
NÃO É MEU, NEM É SEU, MAS TUDO FAZ PARTE DO AXÉ: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE O TEMA DA PROPRIEDADE DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ

José Renato de Carvalho Baptista

Introdução

Este trabalho resulta de uma tentativa preliminar de discutir o tema da Propriedade numa perspectiva antropológica. O material etnográfico ao qual recorro aqui para pensar algumas questões propostas pela literatura a respeito da propriedade tem sua origem nas pesquisas que realizei em terreiros de candomblé, e está organizado sob a forma de *cenas sociais*, segundo a proposição de F. Weber (2001), que constituem sistemas de interações cujos significados são partilhados ou confrontados mutuamente pelos agentes envolvidos nestas relações, priorizando as interdependências materializadas pelas interações.

A etnografia que sustenta as questões que aqui apresento é fruto de um longo trabalho de pesquisa e de uma convivência intensa com diversos terreiros do Rio de Janeiro e de Salvador. A formulação de quadros etnográficos a partir do conceito de “cenas sociais” permite uma espécie de superposição de diversas cenas assistidas em circunstâncias distintas e também a fusão de duas ou mais pessoas para a criação “literária” de uma terceira pessoa, sem que isso cause prejuízo aos problemas sociológicos que se pretende discutir. Nos casos que ora apresento, este recurso foi adotado, sobretudo, para manter em segredo a identidade dos personagens envolvidos. Sendo assim, certas conversas e seus

contextos são transferidos de seu lugar original para outro lugar, permitindo ocultar a real identidade dos sujeitos etnografados.

O tema deste trabalho, a propriedade, suscita alguns questionamentos muito significativos, ao mesmo tempo em que abre uma porta interessante para a comparação de diversos mundos ou configurações sociais. A própria idéia de propriedade em si mesma levanta um problema inicial, pois a não se trata de um traço universal das relações humanas, embora seja verificável que existam formas de posse ou de uso privativo de certos objetos ou de terras. Neste sentido, não pretendo absolutamente esgotar o tema, mas apresentar algumas questões preliminares muito específicas a partir de um conjunto de problemas que identifiquei em minhas pesquisas.¹

Podemos afirmar sem dúvida que há uma definição de propriedade que é muito característica de certo tipo de visão de mundo que nos é bastante familiar, onde propriedade significa: *aquilo que pertence a um indivíduo; pertença ou direito legal de possuir (algo); coisa possuída com exclusividade; direito de usar, gozar e dispor de um bem, e de reavê-lo do poder de quem ilegalmente o possui; direito de titularidade sobre a criação intelectual em atividades, produtos, idéias ou símbolos relacionados a processos industriais ou comerciais; direito de titularidade autoral sobre criações intelectuais*. Esta definição possui limites muito claros, está referida a um tipo específico de propriedade que é normatizada através de leis e legitimada a partir das relações inscritas em um universo social determinado.

Tal como é definida por James Carrier (1998), esta forma específica de propriedade seria uma “propriedade exclusiva”. Ela caracteriza uma posse e um uso individual de algum objeto, estabelece uma forma de circunscrição em torno do objeto em questão, definindo uma relação entre um ou mais indivíduos e esta coisa. É fundamental que compreendamos que falar de propriedade numa percepção antropológica é sugerir que estamos falando de relações entre pessoas e objetos.

Neste sentido, Igor Kopytoff (1986) apresenta-nos uma significativa reflexão sobre as formas de circunscrição que estabelecemos sobre os objetos: há formas de demarcação em torno das coisas que podem caracterizá-las como mercadorias. Por outro lado, tal fato não retira muitas vezes a inalienabilidade da coisa ou, em outras palavras, objetos tratados como mercadorias podem ser transformados em bens sagrados ou ser igualmente retirados do mercado.

A exclusividade de um objeto, por exemplo, pode conferir ao seu possuidor algum tipo de poder ou *status* especial, logo, a propriedade de algo se torna um distintivo deste objeto e de seu possuidor. A idéia de singularização de um objeto aliena este objeto do universo das mercadorias, reforça a sua posse como algo especial, diferenciado das demais mercadorias. Ao circunscrever determinado objeto, demarcá-lo de algum modo, os agentes sociais retiram-no de um conjunto amplo de coisas disponíveis para transferi-lo a um conjunto particular, delimitado.

A natureza da propriedade exclusiva advém desta forma de circunscrição, de delimitação ou de controle sobre os usos de certos objetos.

Segundo Carrier (1998) a noção de propriedade em antropologia é fonte de profundas controvérsias. Quase sempre paira sobre as proposições deste campo de estudos da propriedade uma desconfiança sobre uma possível projeção de nossas formas de pensar o mundo sobre as concepções nativas, e fatalmente somos levados a um impasse teórico: é possível pensar em outras formas de propriedade que não sejam aquelas que caracterizam nossos universos sociais?

Carrier apresenta uma saída bastante criativa ao propor a noção de *propriedade inclusiva* dos melanésios em oposição à nossa forma de propriedade, que seria *exclusiva*, conforme já defini anteriormente. O problema sugerido pelo autor vai em direção ao debate sobre as relações de troca, tema preferencial da antropologia da Melanésia e toca, sobretudo, na questão a posse da terra e nas relações entre dons e a concessão do uso de terras.

A terra nesta perspectiva aparece como uma espécie de prêmio ou recompensa em relações de parentela ou em relações de troca simbólica. A posse da terra torna-se assim um bem inalienável, pertencente a um ancestral que se apresenta como dono da terra, e esta é transferida aos seus sucessores por laços de parentesco. A concessão do direito de uso da terra, no entanto, também pode aparecer revestida por relações de ancestralidade de um atual usuário, não necessariamente referida a laços de parentesco, porém, transferida através de gerações.

