

Estratégias de mediação e participação social no processo de patrimonialização da Coleção Perseverança¹

Maicon Marcante (IPHAN - PPGAS/ MN)

Palavras-chave: Coleção Perseverança; patrimonialização; mediação.

A Coleção Perseverança é composta por mais de 200 objetos sacros de Matriz Africana e encontra-se sob a guarda do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Desde 2012, há em curso um processo para o reconhecimento e acautelamento da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural brasileiro levado a cabo pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), instituição da qual faço parte como servidor da área técnica. A partir de minha posicionalidade na instituição, no presente trabalho busco apresentar os rendimentos da prática etnográfica desenvolvida junto a esta instrução de tombamento do IPHAN, mas que a transpassam e alcançam o processo mais amplo de patrimonialização da Coleção Perseverança enquanto patrimônio do Povo de Santo em Alagoas. Além de religiosas/os e do próprio IPHAN, atualmente o processo de mediação compreende instituição diversas – especialmente o IHGAL na condição de instituição de guarda dos objetos – e direciona-se à proposição de uma gestão compartilhada da Coleção Perseverança com efetivo protagonismo do Povo de Santo.

Os objetos da Perseverança foram roubados de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em Maceió e adjacências no ano de 1912 (RAFAEL, 2010; FONTES, 2021). Ainda que os ataques não tenham sido promovidos por ação institucionalizada da polícia, argumento que o Quebra de Xangô deve ser compreendido no contexto mais amplo de repressão a terreiros e religiosos/as de Matriz Africana da primeira metade do século XX (MARCANTE, 2022). Em decorrência, a instrução de tombamento da Coleção Perseverança transcorre no bojo das discussões e mobilizações acerca da musealização e patrimonialização de objetos marcados pelo rapto do sagrado e pela ruptura dos vínculos com suas comunidades religiosas de origem.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

Cumprе ressaltar que não se trata de uma etnografia sobre a Coleção Perseverança e tampouco sobre povos e comunidades de terreiros de Alagoas, mas antes sobre o processo de patrimonialização dos objetos. A prática etnográfica enfoca, portanto, procedimentos burocráticos do IPHAN, mobilizações sociais de religiosos/as em torno do Quebra de Xangô e o próprio processo de musealização da Coleção Perseverança. Em decorrência, as reflexões dialogam com os debates em torno da participação social nas instruções de acatamento do IPHAN, dos processos colaborativos de musealização e das mobilizações sociais de grupos e comunidades que incidem sobre o reconhecimento de bens que se constituem como suas referências culturais.

Participação social e interlocução simétrica

Quando Bruno Latour (1997, p. 16) anunciou aos cientistas do laboratório que os estudaria como se fossem uma “tribo exótica”, seus “nativos” começaram a rir e não acreditaram no que ouviram. Reação inusitada do ponto de vista de um/a antropólogo/a que reconhece a possibilidade e a importância de se desenvolver práticas etnográficas nos mais distintos contextos. Ao elaborar um laudo pericial num processo judicial que questionava a regularização da Terra Indígena Tapeba, no Ceará, Carlos Guilherme Octaviano Valle (2004, p. 244) verificou a relevância de uma abordagem etnográfica para “entender primeiramente a lógica interna que dá sentido à própria ação judicial e, por consequência, os significados que sustentam a realização da perícia antropológica.” Seguindo essa indicação, ao refletir sobre o processo de patrimonialização da Coleção Perseverança, considero de suma importância lançar mão de um olhar etnográfico sobre minha própria inserção no IPHAN e meu contato com a instrução de tombamento.

Logo que cheguei ao IPHAN em Alagoas, a coordenação técnica levou em conta minha experiência prévia com povos indígenas e minha formação na especialização em Antropologia e possibilitou minha atuação junto ao patrimônio cultural imaterial. De fato, dentro da divisão de atuação do IPHAN, pessoas com formação em Ciências Sociais e/ou Antropologia geralmente trabalham na identificação, registro e salvaguarda de bens culturais abarcados pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Em meu entendimento, isso decorre de questões estruturais da instituição que são centrais na presente reflexão. Importante ressaltar que na Superintendência do IPHAN em Alagoas não havia pessoal com formação específica em Ciências Sociais e/ou Antropologia e,

com efeito, me converti no ponto focal do patrimônio imaterial no IPHAN-AL. De forma mais geral, assumi ações que, em tese, demandavam processos de interlocução e mediação com grupos de “detentores/as” ou comunidades implicadas em processos de acautelamento, incluindo o caso da Coleção Perseverança.

A instrução de tombamento da Coleção Perseverança foi efetivamente instituída em janeiro de 2012 a partir de contatos que remetem ao final do ano de 2010. Naquele período – anterior à Política de Patrimônio Cultural Material, instituída apenas em 2018 – a atuação do IPHAN junto aos patrimônios materiais ainda refletia relativo predomínio do trabalho técnico (no sentido estrito do termo) em detrimento da participação de grupos sociais implicados pelos processos de tombamento. Contudo, quando busquei discutir e definir procedimentos para a instrução de tombamento, no primeiro semestre de 2020, minha posição de que seria necessária a participação dos povos de terreiro foi recebida com algum estranhamento. Em minha percepção, ainda prevalecia na Divisão Técnica do IPHAN-AL uma compreensão cristalizada dos bens culturais materiais que, com efeito, implicava o tombamento como uma ação de reconhecimento patrimonial estritamente técnica a ser levada a cabo exclusivamente por pessoal com formação técnica.

