

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ELIZABETH CASTELANO GAMA

**Lugares de memórias do povo-de-santo:
patrimônio cultural entre museus e terreiros**

Niterói

2018

ELIZABETH CASTELANO GAMA

**Lugares de memórias do povo-de-santo:
patrimônio cultural entre museus e terreiros**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense
como requisito para obtenção do grau de Doutor
em História social.

Orientadora: Professora Doutora Ana Maria Mauad de Sousa Andrade Essus

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

C1841 Gama, Elizabeth Castelano
Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural
entre museus e terreiros / Elizabeth Castelano Gama; ANA MARIA
MAUAD, orientadora. Niterói, 2018.
277 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2018.

1. CANDOMBLÉ. 2. COLÉÇÕES. 3. MUSEU. 4. MEMORIAIS. 5.
Produção intelectual. I. Título II. MAUAD, ANA MARIA,
orientadora. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto
de História.

CDD -

ELIZABETH CASTELANO GAMA

**Lugares de memórias do povo-de-santo:
patrimônio cultural entre museus e terreiros**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do grau de Doutor em História social.

Aprovada em 09 de março de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Ana Maria Mauad – UFF

Orientadora

Prof. Dr. Sidnei Barreto Nogueira – USP

Prof. Dr. Ricardo Freitas de Oliveira – UNEB

Prof. Dra. Mônica Lima e Souza – UFRJ

Prof. Dr. Milton Roberto Monteiro Ribeiro - UFF

A Xangô, o inimigo dos
mentirosos.

De novo. Pra sempre.

Agradecimentos

Estudar História requer tanto tempo quanto aprender a cultuar corretamente Orixá, e conciliar esses dois aprendizados não é tarefa fácil, são universidades intermináveis que exigem bastante dedicação e tempo.

Apesar da minha escolha e da minha vontade de dedicar grande parte da minha vida à Xangô, com o tempo eu percebi que eu só conseguiria fazer isso sem desistir no meio do caminho se eu garantisse o meu sustento, a minha independência, a minha estabilidade e o mínimo de conforto a partir de uma profissão. Por isso, antes de eu me iniciar no Candomblé, graduei-me e garanti uma matrícula como professora do Estado em maio de 2010. Fui iniciada em janeiro de 2011 na primeira oportunidade que tive, nas minhas férias, em pleno Mestrado.

Na trajetória religiosa e acadêmica que decidi traçar eu perdi oportunidades e aprendizados em ambos os caminhos. Enquanto na universidade fui vista como desorganizada com o tempo e ausente e tinham razão, no terreiro tantas vezes fui vista como desinteressada e ausente e tinham toda a razão, a divisão do meu tempo nunca foi completamente satisfatória, mas eu precisava seguir tentando conciliar os dois caminhos.

Por causa disso que expus, gostaria de agradecer a duas pessoas em especial que não viraram as costas pra mim. À minha orientadora Ana Maria Mauad que em diversos momentos não me deixou desistir e ao meu pai-de-santo Alexandre Fiori Cheuen que não desistiu de mim. Ambos poderiam ter me deixado no meio do caminho devido às minhas ausências e falhas, mas em 2018 a professora Ana Mauad contribuiu de forma decisiva para que eu conseguisse concluir a tese e o meu pai me fez *Oloyê* da sua casa, para eu cumprir o meu desejo de servir Orixá.

Conta-se que a Iyalorixá Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, *do Ilê Axé Opô Afonjá*, dizia no início do século XX que queria que todos os filhos de santo dela servissem a Xangô com um anel no dedo. Formados. Acredito que a Iyalorixá queria que seus filhos tivessem uma vida digna, estável e confortável e um anel poderia garantir isso. Um anel também garantiria status e poder que também são importantes quando se está em uma posição de subalternidade. Agradeço à mãe Aninha pela inspiração na busca do anel. *Mo juba, Oba biyi*. O anel está aqui e sigo aos pés do rei.

Agradeço ao meu pai Tomaz de Aquino Gama (*in memoriam*), ao meu tio Alcides Gama, a minha tia Teodora Marly Gama e a minha dindinha Lina Gama pelo incentivo, pela amizade e pelo suporte financeiro aos meus estudos desde criança. Palavras de agradecimento nunca serão suficientes pelo o que fizeram e fazem por mim.

À minha mãe Margarete Castelano, a minha irmã Márcia Castelano Gama de Oliveira e aos meus irmãos-de-santo que torceram pra que tudo desse certo.

À professora doutora Márcia Chuva pelas contribuições na banca de qualificação.

Aos professores doutores que compuseram a banca de doutorado: Sidnei Barreto Nogueira, Ricardo Oliveira de Freitas, Mônica Lima e Souza e Milton Roberto Monteiro Ribeiro.

A CAPES pelo financiamento da pesquisa com bolsa de doutorado para realização da tese.

Aos colegas e amigos de jornada acadêmica que durante quatro anos partilharam comigo sucessos e desafios.

Aos tantos funcionários de tantas instituições que percorri no Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Maceió e Recife.

Ao Raphael, marido-parceiro, agradeço pelo carinho nos momentos difíceis. O seu amor e a sua compreensão me fazem forte. Na verdade, o seu amor me faz invencível!

Genericamente preciso agradecer ao Candomblé. É objeto de pesquisa, mas é muito mais. Ele possibilitou que eu me reconhecesse finalmente no mundo como ser individual e coletivo, como iniciada e como pesquisadora e, principalmente, como responsável pela perpetuação da crença dos meus ancestrais. Fez-me amadurecer como mulher, mesmo remetendo-me aos primeiros passos de um recém-nascido. Aprendi como criança a andar, a comer, a vestir, a falar, a depender do outro, tudo de novo, e agora muito melhor. Possibilitou-me buscar sempre a plenitude e o prazer, sem culpa. Fui educada, amparada, testada, ninada, abençoada. O Candomblé me deu uma segunda chance de ser feliz e eu aproveitei.

À Iyá Nanã, Babá Ayrá e Babá Logunedé. Inspirações diárias para amar e lutar.

Resumo

A tese tem como objetivo principal analisar as narrativas sobre o Candomblé a partir de acervos museológicos. Analisei as narrativas acerca da religião de matriz africana em dois diferentes tipos de coleções: as coleções que denominei de objetos da repressão e as coleções chamadas de objetos da devoção. As coleções derivadas de repressão foram resultantes de apreensões policiais de objetos sagrados dentro de terreiros pela polícia ao longo do século XX. Selecionei três coleções com essa singularidade: no Rio de Janeiro a Coleção da Magia Negra, em Maceió a Coleção Perseverança e em Recife a Coleção Culto Afro-brasileiro – Um testemunho do Xangô de Pernambuco. As coleções sobre os objetos da devoção fazem parte de memoriais localizados dentro de comunidades-terreiro. Integram o trabalho as coleções do memorial Kissimbiê e do museu Ohun Lailai, ambos em Salvador. O objetivo da análise comparada dos diferentes tipos de coleções e suas narrativas é a de compreender a relação que o povo-de-santo mantém com o seu passado e presente a partir da memória utilizando-se da cultura material que é o seu patrimônio religioso.

Palavras-chave: Candomblé, Patrimônio, Memória, Acervos, Museu, Memoriais.

Abstract

This thesis aims to analyse narratives about the Candomblé from museological collections. I have analyzed as narratives about the religion of the African matrix in two different types of collections: as collections I have called objects of repression and collections called objects of devotion. As collections derived from repression resulting from police seizures of sacred objects within terreiros by police throughout the twentieth century. Select three collections with this singularity: in Rio de Janeiro the Black Magic Collection, in Maceió the Perseverance Collection and in Recife the Afro-Brazilian Culture Collection - A testimony of the Xangô of Pernambuco. The collections on the objects of devotion are part of memories located within terreiro communities. They integrate the work as collections of the Kissimbiê Memorial and the Ohun Lailai Museum, both in Salvador. The purpose of the comparative analysis of the different types of collections and their narratives is of a relation with what is their religious patrimony.

Key words: Candomblé, Heritage, Memory, Acervos, Museum, Memorials.

Sumário

Introdução.....	16
Capítulo 01 O PATRIMÔNIO MATERIAL AFRO-RELIGIOSO	47
1.1 O anteprojeto de Mário de Andrade e a cultura popular no Brasil.....	49
1.2 A política de patrimonialização do SPHAN (1937-1969).....	55
1.2.1 O patrimônio etnográfico no SPHAN.....	58
1.2.1.1 A coleção do museu da Magia Negra.....	66
1.2.2 Os museus e o SPHAN.....	76
1.3 A crítica ao erudito: as políticas de patrimonialização nos anos 1970-1980.....	85
1.3.1. Um terreiro tombado: Casa Branca.....	87
Capítulo 02 OS OBJETOS DA REPRESSÃO.....	104
2. 1 A Coleção do Museu da Magia Negra (RJ).....	109
2.1.1 A diversidade do acervo e da crença: a macumba carioca no museu da polícia.....	110
2.2 A Coleção Perseverança (AL).....	137
2.2.1 As religiões de matriz africana em Alagoas nas primeiras décadas do século XX.....	138
2.2.2 O Contexto político Alagoano e a relação entre religião e política.....	140
2.2.3 A Operação Xangô: repressão aos terreiros de Alagoas.....	142
2.2.4 Os espólios da intolerância de 1912.....	150
2.3 A coleção Afro-brasileira de Recife.....	182
2.3.1 O Xangô em Pernambuco.....	182
2.3.2 A Coleção.....	191
Capítulo 03 OS OBJETOS DA DEVOÇÃO.....	209
3.1 Sobre museus comunitários e a constituição dos seus públicos.....	209
3.2 Musealizando terreiros.....	216
3.3 O Ilê Ohun Lailai (Casa das coisas antigas).....	217
3.3.1 As coisas antigas do Opô Afonjá.....	221
3.4 O memorial Kisimbê (Águas do saber).....	229
3.5 O processo de musealização de comunidades-terreiro.....	237
Considerações finais.....	241

Referências bibliográficas	244
ANEXO 01.....	253
ANEXO 02.....	257

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 01: Painel de homenagem aos sacerdotes
- Figura 02: Fotocópia da Resolução da proposta de tombamento do morro do Santuário Bom Jesus da Lapa.
- Figura 03: Documento que autoriza a inscrição do Museu da Magia Negra como patrimônio.
- Figura 04: Correspondência do SPHAN em resposta ao Museu da Polícia.
- Figura 05: Foto de Renato Almeida em um dos estandes da exposição do Congresso Internacional de Folclore (SP, 1954).
- Figura 06: Fundos do barracão da Casa Branca.
- Figura 07: Fachada do barracão e do quarto de Omulu.
- Figura 08: Vista geral do terreiro da Casa Branca.
- Figura 09: Propaganda de blogue quimbanda.
- Figura 10: Palmatória de Exu do acervo da magia negra.
- Figura 11: Palmatória vendida atualmente em loja de artigo religioso online
- Figura 12: Palmatórias do acervo do Museu da Magia Negra.
- Figura 13: Pintura de Debret sobre castigos físicos em uma oficina de sapateiros.
- Figura 14: Imagens de santos católicos e anjos no acervo do Museu da Magia Negra.
- Figura 15: Imagens representando um caboclo do Museu de MG.
- Figura 16: Pemas brancas e coloridas do Museu da Magia Negra.
- Figura 17: Charutos amarrados do acervo do Museu da Magia Negra.
- Figura 18: Leques de metal. Abebês do Museu da Magia Negra.
- Figura 19: Roupas rituais para os Orixás.
- Figura 20: Roupas Ritual para o Orixá Ogum.
- Figura 21: Catálogo da Exposição “A Coleção de Culto Afro-Brasileiro da Polícia do Estado do RJ”
- Figura 22: Visão Geral da Coleção Perseverança.
- Figura 23: Escultura de um Caboclo.
- Figura 24: Imagem de São Sebastião.
- Figura 25: Imagem de São Sebastião em uma redoma de vidro.
- Figura 26: Bonecas representando Oxum- Ile Asé Igba Omí, 2016.
- Figura 27: Esculturas da Coleção Perseverança carregando criança no colo.
- Figura 28: Escultura com Oxê na cabeça carregando criança.
- Figura 29: Escultura Orixá Oyá.
- Figura 30: Escultura homem carregando criança.
- Figura 31: Escultura com meia lua na cabeça.
- Figura 32: Escultura pintada carregando criança.
- Figura 33: Imagem de SANTO ANTÔNIO.
- Figura 34: Imagem de SÃO BENEDITO.
- Figura 35: Esculturas com meia lua na cabeça e capuz.
- Figura 36: Escultura masculina vestida.
- Figura 37: Escultura com colares de miçangas brancas leitosas.
- Figura 38: Escultura sentada.
- Figuras 39 a 47: Assentamentos Exu.