A definição de propriedade *inclusiva*, segundo o autor, reflete um conjunto de relações duradouras e permanentes inscritas no objeto, e no caso específico sugerido por Carrier, na posse da terra. Na verdade, essa posse e seu uso refletem o conjunto das relações sociais inscritas na configuração social, fornecendo uma série de indicações sobre as relações entre as pessoas e as coisas que circulam no seio daquele grupo ou figuração.

A idéia de uma propriedade que a despeito de pertencer a um dono ancestral, que se mantém ligada aos usuários daquela porção de terra por relações de dom e contradom², levou-me imediatamente a realizar uma reflexão sobre as formas assumidas pela propriedade em terreiros de candomblé. Uma vez que algumas idéias utilizadas em terreiros de candomblé estão referidas a certa durabilidade das relações, ao mesmo tempo da circunscrição de certos objetos, não como unidades pertencentes a um indivíduo, mas como pertencentes ao coletivo centralizadas na posição do pai de santo.

A idéia de centralidade proposta por Polanyi parece bastante adequada para pensar este papel do pai de santo como o centro de uma rede de redistribuição seja de bens materiais, conforme apontei em trabalho anterior, através da noção de “ajuda” (Baptista 2006), seja de bens simbólicos, referidos à noção de axé, categoria essencial para pensar as questões que apresento aqui.

Segundo Santos (1984), que o apresenta como o “conteúdo mais precioso do terreiro”, o *axé* é uma força imaterial que, como propõe a autora, assegura a existência dinâmica, permite o acontecer e o devir, é o motor do universo no âmbito das crenças dos adeptos candomblés. Todas as coisas estão impregnadas de *axé*, que pode ser concentrado e transmitido, é conforme diz Maupoil (*apud* Santos 1984) “a força invisível, a força mágico-sagrada de todo ser animado, de toda coisa”. Num certo sentido, a noção de “mana” (Mauss 2003:184-190) é muito próxima daquilo que se entende como *axé* na cosmovisão dos candomblés.

É comum ouvir de membros do candomblé expressões como *estar no axé*, como que significando estar dentro de um espaço sagrado específico, *ser do axé*, indicando que alguém é membro de um determinado terreiro, ou ainda, ao desejar sucesso em um empreendimento pronunciar loas seguidas da expressão dita em voz alta: *axé!* Também pode ser dito que *se retiram os axés dos animais sacrificados, e que estes são preparados e comidos pelos participantes dos rituais*. O termo possui amplas acepções, no entanto, é certo que podemos concluir que o *axé* pode ser acumulado e distribuído e que todas as coisas podem possuir mais ou menos *axé*.

Proponho neste trabalho, através das cenas etnográficas, um olhar sobre alguns aspectos que se relacionam à propriedade nos terreiros de candomblé. Uma das cenas está ligada aos objetos sagrados e às indumentárias dos orixás, procurando perceber como determinadas ações servem para circunscrever objetos, sem que isso, no entanto, signifique a transformação deste objeto numa posse individual, mostrando que determinadas formas de circunscrição permitem tornar coletivo um objeto pertencente a um membro do grupo.

A outra cena se direciona a uma discussão sobre o aspecto jurídico da propriedade em confronto com o seu uso prático, ou ainda, como formas de desapropriação de um objeto criam uma circunscrição específica para ele, a partir da noção de “bem tombado pelo patrimônio histórico”. Por outro lado, a forma assumida pela propriedade privada aparece como um problema para terreiros de candomblé, visto que se constituem em unidades de moradia pertencentes ao chefe religioso, e para efeitos de sucessão legal no campo do patrimônio, os herdeiros habilitados se constituem nos seus filhos naturais ou naqueles reconhecidos legalmente. Leni Silverstein (1979) já apontara para este aspecto fundamental da constituição dos terreiros: o fato destes serem propriedades privadas dos chefes religiosos, construídos a partir de seus esforços e recursos pessoais.

Nem meu, nem seu: “tudo que está aqui dentro participa do axé”

Um jovem cliente de um terreiro finalmente decide tornar-se filho de santo da casa que freqüentava já há cerca de cinco anos, submetendo-se ao

processo de feitura de santo. Alto funcionário de uma empresa, para Alex não foi um grande sacrifício reunir os recursos necessários à sua feitura e em virtude disto, as roupas pertencentes ao seu orixá de cabeça foram confeccionadas nos melhores tecidos; as ferramentas e peças metálicas utilizadas receberam um banho de prata, aumentando o brilho das peças que complementavam as roupas de sua Iemanjá: o leque e a espada prateados.

A grande festa da casa de Pai Jessé, chefe do terreiro onde Alex se iniciou, é a Festa de Xangô, quando o orixá do chefe do terreiro se manifesta, devendo todos os seus filhos de santo não manifestarem orixá em tal circunstância. Nessas ocasiões é muito comum que se manifestem orixás de iniciados e de pais e mães de santo convidados, e por isso é uma forma de reverenciar estas entidades, vesti-las com roupas de gala para “dar rum no orixá”.

Como havia se manifestado a Iemanjá de mãe Rosita, as *equedes* correram para ajudá-la e levaram-na para o quarto de vestir. Não havendo mais roupas disponíveis, já haviam sido vestidos vários santos, *equede* Denise resolveu utilizar as roupas e adereços da Iemanjá de Alex, que estavam guardadas numa mala, no canto do quarto. Quando Alex percebeu tal fato, já no decorrer da festa, aborreceu-se, mas nada falou. Preferiu procurar seu pai de santo no dia seguinte, e relatar o motivo de seu descontentamento.

A conversa foi bastante ilustrativa para Alex, que a despeito de seu dissabor com o que ocorrera, ouviu atentamente seu pai de santo dizer:

Meu filho, antes de qualquer coisa, estas roupas não pertencem a você, mas à Iemanjá. E Iemanjá não é minha ou sua, ela é um orixá, uma força da natureza, não pertence a ninguém. Mas tudo que está aqui dentro participa do axé, eu, você, tudo, até as roupas que você julga serem suas ou exclusivas do seu orixá.