Essa compreensão tem lastro. Desde sua constituição em 1937, o IPHAN consagrou-se por sua atuação junto ao patrimônio edificado, o chamado patrimônio de “pedra e cal”, a partir do qual se delineava o patrimônio cultural brasileiro enquanto passado, católico e barroco (RUBINO, 1996). A partir de fins da década de 1970 ocorreram algumas mudanças na política patrimonial brasileira, entre as quais a valorização das manifestações culturais presentes no cotidiano da população (FONSECA, 1996). Todavia, não obstante à explícita menção aos bens de natureza imaterial pelo Art. 216 da Constituição Federal de 1988, apenas no ano de 2000 foi instituído o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial que explicitamente reconheceu a necessidade do protagonismo de “detentores/as” na política patrimonial do IPHAN.

De fato, a ênfase inicial e duradoura nos bens edificados e urbanos – que consagrou o IPHAN como “a casa dos arquitetos” – vem sendo relativizada principalmente a partir do trabalho com o patrimônio imaterial, bem como das ações que incidem sobre o patrimônio arqueológico. Em minha percepção, todavia, de forma geral a política patrimonial levada a cabo pela instituição ainda se caracteriza pela distinção estanque entre bens materiais e imateriais e pelo entendimento de que esta e outras distinções definem a abrangência e a atuação das respectivas áreas técnicas. As

ações envolvendo os bens registrados como patrimônio imaterial são em grande medida desenvolvidas por pessoas com formação na área das Ciências Humanas, particularmente História e Ciências Sociais/ Antropologia, ao passo que o trabalho com o patrimônio edificado permanece amplamente dominado por pessoal com formação em Arquitetura e Urbanismo. O trabalho com o patrimônio arqueológico desenvolvido por arqueólogas/os reforça essa separação entre áreas técnicas.

Em decorrência, a abertura desses espaços de atuação não transcorre sem maiores tensões entre as áreas técnicas, seus conceitos, métodos e *habitus* específicos. Não obstante, observa-se na política patrimonial atual do IPHAN a tendência conceitual em superar a distinção estanque e essencializada entre bens de natureza material e bens de natureza imaterial e a compreender as dimensões material e imaterial como inerentes a todos os tipos de bem cultural. Esse avanço conceitual revelou-se central na instrução de tombamento da Coleção Perseverança.

A Política do Patrimônio Cultural Material (PPCM), instituída pela Portaria IPHAN nº 375/2018, demanda a “participação social” em todas as suas etapas – identificação, reconhecimento, proteção, conservação, difusão etc. Nessa perspectiva, a PPCM se aproxima da concepção do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) que se fundamenta no protagonismo dos/as “detentores/as”. Em meu entendimento, isso implica no tensionamento entre posições estritamente técnicas de servidores/as da instituição e reivindicações de grupos sociais e comunidades acerca de seus patrimônios culturais e é nesse sentido que caracterizo o IPHAN enquanto uma instituição que ocupa um lugar intermediário ou fronteiro. Trata-se da fronteira estatal configurada por meio da implementação da política patrimonial na qual se revela a tensão entre o persistente tecnicismo arraigado no IPHAN e a demanda por interlocução e participação social inerente à concepção do PNPI e que, desde 2018, estrutura também a PPCM.

Fundamentado na PPCM, passei a defender com maior respaldo a necessária participação social do Povo de Santo de Alagoas na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Contudo, a PPCM não adentra o mérito de *como* viabilizar a participação social nos processos de reconhecimento. Em meu entendimento, caracterizar e qualificar a “participação social” em instruções de acautelamento não se resume a obter autorizações formais ou simples manifestações favoráveis como abaixo-assinados ou algo que o valha. Cabe mencionar que a Portaria IPHAN nº 194/2016 – voltada ao trabalho com Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana –

orienta o diálogo permanente com religiosos/as e o respeito às especificidades de tradições em sua organização, hierarquia e ocupação territorial, mas sem aprofundar metodologicamente estas orientações. Em todo caso, gradualmente passei a compreender que minhas inquietações e incertezas quanto à forma e aos procedimentos para viabilizar a participação social ou estabelecer interlocuções com grupos sociais e comunidades se estendiam à política patrimonial mais ampla do IPHAN.

Consonante ao princípio da indissociabilidade entre bens e suas comunidades de origem, inicialmente assumi as implicações do pressuposto de que a explicitação dos valores e da significação cultural do bem *deve* contar com a participação social, conforme definido pela PPCM. Nesse sentido, na instrução de tombamento da Coleção Perseverança procurei estruturar um efetivo processo de interlocução entre a equipe técnica do IPHAN e o Povo de Santo de Alagoas. Em outras palavras, tratou-se da definição/criação de estratégias metodológicas para viabilizar esse processo de interlocução e participação social.

