

**“Quem pode ser dono
da morada de deuses?”**

Terra, terreno, terreiro



**Thiago de Azevedo
Pinheiro Hoshino**

UFPR, CCONS / UFPR, MALOCA / UNILA

“Quem pode ser dono da morada de deuses?” Terra, terreno, terreiro

Resumo

O que acontece quando orixás, ancestrais e espíritos extrapolam os muros dos terreiros e passam assentar-se em documentos e órgãos burocráticos? Quando (ar)riscam ponto não apenas na metrópole, mas também na arquitetura das instituições? O artigo explora a contaminação recíproca entre nomos (o mundo normativo do Estado) e axé (o mundo normativo afroatlântico), a partir do processo de tombamento da Casa Branca do Engenho Velho (Salvador/BA), primeiro templo de candomblé patrimonializado em nível federal, na década de 1980. Ao longo do conflito (funditário e ontológico) travado pela manutenção da morada dos deuses negros, imaginações contrastantes acerca da terra (e sua reconversão em chão) e da nação (na multiplicidade de seus enredos) cohabitam não apenas nos discursos e práticas do povo de santo, mas em mitologias e ritos de funcionários públicos, despossuindo os sentidos da cidade, dos direitos, das heranças e dos patrimônios.

Palavras-chave: terreiros; patrimônio cultural; posse e propriedade; diáspora negra; antropologia do direito

“¿Quién puede poseer la morada de los dioses?” Tierra, terreno, terreiro

Resumen

¿Qué pasa cuando orixás, ancestros y espíritus cruzan los muros de los terreiros para asentarse en documentos y órganos burocráticos? ¿Cuándo rayan no solo la metrópolis, pero también la arquitectura de las instituciones? El artículo explora la contaminación entre nomos (el mundo normativo estatal) y axé (el mundo normativo del afroatlántico), a partir el proceso de patrimonialización de la Casa Branca do Engenho Velho (Salvador, Bahia), primer templo de candomblé reconocido oficialmente en Brasil al nivel federal, en la década de 1980. A lo largo del conflicto (funditário y ontológico) por el mantenimiento de la vivienda de los dioses negros, imaginaciones contrastivas sobre la tierra (reconvertida a llano) y la nación (en su multiplicidad enredada) cohabitaban no solo en los discursos y prácticas del povo-de-santo sino también en las mitologías y ritos de funcionarios públicos desposeyendo los sentidos de la ciudad, de los derechos, de las herencias y de los patrimonios.

Palabras clave: terreiros; patrimonio cultural; posesión y propiedad; diáspora negra; antropología del derecho

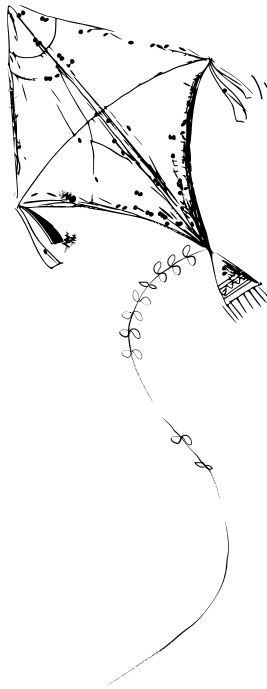
“Who can own the abode of gods?”


Land, terrain, terreiro

Abstract

What happens when orixás, ancestors and spirits extrapolate the walls of terreiros to settle in bureaucratic documents and agencies? What occurs when they produce the metropolis and else the very architecture of institutions? The present article explores the reciprocal contamination between nomos (the normative world of the state) and axé (the afro-atlantic normative world), based on the first process of recognition of a candomblé temple (Casa Branca do Engenho Velho, in Salvador, Bahia) as national cultural heritage in Brazil during the 80's. Throughout the conflict (both over tenure and ontology) involving the maintenance of the dwelling of black gods, contrasting imaginations about land (and its reconversion to ground) and nation (in its interwoven multiplicity) cohabitate in discourses and practices of the povo-de-santo as well as in mythologies and rites of public staff, dispossessing the meanings of city, rights, heritages and patrimonies.

Keywords: terreiros; cultural heritage; ownership and property; black diaspora; anthropology of law





Por outro lado, Senhor Prefeito, quem
pode ser dono da morada de nossos
deuses e antepassados, onde eles
plantaram seu sagrado axé?

**Antônio Agnelo Pereira, Ogã da Casa
Branca do Engenho Velho, 1982**

Introdução: os orixás em risco e os riscos dos orixás

“ Orixás em risco”. Essa era a chamada que se lia na edição de 04.08.1982 da Revista Veja, em matéria que alertava para a investida da “especulação imobiliária” sobre um dos mais tradicionais terreiros de Salvador: a Casa Branca do Engenho Velho, ou, em sua denominação iorubá, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. No subtítulo da notícia (“Candomblé pode perder sua meca nacional”), antevia-se um caso digno dos romances de Jorge Amado (ele mesmo um dos filhos-de-santo da casa que engrossava os protestos ao prefeito Renan Baileiro). A reportagem assim resumia o que designava de um “enredo jurídico”:

A ameaça de uma operação imobiliária envolvendo a Casa Branca do Engenho Velho, o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil, gerou em Salvador um alvoroço de calibre suficiente para figurar nos mais movimentados enredos dos livros de Jorge Amado. [...] A questão começou na semana passada, com o anúncio de que a área ocupada pela Casa Branca, com 6.000 metros quadrados e avaliada entre 30 e 40 milhões de criros, seria ocupada por um conjunto de grandes prédios. Ao mesmo tempo, Hermógenes Príncipe [de Oliveira], um rico proprietário de imóveis em Salva-

LAJE v.2 n.1
p. 132-165
2023

ISSN: 2965-4904

dor, atualmente radicado no Rio de Janeiro, passou a reivindicar a propriedade da área, por direito de herança, alegação que seu advogado afirma poder provar com documentos que, até sexta-feira passada, não tinham sido apresentados. A questão irá para a Justiça e, a seu favor, os responsáveis pelo terreiro invocam seus dois séculos de funcionamento no mesmo local. [...] Enquanto isso, Mãe Teté, a babalorixá (sic) da Casa Branca, invoca Oxóssi, o "Rei da Mata", para que ele impeça a construção de um edifício no seu templo (p. 29 do Processo IPHAN/BR 1.067-T-82).

Tempos e modos distintos da terra (como *terreno* termo destinado a operações imobiliárias e como *terreiro* destinado à casa dos santos) opunham os herdeiros da "princesa Yá-Nassô, sacerdotisa da corte de Alafin, uma cidade da costa africana"¹ e um herdeiro de latifundiários da família "Príncipe". Essas duas linhagens (tanto seus contemporâneos, quanto seus ancestrais) eram postas em contato e em relação por meio daquele acontecimento telúrico, a emergência de um conflito em torno de poses, possessões e propriedades, na mais antiga das cidades afro-atlânticas do Brasil.

O estopim da refrega foi a venda da área até então utilizada como a "Praça de Oxum"² para a construção de um posto de gasolina. Enquanto "a especulação imobiliária parece não temer os orixás", aduzia o Jornal A Tarde de 22.07.82, os filhos e filhas da Casa Branca temiam "a remoção dos deuses do local onde foram implantados pelos africanos". De costa a costa, num roteiro secular que passava por Oyó e Lagos, na costa ocidental do continente Africano e, Salvador e o Rio de Janeiro no Brasil, heranças e genealogias heterogêneas entremeavam as várias margens da "estrutura rizomórfica e fractal da formação transcultural e internacional" do Atlântico negro (GILROY, 2001, p. 38). O conflito se desdobraria em diversos planos, não só confrontando e percepções sobre parentescos, direitos, patrimônios e sentidos do habitar, mas também chamando a atenção para o risco que corriam os orixás e para os riscos que eles traçavam em sua (r)existência diaspórica e metropolitana: riscos impressos no corpo de suas(seus) filhas(os), no corpo da cidade e no *corpus* de documentos jurídicos mobilizados.

Plantar axé, assentar o mundo, co-habitar com o santo

As notícias que faziam alarde nos jornais preenchiam também nos autos de número 1.067-T-82 do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)³. Neles, não

era só Oxóssi, o "Rei da Mata", que a Casa Branca invocava, mas um conjunto de institutos e documentos legais, em petição fartamente fundamentada, contendo abaixo-assinado anexo. Aberto em 27 de agosto daquele ano junto ao Ministério da Educação e Cultura, o processo solicitava o tombamento do terreiro como patrimônio cultural brasileiro, nos termos do Decreto-Lei 25/37 e, também, a desapropriação da área, a ser promovida pelo Município de Salvador, seguida de sua concessão para a comunidade.