Ser parte do axé: a propriedade coletiva dos objetos

As palavras de Pai Jessé para seu filho de santo Alex não parecem ser de pouca importância para que possamos compreender o sentido que os praticantes do candomblé dão à participação num terreiro. A idéia de família é sempre invocada como forma de legitimar e fortalecer os laços solidariedade entre os membros de um terreiro. A *ajuda* é uma das formas mais efetivas de participação econômica no acúmulo, na gestão e na distribuição dos recursos³. A cena que vimos, no entanto, agrega valor à noção de *ajuda*, associando a ela um componente mágico, um laço intangível que une as coisas que participam em um terreiro: tudo está envolvido no axé.

Com tal afirmação, Jessé ensina ao seu filho de santo que as coisas dentro do terreiro não têm um dono, por outro lado, sendo o pai de santo o centro da

cadeia de distribuição dos bens materiais e simbólicos que circulam pelo terreiro, é nele que estaria concentrada a fonte do axé. A idéia de que os indivíduos se comunicam diretamente com as deidades que cultuam através da possessão permite pensar na ambigüidade contida no quadro exposto.

A expressão “fazer o santo” não é vazia de sentido. Um santo “é feito” na medida em que seu iniciado reúne uma série de recursos, ao mesmo tempo em que se cumprem um conjunto de rituais que são presididos pelo pai de santo. O santo está sempre “sendo feito”, não é algo pronto depois da iniciação, na medida em que há um conjunto de obrigações que são feitas ao longo do tempo de iniciação, cumprindo um ciclo permanente que renova a relação a cada ato. O cumprimento de uma etapa abre caminho para uma outra, formando um ciclo constante, que só se fecha com os ritos mortuários.

Costuma-se dizer de alguém que foi iniciado há muito tempo, que “seu santo é velho”. Um dos valores primordiais do candomblé é o respeito à senioridade, pois a hierarquia religiosa se organiza através do tempo de iniciação. Um “santo velho” é sempre respeitado e reverenciado como alguém que vem ao longo dos anos “acumulando axé” (Santos 1984:45-46). Os mais velhos, assim como o pai de santo e curiosamente, o recém iniciado, são aqueles que mais concentrariam a energia espiritual que move o sistema.⁴

Diante de tais observações, retornaremos à cena para compreender melhor o que levou Alex a se aborrecer com o uso das roupas de *seu* orixá. Antes, porém, cabe aqui ressaltar também a importância dada pelo grupo ao esforço individual no sentido de obter os recursos para a iniciação. Alex reuniu por conta própria os recursos necessários para sua iniciação, não mediu esforços e, seguindo um princípio característico do *ethos* do candomblé, vestiu luxuosamente seu orixá. Sua posição no terreiro é de uma pessoa que goza de alguma intimidade, já convivia com o grupo, como cliente há pelo menos cinco anos; é querido e respeitado dentro do terreiro. É também uma das pessoas que mais *ajudam* a comunidade, uma vez que dispõe de recursos financeiros para ajudar ao terreiro.

No entanto, na cena, Alex se aborrece porque os recursos que reuniu com tanto carinho e esforço teriam sido utilizados por outrem, contra a sua vontade. A atitude da *equede* Denise foi tentar vestir com os melhores recursos *um santo velho*, uma mãe de santo que visita o terreiro, em sua festa mais significativa. Ela considerava que os recursos disponíveis pertencem à totalidade da comunidade, ainda que houvesse uma circunscrição que denotasse algum tipo de propriedade particular. Denise *tinha plena consciência de que a mala pertencia a Alex e continha coisas de seu orixá*, mas acreditava que *se estavam ali, é porque estava disponível para o uso coletivo*.

Pai Jessé oferece uma terceira visão sobre aqueles objetos e age na posição de líder da comunidade, visando dirimir qualquer conflito: *tudo que está sobre este solo pertence ao axé: pessoas, coisas, ar, tudo*. Sua concepção filosófico-religiosa

e seu papel de líder espiritual (e político) do terreiro obrigam-no a pensar as coisas nestes termos. Na verdade, o ensinamento de Pai Jessé encerra uma mensagem profunda, que me confidenciou mais tarde. Disse:

no candomblé, meu filho, ninguém pertence nem a si mesmo. Somos filhos, mas somos também chamados de “cavalos” do orixá. O que isso quer dizer? Que somos montados por eles, somos animais que pertencem a alguém. Como é que alguém vai reclamar para si a posse de objetos que pertencem ao orixá?

Fiquei intrigado, e fui obrigado a perguntar: “Pai Jessé, compreendo, mas este terreiro. Este é o *seu* terreiro, é o Ilê Ojuobá Aganju³, a sua casa de orixá, não?”. Pai Jessé respondeu sorrindo enigmático:

Não, Zé Renato, esta casa é a casa dos meus filhos de santo, é a casa de Xangô e de seus filhos. O meu papel é de zelar pelo axé, pela sua circulação e distribuição. Mas eu não sou dono de nada. Eu morro e a casa fica. Assim como a casa [a] que pertence é a casa de minha mãe de santo. Mas ninguém aqui é dono de nada. O dono da casa é Xangô.

Compreendi então que a posse e o uso dos objetos formam um tipo de propriedade que se estende no tempo, através das gerações, na mesma medida em que ela não isola objetos e nem mesmo a terra onde se ergue o terreiro. Tudo pertence ao axé, e o axé é coletivo. Ele pode se concentrar em lugares, objetos e algumas pessoas que possuem o papel de distribuí-lo à comunidade. Seria uma forma de propriedade que pode ser considerada *inclusiva*, pois em certa medida a circunscrição destes objetos, pessoas e da terra como parte do axé, de uma força imaterial que perpassa todas as coisas pertencentes ao sistema religioso, estabelece uma forma de propriedade coletiva, centrada na posição de um dono “temporário”, seja ele o fundador ou algum sucessor seu na hierarquia religiosa.