Pois bem, a antropologia é um campo de conhecimento cujos métodos de pesquisa e refinamento metodológico derivam do trabalho de campo – a chamada etnografia. Segundo James Clifford (2002, pp. 22-33), na primeira metade do século XX a validação científica da observação participante – exemplificada de forma arquetípica em *Os argonautas* de Bronislaw Malinowski – sustentou a autoridade etnográfica derivada da pesquisa de campo profissional, a qual resultou da fusão entre as anteriormente separadas análise cultural (antropologia) e descrição etnográfica (etnografia). A observação participante como método emergiu do peculiar amálgama entre experiência pessoal intensa e análise científica, conformando a autoridade do “teórico-pesquisador de campo acadêmico”.

Desde que se processou a fusão entre a análise teórica da antropologia e o trabalho mais descritivo da etnografia, esta última se converteu na base de campo para as reflexões conceituais da primeira. A despeito da infinidade de vertentes teóricas que matizam o campo da antropologia, passando pelas correntes mais clássicas até as contemporâneas, é amplamente assentado o entendimento de que é na etnografia que o/a antropólogo/a deve buscar o substrato de suas discussões teóricas e conceituais. Em geral, o trabalho de campo da etnografia demanda o estabelecimento de uma esfera de diálogo e construção conjunta entre etnógrafo/o e interlocutoras/es. Ou seja, processos de interlocução são inerentes aos métodos de trabalho do campo da antropologia.

Considerando esses apontamentos sobre o campo da antropologia – e retomando as determinações da PPCM acerca da participação social nas instruções de tombamento e demais ações de reconhecimento – argumento que a atuação de antropólogas/os deve extrapolar o âmbito estrito do patrimônio cultural imaterial e abarcar outros processos da política patrimonial que demandam efetiva interlocução entre técnicos/as e grupos sociais ou comunidades. O caso aqui abordado é revelador dessa potencialidade: a proposta inicial limitava-se a depreender uma pesquisa acadêmica a partir de minha atuação profissional, contudo, ao longo do percurso a fundamentação metodológica do campo da antropologia contribuiu sobremaneira para aperfeiçoar e qualificar tecnicamente minha atuação profissional no processo de interlocução da instrução de tombamento da Coleção Perseverança.

As percepções sobre a atuação do IPHAN conjugadas com minhas reflexões sobre a prática etnográfica permitiram apontar uma primeira característica: o processo de participação social exigia a conformação de uma *interlocução simétrica* entre técnicas/os da instituição e demais agentes envolvidas/os. Em outras palavras, fazia-se necessário desconstruir e rechaçar argumentos de autoridade que posicionam o suposto saber técnico em um *locus* privilegiado de enunciação, ou seja, reconhecer as distintas posicionalidades a partir das quais os enunciados emanam e, desta forma, neutralizar argumentos de autoridade técnica. A simetria resultou da consideração aos distintos lugares de fala ao longo do processo de interlocução, reservando à equipe técnica do IPHAN o papel institucional que compete ao órgão e tendo em vista o protagonismo de religiosos e religiosas de Matriz Africana na atribuição dos valores e da significação da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural do Brasil.

Considerando esse pressuposto, e incorporando contribuições diversas de religiosos/as a partir de interlocuções preliminares, conformou-se a proposta de um grupo de trabalho (GT) especificamente delineado para a instrução processual de tombamento da Coleção Perseverança. Em meados de 2022, com o arrefecimento da pandemia, foi possível viabilizar a formalização do GT. Entretanto, a proposta foi sendo gestada a partir de contribuições de religiosos/as que remetem ao início de 2021, incluindo a decisiva proposição de ancorar o GT no espaço físico e institucional do IPHAN, buscando minimizar as tensões entre terreiros de Alagoas, além do formato mais enxuto, com discussões focadas nos encaminhamentos necessários ao tombamento.

Basicamente, a proposta inicial contava com sete encontros com frequência semanal, de forma a concluir essa etapa num prazo de aproximadamente dois meses. Sugerimos uma sequência de temas que partia da política patrimonial do IPHAN e culminava na proposição de diretrizes pós-tombamento, passando pela atribuição dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural brasileiro. Na prática, os encontros se desdobraram em três ciclos: o primeiro de sete encontros; o segundo de três encontros ampliados com participação de pesquisadores/as sobre a Coleção Perseverança e temas correlatos; e, finalmente, um último ciclo de dois encontros focado na proposição das referidas diretrizes. Os três ciclos se desenvolveram entre setembro de 2022 e março de 2023 e, seguindo as determinações da PPCM do IPHAN, as discussões realizadas culminaram na atribuição dos valores e da significação cultural do bem enquanto Patrimônio Cultural do Brasil e na proposição das diretrizes pós-tombamento.