Em resposta à provocação da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho,⁴ o Sr. Ary Guimarães, então Diretor da 5ª Regional do SPHAN em Salvador, remeteria, por ofício, "proposta de tombamento da área do Terreiro da Casa Branca" à chefia do órgão, no Rio de Janeiro. O desfecho da história se notorizou tanto entre o povo-de-santo quanto entre antropólogos(as) e estudiosos(as) do patrimônio cultural e arquitetônico: o *Ilê Aê Iyá Nassô Oká* se tornaria, por decisão apertada do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, tomada em 31/05/84, o primeiro terreiro tombado do Brasil, abrindo caminho para os demais.⁵

Não faltam análises sobre o tombamento da Casa Branca (Oliveira, 2005; Dourado, 2011), a partir de diversas perspectivas. Entre elas, destaco a do próprio relator do processo, o antropólogo Gilberto Velho, conforme ele a redigiria anos depois:

É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN. Importantes veículos da imprensa da Bahia manifestaram-se contra o tombamento que foi acusado, com maior ou menor sutileza, de demagógico. [...] O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tomba-

mento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros. (VELHO, 2006, p. 239)

A leitura que gostaria de agregar, contudo, às interpretações que enfatizam o giro de paradigma entre o corpo técnico do SPHAN ou os embates e as redes de relações mobilizadas pelo povo de santo (que incluem procedimentos inusitados como uma alardeada "iniciação" do secretário de cultura em uma visita diplomática ao terreiro⁶) diz respeito à eficácia daquilo que o Sr. Antônio Agnelo Pereira, presidente da entidade civil ligada à Casa Branca, mencionava em sua manifestação ao prefeito de Salvador como o "axé plantado" naquele local. Dito de outro modo, interessa-me explicitar de que maneira os axés plantados em terreiros como a Casa Branca foram, pelas vias de contato que os tombamentos propiciaram, trans-plantados para as instituições públicas e o que ocorre quando esses entes não-humanos – como ancestrais, espíritos e divindades – passam a co-habitar instâncias, práticas e discursos oficiais, povoando a imaginação jurídico-institucional mesmo contra seus pressupostos ontológicos.

Gilberto Velho, rememorando o tombamento da Casa Branca, reforçaria, anos depois, que "do ponto de vista dessas pessoas [o povo de santo] o que importava era a sacralidade do terreno, o seu 'axé'" (2006, p. 237). Esse axé, que é princípio organizador do candomblé, não apenas dá nome às suas comunidades (*Ilê Axé* significa, literalmente, "casa de força") como dá sentido ao espaço onde é (im)plantado. Assim "o termo *axé* é utilizado para designar a casa de candomblé, seu conjunto de adeptos, seus costumes e, por extensão, sua modalidade de culto ou Nação" (OPIPARI, 2009, p.86).

Nada melhor do que as palavras do próprio Ogã⁷ Agnelo para dizê-lo:

EXCELENTÍSSIMO SENHOR PREFEITO

Mais uma vez aqui estamos, reiterando a V. Exa. Nosso pedido de desapropriação do terreno onde se acha o ILÊ AXÉ NASSÔ OKÁ, e a cessão de uso permanente deste à nossa Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que representa o povo da Casa Branca.

Temos toda a certeza de que V. Exa. concorda com a absoluta justiça de tal solicitação. Trata-se de reconhecer a uma comunidade os direitos a um patrimônio por ela criado e preservado, através dos séculos. Afi-

nal, há perto de duzentos anos nossa gente ocupa este terreno, de modo pacífico e laborioso.

Neste terreno, Senhor Prefeito, foi plantada uma semente vinda da África, trazida do coração do Império Nagô para a nossa Bahia.

Neste terreno, a sabedoria e o trabalho do Povo de Santo do ILE AXÉ IYÁ NASSO OKÁ criaram valores insubstituíveis, conservando tradições e monumentos que a Bahia inteira aprecia e respeita.

Temos a certeza de que o Prefeito de Salvador não nega a importância de nossas raízes africanas, o valor da herança cultural de nossos antepassados nagô; não nega que os monumentos sagrados e a história do povo negro, graças a cujo trabalho foi construída esta grande nação brasileira, merecem tanto respeito quanto a história e os monumentos de outras origens.

Por outro lado, nenhuma dúvida pode haver de que o direito de uma comunidade instalada num local por ela enriquecido com valores e obras durante tanto tempo significa mais do que a alegada propriedade de quem aí nada fez.

Por certo, o Senhor Prefeito também concorda em que tem mais importância a preservação de um patrimônio da Bahia, com a salvaguarda dos direitos da gente humilde responsável por sua existência, do que os interesses mesquinhos da especulação imobiliária.

[...]

De fato, nossa Casa é humilde, não tem o esplendor das mansões luxuosas dos que tudo nos querem tomar, mas aos olhos de todos os verdadeiros baianos, aos olhos do Brasil, possui uma riqueza inestimável. Aqui está a memória de um povo. Aqui moram os Orixás que vieram da África em nosso amparo, em amparo de nossos ancestrais. A pobre Casa Branca está cheia de sua glória.

[...]

Afinal, sem a Casa Branca, sem outras casas como esta, a Bahia não seria a Bahia, o Brasil não seria Brasil.

Reivindicamos, Senhor Prefeito, apenas o que é nosso por justiça. Não queremos terra por outros ocupada e trabalhada para arrancar-lhes da mão o fruto de seu continuado esforço, exigir que nos enriqueçam com seu suor. Não queremos uma terra qualquer para obter lucro explorando gente pobre. Isto a nosso ver



constitui uma indecência e uma vergonha. Por outro lado, Senhor Prefeito, quem pode ser dono da morada de nossos deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé? Quem pode cobrar pela permanência de nossa comunidade nos lugares que ela cultivou, consagrou e edificou no curso dos séculos? Quem pode arrogar-se o direito de nos impor restrições ao uso deste espaço, ameaçando-nos com a mutilação de nosso acervo?

É muito clara a resposta que a Bahia dá a todas essas questões." (BRASIL, 1986, pp. 37-40)

Nessa narrativa poderosa que aciona tempos-espacos múltiplos, não só o valor social do trabalho coletivo era contrastado com a obtenção de "lucro explorando gente pobre", mas um valor de uso mais-que-humano se alojava no coração da pergunta sobre "quem pode ser dono da morada de deuses e antepassados". Ao tempo em que rebatia as bravatas do suposto detentor dos "papéis do terreno", o pleito da comunidade do terreiro fazia concorrer uma modalidade de patrimônio (dominial) com outra (patrimônio cultural). Nele, a ancestralidade negra se expressava como herança-de-santo, enquanto a propriedade se apresentava sob a forma de uma herança de sangue, civil. Assim, o SPHAN se via diante do dilema de recusar ou ignorar as faculdades insculpidas em cartas e assentos registraes para proteger "uma semente vinda da África, do coração do Império Nagô", nas conexões subterrâneas, ou melhor, oceânicas de uma rede de cidades e territórios afroatlânticos (os orixás cultuados na Casa Branca vinham também de Ketu, Osogbo, Abeokutá, Ejibo, Ile Ifé, entre tantas outras localidades iorubás).

Essas imagens de "plantio" e "cultivo" não eram ocasionais. "Plantar o axé" corresponde, em termos nativos do candomblé, a fundar um terreiro, inaugurar um microcosmo de potência e vida em comum por meio de ritos que fixam ("assentam") forças cósmicas e políticas num determinado chão no qual a "família-de-santo" se faz:

Na construção física do terreiro, qualquer que seja a arquitetura que se imagine, haverá sempre um lugar central que será sacralizado e, de certa forma, se é que podemos dizer assim, será mais sagrado que as outras partes dessa comunidade. Em alguns candomblés, você encontra o poste central, o opô, como o local sagrado por excelência, onde estão depositados elementos simbólicos representativos do poder religioso e da natureza mesmo do sagrado. [...] E, mais do que

isso, um espaço onde a sacralização é permanente. É nesse lugar que se diz que se plantou o axé. Plantar o axé, neste caso, é ter um lugar, espaço físico, o chão, onde no ato inaugural ou pré-inaugural se fazem sacrifícios de animais [...] Geralmente nessa construção, nesse plantar o axé, na fixação desses elementos com sacrifício dos bichos de pena e colocação de outros elementos que são utilizados nos rituais mais secretos, que não podem ser revelados, são colocados em uma espécie de buraco alguns elementos que representam o momento, o dia, o aqui e agora, em que se está construindo e plantando o axé. E ali passa a ser um núcleo extremamente importante, e muitas funções religiosas terminando girando em torno dele (BRAGA, 2000, p. 163-165).

À luz desses "fundamentos" (preceitos basilares) de santo, desejo acentuar a função constituinte do axé e dos atos de seu plantio não apenas para o terreiro e seu "povo", mas para a "grande nação brasileira" como um todo, nas palavras dos partidários do tombamento. Os membros da Casa Branca sublinhavam que sem essa "semente" e "sem outras casas como esta, a Bahia não seria a Bahia, o Brasil não seria Brasil". Trocando em miúdos, seria pelo axé plantado na Casa Branca do Engenho Velho⁸ que todos esses entes políticos (estado, povo, nação, país) se constituiriam enredados.

Como outros trabalhos demonstram, a compreensão de que nos lugares onde o seu axé foi plantado "moram os Orixás que vieram da África", ou melhor, a ideia de que é justamente através da materialidade desses atos de produção socioespacial ou de "assentamento" que eles podem transitar entre mundos confere um sentido de co-habitação e convivência ao terreiro. Sodré, num passeio, convida-nos a uma visão panorâmica da morada desses deuses, vizinhos e parentes numa cosmopolis do axé:

É o caso do terreiro baiano da Casa Branca, onde, topograficamente, «urbs» e «mato» se confundem. A primeira visão que tem o visitante desse terreiro é o sacrário do orixá gêge Dankô, com assentamento (fundamentos simbólicos plantados) numa touceira de bambus. Em seguida, o Okoiluaê (monumento em forma de barco, também chamado navio de Oxum), em frente ao qual se acha a Fonte de Oxum. Vem depois o barracão (espaço com partes públicas e privadas), a "casa branca". Ao redor, os ilê-orixás (casas de Exu, Ogum, Xangô Airá, Omolu, Oxossi) e uma casa dedicada aos antepassados (Egun). Além das casas, existem os assentamentos de Tempo, de Oxossi Ibualama e a Fonte de Oxumarê. No espaço "mato"

(vegetação intermitente, misturada ao “urbano”), encontram-se árvores sagradas, sedes de divindades: jaqueira de Exu, árvore de Loko Padê, gameleira de Apaoká, birreiro de Omolu, os peregum (palmas). Esta descrição superficial não se pretende etnográfica, mas ilustrativa de uma poderosa condensação espaço-cultural, de uma reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado. (SODRÉ, 1988, p. 52).