Figura 48: Coroa de tecido azul.
Figura 49: Coroa de tecido vermelha com miçangas.
Figura 50: Coroa de latão.
Figura 51: Coroa de latão com meia lua e oxê.
Figura 52: Coroa com franjas.
Figura 53: The king of Oyo crowned (Adeyemi I Alowolodu, r. 1876–1905).
Figura 54: Filha de santo em transe com o orixá Xangô.
Figura 55: Filho de santo do terreiro Opô Aganjú em transe com Orixá Xangô.
Figuras 56 e 57: Filhas de santo em transe com o orixá Iemanjá.
Figura 58: Adê feito de moedas. Coleção Perseverança.
Figuras 59 e 60: Coroas de Bayánni.
Figura 61: Desenho do Orixá Dadá Bayánni.
Figuras 62, 63 e 64: Coroas de búzios da coleção Perseverança.
Figuras 65, 66, 67 e 68: Capuzes de tecido da Coleção Perseverança.
Figura 69: Filho em transe com o Orixá Exu.
Figura 70: Placa de um centro espírita.
Figura 71: Placa de um centro africano.
Figura 72: Visão geral da vitrine de exposição da coleção.
Figuras 73 a 77: Imagens de Nossa Senhora da Conceição.
Figura 78: Imagem do Orixá Iemanjá.
Figura 79: Imagem de Nossa Senhora da Conceição.
Figura 80: Escultura do Orixá Iemanjá.
Figura 81: Escultura do Orixá Oxalá.
Figura 82: Escultura do Orixá Xangô.
Figura 83: Escultura do Orixá Oxum.
Figura 84: Imagem de Nossa Senhora das Graças com serpente sob os pés.
Figura 85: Boneca de pano com traje de baiana.
Figura 86: Boneca de pano com traje de cigana.
Figura 87: Estátua de Buda Gordo.
Figuras 88, 89, 90 e 91: Baralhos da coleção afro de Recife.
Figuras 92 a 101: Ferramentas para o orixá Exu.
Figuras 102 a 111: Ferramentas utilizadas por vários Orixás.
Figura 112: Cadeira que pertenceu ao sacerdote Jubiabá.
Figura 113 e 114: Mapas de localização do terreiro Ilê Axé Opó Afonjá.
Figura 115: Placa de identificação do Museu Ilê Ohun Lailai.
Figura 116: Página do catálogo do Museu Ilê Ohun Lailai.
Figura 117: - Fachada da casa que abriga o Ilê Ohun Lailai.
Figura 118: Início da exposição Ile Ohun Lailai.
Figura 119: Vitrines e objetos rituais de cada Iyalorixá.
Figura 120: Mapa de localização do Terreiro Mokambo.
Figura 121: Entrada do Memorial Kisimbê.
Figura 122: Painel de abertura do memorial.
Figura 123: Painel Rotas Atlânticas.
Figura 124: Manequim representando Nkice Dandalunda.
Figura 125: Vista do memorial. Manequim representando Nkice Tempo.
Figura 126; Manequim representando caboclo Pena Dourada.

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – Especificações dos livros de tombo, segundo o anteprojeto de Mário de Andrade

Tabela 02 – Bens tombados pelo SPHAN entre 1937 e 1969

Tabela 03 – Arte da feitiçaria no museu ergológico

Tabela 04 – Lista de orações escritas para santos católicos

Introdução

Um dos desafios intelectuais que propus ao longo da minha trajetória foi o de levantar temáticas e registros históricos que abordassem aspectos da história e da memória das religiões afro-brasileiras, especialmente o Candomblé, ao longo do século XX. A razão deste desafio se deve, sobretudo, ao meu duplo pertencimento ao Candomblé e a História. Como historiadora engajada busquei estudar o desenvolvimento do Candomblé a partir de uma perspectiva histórica, já que as obras que abordavam o tema focavam na fala dos membros de um determinado terreiro ou na descrição de aspectos rituais do culto, perspectivas essas que eu não considerava suficientes para as demandas no âmbito acadêmico.

Assim, desenvolvi a pesquisa do mestrado sobre o Candomblé no Rio de Janeiro tendo como fio condutor a trajetória do pai-de-santo Joãozinho da Gomeia¹. A construção da biografia histórica focada na presença do sacerdote nas páginas dos jornais cariocas permitiu analisar a questão central da pesquisa que eram as mudanças na relação entre sociedade mais ampla e o Candomblé a partir dos anos 1950. O foco era a relação entre religiosos e a sociedade carioca em geral e percebi que havia diversos tipos de fontes que eu poderia utilizar para continuar investigando esta relação sem desconsiderar a fala da comunidade-terreiro. Nos jornais também foi possível entender o cotidiano e os conflitos do povo-de-santo colocando em evidência que outros caminhos documentais poderiam ser trilhados para ampliar a perspectiva memorialista.

¹ GAMA, Elizabeth Castelano. Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971). Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014 (Série Recôncavo da Guanabara, Volume 2).

A ideia de escrever sobre a história do Candomblé a partir da temática dos museus e do patrimônio iniciou-se com uma visita informal ao Museu Afro-brasileiro em Salvador ainda no período do mestrado, em 2012. Na ocasião, havia uma exposição de curta duração e um dos elementos expostos era um grande painel com as fotos de dezessete sacerdotes do Candomblé baiano que reproduzo abaixo.

Figura 01: Painel de homenagem aos sacerdotes



Uma ausência me chamou a atenção: a do sacerdote que naquele momento eu pesquisava, pai Joãozinho da Goméia. A sacerdotisa de número 17 no painel é Mãe Mirinha do Portão, liderança religiosa bastante respeitada no candomblé baiano e que foi iniciada ainda criança no terreiro de pai Joãozinho da Goméia nos anos 1930. No painel havia a justa homenagem à filha, mas não ao pai, foi o que considerei naquele momento.

Essa ausência poderia ser explicada pelo fato de pai Joãozinho da Goméia ter sua trajetória marcada como sacerdote no município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Mas também é possível considerar o processo de marginalização do nome dele

² Fotografia do painel feita por mim durante a visita à exposição do MAFRO em Salvador.

nos circuitos considerados tradicionais do Candomblé baiano. Por isso, pode ser entendida como um processo de seleção da memória operada pelo responsável do painel, visto que outros importantes nomes de fundadores de terreiros centenários também não estão expostos³.

A observação de ausências importantes na lista dos pais e mães-de-santo presente no painel proporcionou a ideia de desenvolver uma pesquisa futura sobre a história do Candomblé a partir de narrativas de coleções de museus. Com a conclusão da dissertação, iniciei levantamento da bibliografia sobre o tema que resultou no presente trabalho.

Delimitação do objeto de estudo

O trabalho *Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultural entre museus e terreiros* foi elaborado a partir de duas perspectivas observadas atualmente: a primeira é o crescimento de espaços dentro dos terreiros para a composição de museus organizados pelas comunidades-terreiro, a segunda é o debate sobre o lugar do Estado na preservação do patrimônio cultural das comunidades religiosas de matriz africana.

As observações atuais sobre as práticas e debates acerca da temática *patrimônio cultural e Candomblé* trouxeram a necessidade de olhar para o passado e pensar a construção da historicidade desse processo e o papel reservado ao povo-de-santo. Iniciamos a pesquisa com a discussão sobre a origem dos acervos escolhidos para a pesquisa que levaram à criação dos museus compostos por objetos religiosos apreendidos na primeira metade do século XX.

³ Refiro-me aos nomes de Manoel Joaquim Ricardo (Babá Talabi de Ajunsun), Antônio Maria Belchior (Babá Salakó de Xangô), Iya Cotinha de Ewá e Iya Simplicia de Ogun . Fundadores e líderes da Casa de Oxumarê entre os séculos XIX e XX.

O principal trabalho que aborda a temática geral foi o do antropólogo Raul Lody: “*O negro no museu brasileiro: construindo identidades*”⁴. A partir da leitura verifiquei que havia diferentes tipos de coleções envolvendo especificamente a temática religiosidade de matriz africana. Dessa forma, realizei a seleção das coleções sob os seguintes critérios: 1) coleções que tivessem origem nas apreensões policiais; 2) coleções formadas pelo povo-de-santo em espaços museais dentro das comunidades-terreiro. As seleções originaram dois grupos de coleções de objetos que denominei de objetos da repressão e objetos da devoção.

A bibliografia sobre as perseguições aos cultos religiosos de matriz africana aponta o Código Penal de 1890 como base jurídica para as “batidas” policiais nos terreiros e centros espíritas classificados como praticantes do “baixo espiritismo”. Eram os artigos 156, 157 e 158 que enquadravam os locais de culto como desviantes da lei:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

*Art. 158 – Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro*⁵.

Sobre as perseguições aos terreiros baianos, Júlio Braga no livro *Na Gamela do Feitiço: perseguição e resistência aos Candomblés da Bahia*⁶ observa que não existe estudo sistemático sobre o tema e que lhe parece não existir interesse do povo-de-santo pelo

⁴ LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: Construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

⁵ BRASIL. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>. Acesso em: 10 jun. 2013.

⁶ BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador : EDUFBA, 1995.

assunto: “a impressão que se tem é a de existir, na memória coletiva, um velado interesse em esquecer as ações policiais que ‘varavam’ templos sagrados agredindo brutalmente líderes religiosos e quantos estivesse presentes no momento das famigeradas batidas, ferindo, assim, a dignidade do povo-de-santo”⁷. Apesar do desinteresse, o autor ressalta que a repressão policial exigiu do povo-de-santo diferentes formas de negociação para driblar o obstáculo de se praticar a religião e que a origem da repressão é a negação da imagem de uma sociedade com costumes bárbaros (feitiçaria).

Ângela Luhning, em seu artigo *Acabe com este santo, Pedrito vem aí...*⁸, relativiza a ideia de uma perseguição deliberada por parte da polícia. A partir de pesquisa em jornais (entre 1919 e 1922), a autora destaca uma campanha de jornalistas contra o Candomblé, acusando a polícia baiana de negligência com as práticas. A imprensa insinuava diariamente que integrantes da polícia não só protegiam os terreiros, como deles faziam parte. Os trechos citados no artigo pela autora a convencem de uma pressão e perseguição da imprensa (incentivada pelos leitores) muito mais do que pelos órgãos repressivos.