Mobilizações sociais como processo e processo de patrimonialização

Ao longo de toda a instrução processual havia um ponto de inquietação – colocado particularmente no âmbito do próprio IPHAN, mas não somente – que dizia respeito à mobilização prévia de religiosos/as em torno do tombamento. Essa inquietação derivava principalmente do fato de que, em princípio, o pedido de tombamento não havia partido do Povo de Santo de Alagoas. Tomava-se o pedido “externo” como um indício que lançava dúvidas sobre a mobilização de religiosos/as em torno do reconhecimento da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil.

Com o andamento dos encontros do GT, a origem do pedido de tombamento pôde ser mais bem esclarecida. O pedido protocolado por uma técnica do IPHAN da Bahia decorreu de suas visitas aos terreiros de Alagoas. Ou seja, em verdade a demanda pelo tombamento foi motivada por religiosos/as a partir de seus próprios relatos sobre a Coleção Perseverança. Esse esclarecimento rechaçou qualquer questionamento e reposicionava o pedido de tombamento como uma demanda orgânica decorrente de religiosas/os de Alagoas e apenas formalizado pela técnica do IPHAN-BA.

Porém, mesmo antes disso, nos contatos prévios aos encontros do GT, foi possível avançar e refinar a compreensão acerca das mobilizações mais amplas de religiosos/as em torno do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança. Poucos meses depois de minha chegada a Maceió, precisamente na data de 02 de

fevereiro de 2020, tive a oportunidade de acompanhar a mobilização do Xangô Rezado Alto realizada por religiosos/as em memória dos/as ancestrais vítimas dos ataques de 1912. Naquele momento compreendi que, diferentemente de muitas outras demandas do IPHAN-AL, a instrução de tombamento da Coleção Perseverança encontra-se imersa em um contexto bastante amplo de mobilização social em torno da violência sofrida no Quebra de Xangô. Percebi que se trata de um bem cultural dotado de ressonância (GONÇALVES, 2007, pp. 213-17) e que se constitui como referência cultural (ARANTES, 2012) para Povos e Comunidades de Terreiros de Alagoas. Inspirado em Favret-Saada (2005), posso afirmar que naquela tarde/noite fui afetado pela mobilização do Xangô Rezado Alto e, em decorrência, fui compelido a concentrar esforços no tombamento da Coleção Perseverança.

Em minha perspectiva, os questionamentos acerca do pedido de tombamento supostamente “externo” revelavam-se contraditórios diante do impacto que o Xangô Rezado Alto causou em mim. Fazia-se necessário compreender de forma mais ampla essa e outras mobilizações do Povo de Santo. Sobretudo, tornava-se fundamental considerar a agência e a mediação de religiosos/as na constituição e no andamento da própria instrução de tombamento do IPHAN.

Conforme destaca Delma Pessanha Neves (2008), a mediação coloca em jogo o encontro e o confronto de pontos de vista diversos para a constituição de outro campo de significados. Trata-se, portanto, de comunicação negociada entre os agentes e de espaços de institucionalização e criação de temas reciprocamente reconhecidos que apontam para certa convergência de interesses. Contudo, os processos de mediação implicam em uma importante margem de indeterminação que não pode ser desconsiderada pela valorização de consensos e convergências produzidos na interconexão comunicativa.

Neves (2008, p. 30) ressalva que, na comunicação com o “mediador”, o “mediado” também pode sistematizar ações e significados dispersos, construir expectativas e resistências e “tentar agir sobre as instituições”. Como afirmam Veena Das e Deborah Poole (2008, p. 45), as distintas formas de ação política e econômica relegadas às margens “pueden también, en ciertos momentos, reconfigurar al estado como un margen del cuerpo ciudadano.” De forma semelhante, na prática etnográfica desenvolvida identifiquei que, em maior ou menor medida, o agenciamento nos limites do Estado – incluindo agentes que institucionalmente não o integram – pode influenciar e construir políticas públicas e, por extensão, integrar os processos de formação do

próprio Estado. De forma mais concreta, foi necessário considerar agentes “externos/as” ao IPHAN como efetivos/as mediadores/as do processo de tombamento da Coleção Perseverança, particularmente a agência de religiosos/as por meio de suas mobilizações sociais e demais articulações.

Partindo dessas considerações, e visando colaborar e expandir as discussões do GT, lançamos mão de entrevistas compreensivas e com profundidade (KAUFMANN, 2013) realizadas com religiosas/os ao longo da instrução de tombamento. Os resultados revelaram informações cruciais não apenas sobre as mobilizações sociais do Povo de Santo, mas sobre o próprio processo de patrimonialização da Coleção Perseverança. Apresento abaixo apenas alguns excertos de algumas entrevistas almejando aproximar o/a leitor/a das discussões em curso naquele momento.

De forma geral, os relatos apresentados se estruturam em um processo contínuo que relaciona as mobilizações sociais atuais aos impactos do Quebra de Xangô propriamente dito e às estratégias de enfrentamento à repressão pós-Quebra. Além da saída de religiosos/as de Alagoas com os ataques de 1912 – naquilo que vem sendo chamado de “diáspora do candomblé alagoano” –, religiosos/as que permaneceram em Maceió desenvolveram estratégias diversas de enfrentamento à repressão pós-Quebra, tais como o toque realizado na palma da mão, o atabaque tocado nas matas contra o vento, o hábito discreto e o terreiro no fundo quintal das casas.