É pelo habitar em conjunto de pessoas, orixás, ancestrais e entidades-espíritos que se institui a vida política de uma comunidade de santo. Implícita, assim, na narrativa dos(as) filhos(as) da Casa Branca (casa comum a humanos, espíritos e divindades), estava o direito à moradia não só de seus(uas) adeptos(as), mas também dos entes não-humanos por eles(as) “plantados” e cultivados. Quem plantara a semente de quem, na prática, era difícil saber. Esse é o sentido da interpelação: “Quem pode ser dono da morada de deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé?”



Esse assentamento estabelece identificações, uma trama cosmopolita e solidária e, a partir dos *cruzos*, ressemantiza sociabilidades transafricanas, ecologias do pertencimento, processos transculturais, interculturais, cosmopolíticas, que alçam a diáspora negra como advento contracultural da modernidade como nos ensina o navegante Gilroy. O *assentamento* é chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida. A diáspora evidencia a inventividade dos povos negro-africanos desterritorializados, juntamente com a inventividade de seus descendentes. Essas populações em dispersão reconstituíram seus territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos sacrifícios rituais - todos esses elementos são experiências de terreiro. [...] Nesse mesmo movimento emerge a noção de *terreiro*, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção do outro. Assim, o *terreiro* aqui inscrito não se limita às dimensões físicas [...] mas sim como “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço (RUFFINO, 2019, p. 100-101).

Durante o trabalho de campo que deu origem ao presente texto, derivado de minha tese de doutoramento, tive oportunidade de tangenciar o assunto com Tata

Loango (Ubalduino Bonfim) sacerdote do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão e meu pai-de-santo⁹. Na conversa, Pai Ubalduino correlacionou as expressões "plantar o axé" e "assentar o santo" com certa noção nativa de "moradia":

- Por que se diz "assentar" o santo?

- Ô, meu filho, tu é advogado, não é? Tu se formou advogado?

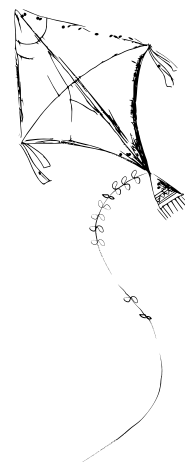
- Sim.

- Tu é advogado, mas tem que trabalhar pra ser advogado, não adianta só se formar, só ter o nome de advogado. Então tu tá assentado lá, se não teu nome não estaria também lá. [...] Como que eu vou pra minha casa sem um fogão, uma geladeira, sem nada pra chamar de meu? Até o deus dos cristãos teve que ter uma arca pra ser morada dele. Precisava? Não, mas tinha que ter. Aquela arca era tão sagrada que representava a morada dele. O assentamento é uma morada. O assentamento não deixa de ser uma morada do orixá. Onde você chega e conversa. Tá conversando com o assentamento? Não, com o orixá. [...] Eu acho que seria mais fácil ter um pedaço de terra, chegar ali, fazer a coisa e dar pro santo: "é seu". Mas pra remover um assentamento, um *igbá* de louça é mais fácil do que pra remover tudo aquilo que está debaixo da terra. [...] Não que o fundamento plantado na louça não tenha seu mistério, sua força, mas eu acho que tudo que é contato direto com a natureza é mais forte. O orixá vai responder. Mas no chão é natureza, né?¹⁰

Perspectivando a Arca da Aliança e a inscrição na Ordem dos Advogados do Brasil como espécies de *igbás*, isto é, de assentamentos de orixá, Pai Ubalduino parecia insinuar que, embora as prerrogativas de humanos e deuses possam prescindir de um meio material de fixação, seu exercício se beneficia de determinados veículos e investidas capazes de lhes atribuir não só de fato, mas de direito, um domínio: sua "morada".

Assim como uma carteira da OAB situa e singulariza um profissional em suas relações (não significando, porém, que a carteira *faça* o advogado, ao contrário, é o conjunto dos advogados sêniores, sua corporação, quem *faz* a carteira), um assentamento situa o santo, oferece-lhe um espaço próprio para existir e agir, dali tecendo suas relações. Como salienta Rabelo, "o assentamento cria instância e circunstância para que muita coisa aconteça" (2014, p. 207), ele "institui lugar" (2014, p. 228). Os assentos

dos orixás os singularizam como entidades e lhes amplificam a agência; os “assentos funcionais” de profissionais jurídicos e servidores públicos os informam e conformam como autoridades e lhes investem de poderes próprios. Assim como o orixá para ser singularizado deve ser assentado, também a autoridade, para ser investida, precisa “assentar-se”. Nesse sentido, assentar e ser assentado é também dar e tomar posse de uma posição, lugar ou estatuto.



Ainda, do comentário de Tata Loango pode-se depreender sua insatisfação com o modo atualmente mais corrente de “assentar” os santos em “louças”¹¹. Na opinião do pai-de-santo, quanto mais próximo de sua “natureza” particular, de seu domínio existencial, corpóreo, maior agência e “presença” tem o orixá, mais axé ele passa e passa por ele. Esses são os corpos e terrenos em que o orixá melhor “responde”. Poderiam ser suas as palavras de Rabelo, no sentido de que o “assentamento depende do lugar, nutre-se dele” (2014, p. 206). Daí a preferência por plantar o santo no chão – como muitos(as) adeptos(as) insistem ser “o estilo africano”¹² predominante, referindo-se a assentamentos na Nigéria e em países vizinhos –, em detrimento da louça, embora justamente a proibição ou as dificuldades de acesso à terra, questão enfrentada historicamente pela população negra no Brasil (RIBEIRO, 2020) induza os(as) sacerdotes(isas) a preferir meios mais deslocáveis de assentamento, que possam ser transportados em caso de mudança. O chão é, assim, plataforma e hipertexto de uma cosmopolítica do habitar em conjunto ou em aliança com mais-que-humanos, ponto de encontro entre terra, terreno e terreiro.

O terreiro como reconversão da terra em chão

Não é por acaso que a multiplicidade do habitar esteja no centro da demanda apresentada pelo povo-de-santo nos processos de tombamento. A “morada” do orixá não concerne apenas ao espaço físico do terreiro, mas ao mundo que nele se constrói, que nele se constitui. Nos termos de R. Cover, ao *nomos*, ao mundo normativo do axé:

Habitamos um *nomos* – um universo normativo. Constantemente criamos e mantemos um mundo de certo e errado, legal e ilegal, válido e nulo. O estudante de direito pode chegar a identificar o mundo normativo com a parafernália profissional de controle social. As regras e princípios de justiça, as instituições formais da lei e as convenções de uma ordem social são, de fato, importantes para aquele mundo; são, no

entanto, apenas uma pequena parte do universo normativo que deve chamar nossa atenção. Nenhum conjunto de instituições ou prescrições jurídicas existe além das narrativas que o localizam e lhe dão sentido. Para cada constituição existe uma epopéia, para cada decálogo, uma escritura. [...] Uma vez compreendido no contexto das narrativas que lhe dão sentido, o direito torna-se não apenas um sistema de regras a serem observadas, mas um mundo em que vivemos (COVER, 1983, p. 3-4, tradução do autor.)

Se *nomos* veicula um mundo normativo onde habitamos e, sobretudo, onde aprendemos a viver - "habitar um *nomos* é saber viver nele" (COVER, 1983, p. 6, tradução do autor) - o axé como força-motriz e matriz desse mundo é o centro de uma teoria nativa do poder constituinte. Assim, o axé fala (e ao falar, faz, performa) (d)a potencialização da vida na precariedade, (d)a reterritorialização incessante dos orixás, ancestrais e entidades, mas também do próprio nomadismo do desejo e da saudade ante o desterro afro-atlântico que é matéria expressiva do povo-de-santo.

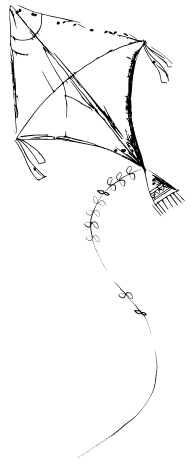
Esse modo da existência reterritorializante, cuja expressividade aloca perda, anseio e restituição como gestos fundacionais sobre a terra, encontra eco ainda em outra formulação do *nomos*. O axé, uma vez plantado, é que engendra e assegura a vida em comunidade - e por isso tem de ser reiteradamente alimentado - e que propicia as condições de sua manutenção, especialmente pela perpetuação da linhagem.

Nesse aspecto, trata-se do umbilical vínculo entre terra e a ordem político-jurídica, suscitada por Schmitt em seu notório ensaio de 1950:

Para não perder a conexão decisiva entre ordem [ordenação] e orientação [localização], não deveríamos traduzir *nomos* como lei (em alemão, *Gesetz*), regulação, norma ou qualquer expressão similar. *Nomos* vem de *nemein* - uma palavra grega que significa tanto "dividir" como "pastorear". Logo, *nomos* é a forma imediata pela qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível - medição e divisão iniciais do pasto, é dizer, a apropriação da terra bem como o ordenamento concreto contido nela e que a ela se segue (SCHMITT, 2014, p. 70).