Yvone Maggie, em *Medo de Feitiço...*⁹ também faz críticas à ideia de uma perseguição sistemática às casas de culto no Rio de Janeiro. Através da análise de processos criminais entre 1890 e 1940, a autora conclui que as perseguições às casas ou pessoas estavam baseadas em critérios morais que julgava o que era considerado bom ou mal, sendo perseguidos aqueles que praticavam magia negra ou “baixo espiritismo”. A polícia fazia incursões a esses espaços a partir de queixas contra os locais, negando, assim, uma repressão sistemática aos terreiros.

⁷ BRAGA, *Op. Cit* p. 21

⁸ LUHNING, Angela. *Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*. Revista USP, São Paulo, n. 28, p. 194 - 220, dez. 1995 - fev 1996.

⁹ MAGGIE, Yvonne - *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

Panorama diferente encontramos na bibliografia sobre as perseguições em Alagoas. Segundo Ulisses Neves Rafael, na tese *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*¹⁰, a repressão aos cultos afro-brasileiros em outros Estados do Brasil sempre se deu com o aval do Estado, ao contrário do caso alagoano onde o Governador foi incluído nas acusações como incentivador das práticas, o que, para o autor, colabora com a fragilidade da hipótese repressiva do Estado. A *Operação Xangô* ou o *Quebra-Quebra* foi liderado pela Liga dos Republicanos Combatentes, a facção paramilitar criada para promover as agitações populares na cidade contra o Governador Euclides Malta.

A facção composta por multidões de homens fez uma espécie de arrastão pelos maiores terreiros do Estado quebrando o que encontraram pela frente. Os objetos que não foram quebrados, foram conduzidos à sede da Liga dos Combatentes e expostos à visitação pública como troféu de batalha vencida.

Assim, ocorreram no início do século XX apreensões de objetos religiosos pela polícia em alguns Estados brasileiros. Nos Estados de Alagoas, Pernambuco, Salvador e Rio de Janeiro esses objetos não foram descartados pela polícia e constituem-se hoje como acervo de museus temáticos, compostos por “objetos de repressão”, por constituírem-se exclusivamente de artefatos oriundos de apreensões policiais. O foco inicial da pesquisa foi a história e composição desses acervos, através da proposta conceitual que reflete o uso documental da cultura material, e sua transformação em patrimônios culturais do país.

Foram selecionados três acervos com essa singularidade para analisar sua coleção, trajetória e conteúdo, e produzir uma síntese sobre os significados da preservação desses

¹⁰ RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

acervos. Em Pernambuco, há a *Coleção Culto Afro-brasileiro – Um testemunho do Xangô de Pernambuco* no Museu do Estado reunindo um total de 307 peças apreendidas na década de 1930. Em Alagoas, os objetos apreendidos pela Liga dos Combatentes compõem a *Coleção Perseverança* que tem como casa-depósito atual o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. E no Rio de Janeiro, temos a *Coleção da Magia Negra*, acervo depositado no Museu da Polícia Civil.

O primeiro contato com as coleções foi através do já mencionado livro de Raul Lody *O negro no Museu brasileiro*¹¹. O livro faz um resumo de uma série de coleções pelo Brasil que tem como temática símbolos da cultura afro-brasileira em museus pelo país. Observamos que há uma diferença conceitual na elaboração de alguns museus listados pelo autor¹², notando uma diferença clara entre os museus que mantêm acervo gerado pela repressão e os museus que têm seu acervo composto por objetos de terreiros de Candomblé doados (pela comunidade-terreiro ou por pesquisadores) ou adquiridos por meio de compras.

Em relação à coleção de objetos resultantes da repressão, existe, por parte do povo-de-santo e por alguns pesquisadores, uma espécie de incômodo com estes acervos que contam uma história de criminalização das religiões afro-brasileira. Tanto em Salvador, como no Rio de Janeiro¹³, propostas são feitas desde a década de 1980 para a devolução desses objetos aos terreiros. Contudo, há inviabilidade, pois alguns terreiros não existem mais e não se sabe a origem de diversos objetos.

¹¹ LODY, Raul, *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 2005.

¹² Na lista há acervos que não contemplam a nossa temática que é objetos religiosos.

¹³ Alexandre Côrrea cita no livro *Museu mefistofélico* o Grupo de Trabalho André Rebouças da UFF que no início da década 1980 tenta devolver os objetos do Museu da Magia Negra.

Em Salvador, em Setembro de 2013, as 199 peças da *Coleção Estácio de Lima* que estavam no Departamento de Polícia Técnica foram transferidas para o Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Segundo o artigo do jornal *A Tarde*¹⁴, o roteiro de visitação era considerado constrangedor por especialistas em cultura afro-brasileira, pois no mesmo espaço reuniam-se peças de Candomblé, armas, partes de corpos de animais e outros objetos considerados ilegais. A transferência foi considerada uma vitória no tratamento da memória das religiões afro já que o pedido já havia sido feito anteriormente e negado através de liminar em favor do Departamento de Polícia Técnica.

Além desses detalhes, há o fato de que essas coleções foram, ao longo do tempo, tombadas como patrimônio cultural. A coleção do Museu da Magia Negra no Rio de Janeiro foi inscrita no Livro do Tombo do SPHAN em 1938 e   a primeira inscrição do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico na instituição.

Em relação   construção de novas narrativas sobre a memória da religião assistimos no início de 2013 a criação de uma rede de memoriais¹⁵ criada pelo Tata Anselmo dos Santos. O pai-de-santo, mestre em Educação pela UNEB, enfatiza a relevância desses espaços dentro dos terreiros para a reconstrução de trajetórias de casas e pessoas de modo a instrumentalizar as escolas na aplicação da lei que estabelece o ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira. Além da importância pedagógica, Anselmo dos Santos destaca a importância da rede para o fortalecimento do grupo para concorrer a editais de cultura. A fala do pai-de-santo é repleta de significados sobre as novas formas de diálogo entre o grupo religioso e os Governos estaduais e federal.

¹⁴ RAMOS, Cleidiana. Bahia: conjunto de peças sobre o candomblé é retirado do Departamento de Polícia Técnica. *A Tarde*, Salvador, 01 set. 2013. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/materias/1530334>. Acesso em: 01 set. 2013.

¹⁵ RAMOS, Cleidiana. Terreiros criam rede para manter memória. *A Tarde*, Salvador, 01 set. 2013. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/materias/1530339-terreiros-criam-rede-para-manter-memoria> >. Acesso em: 01 set. 2013

As décadas de 1980 e 1990 trouxeram, além de críticas à memória institucional criada sobre a religião, práticas do povo-de-santo que combatem as políticas de preservação do Estado sobre acervos religiosos. A primeira foi o processo de tombamento dos terreiros como patrimônio cultural brasileiro. Por fim, temos a criação de museus e memoriais dentro dos terreiros administrados pela própria comunidade. Diferente dos museus com acervos da repressão, esses museus e memoriais contam uma outra história do Candomblé, celebrando a memória da religião a partir de uma visão dos religiosos. Assim, a compreensão da motivação de criação desses museus e a análise da composição dos seus acervos, comparada à análise dos demais museus citados, ajudarão a escrever a história e memória do Candomblé a partir de diferentes agentes sociais que inscrevem no tempo diferentes narrativas sobre o mesmo tema, considerando que a constituição de cada acervo responde a questões e preocupações sociais específicas.

Breve balanço historiográfico

A bibliografia sobre o tema Candomblé, Estado e patrimônio encontra-se nas áreas da Antropologia e Arquitetura. Composta, principalmente, de catálogos, há poucos trabalhos que propõem análise histórica sobre as coleções dos museus e sobre os processos de tombamentos. De caráter predominantemente descritivo, as obras serão aqui comentadas para visualização do enfoque dado até o momento à temática da cultura material e patrimonialização do Candomblé. Além da contribuição que as obras dão ao projeto através das questões propostas.

Iniciamos a discussão com o livro do importante pesquisador no campo da cultura material do Candomblé: Raul Lody. Em *O negro no Museu brasileiro: construindo*

identidades,¹⁶ o antropólogo reúne textos sobre uma série de museus pelo país que tem temática afro-brasileira. Num total de 21 museus descritos, selecionamos para análise os artigos sobre os museus que o projeto *Lugares de memória do Candomblé* propõe pesquisar, os que possuem acervo religioso.

Para a Coleção Perseverança, Raul Lody narra a origem da coleção: expropriação dos terreiros de Xangô. Hoje, tendo a coleção o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas como casa-depósito, o autor avalia que o acervo compõe a representação do negro num espaço que atende ao tripé da nacionalidade: o índio, o negro e o branco.

Avança o texto enfatizando a relevância de três personagens importantes para a salvaguarda da coleção: os médicos alagoanos Abelardo Duarte, Théo Brandão e Arthur Ramos. Médicos e antropólogos influenciados pela obra de Nina Rodrigues, retificam o âmbito das religiões como território esperado de revelação étnico-cultural do negro brasileiro. A esta observação Lody faz uma pertinente crítica à esta relação: “*o vício da caracterização pela contribuição religiosa é gerador de verdadeiro estigma para as populações negras e descendentes no Brasil (...)*”¹⁷

Outro ponto levantado, antes de iniciar a descrição da coleção, é a intemporalidade e a-historicidade quando o assunto é o negro no Brasil e sua cultura material. Os conceitos de intemporalidade e a-historicidade serão importantes para a análise das coleções selecionadas já que observamos nas visitas prévias às coleções uma separação arbitrária entre os objetos e sua história, sendo alguns objetos oriundos da repressão tratados hoje apenas sob o status de obra de arte afro-brasileira.

¹⁶ LODY, Op. Cit., 2005

¹⁷ LODY, Op. Cit., p. 32

O autor aponta o acervo como um conjunto emblemático de um momento histórico, político e social do Xangô em Alagoas no período pós-abolição. Contudo, a narrativa do texto segue para a descrição, com a suspensão da análise dos objetos para a construção do momento histórico citado. Porém, há reflexões importantes que serão retomadas para os objetivos do projeto, entre elas, o valor de se pesquisar “coisas” para se achar homens e mulheres religiosos: *“A pesquisa e a documentação da cultura material no amplo cenário histórico, social e religioso em que está a Coleção Perseverança incluem questões sobre o homem que usa, do homem que representa, do homem que se manifesta”*.¹⁸

Sobre a Coleção Perseverança em Alagoas ainda há dois catálogos. O primeiro de Abelardo Duarte produzido em 1974¹⁹. Sob a guarda do Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, o acervo é descrito a partir do valor de antiguidade de seus objetos procedentes de terreiros extintos. Destaca-se o conceito de pureza religiosa, apesar do reconhecimento de sincretismo presente na coleção.

O autor descreve a trajetória da coleção até sua chegada em 1950 no Instituto Histórico e Geográfico onde foi tombada e disponibilizada à visitação pública na seção etnográfica do Museu. A nomenclatura da coleção é explicada pelo autor: as peças estavam sob a guarda do museu da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio dos empregados no Comércio de Maceió. A partir do interesse de Instituições norte-americanas na compra do acervo, que se encontrava em estado de degradação em depósitos, Abelardo Duarte alertou a intelectuais alagoanos sobre a perda que a venda causaria e a compra foi realizada pelo Governo do Estado.

¹⁸ LODY, *Op. Cit.*, p. 30

¹⁹ DUARTE, Abelardo. Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança. Maceió: IHGAL, 1974.

Fazendo um breve histórico do episódio *Operação Xangô* ocorrida em 1912, o autor reconstituiu as razões para o acervo estar reunido: intolerância religiosa motivada por disputas políticas em Alagoas. Conclui o texto exaltando seu valor alegórico e religioso, além, de expressão privilegiada de um momento da vida do negro no país.