E nos relatos apresentados, as estratégias de enfrentamento à repressão pós-Quebra figuram como substrato das mobilizações sociais que eclodem na década de 2000 e conduzem ao “emblemático” Xangô Rezado Alto de 2012, um século após os ataques de 1912, no qual o governador do Estado pediu perdão simbólico ao Povo de Santo e Mãe Mirian, matriarca do candomblé alagoano atualmente completando 90 anos de idade, passou a tropa da Política Militar em revista. Selecionei um trecho da entrevista realizada com Pai Célio, reconhecido Babalorixá de Alagoas, que exemplifica essa continuidade processual:

Então, quando eu estou falando de terreiro no fundo do quintal, eu estou falando disso, de nós vivermos em guetos. O terreiro alagoano era tipicamente familiar e eu tiro isso pela minha família. Minha avó vem com dois filhos que ela inicia, meu pai era *ogã* e não podia fazer o terreiro, mas meu outro tio tinha um terreiro de candomblé. Então, é sair desses guetos, tomar as praças, tomar as ruas, dizer que estamos vivos e que existimos. Isso é o primordial. Porque, quando a gente não fala, quando a gente não está na rua, tomando esses espaços, a porta de uma igreja, a porta do IHGAL, a Praça dos Martírios, a Praça da Assembleia, quando a gente não toma esses espaços públicos, obviamente vão dizer que a gente não existe. Então, é importante dizer que nós existimos, que nós temos apropriação de nossa fala e que nós fomos, de certa forma, perseguidos, quebrados, retirados o nosso sagrado, é dizer isso à

população, é conscientizar o povo através das nossas falas, essa historicidade que não é contada na escola. Então, o Quebra de Xangô [se referindo à mobilização do Xangô Rezado Alto] é necessário ser contado na escola, ele é necessário com os novos currículos, com os novos parâmetros curriculares, tem que estar, sim, a história negra de cada cidade, de cada povo, de cada segmento. Então, a nossa está sendo contada por nós, e isso é que é importante, e sendo contada com esse formato: saímos do fundo do quintal para ocupar as praças, os espaços públicos e nesses espaços públicos ter voz, ter fala para dizer o que representa esse espaço público dentro dessa questão histórica, social e cultural do Povo de Axé. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

Nas entrevistas e nas discussões do GT, o “processo de mobilização” de religiosos/as emergiu em seu engajamento e produção do Xangô Rezado Alto não apenas como uma marcha ou uma passeata, mas sobretudo como manifestação religiosa, enquanto “liturgia da ancestralidade”. Trago aqui trecho da entrevista de Clébio Araújo que é historiador e professor universitário, integrante do GT e liderança religiosa bastante atuante em Alagoas:

[O Xangô Rezado Alto de 2012] Envolveu um grande cortejo no centro da cidade [Maceió] que saía da Praça da Catedral, Praça Dom Pedro II, pela rua João Pessoa, antiga a rua do Sol, em direção à Praça dos Martírios, Praça do Governo. Porque a ideia era fazer um trajeto que possibilitasse a gente passar na porta do Instituto Histórico [IHGAL], onde estavam, ou estão ainda, os restos materiais do Quebra na Coleção Perseverança. Então, havia uma parada ali para a gente fazer discursos, a gente fazer falas. Depois em direção à Praça dos Martírios que representava naquele caso o antigo Palácio. Representava naquele caso o centro do poder, o do poder governamental que foi o mote, o pivô político em torno do qual se justificou o Quebra dos terreiros em 1912 em função de se atrelar ao nome de Tia Marcelina e dos *babalorixás* e das *ialorixás* da época ao então Governador Euclides Malta e todo o seu governo de praticamente três mandatos. (...) Então, o percurso foi definido também com essa preocupação simbólica, e aí se fez o primeiro Xangô Rezado Alto com um discurso emblemático do governador Téo Vilela que foi publicado em Diário Oficial, pedindo perdão aos terreiros de Alagoas pelo Quebra, em nome da sociedade alagoana. Há um momento, há dois momentos, pelo menos, muito expressivos, que é quando o governador assina o decreto pedindo perdão oficialmente e, também, quando ele junto com a Mãe Mirian, uma das *ialorixás* mais idosas de Alagoa, passa a tropa da Polícia Militar em revista na porta do palácio com toda pompa e autoridade que isso exige. Então isso foi emblemático! E foi muito importante como processo. Por quê? Porque os terreiros do interior e da capital participaram desde o começo de todo o processo de discussão de como seria o cortejo, como seria a programação, tudo isso foi construído coletivamente com os terreiros. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/05/2022).