Nessa leitura do *nomos*, o pasto é a metáfora forte, ao passo que os candomblés costumam acionar imagens mais agrícolas. Pensemos na transferência do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro para Coelho da Rocha, descrito por Sodré e Augras:

Após a morte de Mãe Aninha (1938) é sempre o axé (a autoridade oracular) que orienta a localização espacial das atividades no Rio de Janeiro. Nesse sentido, Mãe Agripina, Obá Deyi, encarregada por Aninha de zelar pelo axé, consulta sempre Xangô. É esse orixá que, em 1943, diz não querer mais a realização de obrigações na cidade, porque já dispunha de uma "roça". Esse enunciado é ainda obscuro, uma vez que não fica explicitada a localização da "roça". Entretanto, no ano seguinte, Mãe Agripina - que vinha desenvolvendo atividades litúrgicas num barraco de sapé (batizado de "Pavilhão Obá" por Mãe Aninha em 1925), localizado no subúrbio de Coelho da Rocha - recebe de Xangô a instrução de permanecer em Coelho da Rocha. A mensagem trazia, no entanto, uma incerteza: poderiam talvez voltar para a cidade (bairro de São Cristóvão) depois do ritual denominado "Águas de Oxalá". Narra Augras: "Depois dessa festa, no entanto, Xangô mandou dizer que não mais voltaria para a cidade, pois ele já tinha uma roça. Conta um ogã da casa: 'Ninguém sabia desta roça'. Foi Omolu que, pegando uma estaca, saiu porta a fora, com todos acompanhando. Ele parou em um terreno, próximo ao Pavilhão Obá e, fncando a estaca, disse ser ali a roça'". Descobre-se, então, que o terreno pertencia a Filhinha de Ogum (iniciada por Mãe Aninha na Bahia, em 1921), irmã de Mãe Agripina. Nesse sítio, instala-se o terreiro fluminense do Axé Opô Afonjá. [...]O lugar esquecido, mas pertencente a um membro da comunidade, retorna sob a forma mítica (Xangô enuncia, Omolu localiza) para dissolver um impasse real-histórico do grupo (SODRÉ, 1988, p. 96-97).



Tomo esta passagem, em que Xangô (ordem) e Omolú (localização) materializam o *nomos da terra* do Opô Afonjá, como uma interjeição afro-brasileira num diálogo teórico com Schmitt, para quem "a terra é denominada, na linguagem mítica, a mãe do direito" (2003, p. 37). O agenciamento mítico da propriedade, que, em associação com a estaca de Omolú, emerge metamorfoseada sob a forma de "roça" de candomblé ("roça" polarizando com "cidade", domínio de outras forças).¹³ por um lado revisita a já mencionada potência constituinte do axé, sua capacidade de instituir lugar. Por outro, testemunha a centralidade da ação não-humana na (re)tomada de posse do que "pertence" à ancestralidade (Xangô foi peremptório ao afirmar que *ele* dispunha de uma roça). Ainda, realça o terreiro como espaço heterotópico frente à urbanização homogeneizadora.

É uma possessão - a do corpo de uma iniciada - que garante outra possessão - a de um terreno. O axé possui corpos e territórios, ou melhor, participa de corpos *como*

territórios e de territórios *como* corpos. A estaca de Omolú, agrimensor primordial, que abre uma fenda no solo pelo qual “a terra” mesma poderá ser alimentada (medição e divisão, na gramática schmittiana, “plantar o axé” e “dar de comer ao chão”, na do candomblé), mimetiza a navalha do pai ou da mãe-de-santo que abre *kuras*¹⁴ e, por meio dessa inscrição e orifício, também cura. Omolú “come” na terra e, nessa comensalidade, o “terreno” é sangrado e despido de suas vestes jurídicas (a propriedade) para ser restituído à condição originária de “chão”, essa intensa virtualidade de um “terreiro”:

Quando um novo terreiro é fundado, o barracão é preparado em um rito que tem o chão como foco principal: um buraco de terra é aberto no centro, abaixo da cumeeira. Aí são feitas oferendas que incluem bichos sacrificados, comidas secas e um certo conjunto de objetos (que inclui moelas e recortes de jornais contendo notícias boas) – estes materiais são os axés ou fundamentos da casa. Como me explicou Mãe Beata, o chão, que então comeu, é Intoto, qualidade de Obaluaê [outro nome de Omolú], ligado ao subsolo. Os materiais plantados no chão são depois cobertos de terra e um conjunto diferenciado de lajotas usado para fechar e demarcar o espaço – o ponto mais concentrado de axé no terreiro [...]. (RABELLO, 2014, p. 260)

Outro episódio digno de nota é o coletado por Parés (2007) e versa sobre a indefectibilidade de Azonsú, vodum da nação “jêje” também associado à terra, no Zogbodô Male Vodun Seja Hunde (templo popularmente conhecido como “Roça do Ventura”, em Cachoeira, Bahia). Ele seria um dos protagonistas do tombamento da casa pelo IPHAN, em 2014, mas já zelava da Roça do Ventura ao tempo de Sinhá Abalhe:

As *vodunsis* da casa, ou seja, as filhas de Maria Ogorrensi, não aceitaram que Sinhá Abalhe assumisse a direção do Ventura e foi por isso que a roça ficou tanto tempo fechada. (...) Segundo Gaiaku Luiza, quem conseguiu reunir as filhas de volta foi o Azonsú de uma das *vodunsi* antiga [Luiza Moreira de Avimaje] que “virou” e disse que a roça de Bessen não podia virar pasto para o gado, e que já era tempo das filhas voltarem e aceitarem a nova Gaiaku. E foi assim que as *vodunsi* foram voltando pouco a pouco. (PARÉS, 2007, p. 220)

Azonsú “virava”¹⁵ na sua filha, tomava posse de seu corpo, como meio para retomar a posse de sua casa. Como é frequente, o santo que “virava” trazia uma admoestação:

“a roça não deveria virar pasto”. Alguns devires – o devir Azonsú da filha-de-santo, por exemplo – são salutares, amplificam o axé. Outros – como o devir “pasto” da “roça” – não são propiciadores de potencialização e circulação de axé. Só os devires que impulsionam o circuito de dons e contradons, as trocas e relações são benfazejos. Toda estagnação é deletéria. Deslocando o binômio roça-cidade, em que Xangô parecia se mover, o recado do vodum contrapunha *roça* como espaço de cultivo, de zelo, de plantio, a *pasto* como local do abandono, daquilo que cresce sem regra, à toa e ao leão.

Essa imagética tem ressonâncias importantes no mundo normativo do axé¹⁶. “Plantar o fundamento” consubstancia um ato primordial pelo qual a vida política do povo de terreiro se constitui: alimentação da terra (a terra, ou melhor, o “chão come”).¹⁷ A manifestação da terra, no terreiro, já não como terreno e sim como chão, é refratária às formas da propriedade. Já não é ela o objeto a se distribuir. O chão é que nos distribui:

A gente tem um *Orixá* chamado *Omolú* ou *Obaluaê*. Na igreja católica ele é muito respeitado como *São Lázaro* ou *São Roque*. Os católicos são muito devotos dele e nós muito devotos do nosso *Orixá*, é o dono da terra. Eu muito pequena ouvia dizer e ouço até hoje: “do pó viemos e ao pó voltaremos”. É isso: a gente precisa respeitar uma coisa chamada terra, chão, porque de lá a gente veio e para lá a gente vai voltar. Então, enquanto a gente estiver em cima desse chão, a gente precisa respeitar esse chão que a gente pisa em cima. Não importa se é branco, preto, amarelo, azul, não importa a cor, precisa ser respeitado. Por isso que, quando eu piso esse chão aqui, principalmente esse chão que tem *Orixá*, principalmente porque o *Ariaxé* dessa casa é *Omolú* ou *Obaluaê*, quando eu piso nesse chão, eu sei pisar nele com respeito (SANTOS, 2018, p. 87)

A “terra” vira outra coisa quando “tem *orixá*”, vira “chão”, que come, que precisa ser alimentado, que carrega suas demandas e no qual é preciso “saber pisar”. O plantio do axé, assim, é uma função ou fundação não no chão, mas do próprio chão como modo de aparição originário da terra, seu hipertexto mais afeito à posse¹⁸ do que à posse. Dito de outro modo, o terreiro pode ser lido como um dispositivo de reconversão da terra em chão. Enquanto a posse participa de uma hierarquia irreversível (entre sujeito e objeto possuído), a posseção permite reversibilidades e trocas perspectivas:

Em português, posse designa prioritariamente “ato ou efeito de se apossar de alguma coisa”, enquanto possessão indica antes “o ato ou efeito de possuir ou de ser possuído” (Houaiss 2001). O conteúdo semântico do substantivo posse recobre, portanto, relações entre um domínio constituído por sujeitos que possuem e um outro domínio constituído por coisas que são possuídas (ou pelo que não seria coisa, mas que coisa se torna em obediência à relação de posse, como no exemplo fornecido por Houaiss: “alguns homens consideram a esposa sua posse”). Já o do substantivo possessão recobre isso e alga mais, pois o possuidor pode, ele também, ser possuído, como o sujeito pode ser sujeitado, ou predicado; nesse caso, o sujeito da (or)ação seria, por assim dizer, mais um quase-sujeito, posto que também quase-objeto, do que um sujeito pleno, enquanto o predicado da (or)ação seria mais um quase-objeto, já que também quase-sujeito, do que um objeto acabado. Na possessão o curso da (or)ação é reverso, enquanto na posse, não (VARGAS, 2007, p. 41-42).