O outro catálogo da Coleção foi organizado por Raul Lody em 1985²⁰. O pesquisador propõe aprofundar as questões levantadas pelo primeiro catálogo e optou pela análise de cada peça, possibilitando trazer aspectos dos usos e matéria-prima dos objetos. Resultado geral dessa análise foi a observação do Xangô alagoano com alta elaboração litúrgica, além de possuir exemplares únicos de objetos africanizados não encontrados nos demais Estados brasileiros.

A Coleção do Museu de Pernambuco também possui catálogo organizado por Raul Lody²¹. A coleção, formada por 307 objetos, teve entrada no Museu do Estado de Pernambuco em 1940. Nos textos presentes no livro destaca-se o valor estético e antropológico da coleção, situando o fazer e o pensar do povo-de-santo. Menção também é feita aos trabalhos do escultor, do ceramista, do ferreiro, da bordadeira, da costureira, do carpinteiro, entre outros revelando um quadro complexo do papel do artesão na produção dos objetos. Além das tecnologias da criação, os objetos são vistos como portadores da construção religiosa do afro-pernambucano, revelando partes da sua compreensão de mundo.

²⁰ LODY, Raul. Coleção Perseverança: um documento de Xangô alagoano. Maceió/Rio de Janeiro. 1985.

²¹ LODY, Raul. Coleção culto afro-brasileiro, um testemunho do xangô pernambucano: catálogo do acervo. Textos de Raul Lody. Recife, Tipografia Liceu, 1983. 110 p.

Para o Museu da Magia Negra temos a tese de pós-doutorado de Alexandre Fernandes Côrrea: *O museu mefistofélico e a distabuzação da magia*²². Primeiro acervo tombado pelo SPHSN em 1938, não há dados concretos, segundo a pesquisa do autor, sobre as razões que levaram intelectuais do SPHAN a tombar o acervos de objetos apreendidos em terreiros pela polícia do Rio de Janeiro no início do século XX.

Contudo, o autor levanta algumas hipóteses acerca da proteção. Tendo o órgão de proteção uma visão predominantemente elitista, a ação preservacionista de salvaguarda de bens culturais incidia basicamente sobre a herança do barroco luso-brasileiro, causa curiosidade o tombamento da coleção, mesmo tendo passado muitos anos não listado nos documentos dos bens tombados pelo SPHAN. Segundo o autor, o acervo só foi listado e livro editado e 1984.

Argumenta autor que a ação de tombamento se apoiou no anteprojeto do modernista Mário de Andrade que incluía nos objetos de interesse da etnografia objetos-fetiches. A proposta incluía a ideia de que com o processo de urbanização e industrialização, esperava-se que algumas práticas desaparecessem da sociedade brasileira, o que provocava a museomania (vontade de tudo conservar) por parte dos intelectuais brasileiros.

Esse argumento encontra-se no primeiro capítulo do livro, intitulado o olhar patrimonial. No decorrer do texto, o autor ainda define outros olhares sobre o acervo entre eles, o olhar policial, o antropológico e o mefistofélico. No capítulo sobre o olhar policial, Alexandre Côrrea informa que e 1937 foram criadas 2 seções na 1.º Delegacia Auxiliar. Uma delas – “Repressão aos Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações” – responsável pela apreensão e guarda dos objetos que se tornariam a coleção Museu da Magia Negra.

²² CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luis/MA: EDUFMA, 2009, 192p

Apesar da informação, o autor defende em sua obra que não houve perseguição sistemática às religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, nem em outros Estados brasileiros. Argumento importante a ser debatido. Defende também que o acervo não tem status de uma coleção de cultura ou arte afro-brasileira, classifica o acervo sob o signo do “Mundo do crime”.

Pensando no capítulo o olhar antropológico sobre a coleção, cita o argumento da antropóloga Yvonne Maggie que corrobora para a relativização da hipótese repressiva: “os objetos que compõem essa coleção da Magia Negra são fruto, não da repressão sistemática e deliberada do estado contra os cultos afro-brasileiros, mas de processos legais de acusação de feitiçaria e bruxaria, caracterizados como agentes do malefício diabólico”²³.

Assim, para o autor não seria a religião, os cultos afro-brasileiros que, após serem reprimidos, entraram no Museu da Polícia, mas a representação da maldade, da delinquência e da malandragem que foram enquadrados na concepção policial do que gerava o crime e a criminalidade.

A argumentação é concluída enfatizando a não perseguição às casas de culto, o acervo do museu da Polícia Civil teria surgido no contexto de perseguições às práticas consideradas satânicas ou diabólicas. O que o autor não questiona é se o que era considerado satânico não coincidia justamente com o conjunto de crenças do povo-de-santo. Há anexado na pesquisa a lista de objetos da coleção, mas não faz nenhum tipo de análise sobre o seu conteúdo.

Em 2009 foi lançado um catálogo da exposição fotográfica do acervo da Magia Negra. Organizado pelo centro Cultura José Bonifácio, a primeira coisa que chama a atenção é o

²³ MAGGIE, *Op. Cit.*, p. 63

título que suprime o termo “magia negra”: Coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia do Estado do Rio de Janeiro.

Além de não utilizar a nomenclatura oficial do acervo tombado, o título informa o caráter afro-brasileiro do acervo, o que revela um posicionamento sobre um novo olhar da coleção. O catálogo, além de imagens selecionadas, é composto por textos do Diretor do museu da Polícia, da Diretora da Secretaria de Cultura Municipal, do Diretor do centro cultural José Bonifácio e do pesquisador do patrimônio artístico e cultural de matriz africana Roberto Conduru.

O diretor do museu Cyro Advincula da Silva abre o catálogo exaltando os valores históricos, etnográficos e religiosos do acervo que a polícia, por força da legislação penal da época, enfatiza, abrigou. Apesar da exaltação do valor do acervo e dedicação dos funcionários, os objetos não possuem uma trajetória de visibilidade no Museu da Polícia. Além de não constar em várias listas de museus da cidade da secretaria de turismo, as peças passaram muitos anos guardadas em depósito²⁴.

A Diretos dos projetos da Secretaria de Cultura municipal, Roberta Alencastro, menciona em seu texto a iniciativa de investimento em áreas não privilegiadas pelas políticas culturais anteriores. Trata o acervo como expressões de religiosidade negra.

Também menciona o caráter religioso e étnico da exposição o diretor do centro Cultura José Bonifácio Carlos Eduardo Feijó. A exposição teve como um dos objetivos a reflexão da intolerância na sociedade brasileira do início do século XX às práticas de religiosidade de matriz africana. O que evidencia o olhar a partir da etnicidade retirada pelos pesquisadores Yvonne Maggie e Alexandre Côrrea. Conclui com a análise de que a coleção

²⁴ Visitamos o museu em duas oportunidades em 2010 e o acervo não estava disponível. Alexandre Côrrea, autor da tese sobre o Museu, durante o período de sua pesquisa, não teve acesso aos objetos.

cumpra hoje função inversa àquela das apreensões, preserve o que se queria expurgado da sociedade. Apesar de não ser uma análise profunda, a visão de Carlos Feijó transforma-se em importante proposta de nossa pesquisa sobre as funções atuais dessas coleções.

Por fim, o texto mais detalhado de Roberto Conduru fecha o catálogo sob o título *Fatos culturais, coisas bárbaras*. Observa o autor que o acervo é fruto do cerceamento de algumas práticas religiosas, especialmente as afro-descendentes. Possui diversos significados pelos sentidos múltiplos que tem, destacando seu valor documental e artístico. No texto não há análise das peças, mas encaminha questões que o acervo pode suscitar no pesquisador: faz pensar a violência dos processos de eleição de bens simbólicos nacionais, a questão religiosa a partir do interesse sobre a história das religiões no Rio de Janeiro com suas referências à África e ao Brasil. As peças também podem falar sobre museus, coleções, história da instituição policial e da instituição que a tombou, dependendo das perguntas propostas aos objetos. Apresenta a riqueza documental do acervo, mas também menciona o seu valor enquanto arte, permitindo falar sobre artesanato, vestuário, entre outros itens. Encerra o texto ampliando a visão sobre o acervo observando que as peças, mais que objetos ligados às questões da negritude, têm muitas cores, múltiplas conexões culturais.

Contendo 216 páginas, foi lançado em 2012 o livro-catálogo sobre o memorial Mãe Menininha do Gantois, organizado pela atual Iyalorixá do terreiro do Gantois, Iyá Carmen Oliveira da Silva, com a contribuição do antropólogo Raul Lody²⁵.

Além das imagens do acervo selecionadas para compor o livro, há pequenos textos da Iyalorixá e do antropólogo, única bibliografia encontrada sobre o memorial. Em “Memória

²⁵ LODY, Raul & SILVA, Carmen Oliveira da. Memorial Mãe Menininha do Gantois: Seleta do acervo Memorial. OMAR G EDITORA: 2010.

e Patrimônio”, Iyá Carmen destaca o lugar social que os espaços sagrados ganham atualmente. A partir do reconhecimento da religião perante a sociedade (cita o tombamento do terreiro em 2002 pelo IPHAN), há o aumento da responsabilidade da preservação de identidade por parte dos terreiros, e esta identidade é relacionada “à Costa ocidental da África”²⁶.

Há no texto a lembrança da preservação de uma identidade, mas encontramos também na narrativa a preocupação sobre a memória da religião que, segundo a Iyá Carmem, necessita ser conhecida, reconhecida e divulgada. É através da memória sobre o passado que a África é valorizada nos terreiros: “*A memória é a nossa forma de trazer o outro lado do Atlântico para cá, o Brasil, a Bahia. É a nossa maneira de preservar os costumes iorubanos, de perpetuar a nossa fé e de reforçar os mais profundos sentimentos de pertença a essa tradição milenar que é o Culto dos Orixás*”²⁷. O texto da Iyalorixá é significativo sobre as motivações que levam os adeptos do Candomblé a criar espaços abertos à visitação dentro dos terreiros.

No texto de Lody, encontramos reflexão sobre o papel da museologia ao cumprir finalidades sociais. A publicação tem para o autor o objetivo de apoiar o desenvolvimento de políticas que facilitem o acesso à história do Candomblé. Percebemos nos dois textos clara proposta de instrumentalizar museus para contar, a partir de objetos, histórias que não se encontram, ainda, nos livros. O livro segue com fotografias, descrições e pequenos textos falando sobre a função dos objetos no contexto religioso.

²⁶ *Ibidem* p. 10

²⁷ *Ibidem* p. 11

Entre as análises sobre as coleções encontra-se a tese de doutorado de Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha²⁸. Com a proposta de analisar as exposições voltadas às culturas africanas e da diáspora, o autor estuda exposições em Salvador, Recife, Lisboa, Paris e Tervuren. Estudando também diversificadas coleções em sua tese, Marcelo da Cunha²⁹ incluiu em sua análise um memorial de terreiro, o Memorial Menininha do Gantois. A sua questão central sobre o memorial é: alterando-se o espaço museográfico para um terreiro altera-se as formas de abordar o tema? Ou a expografia seguiria o modelo tradicional? O autor conclui que apesar da reprodução de uma estrutura convencional na exposição, houve na apresentação diferenças no discurso a partir da comunidade e não mais a partir das vozes dos intelectuais e técnicos. A questão trabalhada pelo autor contribuiu para que eu pudesse observar essas vozes diferenciadas entre as narrativas que estudei, apesar de não se apresentar como uma das questões centrais na tese.