Os relatos e demais discussões travadas no GT apontavam para mobilizações em torno da Quebra de Xangô que transcendiam a instrução de tombamento do IPHAN *stricto sensu*. Todavia, na instrução processual de fato não havia nada que mais explicitamente denotasse algum tipo de mobilização em torno do tombamento da Coleção Perseverança. Parecia haver um descompasso nisso. Esse hiato me inquietava na medida em que apontava para uma demanda da própria política patrimonial do IPHAN em relação a um tipo específico de mobilização.

Nesse sentido, no bojo do relato acima citado, Clébio de Araújo expressou um entendimento que marcou minha percepção sobre o processo: “Antes de ser patrimônio brasileiro, antes de ser patrimônio do Estado de Alagoas, a Coleção Perseverança é patrimônio do Povo de Santo.” A fala de Clébio me despertou para o fato de que o tombamento se insere em um processo mais amplo de mobilização que reconhece e produz a Coleção Perseverança como Patrimônio do Povo de Santo.

Como ressalta Antonio Augusto Arantes (2012, p. 112), o tombamento ou o registro apenas inaugura mais uma etapa na trajetória do bem cultural. Articulando essa abordagem ao entendimento manifesto nas entrevistas, passei a compreender que a patrimonialização da Coleção Perseverança configura um processo muito mais amplo que a instrução de tombamento do IPHAN. Esse entendimento, que busco condensar na noção de “processo de patrimonialização”, recoloca a instrução de tombamento no bojo das mobilizações mais amplas do Povo de Santo de Alagoas. O Xangô Rezado Alto, por sua referência direta ao Quebra de Xangô de 1912, e outras mobilizações configuram e adensam a mobilização de religiosos/as em torno do tombamento da Coleção Perseverança. Isso significa reconhecer que os questionamentos acerca da aparente ausência de mobilização na instrução de tombamento refletiam limitações da própria política patrimonial do IPHAN ao demandar um tipo específico e, quiçá, idealizado de mobilização estritamente constituído para o tombamento.

Ao considerar as mobilizações sociais de religiosas/os, o processo de patrimonialização da Coleção Perseverança como Patrimônio do Povo de Santo marcou a atribuição de seus valores e de sua significação cultural enquanto Patrimônio Cultural do Brasil. Naquele, os objetos emergem como "mediação sensível da ancestralidade", como "sacralidade", como "axé". Nas palavras de Pai Célio:

E aí eles invadem, quebram os terreiros e levam os objetos sacralizados do peji. É importante a gente perceber isso: não levaram apenas objetos como o tambor, uma cadeira, uma mesa, não, eles levaram objetos sacralizados. Dentro do Candomblé, dentro do terreiro, nós temos objetos sagrados e objetos sacralizados, e os objetos comuns do dia-a-dia. Quando eu falo objetos sacralizados, é porque passaram por sacralização, eram objetos do peji, eram objetos do local de culto e esses objetos foram arrancados dali. (Entrevista de Pai Célio, Maceió, 16/05/2022).

Na mesma direção, Clébio Araújo contrasta a sacralidade dos objetos aos entendimentos mais estritamente técnicos e acadêmicos:

Porque, como eu disse, para os estudiosos, aquilo dali é artefato de interesse da antropologia, da história e tal. Para a gente, aquilo ali são fundamentos de axé de pessoas que foram nossos ancestrais, então é como você ter na sua posse o oratório da sua bisavó, onde ela rezava para a família, para a gente é isso, é a memória de nossos ancestrais que está presente ali e, inclusive, a memória no

sentido transcendental, o axé dos meus ancestrais está contido ali enquanto energia, e sendo manipulado por mãos que, para a gente, não poderiam estar pegando naquilo, porque tudo que é do axé só pode ser pego por mãos puras, mãos preparadas para estar tocando aquilo, porque não é porque está lá que deixou de ter importância religiosa para a gente. Tem interesse histórico, tem interesse político, mas para a gente tem interesse sobretudo religioso naquelas peças, porque para a gente elas não são peças de museu, elas são assentamentos, são matéria de assentamento litúrgico, religioso, dentro da nossa tradição. (Entrevista de Clébio de Araújo, Arapiraca, 19/05/2022).

Em decorrência desse entendimento, as discussões do GT e demais ações da instrução de tombamento enfrentaram o desafio de coadunar o reconhecimento da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro ao seu processo mais amplo de patrimonialização pelo Povo de Santo. Os valores históricos, etnográficos e artísticos apresentados como justificativa para o possível tombamento refletem esse processo de patrimonialização dos objetos a partir de sua sacralidade.