Interessante perceber no pleito da Sociedade Recreativa São Jorge do Engenho Velho pelo tombamento, o marcado descompasso entre a “alegada propriedade de quem aí nada fez” (o fundamento de direito) e a “morada dos deuses” (o fundamento de santo). Por isso se falava em “casa” de candomblé. E por isso, também, a insistência em um estado insubmisso da terra como terreiro: ela é chão de santo que jamais poderá voltar a ser sujeitada à condição de terreno. Ela participa da possessão, não da propriedade.

As nações enredadas e um nomos oceânico

Num lance arrojado, os(as) filhos(as) da Casa Branca igualmente expunham a tese da comunicabilidade entre a terra-chão e a terra-solo da nação. Qualquer ameaça à existência do terreiro não atingia somente a comunidade ou o “povo negro”, mas a totalidade do povo baiano e, em última instância, feria todo o povo brasileiro, porque os orixás, os candomblés, numa palavra, o axé seriam co-constituintes do Brasil. A nação brasileira e a nagô, talvez dissessem, também “comem juntas”.¹⁹

Essa formulação expande o espectro político do axé como teoria e prática nativos da constituição e como modo de produção social do espaço, ao assentá-lo nas ordens política e urbana (e ao assentá-las nele). Assim, o candomblé e seus agentes reiam, em seus próprios termos, a doutrina dos juristas e urbanistas e enxertavam a raiz nagô

no coração do Estado e da cidade. Buscavam efetivar um elo, ou melhor, um *enredo* entre a narrativa de sua africanidade – as origens ultramarinas da “nação nagô” – e a da sua brasilidade – fazendo daquela um elemento essencial à vitalidade desta.

O termo “enredo” é uma categoria nativa do candomblé que tem muito a nos dizer. Enredo não equivale a destino e não afasta a agência humana. Ao contrário, se nossos enredos nos deslocam tanto quanto nos constituem, para serem plenamente desdobrados precisam ser assumidos e cultivados. O enredo convoca humanos, espíritos e orixás:



Enredo chama atenção para os muitos caminhos que se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. Frequentemente se ouve dizer que alguém tem um enredo complicado: nele se encontram orixás que mantêm entre si relações de inimizade (conforme descrito nos mitos), ou que disputam a primazia como donos da cabeça. Outras vezes, a complicação do enredo está justamente na dificuldade que impõe a mãe ou pai de santo de discernir os muitos fios de que é composto – a imagem, neste caso, é de um emaranhado que apenas um olhar experiente e competente pode desvendar, ou que apenas com o tempo vai assumir uma configuração mais nítida. [...] Primeiro, o enredo, até onde entendo, é dotado de certo dinamismo: mais que uma estrutura feita de linhas ou pontos, é uma configuração que sofre deslocamentos. [...] Segundo, o enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar (no jogo) e/ou aceitar [...] é uma história da qual eles efetivamente participam. (RABELO, 2014, p. 93)



Enredo, portanto, pode ser compreendido como um modo situado de produzir relações e de falar delas. Sejam elas amistosas ou hostis, reconhecem-se as configurações que emaranham *nomoi* (COVER, 1983), diferentes mundos normativos, como relacionais: “desvendar o enredo – ou pelo menos parte do enredo – que acompanha uma pessoa é uma tarefa necessária para conduzir a contento à feitura [iniciação]” (RABELO, 2014, p. 95).

Ao menos parecia ser esse o enredo – um certo parentesco entre a “nação” nagô e a “nação” brasileira²⁰ – que o povo da Casa Branca referenciava. No território político

daquele terreiro se cruzavam duas, quiçá inúmeras tradições, advindas de terras distintas, fazendo desse espaço uma jurisdição compartilhada entre mundos normativos.

A demanda do povo de santo colocava em circulação signos compartilhados pelas narrativas da africanidade e da brasilidade: patrimônio, território, nação. As "nações" (jêje, nagô, ketu, angola, ijexá, etc., e suas inúmeras combinações) emergem no contexto do candomblé como artefatos políticos que extrapolam os limites do Estado-nação. Mais do que isso, as nações de candomblé parecem operar pela contestação do amálgama "estado" e "nação", promovendo sua dissociação e movendo-se dentro daquilo que Matory (2005) nomeia "diálogo circun-atlântico". De acordo com a reconstrução empreendida pelo autor, no mesmo período em que o estado brasileiro passava a ser imaginado como "nação" (e, na Bahia, o candomblé se ia estruturando como comunidade religiosa), populações diaspóricas como as da Costa da Guiné passavam também mobilizar o vocabulário político do nacionalismo que cruzava o oceano:

No século XIX e no início do século XX, ao mesmo tempo que os crioulos brancos estavam "imaginando" e reificando uma nação chamada Brasil, os africanos no Brasil e ao longo da costa da Guiné estavam "imaginando" e sustentando uma nação de um tipo não imaginado por Benedict Anderson. E é sem ironia - e sem exigência de correção - que esses africanos e seus descendentes no Candomblé afro-brasileiro ainda falam de suas comunidades transatlânticas como nações. Respeito essa linguagem (...) não porque a considero a categoria analítica apropriada (...), mas porque os membros e vizinhos do Candomblé têm plena consciência de que os cidadãos e analistas dos Estados-nação usam o mesmo termo com pretensões monopolistas. Seu uso, portanto, ensina uma lição significativa para aqueles que acreditam que os Estados-nação monopolizaram ou dominam a imaginação de todas as classes da comunidade. Este termo ilustra a co-ocorrência de, e a sobreposição entre a cidadania dos crentes do Candomblé em múltiplas comunidades imaginadas. Em todo o mundo, a pertença simultânea ou situacional das pessoas em comunidades múltiplas e sobrepostas é - como as múltiplas nacionalidades do candomblecista - um dado adquirido pelo menos tão antigo quanto o Estado-nação (MATORY, 2005, p. 73, tradução do autor).

Nessa teia afrodiaspórica residiria, reputa Gilroy, a especificidade da formação do Atlântico negro e o proveito heurístico dessa lente para tematizar o "desejo de transcen-

der tanto as estruturas do Estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional" (2001, p. 65). O uso afroatlântico que o candomblé faz da noção de nação dá ênfase à multiplicidade de vínculos políticos do povo-de-terreiro - a um só tempo povo 'africano' e 'brasileiro' - sem que nenhum desses monopolize as lealdades.

A "nação" de candomblé, contudo, se pode ser lida no registro da proliferação de diferenças, não deixa de se inscrever nos entre-lugares tensionados da colonialidade. O termo "nação" foi inicialmente aproveitado pelos traficantes de escravos no comércio atlântico e, posteriormente, pelo aparato de controle social da colônia como marcador que não correspondia às denominações étnicas autoatribuídas pelos povos em suas regiões de origem:

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo "nação" era utilizado, naquele período [séc. XVII e XVIII], pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo "nação" pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina (PARÉS, 2007, p.23).

Nação, portanto, se forja como conceito do povo de terreiro na circularidade e na especularidade de (auto)percepções, dentro dos quadros profundamente violentos e expropriadores da relação colonial. Nasce, noutras palavras, no rastro de relações de dominação e jugo, que, porém, são inventivamente subvertidas e reconfiguradas num sistema religioso sofisticado e propulsor de resistências. De fetiche dos colonizadores que projetavam sua própria imaginação social sobre as populações da África ocidental, a "nação" pôde ser despossuída em identidade coletiva que ancorou comunidade políticas.

Nesse sentido, plantar o axé da cidade de Oyó, como se narrava terem feito as fundadoras da Casa Branca, em solo brasileiro, era uma performance transatlântica:

Como antropólogo, considero que a implantação do axé de uma casa é um momento de construção de um mito, de um universo mágico e religioso específico. Talvez tenhamos aí plantado uma noção profunda de relação com as origens africanas. Também tem-se aí elementos que

representam essa unidade transatlântica, que guardam absolutamente a noção de segredo, pois como já disse, poucas pessoas têm acesso a esse instante em que se planta o axé (BRAGA, 2000, p. 165).

Talvez tenha sido por isso que o conflito na Casa Branca se deflagrou precisamente com a tentativa de demolição do "Navio de Oxum" (o *Okô Iluayê*), altar monumental no espaço lindeiro ao muro que o terreiro dividia com o recém-inaugurado posto de gasolina, fruto dos negócios imobiliários do autodeclarado "proprietário" do terreno. Ora, a tomada da Praça de Oxum e a ameaça de despejo de sua embarcação-morada são emblemáticas de um embate entre *nomos terrestre* ou, quiçá, *telúrico* e *nomos oceânico* – ou *nomos okúnico*, em referência a Okun, o oceano, e sua divindade, Olokun.

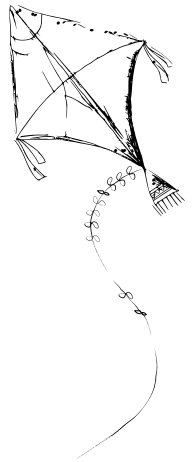
O *nomos okúniko* poderia ser imaginado como aquele que se assenta não sobre a terra apenas, mas sobre a mediação do mar entre terras ou "costas" conexas pela grande formação rizomórfica do Atlântico negro. Não é por acaso que Gilroy (2001), ao evocá-lo como contracultura da modernidade, aciona "a imagem de navios em movimento pelos espaços entre Europa, América, África e Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento", pois eles

(...) imediatamente concentram a atenção na *Middle Passage* [passagem do meio], nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de ideias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros" (GILROY, 2001, p. 38).