O sítio na serra: Meu lazer ou Nossa comunidade?

Tratava-se realmente de uma bela propriedade. Um sítio de pelo menos 2500 m², à beira de um rio, arborizado, com uma pequena horta, casa para os caseiros, além da casa principal, em dois andares, com três suítes, piscina e uma bela varanda, que se projetava sobre os jardins arborizados. Algumas mangueiras, jaqueiras e goiabeiras espalhadas ao longo do terreno, conferiam um aspecto aprazível ao lugar, fornecendo sombra nas horas de sol intenso. A idéia inicial era construir ali uma pousada com chalés espalhados pelo terreno, e usar a casa

principal como sede administrativa da pousada e área para café da manhã e pequenas refeições. Havia também um caramanchão, onde ficavam mesas e uma churrasqueira, que seria aproveitada como mais uma área de lazer da pousada, ou para um pequeno bar para os hóspedes. Ali seria colocado um forno à lenha, onde, à noite, poderiam ser servidas pizzas e lanches. O dinheiro para investir também não faltava. Era o caminho para a realização de um sonho e de estabilidade no futuro para os filhos de seus dois casamentos, Daniel e Flávia.

No entanto, o belo sonho se desfizera em menos de dez anos da aquisição da propriedade. Luís⁶ conta que foi “obrigado a mudar de planos” – não pela falta de recursos, pelo contrário, continuara a manter e até melhorara seu padrão de vida, e recentemente mandara Daniel estudar nos EUA, local aonde este ia muito bem de vida. Flávia, ainda adolescente, estudava num dos melhores colégios particulares da cidade. A esposa, Cláudia, continuava trabalhando como professora, e por isso Luís não tinha nenhum problema com dinheiro. A “mudança de planos” era decorrente de suas atribuições como iniciado no candomblé. Luís já recebera há mais de dez anos o “decá”. Preparando-se para dar sua obrigação de quatorze anos foi comunicado por sua mãe de santo, Iyá Marcelina, que ele se preparasse, pois teria que “abrir casa”.

A notícia pegou-o de surpresa, pois apesar de sabê-lo possível, jamais imaginava que um dia teria um terreiro próprio. Preferia continuar na casa de Mãe Marcelina, com menos responsabilidades e menos investimentos pessoais na carreira religiosa. Referia-se sempre ao terreiro de Marcelina como “minha casa”. No terreiro de sua mãe de santo, Luís exercia dois cargos de grande importância, era o *oluô* da casa, responsável pela confirmação dos jogos de búzios, função que exercia com admirável competência. O outro posto era ligado ao seu profundo conhecimento sobre as folhas sagradas. Iyá Marcelina acreditava que era tempo de Luís seguir o seu caminho, ter a sua casa, seus clientes e seus filhos.⁷

O jogo de búzios indicara: havia de ser uma casa dedicada a Oxum, orixá que regia a cabeça de Iyá Marcelina. Luiz pensou muito e concluiu: “só podia haver um lugar onde Oxum quisesse que sua casa fosse ficar: o belo sítio na serra”. Surgia aí um grande problema, como transformar seu patrimônio pessoal, o sonho do futuro, em um terreiro de candomblé? Luís tinha plena consciência que transformar sua propriedade na região serrana do Rio de Janeiro em terreiro de candomblé, privaria seus filhos e a esposa do conforto que o belíssimo sítio proporcionaria, e isso sem contar o investimento nas obras para que o local pudesse se tornar um terreiro. Mais do que isso, mesmo após a sua morte, a transformação do sítio em terreiro de candomblé criaria um profundo impasse: a quem passa a pertencer aquele sítio?

Luiz sempre se interrogara como seria a situação do terreiro de Iyá Marcelina após à sua morte. No entanto, com o tombamento do terreiro tradicional, instalado numa zona da periferia já há mais de 40 anos, este tipo

de problema já não existira. O terreno onde fica a casa de candomblé passara a possuir um tipo de gestão que é compartilhada com o patrimônio público, estava isento de impostos e livre de disputas pela sucessão no campo da propriedade e, com a medida requisitada junto ao poder público, os filhos consangüíneos de Marcelina abriam mão de seus direitos de propriedade. Entretanto, no caso de Luís não havia tal possibilidade, sua propriedade poderia ser reclamada a qualquer momento pelos seus sucessores legais, sobretudo Daniel, que não via com bons olhos a transformação daquilo que via como um investimento em um terreiro de candomblé.

O fato é que a situação de transformação de sua propriedade particular num terreiro de candomblé criaria uma espécie de “coletivização informal” do sítio. Ainda que do ponto de vista legal o terreno permaneceria como sua propriedade (e conseqüentemente de sua família), os membros de sua comunidade religiosa seriam os usuários e informalmente os donos da propriedade. Por outro lado, se para efeitos de sucessão religiosa não seriam exatamente os filhos consangüíneos ou herdeiros legais que viriam a suceder Luís no comando do terreiro, no entanto, estes é que seriam os proprietários do sítio.

Propriedade e posse de terreiros de candomblé e suas implicações jurídicas

Esta seção de nosso trabalho ocupa-se em confrontar como formas particulares de concessão e uso de terras se confrontam com as normas jurídicas, e como é possível utilizar-se destes recursos jurídicos para garantir uma circunscrição particular para certos terreiros de candomblé. O que investigamos aqui é como as normas jurídicas podem ser ao mesmo tempo uma forma de proteção num caso e de empecilho em outro, baseado na idéia de propriedade das terras onde se erguem os terreiros.

Estamos diante de duas situações interligadas, porém absolutamente distintas: Luís tem que abrir seu próprio terreiro, dispõe de uma propriedade particular, da qual desfruta com sua família e tem planos para explorá-la economicamente em futuro próximo; Iyá Marcelina também construiu sua propriedade com esforço próprio, há muitos anos atrás; no entanto, a história do terreiro permitiu-lhe lançar mão de um recurso jurídico que garante a conservação da propriedade: o tombamento do terreiro pelo patrimônio cultural garante que o uso da propriedade estará sempre ligado à atividade religiosa que ali se desenvolve.