Apenas para exemplificar esse processo de atribuição de valores, faço referência à relevância histórica que emergiu do entendimento de que a Coleção Perseverança materializa a memória sensível da perseguição a religiões de Matriz Africana no período republicano brasileiro. Em entrevista concedida ao GT, Pai Alex – reconhecida liderança religiosa de Alagoas que coordena os trabalhos da Fazendinha na cidade de Arapiraca – explicitamente se refere a essa materialização:

Na minha visão, a Coleção Perseverança é uma das chaves-mola que alavancou o movimento chamado Xangô Rezado Alto. Parte da ideia de contar a história no centenário [2012], mas tendo a Coleção Perseverança atrás para nos motivar mais ainda – os idealizados que foram os reitores da UNEAL, o Jairo [Campos] e o Clébio [Araújo], e mais outras pessoas, não foram só os dois, mas eles estavam lá na frente – mas por trás a gente vê a Coleção Perseverança incentivando essas pessoas a fazer um movimento ainda maior: tem uma prova! Falar de 1912, mas e aprova? Uma prova material que existiam essas peças, que foram roubadas? Então está aqui a prova. Se alguém da juventude, do novo tempo, quer uma prova, está aqui [apontando para a exposição fotográfica dos objetos]. As peças - mais do que centenárias, tem peças aqui de mais de cem anos - então aqui é uma prova viva que realmente aconteceu e que foi devastador. Porque durante muito anos quiseram apagar isso, quiseram botar um pano por cima, muita gente quis jogar um pano, esquecer, ou contar que não foi totalmente assim. Foi pior! Porque se for ver o depoimento do que está escrito, com o depoimento de quem viveu, o que está escrito é muito pouco, alguém tentou disfarçar, né? Então, a importância dessa prova viva não é só para mostrar que aconteceu, mas também para provar para as novas gerações que é uma religião de resistência, nós temos é que resistir, temos que ocupar o espaço, cada espaçozinho. (Entrevista de Pai Alex, Arapiraca, 14/11/2022).

Considerações finais: da política patrimonial para uma gestão compartilhada

Assumo que a implementação de políticas públicas integra os processos de constante formação do Estado (SOUZA LIMA, 2012). Acerca do estudo dos processos de formação do Estado, Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro (2008) ressaltam que se faz necessário suspender a ideia de “público” como qualificativo das ações do Estado – implicando na noção de fins públicos e coletivos nos quais mecanismos aportadores de equidade social geram apenas positividade – e pensá-las como “políticas governamentais”. Além disso, estas devem ser entendidas não apenas desde os Estados nacionais, mas também a partir de organizações não governamentais, movimentos sociais e organizações multilaterais de fomento e de cooperação técnica internacional. Neste ponto específico, creio que as políticas de patrimônio são exemplares desta perspectiva sobre políticas governamentais que extrapolam as organizações administrativas dos Estados nacionais.

Nesta perspectiva, nos estudos sobre processos de formação de Estado as formas que surgem como sua idealização não correspondem às formas das ações estatais: “Isso tem propiciado tratar as políticas públicas como parte desse processo do ‘fazer-se Estado’, maleável, mutável, configuração plástica e escorregadia.” (SOUZA LIMA; CASTRO, 2008, p. 371). Em meu entendimento, tal perspectiva implica em considerar a imbricação entre formação técnica/acadêmica e agenciamento político no desenvolvimento de políticas de intervenção. Nesse sentido, tenho argumentado que instituições como o IPHAN delinham as fronteiras do aparato estatal brasileiro na medida em que desenvolvem e implementam políticas públicas (*policies*) que resultam da interposição entre técnica e política (*politic*).

Como órgão que tem a missão de preservação e valorização do Patrimônio Cultural brasileiro, o IPHAN se constitui em um agente público que promove e fomenta ações e intervenções diversas em cidades históricas, sítios arqueológicos e manifestações culturais acauteladas. Como descrito acima, o projeto inicial de desenvolver uma prática etnográfica a partir de minha atuação na instrução de tombamento se desdobrou em efetivas contribuições metodológicas do campo da antropologia que permitiram o aprimoramento de minha atuação como mediador entre os diversos agentes envolvidos, incluindo instâncias superiores do IPHAN, o IHGAL, demais instituições parceiras e principalmente religiosos/as de Matriz Africana. Postulo

que é nesse ponto de imbricação que se coloca meu trabalho de mediação e interlocução como técnico do IPHAN.

Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro (2008) exploraram a atuação de antropólogos junto a políticas públicas a partir do reconhecimento dos direitos indígenas. Os autores criticam a divisão entre “mundo da prática” e “mundo do pensamento” presente na antropologia brasileira e seus efeitos nefastos para atuação de antropólogos em políticas de intervenção. Considerando a ampliação do mercado de trabalho “extra-universitário”, Souza Lima e Castro (2008, p. 376) afirmam que não se pode mais ignorar as diferentes demandas para o profissional em antropologia, para além da carreira acadêmica, ao passo em que o “jovem antropólogo”, atuando nesse mercado fora da universidade, não pode mais simplesmente transpor modelos teóricos que aprendeu na academia para situações objetivas que precisa ajudar a compreender e subsidiar. Neste ponto específico, os autores ressaltam a importância de tomar sua própria atuação enquanto agente do Estado como campo:

Em consolo destes [os jovens antropólogos] diríamos que seu ‘desterro’ seria menor se, dispondo dos instrumentos de nossa disciplina, conseguissem exercer no cotidiano a desnaturalização contínua que se pede do antropólogo em campo, fazendo de seu dia a dia como parte de uma agência de Estado seu campo, com todas as rotinas a que se tem direito. (SOUZA LIMA; CASTRO, 2008, p. 377).