Ao pesquisar o memorial Kisimbê, Sheiva Sorenzer³⁰ escreve que a exposição contempla um viés histórico unido aos elementos litúrgicos. O viés histórico que percebi remete-se diretamente à relação entre escravidão e Candomblé que abordo como uma das características específicas deste memorial. Um outro ponto relevante da análise de Sorenzer sobre o memorial foi a representação do caboclo. A autora apontou a figura do caboclo a partir do viés histórico no qual ele é associado à vitória nas guerras de independência da Bahia. Nessa linha de abordagem, destaquei o papel do caboclo Pena Dourada na elaboração das identidades de tradição Bantu no memorial Kisimbê.

²⁸ CUNHA, M. N. B. da. Teatro de memórias, palcos de esquecimentos: Culturas africanas e das diásporas negras em exposição. Tese (Doutorado em História), PUC-SP, 2006.

²⁹ CUNHA, Marcelo da. Teatro de memórias, palco de esquecimentos.

³⁰ SORENZER, Sheiva. De tombamentos e museus. Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2015.

No livro *Fetishes and monuments*³¹, Roger Sanci escreve no capítulo sobre Candomblé nos museus que a presença da religião nesses espaços culturais resulta nas mudanças da imagem pública do Candomblé. O autor se refere especificamente à presença da religião no Museu Afro-brasileiro em Salvador que recebeu várias doações de peças de terreiros. Ele entende que para as lideranças de Candomblé o reconhecimento do valor de sua cultura ocorre quando seus objetos tornam-se públicos. É nesta linha de pensamento que apresenta os memoriais de terreiros, por ele chamados de “museu no templo”. A partir de uma interpretação com viés crítico, denomina os memoriais de quarto de troféus e de lembranças de uma linhagem aristocrática³².

O tratamento do tema Candomblé como patrimônio cultural brasileiro a partir dos tombamentos, não mais de objetos, mas dos próprios terreiros enquadra uma vertente da produção historiográfica. Para os tombamentos em Salvador temos trabalhos na área da Arquitetura que pensam os processos de salvaguarda material. A arquiteta Odete Dourado estuda o tombamento do primeiro terreiro tombado pelo IPHAN, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, a Casa Branca, no artigo *Antigas falas, novas aparências*³³. Inicia o texto observando que passados trinta anos do primeiro tombamento, as discussões relativas à preservação ainda são incipientes.

A autora faz um levantamento dos episódios que levaram ao pedido de tombamento do terreiro: construção de um posto de gasolina na área terreiro em 1970 e ameaça de despejo pelo proprietário da área para a construção de um conjunto habitacional. As questões levantadas pela autora partem de questionamentos técnicos e de procedimentos da

³¹ SANSI-ROCA, Roger. **Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century**. New York: Berghahn Books, p. 99, 2014. (Remapping Cultural History, vol. 6).

³² Idem P. 96

³³ DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. In: Revista de pesquisa em Arquitetura e Urbanismo. N. 14, 2001.

legislação. Utilizou como fonte de investigação as atas das reuniões presentes do processo de pedido de tombamento. A partir da atas podemos visualizar os conflitos que giraram em torno do pedido.

Os debates foram intensos e geraram repercussão entre os mais importantes periódicos regionais e nacionais. Apesar de indicar a repercussão, Odete Dourado não investiu análise, concentrando-se das discussões dos conselheiros do IPHAN. Conclui declarando que apesar do sucesso do pedido de tombamento, o deferimento não foi suficiente para sanar as dúvidas quanto à aplicabilidade do Decreto Lei n.º 25/1937 a bens patrimoniais da natureza de terreiros.

Mabel Zambuzzi propôs em sua tese³⁴ o estudo do espaço material e imaterial do Candomblé e como protegê-lo. A autora menciona a década de 1970 como um momento de renovação na política de salvaguarda do IPHAN que considerava anteriormente como objetos merecedores de tombamento àqueles representativos da época colonial, como Igrejas e Fortes.

A maior parte da tese é composta de análise da legislação nas esferas municipais, estaduais e federal e os problemas da sua aplicação aos terreiros de Candomblé. A partir da análise dos artigos da legislação do Decreto Lei n.º 25, a autora defende as vantagens do registro em relação aos tombamentos pois o registro como Patrimônio Imaterial não condiciona as mudanças dos bens materiais aos órgãos de proteção.

Além da questão da autonomia, a autora complementa com a observação relevante para os propósitos do nosso projeto que é a lei do patrimônio imaterial registra uma atividade humana e não apenas um local específico.

³⁴ ZAMBUZZI, Mabel. O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que e como proteger?. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), UFBA, 2010.

Concluindo, temos o artigo sobre a patrimonialização de terreiros em Pernambuco das autoras Rosalira de Oliveira e Zuleica Campo³⁵. Há na introdução do artigo perspectivas sobre como são vistas as religiões afro-brasileiras pelos movimentos sociais negros; desempenham papel essencial na identidade afro-descendente no Brasil. A partir desse papel, os movimentos passam a inserir em suas agendas de reivindicações políticas públicas de proteção dessas religiões. São assim requeridas ações voltadas para a patrimonialização dos terreiros.

O foco da análise do artigo é o tombamento do Ilê Oba Ogunté (Sítio de Pai Adão) e a preservação do Palácio de Iemanjá. O documento sobre o tombamento do Sítio de Pai Adão enfatiza a vinculação da casa com as manifestações culturais de Pernambuco, sendo, através da cultura, que o terreiro se apresenta inicialmente. A reivindicação de salvaguarda se fundamenta levando em conta a atual política do MINC/IPHAN de valorização de acervos que mostram a diversidade na formação da identidade brasileira. Após a entrada cultural do documento há exposição das ligações das religiões com a herança africana fazendo delas objetos privilegiados nas políticas de reconhecimento e preservação.

Para o Palácio de Iemanjá a situação é diferente. O pedido de tombamento do terreiro de Pai Adão sobressai-se pelo amplo apoio de diferentes segmentos da sociedade brasileiro e se fundamenta no conceito da tradição. O Palácio de Iemanjá, apesar de ter adquirido grande repercussão na mídia nos anos 1970, a partir da década seguinte sofreu declínio (adeptos, clientes, turistas e mídia) devido ao processo de valorização de elementos africanizados e da crítica ao sincretismo, já que o terreiro tem como marca o hibridismo de

³⁵ OLIVEIRA, Rosalira Santos de; CAMPOS, Zuleica Dantas P. O *Ilê Oba Ogunté* e o Palácio de Iemanjá: carisma, transformações e patrimonialização. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/652/545>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

crenças. A ação do IPHAN sobre o palácio ocorreu para evitar sua demolição, pois está localizado no Sítio Histórico da cidade de Olinda.

A partir da observação dos dois casos, as autoras evidenciam pontos que se encontram sem respostas e que envolvem pautas ligadas ao patrimônio material e imaterial das religiões afro-brasileiras: Quem define o que deve ser preservado? Quais são os parâmetros de tombamento?

Podemos observar na discussão da breve historiografia sobre o tema que conceitos como antiguidade, pureza e tradição ainda fazem parte do cotidiano das relações sociais e políticas do candomblé de modo pouco problematizado, apesar das críticas realizadas por historiadores e antropólogos nos últimos trinta anos.

Memória, museu e cultura material.

Lugares de memórias do povo-de-santo: patrimônio cultura entre museus e terreiros resulta de um investimento conceitual que articula memória, cultura material e patrimônio. O eixo central de reflexão situa-se nas relações entre o devir da memória e a construção de identidades. A partir delas, a manutenção de espaços, lugares de memórias, museus e terreiros, considerando os museus, de modo geral, como construção de espaços de cidadania.

Com a proposta de reconstrução de aspectos da história do povo-de-santo a partir de artefatos encontrados em museus, os debates sobre cultura material e museus como espaços de pesquisa são essenciais.

Pensando tendências recentes nos estudos de cultura material, o pesquisador Marcelo Rede³⁶ expõe conceitos sobre esse campo de estudos que serão o foco de trabalho do projeto: centralizar a análise sobre os contextos de produção e consumo, mais do que em objetos isolados. O foco principal não é o objeto, mas as relações sociais que ele engendra.

Outros pressupostos importantes são os das transformações e significados, a trajetória dos objetos, sua mudança semântica dentro das redes de significados que reclassificam categorias constituídas socialmente:

*“Os objetos perpassam contextos culturais diversos, sofrendo reinserções que alteram a sua biografia e fazem deles uma rica fonte de informação sobre a dinâmica da sociedade (...) É preciso investir no entendimento dessa cadeia mutável para incorporar a cultura material em sua plenitude documental”.*³⁷

Reconhecendo a luta contra o esquecimento e a busca pela visibilidade das contribuições culturais e religiosas afro-brasileiras, pensamos os museus como espaços privilegiados nesse combate para o povo-de-santo, tornando-se interessante espaço de pesquisa. A antropóloga Regina Abreu pensa os “museus sociais” como uma apropriação institucional que serve como instrumento de reflexão e construção de novos sentidos para grupos e movimentos sociais. Observa um processo de protagonismo nos sujeitos criadores de espaços de memórias que não fazem parte de projetos públicos ou intelectuais, mesmo contanto, por vezes, com seu auxílio. Por isso afirma que esses museus são instrumentos do presente, criam espaços e debates sobre o cotidiano dos cidadãos e podem realizar síntese entre tradição e modernidade. Em síntese, a caracterização do museu social elaborado pela

³⁶ REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. In: Anais do Museu Paulista. V. 4 p. 265-282 jan-dez de 1996.

³⁷ REDE, *Op. Cit.* p. 276

autora foi observada nos museus das comunidades-terreiro, como forma de compreender os possíveis usos do passado por comunidades de sentido³⁸, colocando em operação a noção de pertencimento, interferência no debate polifônico do campo de forças sobre a memória, postura claramente militante e espaço de políticas afirmativas.

Um dos objetivos perseguidos pela tese foi o de ampliar a visão crítica sobre os acervos considerando-os séries documentais, viabilizado pelo o trabalho de investigação nos museus dois níveis de pesquisa: a documentação museológica e a pesquisa no acervo.

Na documentação museológica o trabalho foi o de coletar dados sobre o acervo na documentação do próprio museu, nos periódicos, na bibliografia e em algumas entrevistas. Na pesquisa documental observou-se a proposta conceitual da exposição, bem como análise dos conteúdos dos objetos. O duplo trabalho buscou, sobretudo, reconhecer a historicidade dos acervos, observando-os enquanto expressão e vetor de relações sociais.

Na análise dos objetos como documento/monumento³⁹ vale considerar o pressuposto da não separação arbitrária entre prática e representação, ou seja, a dissociação de aspectos materiais e simbólicos da cultura observada. Trata-se de considerar os conceitos ampliados sobre cultura material do pesquisador Ulpiano Bezerra de Menezes⁴⁰. Para o autor, a intervenção do homem no meio físico, a produção e conservação do objeto se dão a partir de objetivos e ideias, ou seja, estão estritamente ligadas aos domínios imateriais da cultura. Portanto, os objetos são vistos como suporte concreto da reprodução da vida social, sendo necessária a superação entre a cultura material e imaterial. Além da informação de sua

³⁸ BACZKO, Bronislaw. Les imaginczires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs. Paris: Payot, 1984

³⁹LE GOFF, Jacques. Documento-Monumento. In: _____ (org). Enciclopédia Einaudi. Porto: Imprensa nacional - Casa da Moeda, 1984, p. 95-106.