Luís tem ainda um outro problema: enfrenta a oposição de seu filho mais velho, que não aceita que um bem familiar seja depreciado por sua transformação em terreiro de candomblé, e defende a transformação da propriedade em uma pousada, conforme os planos iniciais do pai. Para Luís não há a saída do tombamento da propriedade, pois não se trata de um sítio histórico ou de uma

casa tradicional de candomblé, mas de um sítio particular localizado em uma agradável e valorizada área da região serrana.

Cabe aqui fazer algumas considerações sobre a noção de patrimônio público, que procurei extrair do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), órgão público responsável na esfera federal pela gestão de bens históricos ou culturais de grande relevo. Há também organismos públicos estaduais e municipais que se voltam às questões da preservação de bens históricos e culturais. Segundo o sítio do IPHAN, definimos patrimônio cultural como:

O patrimônio cultural não se restringe apenas a imóveis oficiais isolados, igrejas ou palácios, mas na sua concepção contemporânea se estende a imóveis particulares, trechos urbanos e até ambientes naturais de importância paisagística, passando por imagens, mobiliário, utensílios e outros bens móveis.

Por este motivo é possível realizar uma das mais importantes distinções que se pode fazer com relação ao Patrimônio Cultural, pois sendo ele diferente das outras modalidades da cultura restritas apenas ao mercado cultural, apresenta interfaces significativas com outros importantes segmentos da economia como a construção civil e o turismo, ampliando exponencialmente o potencial de investimentos.

O conceito de patrimônio cultural, sugerido pelo IPHAN, garante a preservação de um bem qualquer em função de sua relevância histórica, cultural, ou ainda, como fonte de recursos naturais, desde bens imóveis passando por bens móveis. Há também, atualmente, o conceito de patrimônio imaterial, referido a formas de criação cultural e artísticas, de certo modo, intangíveis.

Deste modo, há embutida na idéia de patrimônio um sentido de propriedade, uma forma de apropriação dos bens conforme sugere Canani (2005:163):

A terra onde vive um determinado grupo social, qualquer que seja seu meio de vida, é uma propriedade, incluindo ali as árvores, frutos, animais ou a colheita obtida no trabalho com o solo. Os animais criados e mantidos por um grupo ou indivíduo são considerados propriedade, bem como as casas que as pessoas constroem, as roupas com que se vestem, os objetos que utilizam no dia-a-dia para a realização de seus ofícios, as músicas que cantam e tocam, as danças que executam. Toda a série de objetos materiais que pode ser encontrada no cotidiano das sociedades é considerada como propriedade.

Assim, podemos dizer que a propriedade é um tipo de criação social,

pois não é suficiente a existência de um objeto em si para que ele seja relevante para o grupo social, mas é relevante a atribuição de um valor, que é socialmente construído, e a existência de um conjunto de normas que regulam a sua circulação e permanência dentro do grupo, estabelecendo uma rede de relações entre pessoas

Em certos aspectos, a posição da autora pode parecer um tanto normativa face à questão da propriedade, sobretudo porque causa a impressão de denunciar que as formas de apropriação dos objetos prescindem de formas de valoração. Em vista da literatura sobre propriedade que utilizei, imagino que possamos ir um pouco além de tais considerações. A propriedade pode assumir um caráter distinto, sobretudo se tratamos de bens religiosos ou simbólicos, como se verifica no exemplo anterior, bem como no caso que aqui exploramos, quando estamos diante da conversão de um bem particular em um bem coletivo.

A forma usualmente adotada nos casos que investigamos para conversão de terreiros em patrimônio público seria a do *tombamento*. O tombamento de um bem cultural segundo o IPHAN tem como objetivos:

preservar bens de valor histórico, cultural, arquitetônico, ambiental e também de valor afetivo para a população, impedindo a desnutrição e/ou descaracterização de tais bens.

Pode ser aplicado aos bens móveis e imóveis, de interesse cultural ou ambiental. É o caso de fotografias, livros, mobiliários, utensílios, obras de arte, edifícios, ruas, praças, cidades, regiões, florestas, cascatas etc. Somente é aplicado aos bens materiais de interesse para a preservação da memória coletiva.

Neste sentido, o tombamento garante uma forma de alienação da propriedade, ainda que a legislação permita que seja negociado um bem tombado, desde que sejam mantidas as características que ensejaram a sua transformação em patrimônio público. Naturalmente, esta mudança de *status* garante certos privilégios para o bem tombado, tais como a isenção de impostos municipais, estaduais e federais, além do acesso aos recursos oferecidos pelas leis estaduais e municipais de apoio cultural, bem como a Lei Rouanet. Curiosamente, as leis sobre tombamento se referem à manutenção das características de um bem tombado, mas não estão relacionadas à sua finalidade. Os casos dos terreiros tombados pelo IPHAN na Bahia não se relacionam apenas com o seu valor histórico, mas com os valores culturais que os candomblés representariam para o país, logo, estas propriedades não poderiam mudar nem as características do terreiro, nem as atividades realizadas ali, pois é este justamente o aspecto que garantiu o seu tombamento.

O terreiro de Iyá Marcelina desfruta desta posição de bem cultural preservado, pois se trata de uma das casas de candomblé mais antigas instaladas na região onde se encontra, e é também fruto de articulações políticas de Marcelina, que possui grande atuação comunitária – uma ação que se estende para além dos limites do terreiro. Mais do que isso, o tombamento de seu terreiro decorreu de uma percepção de que a propriedade não devia ser objeto de disputas após a sua morte, as definições sobre sua sucessão no campo religioso são claras: um membro mais velho da hierarquia do terreiro a sucederá no comando do grupo. No campo do patrimônio, conforme a legislação, os seus sucessores legais assumem o espólio. Com o tombamento e a criação de uma sociedade responsável pela gestão do terreiro enquanto bem cultural, fica garantido o uso do terreno onde está localizado o terreiro dentro de suas funções pré-determinadas.