O navio, como meio de *passagem*, e a "passagem do meio" (como ficou conhecido o trecho mais árduo e demorado da viagem transatlântica) estão poética, ritual e espacialmente condensados no "Navio de Oxum" da Casa Branca e turbinam as memórias e formas inventivas de vida que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká constituiu. Os atributos de uma embarcação, aliás – "um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento" (GILROY, 2001, p. 38) – bem poderiam descrever um terreiro, esse corpo em trânsito num *nomos afrodiaspórico* ou *nomos afroatlântico* (MATORY, 2005), cheio de passagens e de (entre)meios de passagem

Tenho sugerido que a potência de um *nomos oceânico* (*nomos okúnico* ou *nomos-kalunga*) pode inundar a concepção schmittiana de ordenação e localização, insinuando novos e radicais desdobramentos de seu argumento sobre o caráter do direito:

O mar não conhece essa unidade clara entre espaço e direito, entre ordenação e localização. [...] o mar não tem um caráter, no sentido originário da palavra caráter, que vem do grego *charassein*: inscrever, insculpir, imprimir. O mar é livre [...] originalmente, antes da fundação dos grandes impérios marítimos, o princípio da liberdade dos mares significava uma coisa bem simples: o mar era um campo livre para a pilhagem. [...] a palavra pirata vem do grego *peiran*, ou seja, pôr à prova, experimentar, arriscar. [...] pois no mar aberto não havia cercados [*Hegungen*], fronteiras, lugares consagrados, localizações sagradas, direito ou propriedade. [...] No mar não vige nenhuma lei (SCHMITT, 2014, p. 38-40).



Como imaginar e experimentar um *nomos* sem “cercados, fronteiras e direito de propriedade” entendo ser um dos desafios que o axé nos lança. Um *nomos* oceânico seria, num arroubo especulativo, um *nomos*-pirata, não tanto fora da lei quanto entre leis?

Na Casa Branca, a questão era saber que lei, mesmo sem vigorar sobre o mar em si, poderia atravessá-lo do reino de Oyó até a Bahia de Todos os Santos, dando passagem ao direito dos descendentes de dignitários do “Império Nagô”. Navegamos em águas turbulentas. Se, como aludia a petição da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, era “muito clara a resposta que a Bahia [com todos os seus santos] dá a todas essas questões”, a resposta dos órgãos públicos era menos incontroversa.

A arquiteta coordenadora do setor de tombamento do SPHAN, em sucessivas informações prestadas sobre o andamento do processo, afirmava que o “problema, além de ser muito importante, é muito complexo e delicado” (29/08/1983); que se deveriam aplicar “a experiência e a criatividade à busca de novas medidas legais”, posto que a situação era incompatível com “os recursos legais de preservação disponíveis” (21/10 /1983); e, afinal, que restava “fundada dúvida, ainda não superada, no tocante ao instrumento a ser utilizado para a preservação em que estamos empenhados” (30/10/1983). Qualquer resposta ao problema era, naquele momento, uma forma de experimentalismo institucional. Dois dos focos de angústia do corpo técnico da instituição eram precisamente: (a) os efeitos da declaração de tombamento sobre uma área cuja propriedade se achava em litígio; e (b) o conflito entre a mutabilidade das práticas e espaços religiosos ante a cristalização que o tombamento, convencionalmente, impunha.

Diversos intelectuais foram consultados sobre a questão, reafirmando o valor cultural da Casa Branca, mas reconhecendo, nas palavras de Peter Fry, que "os temores da SPHAN [...] são fundados e que um tombamento *tout cour* poderia trazer prejuízos infundáveis tanto para as gerações futuras do terreiro quanto para aquelas da SPHAN". A medida a ser adotada impactaria a herança e o destino não só do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mas de todo o campo do patrimônio cultural (inclusive das futuras "gerações" de funcionários) e os sentidos mesmo da "nação" brasileira. Se o maior interesse dos dirigentes do terreiro era "assegurar seu direito de continuar ocupando o atual terreno", ponderava o sociólogo, o ideal seria envidar esforços para levantar o montante necessário à sua aquisição e não "imobilizá-lo num emaranhado burocrático" (BRASIL, 1986, p. 118).

Preocupações semelhantes permearam a 108ª sessão do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em que o processo foi pautado. Embora o relator, o antropólogo Gilberto Velho, após apreciação sobre a relevância histórica e etnográfica da casa, houvesse recomendado o tombamento da integralidade do imóvel, com edificações, árvores e objetos sagrados, "acompanhado de todas as medidas necessárias que efetivamente garantam a segurança deste patrimônio" (BRASIL, 1986, p. 174), seus colegas não partilhavam do mesmo entusiasmo. O conselheiro Gilberto Ferrez, por exemplo, pronunciando-se em seguida, "chamou atenção para o precedente que se abriria e ao fato do terreiro estar situado em terreno de propriedade de terceiros", no que foi secundado por Eduardo Kneese de Mello. Este, enquanto se abstinhasse de votar, apresentou sérias reservas acerca da "questão da propriedade do terreno, a falta de documentação no processo e o fato de o monumento, no seu entender, não fazer parte da religião". O conselheiro Pedro Calmon seguiu a mesma linha, requisitando esclarecimentos complementares sobre o imóvel e perguntando "se sobre ele incide algum direito que deva ser respeitado". Manifestava "sua estranheza diante do fato do terreiro estar instalado naquele terreno há 150 anos e não ser proprietário" e, insinuando que seus membros "não conhecem direito a situação jurídica do terreno", pleiteava ao fim o adiamento da pauta. O impasse apenas foi superado com uma nota de Manuel de Castro, então prefeito de Salvador, presente à sessão, repassada às pressas ao presidente do SPHAN, na qual afirmava "que a Prefeitura garantirá a posse do terreno ao terreiro". Lida a nota e aliviados os corações, concluiu-se a votação com duas abstenções, um voto contrário ao tombamento, um voto pelo adiamento da decisão e três favoráveis.

Era o evidente problema da terra – e daquilo que o direito dela fazia, uma "propriedade" – que inquietava os presentes. Não apenas no caso concreto daquele imóvel

em si, mas o problema maior do *nomos* da terra e do quanto ele poderia ser abalado, sacudido pelo precedente. Tanto assim que, mesmo deferido, o tombamento teve de aguardar até junho de 1986 para sua homologação, somente depois da oficialização da desapropriação promovida pelo Município de Salvador e da concordância formal do que se reivindicava proprietário, ou seja, não houve definição para o terreiro até que o destino do terreno estivesse selado. E selar esse enredo não foi simples: em 19 de setembro de 1985, o mesmo diretor Ary Guimarães, em tom algo constrangido, alardearia desta vez via Telex, a Angelo Oswaldo Santos, Secretário do SPHAN em Brasília, que o proprietário do terreno, Hermógenes Príncipe de Oliveira, tentaria anular o tombamento provisório do terreiro motivado pelo decurso de mais de um ano sem sua homologação ministerial. Memorandos ansiosos seriam trocados nos meses seguintes entre as sedes do órgão até que um novo telegrama encerrasse o caso, comunicando, literalmente: "solenidade prefeito entregou a casa branca título de propriedade permitindo assim finalização processo tombamento. Saudações".

Com a entrega do título (uma *traditio*) e a finalização do tombamento (por meio da inscrição do terreiro no livro do tomo), o SPHAN e o Município de Salvador acabaram plantando algo de seu próprio axé no solo da Casa Branca. Com a titulação, a propriedade passou para o patrimônio da comunidade religiosa e com o tombamento, o terreiro passou para uma jurisdição afro-brasileira: um espaço de "diálogo circun-oceânico" (MATORY, 2005) na execução de uma política cultural. Se "cultura" foi a categoria jurídica que permitiu a *passagem* do axé ao *nomos* estatal, "tombamento" era o instituto que abria uma via de *passagem* do direito à nação nagô. A retomada do território dos orixás seria concluída com o Decreto Estadual 292, de 8 de setembro de 1987, que desapropriou também a área ocupada pelo posto de gasolina, devolvendo-a à posse de Oxum. O terreno era, de novo, terreiro, terra de santo: chão.

Algumas lições sobre ferros, tombamentos e contaminações

O resultado apertado da discussão do Conselho repercutiu nos jornais baianos²¹, num misto de crítica aos mais reticentes e de celebração da atitude do SPHAN. O Correio da Bahia estampava, acima de uma foto da fachada Ilê Axé Iyá Nassô Oká e outra da mesa de reunião dos conselheiros, em 1º de junho de 84: "Casa Branca é o primeiro monumento negro tombado". Na mesma manhã, a Tribuna da Bahia comemorava: "Patrimônio tombou o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil",

não sem uma nota irônica: "Intervenção do prefeito garante tombamento da Casa Branca". Isto é: se os antepassados da casa haviam nela plantado a "semente do axé", seus descendentes plantavam uma semente de direitos da qual muitos outros terreiros colheriam, em breve, os frutos.