⁴⁰ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. Anais do Museu Paulista. Nova Série, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./dez. 1994; _____ Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. Revista Estudos Histórico, v. 21. 1998.

própria materialidade, é preciso pensar o objeto como fornecedor de informações de natureza relacional, informações referentes às formas de organização social do grupo que a produzem e consomem.

Segundo Menezes, ao pensar sobre memória e representação histórica, há a necessidade de reflexão sobre “*como e em que condições elas se formaram e estruturaram, em que lugares sociais e em função de que interesses, de que maneira operaram e que efeitos produziram, por quais transformações e reciclagens passaram até os dias de hoje (...)*”⁴¹. Nessa linha, considerou-se na análise o acervo e a sua trajetória na instituição em que está localizado.

Os conceitos de memória e identidade foram articulados para se pensar sobre qual passado foi eleito para ser preservado e exposto, que memórias e identidades sociais estão em jogo no processo de lembrar e esquecer, principalmente quando se trata de museus gerais sobre o negro e os memoriais dentro das comunidades-terreiro. Fundamentais foram as reflexões teóricas de Michael Pollack nos textos *Memória, esquecimento e Silêncio* e *Memória e Identidade social*⁴² para pensarmos os museus como lugares de memórias⁴³. Destacamos o conceito de memória em disputa utilizado pelo autor que será relevante para a análise comparada entre os museus da repressão e os sociais. Considerando os museus resultantes da repressão como lugares de memória que contam uma história de perseguições das religiões afro-brasileiras, que se compõe como narrativa oficial, consideramos os museus sociais representativos da tentativa de contar uma outra história, logo produzindo

⁴¹ MENEZES, Op. Cit. Do teatro da memória... p. 108-109.

⁴² POLLAK, Michel. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.200-215, 1992. _____. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p.3-15, 1989.

⁴³ Entendemos “lugar de memória” a partir da conceituação de Pierre Nora: espaço que funciona como suporte para a formação de uma memória coletiva. E sua criação e preservação a partir da necessidade de identificação dos indivíduos. NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

outra memória sobre a religião. Faz-se, assim, através da criação de memoriais, constituições de novas identidades religiosas (“imagem de si, para si e para os outros”⁴⁴) dissociadas daquelas constituídas a partir da história da repressão. Operamos as categorias memória e identidade sempre como valores disputados em conflitos sociais.

Complementa-se as considerações conceituais as reflexões que articulam memória e patrimônio. Regina Abreu entende a categoria patrimônio como um lugar de tensões e disputas de interesses diversificados, especialmente entre o Estado, sociedade e instituições de pesquisa. A noção de patrimônio carrega a ideia de propriedade, herança paterna. Entretanto, a partir da Revolução Francesa o significado estende-se do privado para o conjunto de cidadãos, a nação, desenvolvendo-se a noção de bem comum: “(...) *A emergência da noção de patrimônio como bem coletivo associado ao sentimento nacional dá-se inicialmente num viés histórico e a partir de um sentimento de perda. Era preciso salvar os vestígios do passado, ameaçado de destruição (...)*”⁴⁵

Pensar a categoria patrimônio por este viés possibilitou compreender a demanda por parte do povo-de-santo de políticas de tombamento que assegurem o não desaparecimento de espaços de referência para o Candomblé em áreas urbanas.

Com o desenvolvimento de estudos sobre alteridades, a luta pela preservação estendeu-se, alcançando grupos particulares que reivindicam singularidades e passar a exigir preservação de patrimônios próprios. Esse processo será analisado nas discussões sobre tombamento de terreiros a partir da caracterização realizada pela comunidade e

⁴⁴ POLLACK, Op. Cit., 1992 p. 5

⁴⁵ ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond/Demu, 2007. p. 35

movimentos sociais dos terreiros como símbolos da herança africana, mas atrelados como componentes da construção da identidade nacional.

Outra reflexão relevante de Regina Abreu acerca do conceito de patrimônio observa que, para além da ideia de salvar ou guardar, deve-se considerar os processos em que condições são criadas para que a cultura seja promovida no provir. Portanto, segundo a autora, a categoria patrimônio deve ser apreendida como um conceito ainda em expansão, mas articulado à compreensão sobre memória social, sempre palco de conflitos e negociações na sociedade.

Questões e possíveis respostas

Com base nas discussões apresentadas surgiram algumas questões que nortearam a escrita da tese. Mas, afinal, o povo-de-santo enxerga os objetos da repressão como parte do seu patrimônio material? De que forma se relaciona com estes episódios de opressão? Ao longo da pesquisa pude perceber que o grupo não está alheio a estas narrativas e há um desejo de “repatriação” dessas peças desde o final dos anos 1970 com iniciativas no Rio de Janeiro. A ideia inicial era devolver as peças para a sua origem, no entanto, não havia meios de identificação e o movimento esfriou. Em Salvador a reivindicação ganhou força em 1996 através da Sociedade de Proteção e Defesa dos Cultos Afro-brasileiros que denunciou o Museu Estácio de Lima sob a acusação de que objetos sacros do Candomblé eram expostos junto a objetos criminológicos. A discordância, como escreve R. Sanci⁴⁶, era sobre o tipo de museu que exibiria essas peças. O acervo não deixará de ser sobre a repressão ao Candomblé, trata-se de um conjunto documental importante para a história da religião, mas a sua guarda e a construção da narrativa é reivindicada pelo grupo religioso.

⁴⁶ Idem P. 101

Da mesma forma que surgiram reivindicações de repatriação desses acervos, há iniciativas de construção de novas coleções. É o caso da proliferação dos memoriais de terreiro. Observei que as iniciativas de criar novas narrativas sobre suas histórias através de acervos museológicos correspondem ao desejo expresso de preenchimento de lacunas deixadas pelas instituições museológicas tradicionais em relação ao patrimônio material afro-religioso. Por isso, afirmo que os memoriais de terreiro são resposta à trajetória de exclusão e negligência do tema afro-brasileiro na construção do patrimônio nacional pelos órgãos oficiais responsáveis.

No intuito de responder as questões propostas, o primeiro movimento da pesquisa foi compreender de que forma essas coleções foram formadas. Para isso, iniciei o levantamento de fontes escritas nas instituições museológicas selecionadas. No entanto, os desafios de pesquisar em museus se iniciaram e se aprofundaram de forma significativa a ponto de ao final da pesquisa não conseguir nenhum documento oficial sobre a formação dessas coleções.

Para o Museu da Magia Negra no Rio de Janeiro, que hoje faz parte do acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, apenas a documentação incompleta do processo de tombamento do acervo pelo SPHAN contribuiu para a escrita sobre a sua formação, e mesmo assim essa documentação foi preservada pelo IPHAN. No Museu da Polícia não há registros sobre a formação da coleção ou outro conjunto documental sobre a sua trajetória na instituição. O acesso que me foi permitido foi um inventário de peças desatualizado e algumas fotografias digitalizadas do acervo. Não tive autorização para ver a coleção encaixotada há anos.

Em Maceió, no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, a situação não foi diferente daquela apresentada no Rio de Janeiro. Nessas instituições não há documentação

museológica organizada para acesso aos pesquisadores. Fiz algumas tentativas de contato com o diretor do Instituto, sem sucesso, para a produção de entrevistas e para a liberação de documentar o acervo com fotografias. Assim, a metodologia empregada foi o relatório detalhado do acervo que estava exposto com o suporte de dois catálogos. Em Recife, apesar de também não haver disponível a documentação necessária para a escrita da trajetória do acervo na instituição, o Museu do Estado de Pernambuco me recebeu para ouvir a proposta da pesquisa e cedeu a listagem completa das peças do acervo, com fotografia e descrição de cada peça.

Nos museus de terreiros as dificuldades assemelham-se em relação à documentação escrita da composição dos acervos. No *Ilê Ohun Lailai* fotografias e entrevistas não foram autorizadas também. Processo diferente ocorreu no memorial *Kisimbiê*. Apesar de não ter acesso a alguns documentos importantes que solicitei sobre os editais públicos, por exemplo, Tata Anselmo disponibilizou-se inteiramente para entrevistas e para o registro fotográfico do espaço.

A ausência da documentação museológica desses acervos impossibilita a escrita das suas trajetórias e deixa lacunas importantes que tentei preencher com outro tipo de documentação como, no caso de Alagoas e Pernambuco, a escrita de memorialistas e jornalistas.

Antes de pensar sobre os dois conjuntos de objetos e chamá-los de patrimônio afro-brasileiro, ocorreu-me a ideia de pensar de que forma eles foram vistos e tratados em período anterior aos anos 1980 com a intensificação dos debates e das lutas pela inclusão da matriz africana como elemento estruturador da cultura brasileira.

Para compreender e contextualizar a importância desses acervos como patrimônio desenvolvi no primeiro capítulo um recorte sobre a trajetória de patrimonialização realizada

no Brasil e a inserção da noção de patrimônio material afro-brasileiro. Busquei apresentar no capítulo argumentos que possibilitassem considerar o acervo do Museu da Magia Negra no Rio de Janeiro como o primeiro patrimônio religiosos afro-brasileiro. Neste primeiro capítulo também inicio a discussão sobre o processo de musealização como estratégia de patrimonialização dos terreiros como bens culturais materiais.

No segundo capítulo, *Objetos da Repressão*, a proposta é contextualizar a formação das coleções, analisar suas trajetórias e sentidos a partir da observação das narrativas propostas pelas instituições. Através da análise comparativa das narrativas, foi possível entender que memória tem sido construída sobre as religiões afro-brasileiras em diferentes estados brasileiros. As coleções pesquisadas dentro do grupo *Objetos da repressão* são: coleção da Magia Negra (Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro), coleção Perseverança (Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas) e a coleção de cultos afro-brasileiros de Recife (Museu do Estado de Pernambuco)⁴⁷.

No capítulo de conclusão, *Objetos da devoção*, abordei o tema da construção de memoriais em terreiros como uma estratégia de preservação e valorização do patrimônio material do povo-de-santo. Através da observação de dois memoriais, o Ilê Ohun Lailai e do Memorial Kisimbê analisei de que forma construíram narrativas de si para a sociedade se transformam em espaços de construção de conhecimento.

A estrutura da pesquisa é analisar as narrativas desses espaços como lugares de memórias do Candomblé. Alguns desses acervos são tombados ou estão em processo de

⁴⁷ No projeto inicial selecionei a *coleção Estácio de Lima*, em Salvador, que também é composta por objetos apreendidos pela polícia baiana. No entanto, atualmente a coleção está sob a responsabilidade do MAFRO – Museu Afro-brasileiro, em Salvador. Ao longo de quatro anos solicitei pesquisar o acervo, porém, obtive dificuldades de acesso e respostas negativas fazendo com que a desistência de não incluí-la fosse uma opção.

tombamento nos âmbitos nacional ou estadual. Entendê-los a partir da noção de patrimônios materiais afro-religiosos também fez parte dos objetivos da pesquisa.

Ao objetivo central da tese - analisar construções de memórias relativas ao Candomblé em museus – somei a iniciativa de pensar os objetos das coleções enquanto documento, o que possibilitou realizar reconstrução de aspectos históricos das religiões afro-brasileiras, atentando para as especificidades de cada Estado.

No caso dos museus comunitários, a análise dos objetos que compõem o acervo foi relevante pra entender a relação que o grupo religioso de cada terreiro mantém com o seu passado e quais objetos foram selecionados para reconstruí-lo.

Este texto é o resultado da pesquisa sobre os lugares de memórias do Candomblé a partir de experiências de campo nos museus com visitas técnicas, análise bibliográfica, produção de entrevistas e imagens, análise de documentação museológica e de fontes de jornais.

