**, sua gestão foi até 1994, sua sucessão chegou a partir do jogo de búzios do **Oluwó Agenor Miranda**, em 30 de maio de 2002, que indicou o nome de **Zaildes Iracema de Mello, Nandoji**, filha de **Azonsu**, conhecida por **Mãe Índia**, neta da venerável **Mãe Runhó**, assumiu o cargo em agosto de 2003, com 33 anos de idade, no vigor de sua juventude.

Mãe Runhó, faleceu em 27 de dezembro de 1975, de enfarto. O enterro de **Mãe Runhó** foi no cemitério **Quintas dos Lázaros**; o caixão foi transportado nos ombros de seus filhos de santo, e durante todo o trajeto foram entoados cânticos africanos; de acordo com o costume jeje ao passar por encruzilhadas são dados três passos para traz e três passos para frente e são entoadas cantigas específicas. Na noite do mesmo dia iniciou-se o Cirrum (Axexê) – luto, no **Terreiro do Bogum**.

A escultura localizada na **Praça Mãe Runhó**, fica no **Engenho Velho da Federação**, é uma homenagem justa à sua memória, e foi recuperada em fevereiro de 2017. É considerada, a primeira homenagem pública a uma sacerdotisa da religião de matriz africana na cidade do Salvador – BA.

“Significa a valorização da memória, não só da religião, mas principalmente do povo jeje e da preservação da Natureza. Mãe Runhó já era ecologista antes de se falar no assunto. Dizia: ‘não existe vida sem a natureza, o jeje não sobrevive sem a natureza viva’”. Ogá Edmilson, T. Bogum.

ANEXO L – FGM/Ficha Técnica Conjunto Escultórico do Parque do Dique do Tororó



CONJUNTO ESCULTORICO DO PARQUE DO DIQUE DO TORORO

1. Identificação:

- 1.1 – Espécie: Esculturas
- 1.2 – Título: Conj. Esc. do Pq. do Dique do Tororó
- 1.3 – Autor: Tatti Moreno
- 1.4 – Data: 1998
- 1.5 – Origem: Salvador – Bahia
- 1.6 – Propriedade: Gov. do Estado da Bahia.

2. Localização:

- 2.1 – Endereço: Av. Vasco da Gama
- 2.2 – Localização: Pq. Dique do Tororó.

3. Dados Técnicos:

- 3.1 – Material: Resina com Fibra de vidro
- 3.2 – Técnica: Laminação em fibra de vidro
- 3.3 – Dimensões: Esc: 3,25 m Diâmetro 1,40 m

4. Descrição Sumária:

Esculturas em resina e fibra de vidro, localizadas no único manancial natural de **Salvador**, tombado pelo **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**, no centro da lagoa, formando um “**xiré**” – **roda de orixás**. Também podem ser encontradas às margens do **Dique do Tororó**. Sendo estas esculturas de diversos **Orixás**, que complementam a beleza da região e marcam o sincretismo religioso da cidade. Criadas pelo artista plástico **Tatti Moreno**, em 1998.

Sagrado para os adeptos do **Candomblé**, que faz oferendas aos orixás em suas águas e em suas margens e espaço de lazer preferido dos moradores de **Salvador**, o **Dique do Tororó**, na avenida **Vasco da Gama**, possui 110 mil metros quadrados de espelho d’água e uma área de 25 mil metros quadrados no entorno, onde estão distribuídos equipamentos de lazer para todas as idades. Em 1998, ele foi recuperado e revitalizado, tornando-se também um dos cartões-postais da capital baiana. O **Dique** é delimitado pelos bairros: na sua margem esquerda, **Tororó**; na sua margem direita, **Engenho Velho de Brotas**; ao norte, pelo bairro de **Nazaré** e **Arena Fonte Nova**; e ao sul, pelo bairro do **Garcia**. É margeado pelas avenidas: **Pres. Costa e Silva** e **Vasco da Gama**.

O círculo formado pelos **Orixás**, flutuando no espelho d’água são identificados como: **Oxum** – orixá das águas doces, lagos e fontes; **Ogum** – divindade da guerra e do ferro; **Oxóssi** – divindade das matas e da caça; **Xangô** – senhor dos raios e trovões; **Oxalá** – divindade da criação e pai de todos os orixás; **Iemanjá** – rainha do mar e mãe dos orixás; **Nanã** – avô dos orixás, deusa da chuva e da lama e **Iansã** – senhora dos raios, ventos e tempestades. E colocados na terra os orixás: **Oxumarê** – orixá da chuva e da riqueza; **Ossain** – orixá das folhas sagradas; **Logun-Edé** – orixá novo da caça e da pesca e **Euá** – filha de **Nanã** é vista como horizonte, encontro do céu com a terra e do céu com o mar. O termo “**tororó**”, vem do tupi, “**tororoma**”, que significa “**jorro**” de água.

“Pise no chão com respeito e/ Ganhe favores do lugar/ Onde vive e do espaço/ Gerado em torno/ De si”
Orlando J. Santos – **O Ebô no Culto dos Orixás**.