O Jornal da Bahia²² ressaltava o ineditismo da decisão que consagrava o Ilê Iyá Nasô Oká como "monumento nacional", fazendo publicar na mesma edição um artigo de Cid Teixeira intitulado "Axé: um grande passo". O autor descrevia com densidade o ambiente da reunião do dia anterior. Do texto replico um trecho ao qual retornarei mais adiante:

[...] Era um cenário que só ocorre na cidade de Salvador. Em nenhum outro lugar do mundo aquilo seria possível. No salão de beleza ímpar da Santa Casa de Misericórdia, ao redor daquela mesa "sólida e larga como deve ser a misericórdia da casa" estavam reunidos aqueles eruditos senhores para, com a assistência sofrida e tensa de ogãs, ialorixás, ekedis e simples curiosos para deliberar sobre o tombamento de um terreiro de candomblé. Para os ortodoxos e os rotineiros tudo pode ter até um certo sabor de heresia. [...] Afinal, se inovava o conceito de bem suscetível de ser tombado. Se criava uma jurisprudência nova nas praxes da burocracia federal quanto ao que deve ser preservado. [...] E nisto residiram, precisamente, algumas dificuldades na marcha do assunto. Afinal, pensavam e diziam os ortodoxos: o que se pretende tombar? O barracão? Os pejis, um pé de árvore sacralizado? E a resposta, aparentemente fácil na Bahia, fica difícil de ser dada quando se dirige a pessoas da maior importância cultural, filhas, entretanto de outras raízes, de outros procedentes, de outras vivências. Como explicar que o que se quer tombar é algo imponderável como objeto, mas ao mesmo tempo substancial e essencial como valor de cultura. Como se explicar que o que quer tombar é um axé? E, como explicar num processo desses cheio de despachos-supra e informações retors - e de pareceres de folhas tais ou quais o que é um axé? [...] [Nos seus primórdios] os terrenos eram de pouca valia, praticamente sem preço num rarefeito e diluído mercado imobiliário. E, na verdade, a ninguém ocorreria comprar um chão para fazer nele um terreiro de candomblé. A sua presença ali, junto ao pé de 'loko' era tão natural, tão óbvia que a aquisição seria uma superfetação. O tempo passou e, com ele

tão puras visões de mundo. Passou o tempo de Sussu e passou o tempo de Tia Massi. Chegou o tempo do BNH e com ele toda uma tabela de valores. E aí, como estabelecer a compatibilização de uma tabela de UPCs com um oriki para Xangô? E o que tem a ver a pedra fundamental de um desses conjuntos que, dois anos depois de construídos já precisam de recuperações pelas rachaduras com o assentamento de um axé que é atemporal por sua própria natureza? (BRASIL, 1986, p. 154)

As indagações suscitadas pelo historiador e jurista Cid Teixeira seguem ressoando em conflitos e disputas pela cidade e pelo direito à cidade. Como explicar por pareceres, informações, memorandos e despachos o que é um axé? Como compatibilizar unidades de custo tabeladas pelas agências governamentais com o valor de um oriki²³ de Xangô? Como compassar a temporalidade das políticas públicas, como as de habitação ou as de regularização de "assentamentos humanos", com a vida dos assentamentos de santo, morada dos deuses? Essas e outras questões compartilhadas por "ogãs, ialorixás, ekedis" e por "eruditos senhores" (e senhoras) em momentos de urgência como o que colocou os "orixás em risco" na Casa Branca, voltaram a ressoar num episódio ocorrido com Mãe Teté e Egbomi Ajikutu, no ano seguinte à decisão do conselho.

Em meados de 1985, dois funcionários da prefeitura de Salvador foram designados para cortar alguns dos galhos que já ultrapassavam os muros da casa. O que seria um procedimento relativamente corriqueiro de poda noutra terreno qualquer, no terreiro envolvia um cauteloso exercício de perspectivismo, pois se, do ponto de vista dos agentes do município (poder público), aquelas eram "apenas árvores", do ponto de vista de orixás e entidades (poderes cósmicos), elas eram "casa de morada". Se de ambas se podia dizer que haviam sido "plantadas", a confluência do vocabulário escondia um profundo desencontro de sentidos. As zeladoras de santo, responsáveis pela tradução dessas perspectivas num contexto de impasse cosmopolítico (ANJOS, 2006) que, se administrado de maneira atabalhoada, podia acarretar severas consequências a todos os envolvidos, tiveram de encontrar uma solução prática e, ao mesmo tempo, eficaz nos dois mundos: consagraram os equipamentos e ferramentas que seriam utilizados, incorporando-os ao axé como, antes, haviam simbolicamente "iniciado" o presidente do SPHAN numa visita técnica que lhe permitiu acesso a certas parcelas do templo.

O ato de "lavagem", seguindo preceitos de santo, transformava, inadvertidamente, facões e motosserras em índices do enredo entre Estado e Candomblé e produziam uma duplicação, uma imagem sua em cada um dos mundos. Do ponto de vista do



nomos, eles eram instrumentos de trabalho e meio de suprir uma função urbanística; na perspectiva do axé, elas passaram a ser também “ferramentas de santo”, como os ferros dos assentamentos ou as paramentas dos orixás. Afinal, não era absurdo fazer sua materialidade férrea “vibrar” em numa espécie de difração, afinal de contas o ferro podia sempre ser despertado como fractalidade do corpo de Ogum.

Há mais de uma lição a se tirar desse breve “enredo”, como o próprio povo-de-santo quiçá o descreveria, de tombamento da Casa Branca do Engenho Velho. Atenho-me, por hora, a um “fundamento” sobre a co-existência e a co-habitação que a aparição simultânea e enredada de nações e povos, terras e chãos, ferros e ferramentas oferece: a oscilação sempre passageira entre simetrização (LATOURE, 2019) e equivocidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), ou melhor, a vocação nômade para “virar” a dita política urbana (e a filosofia política, por que não) numa cosmopolítica enterreirada.

Notas

1 Trata-se da cidade-reino de Oyó, na atual Nigéria, governada por Xangô (ou um de seus avatares históricos), provavelmente na primeira metade do século XIX (TAVARES, 2008). Ainda hoje, o Alafin, dirigente político máximo do território, é considerado um descendente direto do orixá do fogo.

2 Cabe aqui, desde logo, a advertência de Sodré sobre o espaço dos terreiros: “Deste modo, embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” - uma zona de interseção entre o invisível (*ozum*) e o visível (*aiê*) - habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos.” (SODRÉ, 1988, p. 72)

3 O Processo 1.067-T-82-IPHAN/BR) conta com um volume principal de 236 páginas e um anexo de 6 páginas, além de plantas e fotografias numa versão digitalizada que foi disponibilizada pelo setor de arquivo do IPHAN (1986).

4 Acredito ser útil pontuar, de saída, algumas características dessa configuração terreiro-associação que tornou possível, no caso da Casa Branca, a articulação candomblé-patrimônio. A tendência de “legalizar”, como muitas vezes se diz, ou organizar casas de santo como instituições civis não é recente, mas pressupõe um primeiro corte entre os perfis dessas comunidades. Afinal, “a obtenção de um CNPJ exige certo domínio dos códigos e dos procedimentos burocráticos por parte dos sacerdotes” e uma “inserção do terreiro no idioma jurídico/burocrático do Estado, através da constituição de uma diretoria e de um estatuto” (EVANGELISTA, 2015, p. 76) nem sempre acessíveis ou compatíveis com a lógica da hierarquia religiosa, podendo

gerar vários conflitos de liderança. “Tirar um CNPJ”, se garante entradas nas políticas públicas, como as de patrimônio, passa por ritos às vezes tão lentos ou onerosos como a própria iniciação no axé.

5 Atualmente, contabilizam-se onze terreiros, de diversas denominações de matriz africana, tombados em nível federal: um no Maranhão, um em Pernambuco e nove na Bahia.

6 “Candomblé baiano inicia Secretário da Cultura do MEC no ritual nagô”. *Jornal da Bahia*, edição de 09/09/1982 (BRASIL, 1986, p. 84).

7 Ogã é um dos cargos litúrgicos masculinos do candomblé. Em muitas casas, além das funções sacerdotais, os ogãs também têm funções políticas e de representação externa do terreiro.

8 Toda fundação de terreiro, em certa medida, articula essas esferas: “a esfera espiritual ou sobrenatural; a esfera da materialidade ou das coisas e a esfera legal ou pública” (EVANGELISTA, 2015, p. 79).

9 Ubaldino Bomfim é pai-de-santo do terreiro de candomblé Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, casa de nação angola, inicialmente fundada em São Paulo (SP) e transferida para a cidade de Curitiba, em meados de 2018. O sacerdote é natural de Jequié (BA), filho-de-santo de Mãe Nininha Preta, sacerdotisa do Abassá de Xangô Abairá, terreiro localizado no quilombo urbano do Barro Preto, no mesmo município.

10 Entrevista realizada em abril de 2019. O conjunto mais amplo desses diálogos se acha analisado em Hoshino, 2020.

11 As “louças de santo” ou *igbás* são conjuntos de peças de distintos materiais (por-

celana, barro, vidro), a depender da natureza e qualidade da divindade assentada, onde esta passará a ser cultuada e alimentada, depois de certos ritos de consagração. Por vezes, tratam-se de pratos e sopeira ou terrina numa bacia, com quartinhas e quartilhões. Noutros casos, os assentamentos de santo são compostos de ferros em “caqueiros” ou diretamente na terra, mas têm em comum a importância do *okutá* ou *otá*, a pedra de fundamento.