Os poucos autores que trabalharam a temática dos acervos museológicos das religiões afro-brasileiras assinalaram suas questões e argumentos a partir de discussões sobre identidades, representações e poder. O trabalho que apresento debruça-se sobre os objetos a partir de um olhar que tenta entender os percursos de um trabalho de memória realizado pelo povo-de-santo para contar a sua história. Além disso, interessa, sobretudo, observar de que forma as coleções podem ser vistas como patrimônio material das religiões afro-brasileiras. Acredito que a contribuição da tese está localizada no âmbito de pensar de que forma essas coleções configuram-se para o povo-de-santo como patrimônio de sua religião.

Capítulo 1- O PATRIMÔNIO MATERIAL AFRO-RELIGIOSO

Neste primeiro capítulo farei considerações sobre a trajetória de patrimonialização de bens culturais no Brasil utilizando a bibliografia existente sobre o assunto. O objetivo é realizar um diálogo entre a história da patrimonialização no Brasil com o meu objeto geral de análise, que é a patrimonialização de bens afro-religiosos. Acredito na pertinência dessa discussão em um capítulo inicial para posicionar o estudo sobre o patrimônio religioso afro-brasileiro em museus e memoriais em um contexto de produção historiográfica mais ampla, no caso, o da construção de uma noção de um patrimônio afro-brasileiro.

Considerando o patrimônio um bem que carrega um valor a ele atribuído, a história do conceito de patrimônio refere-se à história de como a sociedade interagiu e atribuiu valor a determinado objeto, construção ou costume ao longo do tempo. Observar a trajetória da construção desse conceito torna-se relevante para a pesquisa aqui realizada pois a história de preservação dos patrimônios afro-brasileiros é bastante recente e marcada pela luta da valorização e inserção daquilo que chamamos elementos constituintes da identidade nacional. Pensado como categoria de pensamento para compreensão da realidade, o patrimônio será abordado a partir de sua historicidade, observando as mudanças e as permanências em torno dos sentidos a ele atribuídos conforme o período estudado⁴⁸.

Ao observarmos a noção de patrimônio nos séculos XVIII e XIX, nos deparamos com um projeto de construção da cidadania através do culto do Estado-Nação. E esta representação passa a ter valor, pois ou é um testemunho do passado daquele país ou uma

⁴⁸ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.

obra de arte considerada de notável valor. Assim, seria papel do Estado Nacional a seleção e a salvaguarda dos elementos que representam o passado uniforme e imaginado da nação, o que o define materialmente a partir da construção de uma memória coletiva que buscava suprimir as diferenças que pudessem existir.

Nas décadas de 1920 e 1930 essa discussão começou a ser sistematizada pelos intelectuais brasileiros e posta em prática a partir da criação de um órgão federal, o SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Mas, anterior ao Decreto-lei n.º 25/37⁴⁹, que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, foi encomendado a Mário de Andrade⁵⁰, pelo ministro da Educação Gustavo Capanema, um anteprojeto que delineasse conceitos e ações sobre o patrimônio brasileiro.

Ao observar as propostas de Mário de Andrade em seu anteprojeto e posteriormente analisar o decreto-lei que normatizou as questões do patrimônio é possível perceber que havia naquele momento uma discussão conceitual sobre patrimônio longe de alcançar a homogeneidade.

A fim de conhecer a trajetória de inclusão do patrimônio afro-brasileiro ao longo do tempo nas políticas públicas do Estado, considero pertinente a análise do projeto de Mário de Andrade, mesmo não tendo sido colocado em prática, sendo preterido por um projeto pedagógico de coesão cultural, como foi o do Decreto-lei n.º25/37. A recusa ao projeto integral de Mário de Andrade pelo SPHAN torna-se uma ilustração da ação seletiva sobre o que se pretendia conservar, explicitando as relações de poder que envolvem o campo do patrimônio.

⁴⁹ BRASIL. Decreto-Lei no 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Decreto-Lei/De10025.htm

⁵⁰ Mário de Andrade (1893-1945) era bacharel em Letras. Formado pelo Conservatório Musical de São Paulo. Poeta, pesquisador de música e folclore.

1.1 O anteprojeto de Mário de Andrade e a cultura popular no Brasil

A proposta do anteprojeto tinha um claro objetivo: preservar a totalidade dos bens culturais nacionais, incluindo nessa totalidade os hábitos e crenças populares. Havia nele uma proposta de equilíbrio entre o erudito e o popular, naquele momento vistos de forma dicotômica, e um reconhecimento do bem cultural imaterial através da realização de monografias que fossem capazes de produzir uma síntese da cultura nacional.

Na proposta de Mário de Andrade estava presente não apenas o elemento branco europeu como formador da cultura brasileira, igualmente estavam os indígenas e os negros. Contudo, a cultura brasileira nos escritos do poeta modernista é pensada como síntese, e por isso uma cultura original, e não a soma das partes. Motivo pelo qual, se não é possível localizar nos anos 1930 uma concepção de patrimônio negro ou afro-brasileiro, o anteprojeto permite incluir a diversidade étnica compondo o patrimônio nacional, e nele se incluem os hábitos e crenças de matriz africana, pensados inseridos na concepção de cultura popular.

Vale destacar a síntese proposta por Mário Chagas sobre a visão de nacional defendida por Mário de Andrade:

“O nacional para Mário de Andrade foi problema complexo e esteve vinculado ao denominado concerto universal das nações. Ao longo de sua vida este tema foi abordado de vários ângulos. Predominou, no entanto, aquele que articula o nacional e o popular. Sem abrir mão da herança cultural europeia, o tupi, tangendo o seu alaúde, procurou no popular, no etnográfico, no folclórico e no passado as constantes que pudesse definir e dizer a alma brasileira, a matéria-prima para as suas criações”⁵¹.

⁵¹ CHAGAS, Mário de Souza. **Há uma gota de sangue em cada museu**: A ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó: Argos, 2006, p. 122-123.

O anteprojeto Mário de Andrade classifica como deveriam ser inscritos os livros de tomo do patrimônio nacional: 1) arqueológico e etnográfico 2) Histórico 3) Belas artes 4) Artes aplicadas. Organizei abaixo uma tabela com as especificações de cada livro.

Tabela 1 - Especificação dos livros de tomo, segundo o anteprojeto de Mario de Andrade

<p>1 - Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico</p> <p>Museu correspondente: Museu Arqueológico e Etnográfico</p> <p>Categorias da obra de Arte: Arqueológica, Ameríndia e Popular.</p> <p>Manifestações: Objetos que dizem respeito as cultura ameríndia e à arqueologia em geral: objetos como instrumentos de trabalho, objetos domésticos, adornos, monumentos (jazidas funerárias, sambaquis, litoglifo), paisagens.</p> <hr/>
<p>2- Livro de Tombo Histórico</p> <p>Museu correspondente: Museu Histórico</p> <p>Categoria(s) da Obra de Arte: Arte Histórica</p> <p>Manifestações: manifestações de arte pura ou aplicada, tanto nacional ou estrangeira, que de alguma forma refletem, contam, comemoram o Brasil e sua evolução nacional</p> <p>Monumentos, Iconografia Nacional, Iconografia estrangeira referente ao Brasil.</p> <hr/>
<p>3 - Livro de Tombo das Belas Artes</p> <p>Museu correspondente: Galeria Nacional das Belas Artes</p> <p>Categoria(s) da Obra de Arte: Arte Erudita Nacional e Estrangeira</p> <p>Manifestações Obras de arte de artistas nacionais mortos ou vivos que tenham a reputação de “mérito nacional”.</p>
<p>4- Livro do Tombo das Artes Aplicadas</p> <p>Museu correspondente: Museu das Artes Aplicadas e Técnica Universal</p> <p>Categoria(s) da Obra de Arte: Artes Aplicadas nacionais e estrangeiras</p> <p>Manifestações Tapeçarias, joalheria, decorações, murais de artista nacional já morto ou de importação nacional anterior ao segundo império para as artes nacionais e obras de arte de artista estrangeiro que figure em “historias da arte” e museus universais.</p>

Fonte: elaborada pela própria autora

É dada uma atenção especial às especificações do que seriam as artes arqueológicas ameríndias e populares: objetos, monumentos, paisagens e folclore. No caso ameríndio seriam cotejados os vocabulários, cantos, lendas, magia e medicina. Na arte popular, a música, os contos, história e lendas, superstições, medicina, receitas, fetiches etc. Estava previsto ainda a criação de um museu para cada Livro de Tombo. Mais que expor as obras de arte, os museus possuíam para Mário de Andrade uma missão pedagógica, tendo seus objetos contextualizados a serviço de futuros trabalhos de pesquisa.

A proposta do anteprojeto pensava as culturas nacionais a partir do que Mário entendia como totalidade, considerando hábitos, crenças superstições populares, assim como obras de arte saídas das escolas de belas artes no Brasil e exterior. Valoriza, inclusive, os aspectos imateriais das culturas ligando arte, cultura popular as etnias, segundo argumenta Dalton Sala⁵².

Giovana Bonamim⁵³ compreende que o livro de Tombo⁵⁴ Arqueológico e Etnográfico continha um caráter regionalista. Observando o quadro deste Livro de Tombo podemos observar a importância do elemento étnico presente na descrição. Esses dois aspectos, o regionalismo e a diversidade étnica brasileira, foram decisivos para que o anteprojeto tenha sido rejeitado no decreto-lei que cria o SPHAN e, principalmente, nas ações futuras da agência.

A diversidade étnica e o seu legado seriam um grande entrave para se alcançar o objetivo de uma cultura brasileira homogênea construída e difundida pelo Estado Novo

⁵² SALA, Dalton. Mário de Andrade e o Anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 31, p. 19-26, 1990.

⁵³ BONAMIM, Giovana. **Elites Intelectuais e Nation Building**: conflitos na organização e funcionamento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional durante o Estado Novo. Dissertação (Mestrado) - Pós- Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011. 114 p.

⁵⁴ O verbo tomar e a expressão Livro do Tombo tem significado de inventariar, inscrever.

com o projeto nacionalista totalizante. A grande diversidade cultural no território brasileiro tornava-se um entrave à construção da identidade nacional. Desta forma, houve um processo de seleção que não conseguiu abarcar a totalidade das culturas do povo brasileiro.

Ainda segundo Bonamim, o anteprojeto dialogava com o regionalismo e no pós-1937 o pensamento político nacionalista se tornava hegemônico, tornando os interesses e contornos regionalistas uma ameaça à soberania nacional⁵⁵. A forma como foi construído o SPHAN evidencia a vitória do nacionalismo nesta disputa. O órgão selecionou arbitrariamente as regiões que comporiam a história do país.

O anteprojeto foi amplamente debatido pelos intelectuais envolvidos com a questão do patrimônio antes de ser em grande parte rejeitado pelo Decreto-Lei nº25. Porém, de acordo com Bonamim, Mário teve pouco acesso ao debate e à redação do decreto. As críticas vinham de forma indireta por correspondência com Rodrigo Melo Franco.

Uma das principais críticas abertas às ideias de Mário foi feita por Heloísa Alberto Torres. Heloísa, diretora do Museu Nacional naquele momento, criticou a proposta de criação de um Museu etnográfico pelo SPHAN porque separava o acervo de História Natural do de Etnografia. Essa mudança provocaria modificações na estrutura do Museu Nacional e, segundo Heloísa, provocaria alterações na “*visão do conjunto do quadro em que se vem processando a sua evolução*”⁵⁶.