Desdobrando suas reflexões, Souza Lima e Castro (2008, pp. 377-378) tocam no ponto que considero o cerne das contribuições do campo da antropologia para processos de mediação e interlocução:

Ao invés de um conjunto de estereótipos sobre o seu fazer profissional, a atitude do antropólogo em trabalhos ‘aplicados’ deve ser a de um humilde ‘profissional do estranhamento’, atento à permanente reinvenção de assimetrias, que exercerá uma atitude dialógica, seja no interior da administração pública, seja debatendo com uma comunidade indígena sobre as visões acerca da definição dos limites de seu território. Esse profissional exercerá seu *metier* negociando e traduzindo significados entre índios, advogados, agrônomos, engenheiros florestais, médicos e funcionários de variadas instituições estatais, ‘lendo’ e gerindo os conflitos entre significados e entre segmentos sociais, que são inerentes à vida em sociedade.

A questão da mediação – ou do exercício do *metier* da antropologia “negociando e traduzindo significados” – se torna saliente e palpável nos processos de intervenção junto a povos indígenas. Contudo, como citado anteriormente, entendo que o arcabouço conceitual e o refinamento metodológico do campo da antropologia podem contribuir com processos de mediação em geral. Considerando a implementação da política patrimonial em específico – e mesmo das políticas públicas em geral – tal contribuição

do campo da antropologia deve se materializar no aprimoramento técnico dos processos de interlocução e participação social.

Na instrução de tombamento da Coleção Perseverança, o processo de mediação permitiu vislumbrar seus valores históricos, etnográficos e artísticos a partir da sacralidade dos objetos que emerge do processo de patrimonialização enquanto Patrimônio do Povo de Santo. Foi possível compreender que a mobilização social de religiosas/os – tal qual a celebração do Xangô Rezado Alto que ocorre na data de 02 de fevereiro em memória da ancestralidade vítima dos ataques de 1912 – é a mobilização do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança. Essa mobilização social de religiosos/as tem história, é um processo. E configura-se como uma mobilização que deita raízes nas estratégias de enfrentamento da repressão pós-Quebra – o atabaque contra o vento, o hábito discreto, o terreiro no fundo do quintal das casas –, mas que atualmente vislumbra a necessidade de ocupar a rua, a praça, a escola, o museu.

Há um ponto de tensão que transpassa todo o processo e que emergiu tanto nas discussões do GT quanto nas entrevistas, a saber: a mediação com o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. De acordo com os relatos colhidos, as tensões com o IHGAL refletem principalmente o desconforto em relação ao fechamento da instituição para com religiosos/as. Esse fechamento é tanto físico como também narrativo, conforme relevam as impressões consensuais dos/as integrantes do GT sobre o modo de exposição das peças no museu do Instituto. Em decorrência, coadunando não apenas as reivindicações expressas por religiosos/as mas também discussões atuais do campo da antropologia e do campo da museologia, as diretrizes de gestão pós-tombamento elaboradas pelo GT se estruturaram na proposição de uma gestão compartilhada da Coleção Perseverança com efetivo protagonismo de religiosos/as de Matriz Africana.

Refletindo o processo de patrimonialização mais amplo que produz a Coleção Perseverança enquanto Patrimônio do Povo de Santo, a proposta de gestão compartilhada se coloca para além da instrução de tombamento levada a cabo pelo IPHAN. Em verdade, se trata de uma reivindicação de religiosas/os muito mais antiga que a formalização do próprio pedido de tombamento. Contudo, no atual momento busco explorar a forma pela qual o processo de reconhecimento pelo IPHAN – entendido enquanto caso específico da política patrimonial brasileira – pode contribuir na mediação por uma gestão compartilhada da Coleção Perseverança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEBRANDT, D. & FELIX, T.M. Entre o técnico, o político e o social: impasses e poderes de uma política habitacional - PAC Barnabé. **Revista de Ciências HUMANAS**, Florianópolis, v. 50, n. 1, p. 185-208, jan-jun 2016.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica**. Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y SUS márgenes: etnografías comparadas. In: **Cuadernos de Antropología Social**, n. 27, p. 19-52, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeane. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155–161, 2005.

FONSECA, C. L. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Cidadania**. Brasília: IPHAN, 1996.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018**. Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências. Brasília: IPHAN, 2018. In: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

MARCANTE, Maicon. O outro em narrativas sobre a Coleção Perseverança. In: **Revista Mundaú**. 2022, n. 12, pp. 158-181.

NASCIMENTO, Pedro. Fazer a pesquisa subir: as possibilidades de atuação de um antropólogo/consultor. **Áltera - Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 164-184, jan./ jun. 2017.

NEVES, Delma Pessanha. “Mediação Social e Mediadores Políticos”. In: **Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Cidadania**, nº 24. Brasília: IPHAN, 1996.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo. “Política(s) Pública(s)”. In: PINHO, Osmundo & SANSONE, Lívio (org.). **Raça**: perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA, 2008. (141-193).

SOUZA LIMA, A. C. “Apresentação do dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação do estatal”. In: **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012.