O caso do terreno de Luís, no entanto, não pode ser incluído nesta categoria de bem cultural. É de fato uma propriedade privada, cujo uso é determinado por aquele que é legalmente o seu dono; no caso, o próprio Luís. No entanto, o problema se prolonga no tempo, uma vez que Luís deixa herdeiros legais, que podem reclamar, a qualquer momento o direito sobre a propriedade. Como Luís pode manter o uso terreno dentro das especificações que um terreiro de candomblé necessita?

Há uma série de recursos legais que permitiriam a Luís transferir a posse do terreno para outros, garantindo a preservação do terreiro, tais como uma sociedade civil, na qual se organizaria o terreiro, ou ainda para um sucessor fora dos seus filhos consangüíneos, Daniel e Flávia. Estas ações, no entanto, não deixariam de suscitar reações através da justiça, em vista de reaver os direitos de propriedade.

Podemos perceber que certas formas de circunscrição da propriedade podem conferir-lhe um *status* diferenciado, que de certa maneira alienam o seu uso. No caso de Iyá Marcelina, o tombamento aliena o uso da propriedade que não seja para outros fins que não o exercício da religião. Esta alienação decorre de uma medida legal, que garante a preservação do terreiro como uma propriedade coletiva voltada para um fim cultural. Mesmo que seus sucessores legais pretendam vender o terreno, só o podem fazê-lo se for garantida a continuidade das atividades ali realizadas. O tombamento não está então voltado exclusivamente à propriedade, mas ao patrimônio imaterial que ela representa.

Por outro lado, a circunscrição do terreno de Luís como uma propriedade particular permite a mudança de seu uso e sua finalidade a qualquer momento. Não há dispositivo legal que garanta a preservação das atividades. No entanto, há recursos legais que permitem, com a transformação do terreiro em um “templo religioso”, diminuir os impostos sobre a propriedade enquanto esta é usada como terreiro de candomblé. Isso não garante, no entanto, a preservação de seu uso nesta forma após a morte de Luís.⁸

O caso exemplar do Terreiro Ilê Iyanassô Oká de Salvador é descrito nos trabalhos de Serra (2005) e Velho (2006). O trabalho de Serra se estrutura a partir da etnografia do processo de tombamento do terreiro, da luta pela organização das condições e das articulações políticas e jurídicas necessárias para a obtenção do fim. Velho, por sua vez, refere-se ao mesmo processo onde atuou como relator de uma comissão do IPHAN (então SPHAN), e sobre os problemas envolvidos na construção da noção de “patrimônio cultural”. Ressaltam ambos autores que havia neste caso específico uma série de injunções e interesses em jogo.

Neste caso específico, inclusive, havia o fato do terreno onde o candomblé se localizava ser arrendado pelos seus ocupantes, em nome de uma ialorixá já falecida e dos interesses particulares dos proprietários em explorar o terreno com outros fins, como no caso da instalação de um posto de gasolina na Praça da Oxum (Serra 2005:175-178). Velho aponta para o problema da especulação imobiliária, no caso citado, a revalorização de áreas específicas das cidades, que colocam em xeque esse tema. O autor faz questão de não demonizar os empreiteiros, mas reconhece os riscos que as construções históricas correm a partir destas intervenções (Velho 2006:240).

Para os dois autores o sucesso obtido a partir de um amplo movimento que reuniu intelectuais, artistas e militantes políticos representou uma guinada importante na noção de patrimônio cultural, sobretudo porque, até então, havia uma percepção que se ligava essencialmente à preservação de obras artísticas ou arquitetônicas e, neste caso em particular, não se tratava de preservar apenas um conjunto arquitetônico, mas as histórias inscritas naquele espaço.

Nesse sentido, é possível pensar que nas percepções sugeridas tanto na primeira cena, relativas aos objetos, assim como no caso de ambas propriedades, *tudo está dentro do axé*, o que equivale dizer que há um vínculo imaterial capaz de singularizar esta propriedade, e de certo modo criar mecanismos de sua *inclusão* nos conjuntos das relações daquele espaço. O conflito então se estabelece com um conjunto de normas jurídicas que é externo aos vínculos comunitários.⁹

Considerações finais

Ao longo deste trabalho procurei examinar questões relativas à propriedade a partir de aportes etnográficos em terreiros de candomblé. Utilizei duas cenas sociais com as quais pretendo iluminar o debate sobre a propriedade, abordando questões que envolvem a posse de objetos e a propriedade sobre os terrenos onde são instalados os candomblés. Procurei também explorar a questão do patrimônio histórico e cultural, assim como a questão do tombamento de bens culturais.

Percebemos que o tombamento pode ser uma medida capaz de alienar um determinado bem, garantindo a sua preservação e o acesso a um conjunto de recursos públicos que não são disponíveis a outros tipos de propriedade. Por outro lado, o tombamento não exclui a possibilidade de o proprietário legal negociar o bem tombado, desde que sejam preservadas as características que garantiram esse direito. No caso de terreiros de candomblé, a manutenção das características vai além da preservação de estruturas materiais, mas envolve também as atividades religiosas, entendidas aqui como bem cultural e como patrimônio imaterial.

A idéia de coletivização de uma propriedade privada sem que se altere necessariamente o seu regime jurídico é o fator que preside a forma das relações entre os donos dos terrenos, normalmente os pais de santo, e a comunidade religiosa. Essa situação pode gerar conflitos no campo do patrimônio familiar, pois os herdeiros legais da propriedade nem sempre se relacionam de modo harmônico com a situação de ocupação do terreno.