12 Na entrevista que fiz com o Ogã Jorge Gomes, nos recintos da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em dezembro de 2018, ele frisou ter notado este aspecto em suas idas à Nigéria, acompanhando seu pai-de-santo: “foi uma coisa maravilhosa, na Nigéria onde foi cidade dos orixás [...] dá gosto, os orixás não são tão ornamentados como são aqui, é tudo o mais simples possível, você não vê tantos paramentos, não, os orixás são à base de palha, de dendezeiro [...] é como se você estivesse vivendo no mundo dos orixás. [...] Eu procuro passar pras pessoas humildade, simplicidade, orixá não quer luxo, orixá não quer riqueza, porque na África *igbá* dos orixás é no barro, não tem louça, é tudo no barro, na cabaça, é barro e cabaça, aqui não[...] Ah, o santo pediu isso? Não! O orixá não pede, porque pro orixá o que representa pra ele é aquilo que é feito lá dentro, porque cá fora é só pro público”.

13 “A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, retratado por Sodré (1988) como a principal forma social do negro no Brasil. É também conhecido como “roça”, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano, como observa o parecer técnico do Ministério da Cultura, com fins de tombamento

do *Ilê Axé Opô Afonjá: Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados roças ou terreiros* (...) Outros termos utilizados são “ilê” e “ebé” (originado do iorubá *egbé*) que tem na sua origem etimológica o significado de “casa”, e, por fim, e mais freqüentemente utilizado, o “axé”, que além de representar a força cósmica, é largamente empregado com esta finalidade entre os integrantes do culto, moradores ou freqüentadores. Especificamente para as casas do rito angola, eles também são chamados de *Casa de Inkise* e de ‘*abaçá*’” (REGO, 2006, p. 34).

14 Escarificações realizadas em determinados pontos da pele dos(as) neófitos(as), no ato da feitura de santo (iniciação), a depender da nação de candomblé a que a casa pertence.

15 “Virar no santo” é uma das formas mais comuns para referir-se à passagem ao estado de transe.

16 Se é possível recrutar um *nomos* do axé, como farei ao longo do texto, ela se situa mais no intervalo ou na “oposição entre o *logos* e o *nomos*, entre a lei e o *nomos*” (DELEUZE E GUATTARI, 2012, p. 37) do que na acepção schmittiana clássica. Em Deleuze, *nomos* (νομός) aparece como a ação de enviar os animais para um espaço aberto, fora da cidade, sem padrão, limite ou estrutura particular. É nesse sentido que *nomos* contrasta com *logos*, algo como dois modos de distribuição, o primeiro deles mais “anárquico” (atravessado pelo nomadismo), o segundo mais “hierárquico” (vinculado às formas-estado). A qui se colocam as questões tanto das configurações da “ordem” na ausência de governo ou comando, quanto da agência da terra como “chão”, da terra não apenas distribuída, mas que distribui.

17 Vale destacar que justamente os terreiros da nação jêje, ao qual o Seja Hunde

pertence, são conhecidos como candomblés de “chão batido” por terem essa particularidade construtiva como distintivo.

18 Na teoria moderna do direito civil, a posse foi paulatinamente sendo circunscrita e minada como instituto autônomo para subordinar-se à propriedade: “Assim, o critério de justiça que qualifica a posse deriva imediatamente de sua identificação com a propriedade. Quando a relação entre o indivíduo e os bens não corresponder ao poder adquirido por “justo-título”, ou seja, decorrer da propriedade, então esta será tomada como injusta. Tanto o é, que o código civil vigente qualifica como justa “a posse que não for violenta, clandestina ou precária”. E esses atributos são considerados tomando-se como base, evidentemente, o instituto proprietário.” (MILANO, 2017, p. 176)

19 A comensalidade é índice de parentesco e afinidade nos candomblés. Humanos comem com ancestrais, deuses e encantados, fazendo a “família-de-santo”. Assim, falar do cardápio dividido, da comida votiva e das celebrações ou interdições alimentares é um dos modos de descrever relações. Os orixás que “comem junto” são orixás que “têm enredo” uns com os outros, que mantêm algum tipo de intimidade ou aliança, geralmente explicada em termos míticos. Também os orixás de pessoas que construíram vínculos religiosos podem aceitar comer juntos nas cerimônias, como no caso de filhos(as)-de-santo que foram iniciados/as no mesmo “barco” (no mesmo período de reclusão) ou que “deram obrigação” ao mesmo tempo.

20 “Nação brasileira”, aqui, não é expressão empregada como conceito analítico, mas como categoria nativa do povo de santo, fortemente presente tanto em diversas conversações cotidianas quanto no repertório ritual, especialmente nos ciclos de cantigas e louvações dedicadas aos caboclos, figurações das populações indígenas incorporadas ao panteão afro-brasileiro como ancestrais

“donos da terra”. Sobre este aspecto do culto e os sentidos de brasilidade nele implicados, vide HOSHINO e SANTOS, 2020.

21 Entre outros, Correio da Bahia, ed. de 01/06/1984, e Jornal da Bahia, ed. de 09/09/1982, conforme processo 1.067-T-82 (IPHAN/BR)

22 Ver nota de rodapé 21

23 A conceituação ou tradução precisa do termo iorubá *oriki* não são pacíficas, mas pode-se com alguma segurança defini-los como poemas louvatórios endereçados sobretudo a pessoas, ancestrais, entes cósmicos e divindade. Sua presença é corriqueira no candomblé brasileiro, especialmente de tradição nagô-ketu, mas a extensão dos usos e sentidos desse gênero literário nas sociedades iorubás é mais ampla e, segundo Barber (1990), está associada, no contexto religioso, aos modos como entidades se proliferam, se fundem e se relacionam: “It is important to look at the means or medium by which fractions of gods are established, in order to understand how the relationships between them are conceived. Yoruba *òrisà* can scarcely be apprehended without taking into account the specific textuality of the oral genres through which they are created, maintained and communicated with. (...) The tendency to emphasise the orderly at the expense of the dynamic has been assisted by the almost universal use of *itán*, narratives or myths, as the principal source of ideas about the *òrisà*. The *itán* lend themselves to the classificatory cosmology-building project (...) *Oriki òrisà*, the ‘praise poetry’ attributed to the gods, is cited, if at all, only as a supplement to the narrative. (...) In my view, the relationship between *oriki òrisà* and *itán òrisà* is the other way round. *Oriki* are the principal oral genre involved in the propitiation and characterisation of *òrisà*, and *itán* participate in the mode of *oriki*. They should be treated as an adjunct to *oriki* rather than

the reverse. This makes it possible to understand characteristics of the *itán* which have hitherto been dismissed as anomalies, the result of error, forgetfulness or noetic underdevelopment: for though each *itán* is usually internally coherent, a collection of *itán*, told by different people or even by the same person, soon reveals notable gaps, inconsistencies and contradictions” (BARBER, 1990, p. 313-315). A longa transcrição ajuda a situar-nos num campo de discussão em que a própria textualidade está em questão. Palmilhando a senda de Barber, suponho que esta tese esteja mais próxima da textura poética - equivocada ou plurívoca - dos *orikis* do que do projeto metanarrativo linear que estudiosos(as) ocidentais buscam construir valendo-se seletivamente dos *itán*.

Referências

ANJOS, J. C. G. dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARBER, K. “Oriki”, Women and the Proliferation and Merging of “òrisà”. **Africa: Journal of the International African Institute**, Vol. 60, No. 3 (1990), pp. 313- 337.

BRAGA, J. **Oritameji: o antropólogo na encruzilhada**. Feira de Santa: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRASIL. Processo n. 1.067-T-82. Brasília: SPHAN, 1986.

COVER, R.M. Nomos and Narrative. The Supreme Court, 1982 Term. **Faculty Scholarship Series**. Paper 2705, 1983.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 5. São Paulo, Editora 34, 2012.

DOURADO, O. **Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil**. RISCO: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo, n. 14, v. 2, 2011.



- EVANGELISTA, D F. **Fundando um axé**: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 63-85, 2015.
- FLAKSMAN, C. **Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia**. *Revista de @antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017: 153-169. 2017.
- GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001.
- HOSHINO, T. A. P. **O direito virado no santo**: enredos de nomos e axé (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Direito: Curitiba, 2020.
- HOSHINO, T. A. P.; SANTOS, M. dos. **Sotaques e sintaxes**: acentuando o falar caboclo nas religiões afro-brasileiras. *Afro-Ásia*, n. 62 (2020), pp. 391-415.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019.
- MATORY, J. L. **Black Atlantic religion**: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MILANO, G. B. **Conflitos fundiários urbanos e poder judiciário**. Curitiba: Íthala, 2017.
- OLIVEIRA, R. S. **Feitiço de Oxum**: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ciências Sociais, Salvador, 2005.
- OPIPARI, C. **O candomblé**: imagens em movimento. São Paulo: Edusp, 2009.
- PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editoria da UNICAMP, 2007.
- RABELO, M. C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: Edfuba, 2014.
- RÊGO, J. **Territórios do candomblé: a des-territorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia**. *GeoTextos*, vol. 2, n. 2, 2006, pp. 31-85.
- RIBEIRO, A. L. R. C. **Racismo Estrutural e aquisição da propriedade**. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- RUFFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, A. (Mãe Baiana de Oyá). **Chão & Paz**. Brasília: Teixeira Gráfica e Editora, 2018.
- SCHMITT, C. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- TAVARES, I. **Xangô**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- VARGAS, E V. G. Tarde e a diferença infinitesimal. In Tarde, G. **Monadologia e sociedade e outros ensaios**. São Paulo: CasacNaify, 2007.
- VELHO, G. **Patrimônio, negociação e conflito**. *Mana* [online]. 2006, vol.12, n.1, pp.237-248.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