Em que pese o fato de boa parte dos terreiros de candomblé ser instalada em áreas periféricas e, com efeito, estar submetida muitas vezes a regimes jurídicos particulares, a expansão urbana provoca cada vez mais situações onde áreas de posse de terras necessitam de formas de legalização da propriedade. A narrativa relativa aos tombamentos dos terreiros da Casa Branca em Salvador, e de terreiros próximos, como o Bogun e o Oxumaré, numa área da cidade que sofreu um processo de valorização e se tornou objeto de especulação imobiliária (Serra 2005; Velho 2006), mas sobretudo o caso do Axé Ilê Obá, de São Paulo (Amaral 1991; Silva 1995), sugerem questões que cada vez mais se apresentam como importantes no entendimento dos regimes de propriedade dos sítios onde se encontram os candomblés.

No que tange à noção de patrimônio público ou de bem cultural, é possível pensar que num certo sentido, os terreiros são mapas onde estão inscritas as redes de relações sociais. Tudo num terreiro é atravessado pelo axé, a energia primordial que circula entre os adeptos do candomblé: tudo no mundo tem axé, há objetos, alimentos, pessoas e relações que concentram e distribuem axé. Assim, os objetos de um terreiro pertencem não apenas aqueles que fazem uso deles, mas a todos os membros da comunidade, pois pertencendo aos orixás, às forças da natureza, estes objetos não são privilégio ou *propriedade exclusiva* de uma única pessoa, mas ao conjunto dos membros de um terreiro. Deste modo, a noção de axé pode ser entendida como uma forma para se pensar o patrimônio imaterial e símbolos culturais, mas também para refletir sobre formas de apropriação que não são submetidas aos regimes de propriedade juridicamente regulados, e, neste sentido, oferecer novas perspectivas para o entendimento das questões sobre propriedade.

Por outro lado, o pai ou mãe de santo é o centro de distribuição desta cadeia do axé, o que implica na sua posição de centralidade e redistribuição,

conforme sugiro ao longo do trabalho. Isso não implica numa posição igualitária entre os membros, e na maior parte das vezes esta situação é fonte de conflitos e tensões. Sugiro, porém, que estes conflitos devem ser pensados numa perspectiva mais próxima daquela sugerida por Simmel (1964), como parte integrante dos sistemas de relações e não como eixos de ruptura – conforme explorei em outros trabalhos – como idioma das relações de acusação (Baptista 2006; 2007), de forma distinta da qual estes conflitos aparecem sugeridos no clássico trabalho de Maggie (1975).

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Rita. (1991), "O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo". *NAU – Núcleo de Antropologia Urbana da USP*. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral-patrimonio.html>
- APPADURAI, Arjun. (1986), "Introduction: commodities and the politics of value". In: A. Appadurai (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAPTISTA, José Renato de C. (2007), "Os Deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé". *Mana*, 13(1): 7-40.
- _____. (2006), *Os Deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (2005), "No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, v. 01: 68-94.
- BOURDIEU, Pierre. (1977), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris: Minuit.
- CANANI, Aline Sapiezinskas Krás Borges. (2005), "Herança, sacralidade e poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil". *Horizontes Antropológicos*, vol.11, nº. 23: 163-175.
- CARRIER, James G. (1998), "Property and social relations in Melanesian Anthropology". In: C. Hann (ed.). *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMONT, Louis. (1977), *Homo aequalis*. Paris: Gallimard.
- FRY, Peter. (1982), *Para Inglês Ver: Identidade e política na cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HANN, Chris. (1998), "Introduction. The Embeddedness of Property". In: C. Hann. (ed.). *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1977), *As Paixões e os Interesses*. Argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KOPYTOFF, Igor. (1986), "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." In A. Appadurai (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- MAGGIE, Yvonne. (1975), *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAUSS, Marcel. (2003). "Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca em Sociedades Arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- POLANYI, Karl. (2000), *A grande Transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus.

- _____ (1957), "The Economy as Instituted Process". In: C. M. Arensberg; K. Polanyi; H. W. Pearson (eds.). *Trade and Markets in the Early Empires*. Economies in History and Theory. New York: Free Press.
- PRANDI, Reginaldo. (1991), *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp/Hucitec.
- SAHLINS, Marshall. (2004a), "Cosmologias do Capitalismo" In: M. Sahlins, *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ
- _____ (2004b), "A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental". In: M. Sahlins. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- SANTOS, Juana Elbein. (1984), *Os Nagô e a morte: Pãde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- SERRA, Ordep. (2005), "Monumentos Negros: Uma Experiência". *Afro-Ásia*, 33: 169-205.
- SILVA, Vagner Gonçalves. (1995), *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes.
- SILVERSTEIN, Leni. M. (1979), "Mãe de Todo Mundo: Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, nº 4: 143-169.
- SIMMEL, Georg. (1964), "Conflict". In: *Conflict & The webb of group-affiliations*. New York/London: The Free Press/Collier MacMillan Publishers.
- STRATHERN, Marilyn. (1999), *Property, substance and effect*. London: Athlone.
- VELHO, Gilberto. (2006), "Patrimônio, negociação e conflito". *Mana*, 12(1): 237-248.
- WEBER, Florence. (2001) "Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography". *Ethnography*, 2(4): 475-499.

Sítios consultados:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaInicial.do>
<http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=36>

Notas

- ¹ De fato há diversas formas de apropriação ou de circunscrição de objetos que poderiam ser abordados aqui visando um aprofundamento maior das questões que venho sugerir. Penso que nem de longe seria capaz de esgotar o tema e nem tenho esta pretensão. Proponho então um diálogo com uma parte importante da literatura sobre o tema da propriedade e, sobretudo, como esta literatura se alinha às questões que a pesquisa de campo me sugere.
- ² Ressalto que partilho de uma perspectiva sobre as relações de dons e contradons que não assume estes como pertencentes a uma esfera particular, separada da realidade econômica, mas que dons e contradons circulam indistintamente pelas mesmas relações (Baptista 2007:7-8)
- ³ Em meu trabalho de mestrado apresento a questão da ajuda como forma de participação dos filhos de santo na sustentação econômica dos terreiros de candomblé, opondo esta forma ao pagamento por serviços religiosos normalmente efetuados pela clientela de um terreiro (Baptista 2006). Sobre a questão da relação de clientela há uma vasta discussão produzida por Fry (1982) e Prandi (1991), entre outros autores.
- ⁴ Conforme a autora: "Resumindo, recebe-se o axé das mães e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo em todos os níveis da personalidade, atingindo planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais, pelas palavras pronunciadas (...). A transmissão do axé através da iniciação e da liturgia implica na continuação de uma prática, na absorção de uma ordem, de estruturas e da história e devir de um grupo ('terreiro') como uma totalidade." (Santos 1984: 46).
- ⁵ Nome fictício dado ao terreiro, visando preservar a identidade dos informantes desta pesquisa.
- ⁶ A despeito de Luís ser "um bem educado membro da classe média carioca", pessoalmente não

acredito que o recorte a partir de classe social seja capaz de produzir grandes diferenças na percepção do sentido da propriedade. As categorias de percepção da vida econômica são, de fato, articuladas de modo distinto pelos agentes sociais (Bourdieu 1977), no entanto, a composição da clientela e dos adeptos de terreiros de candomblé atravessa indistintamente diversas classes sociais, produzindo situações em que membros de classes sociais diferentes são postos em contato muito íntimo, assim como suas cosmologias sobre o mundo da economia. Suponho ainda que a definição do termo “classe média” parece ser bem mais complexa, pois pode estar referida tanto a determinados padrões de consumo, nível de instrução, local de residência, bem como a um conjunto de bens adquiridos (casa própria, automóvel, bens de consumo duráveis, etc.). No entanto, creio que diferenças de classe social sejam “boas para pensar” situações de acusação, conforme explorei em trabalhos anteriores (Baptista 2006; 2007), onde estas diferenças permitem distintas participações na vida econômica de um terreiro e em virtude disto provocam tensões entre seus membros, manifestas muitas vezes no campo da hierarquia sacerdotal (Baptista 2006:33-65). Embora o caráter preliminar desta pesquisa não permita formular generalizações mais amplas, os casos etnográficos aqui explorados permitem-nos estabelecer algumas linhas gerais sobre o debate da questão da propriedade em terreiros de candomblé.

⁷ A despeito de que existam tensões inerentes à concessão da autoridade para o exercício da função de pai de santo (a chamada entrega do decá) e de que estas sejam verificadas numa parte significativa dos terreiros de candomblé, esse caso não se constitui numa exceção. Aliás, minha experiência de pesquisas sobre as questões relativas ao sentido social do dinheiro na religião tem me demonstrado que há certa recorrência de casos como este aqui descrito. Apresento outra situação em trabalho anterior (Baptista 2005) onde uma jovem mãe de santo que recebeu o decá instala seu local de atendimentos em sua loja de artigos religiosos.

⁸ O episódio descrito por Amaral (1991) em seu trabalho sobre o tombamento do Axé Ilê Obá, em São Paulo, coloca em evidência os problemas ligados aos processos de sucessão legal de propriedades onde estão localizados terreiros de candomblé. No caso específico descrito pela autora, a alta valorização sobre o sítio onde o terreiro estava erguido e, em consequência disto, as disputas entre os sucessores legítimos do proprietário do terreiro, colocava o tombamento como a saída jurídica adequada para a manutenção das atividades do terreiro.

⁹ Em que pese a idéia de que pais e mães de santo atuam como líderes absolutos de suas comunidades e exerçam seus poderes concentrando de modo absoluto, como já expus anteriormente, eles são centros de uma rede de redistribuição de bens e serviços que são compartilhados pelos membros da comunidade. Logo, estes vínculos comunitários são essenciais para a dinâmica econômica das relações no âmbito dos terreiros, conforme já ressaltai, através da noção de ajuda (ver nota nº 3).

Recebido em dezembro de 2007

Aprovado em julho de 2008

José Renato de Carvalho Baptista

(zrbaptista@terra.com.br)

Mestre em Antropologia Social PPGAS/ UFRJ, Doutorando em Antropologia Social e Pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NuCEC)/ PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo:

Este trabalho é uma tentativa de empreender uma exploração inicial do tema da *Propriedade* em terreiros de candomblé, onde procuro fornecer algumas linhas de força para um aprofundamento do debate, não apenas no campo dos estudos da Antropologia da Economia, mas de suas interfaces com o campo de estudos da Religião. A noção de propriedade aparece aqui relacionada de forma íntima com aspectos cosmológicos do candomblé e se traduz em relações sociais mediadas por categorias como *clientela religiosa*, *ajuda*, *família de santo* e *axé*. O material etnográfico está organizado sob a forma de *cenais sociais*, segundo a proposição de F. Weber (2001). As *cenais sociais* que iluminam a discussão sobre a propriedade abordam questões que envolvem a posse de objetos e a propriedade sobre os terrenos onde são instalados os candomblés.

Palavras-chave: candomblé, família de santo, propriedade, terreiro, objetos.

Abstract:

This work is an attempt to undertake a initial exploration of the subject property in the *terreiros* of Candomblé, where I try to provide some lines to deepening of the debate, not only in the field of the studies of Anthropology of Economy, but of their interfaces with the field Religion Studies. The concept of ownership appears here so intimately linked with aspects of the Cosmological prepared and is translated into social relationships mediated by religious categories as *clientela*, *ajuda*, *família de santo* and *axé* (Baptista 2007). The ethnographic material is organized in the form of social scenes, according to the proposition of F. Weber (2001). The social scenes that illuminate the discussion on the property address issues involving the possession and ownership of objects on the land where they are installed the candomblés.

Keywords: candomblé, saint family, property, land, objects.