A crítica pode ser entendida a partir da política de organização das instituições ao rejeitar uma intervenção no funcionamento do Museu Nacional por uma nova agência federal, a partir de uma disputa futura de recursos, a partir da perda da centralidade do Museu Nacional como referência no campo de estudos etnográficos, mas também a partir

⁵⁵ BONAMIN, *op. cit.* p. 19

⁵⁶ TORRES, Heloísa Alberto. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 01, p. 8- 30, 1937.

da perspectiva da diferença de olhar sobre o que representavam os objetos etnográficos expostos em um museu.

A diretora do Museu Nacional ao inserir as coleções etnográficas como importantes em uma perspectiva evolutiva da nação deixa evidente a sua posição frente a uma hierarquização das culturas. Essa perspectiva evolutiva também pode ser identificada na fala de Rodrigo Melo Franco, sua concepção de patrimônio é pautada na crença de estágios evolutivos de civilização. Segundo José Reginaldo Santos Gonçalves:

“(...) Em outras palavras, as populações ameríndias e de origem africana do Brasil são interpretadas como situadas em estágios ultrapassados de evolução cultural e, desse modo, ignoradas em termos de sua vida social e cultural presente. Ao mesmo tempo, os valores ‘primitivos’ e ‘exóticos’ associados a essas populações eram integradas à narrativa modernista de Rodrigo como exemplos de valores culturais e estéticos supostamente universais, do mesmo modo que a arte e as culturas primitivas vieram a ser integradas ao quadro universalista da vanguarda modernista europeia dos anos vinte (...)”⁵⁷.

A proposta de Mário de Andrade frente a um possível Museu Etnográfico parte de uma compreensão pedagógica que ele deveria ter. O museu como espaço de estudo, pesquisa, por tanto, com uma função educativa: “*Não é só expor... mas agir*”⁵⁸ Heloísa Torres criticava essa dimensão proposta, chamando-a de uma instituição que seria um museu-arquivo. Sobre a ideia de museu etnográfico de Mário escreve: “*(...) É prometer muito pouco, a quem precisa, antes de tudo, colecionar*”.⁵⁹

Em correspondência a Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco comenta a proposta e a rejeição da criação de um Museu Etnográfico, não se posiciona abertamente contrário à ideia de Mário, o motivo da recusa seria a indisposição que seria criada: “*(...) me pareceu*

⁵⁷ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996, p. 46.

⁵⁸ ANDRADE, Mário. 1981 p 60-61

⁵⁹ TORRES, 1987 p.. 150

*impossível organizar um museu de arqueologia, etnografia e arte popular, com a oposição intransigente de todo o pessoal do Museu Nacional (...)*⁶⁰. Rodrigo escreve a Mário que naquele momento de organização do patrimônio não poderia ter como inimigos os especialistas do Museu Nacional. E, de fato, a crítica foi feroz, a ponto de Heloísa Torres considerar a proposta de criação de um novo museu etnográfico um “(...) golpe desferido a uma instituição de 118 anos de existência e que, malgrado a incompreensão de sua finalidade, pela maioria dos governos, tem conseguido levar e manter em alto nível o nome do Brasil por todo o mundo, na divulgação do que nossa terra tem de mais belo: sua natureza e sua gente (...)”⁶¹.

O modernista rebate a crítica, mas sem sucesso, salientando que para Heloísa Torres etnografia restringia-se à etnografia ameríndia e o que ele propôs foi um espaço museal administrado pela agência de patrimônio para uma etnografia popular.

Ana Cristina Gonçalves Paiva⁶², ao também pensar sobre esse campo de disputas apresentado, reflete que se essa tensão não pode ser considerada a causa da ausência do patrimônio etnográfico na política patrimonial do SPHAN, certamente esclarece os embates políticos e ideológicos a que estavam submetidos os atores do patrimônio.

Assim, o Decreto-lei que regulamenta a proteção e a salvaguarda do patrimônio no país é formalizado sem aspectos importantes do anteprojeto de Mário de Andrade. Não havia força política que sustentasse as ideias de Mário, consideradas marginais naquele

⁶⁰ RUBINO, Silvana. **As fachadas da história**: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991, p. 84.

⁶¹ Arquivo Central do IPHAN, Pasta Personalidades -TORRES, Heloisa Alberto. AA02/M003/P01/Cx. 0125/P. 0404. Carta de Heloisa Alberto Torres a Rodrigo Mello Franco de Andrade. Rio de Janeiro, 09/05/1936. Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

⁶² PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. **As Dinâmicas das Duas Metades**: Tombamento e Patrimônio Etnográfico no IPHAN. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2013. p. 42.

momento, e que hoje são vistas como revolucionárias naquele contexto dos anos 1930. A ausência desses aspectos que valorizavam a cultura popular e a colocava em paridade com uma cultura de matriz europeia imprimiu na política de patrimonialização do SPHAN a marca de uma prática que excluiu a diversidade cultural do país.

1.2 A política de patrimonialização do SPHAN (1937-1969)

O Decreto-Lei nº 25/1937 que instituiu a criação de um órgão federal de proteção ao patrimônio no Brasil foi redigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade e distanciou-se em pontos importantes do anteprojeto de Mário de Andrade, se não na escrita, na prática dos processos de tombamentos.

O referido decreto-lei manteve o Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico em sua escrita, porém, na prática do SPHAN o que houve foram ações de preservação que afirmaram o caráter elitista do departamento. Os tombamentos de bens edificados nos primeiros anos do SPHAN foram realizados pelo seu valor religioso, civil, oficial e militar apoiado na ideia de excepcionalidade, eram insubstituíveis. Daí a ideia corrente de esta primeira fase ser considerada a *fase heróica* da instituição, que teria como objetivo proteger estes bens evitando a sua perda.

A atuação do SPHAN até os anos 1960 é marcada pela política cultural denominada de “*pedra e cal*”, comprometida, principalmente, pela pesquisa, tombamentos e restaurações de edificações remanescentes da arte colonial brasileira.

Realizando um levantamento sobre a origem social dos monumentos tombados pelo SPHAN, Joaquim Falcão⁶³ indicou que os monumentos ligaram-se à experiência vitoriosa

⁶³ FALCÃO, Joaquim. A política de preservação do patrimônio histórico e artístico nacional e a democracia no Brasil. *Ciência e Trópico*, v.2, n.12, p. 211-214, jul-dez, 1984.

da etnia branca, da religião católica, do Estado e de setores da sociedade ligados à elite política e econômica do país.

Em termos geográficos, os monumentos edificados tombados concentraram-se nas regiões vinculadas aos ciclos econômicos do país, privilegiando, no aspecto histórico, o Brasil colonial.

Segundo dados apresentados por Maria Cecília Londres Fonseca⁶⁴, entre os anos de 1937 a 1969, oitocentos e três bens foram tombados pelo SPHAN:

Tabela 2 – Bens tombados pelo SPHAN entre 1937 a 1969

Arquitetura religiosa	368
Arquitetura civil	289
Arquitetura militar	43
Conjuntos	46
Bens imóveis	36
Arqueológicos	6
Bens Naturais	15

Fonte: FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2005.

A autora afirma que havia um conceito em voga de civilização material formulado por Afonso Arinos de Mello Franco que teve importante papel na construção do tombamento em sua prática. Afonso Arinos valoriza a presença portuguesa no processo de produzir e deixar vestígios materiais no Brasil, desvalorizando a influência negra e indígena. Assim, Maria Cecília argumenta que o conceito de valor histórico adotado pelo

⁶⁴ FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MINC-IPHAN, 2005. 295 p

SPHAN era balizado pela historiografia da época. José Reginaldo Gonçalves também argumenta que o discurso e a prática do SPHAN tiveram como fundamentos o paradigma de História do período⁶⁵.

Apesar de não discordar da influência do pensamento de Afonso Arinos sobre a construção de um paradigma do estatuto de tombamento pelo SPHAN, considero relevante frisar que não era a única possibilidade teórica para a construção do embasamento teórico da prática de patrimonialização. Outras ideias circulavam com posições teóricas diversas, entre elas a do próprio Mário de Andrade que dialogava com os intelectuais ligados ao folclore e à Escola de Antropologia que iniciava sua trajetória na USP.

Sobre a prática dos processos de tombamento, a análise que Maria Cecília faz do Livro do Tombo Histórico e Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico é que estes livros abrigavam os bens que não possuíam atrativos estéticos e foi justamente a perspectiva estética que marcou a constituição do patrimônio no Brasil, havendo pouca consideração pelo valor estritamente histórico.

Apesar de ter seu anteprojeto bastante alterado, Mário de Andrade tornou-se colaborador do projeto de Rodrigo para o SPHAN e pretendia colocar em prática algumas de suas ideias na medida do possível. Ainda em 1937 pergunta a Rodrigo, entre outras dúvidas: *“Mas, quero um esclarecimento pro caso de ser nomeado: (...) “Quais os serviços a iniciar imediatamente? São todos, ou só arquitetura tradicional?”*⁶⁶.

Mário Chagas compreende que o pensamento de Mário estava politicamente isolado. Esse “todos”, que destaquei acima na pergunta, certamente englobaria o objeto que

⁶⁵ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996, p. 43.

⁶⁶ SANTOS, Mariza Velloso Motta. **O tecido do tempo**: a constituição da ideia de patrimônio cultural no Brasil entre 1920 e 1970. Tese (Doutorado em Antropologia) - UnB, Brasília, 1992, p. 207

era do principal interesse de Mário de Andrade, a cultura popular, que não seria privilegiada naquele contexto do SPHAN.

Do período compreendido entre 1937 a 1969 me interessa observar mais atentamente quais foram os poucos bens tombados como patrimônio etnográfico. Justifico esse interesse pelo fato de nele estar inscrito a parte que coube à cultura popular na política de patrimônio. Além disso, uma das coleções que é objeto desta pesquisa, a coleção do Museu da Magia Negra⁶⁷, está inscrita neste Livro sob o número 0035- T -38 e assinada por Rodrigo Mello Franco em 5 de maio de 1938. Este tombamento não aparece na lista de bens tombados analisados por Maria Cecília Fonseca, no quadro não há referência a um tombamento etnográfico, e há uma razão para esta ausência, como veremos na próxima seção do capítulo.

1.2.1 O patrimônio etnográfico no SPHAN

A divisão entre Livros de Tombo foi preservada no Decreto-Lei 25. Sobre o Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, o texto o define como: “*coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular*”⁶⁸.

Entre 1937 a 1969, período em que estive à frente do SPHAN Rodrigo de Mello Franco, foram tombados pelo LAEP (Livro do Tombo Arqueológico, etnográfico e Paisagístico) apenas dois bens com valor etnográfico: a coleção Museu da Magia Negra (1938-RJ) e o Sobradão do Fôro (1958-MG).

⁶⁷ A coleção Magia Negra encontra-se no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro desde o seu tombamento em 1938. Sua composição é de objetos de cultos de matriz africana que foram apreendidos pela polícia na virada do século XIX para o século XX. Será analisada no capítulo referente aos Museus da Repressão.

⁶⁸ BRASIL. Decreto-Lei nº 25/1937, *op. cit.*

Em relação aos bens etnográficos, cabe uma reflexão sobre de que forma é construído o conceito de etnográfico dentro do SPHAN, inserido no processo de atribuição de valor a um bem cultural, para compreender o lugar em que a cultura popular esteve inserida nas políticas de patrimonialização.

Na pesquisa bibliográfica sobre a preservação dos bens etnográficos, encontrei o tema inserido em discussões gerais sobre a trajetória das políticas de preservação e em dois importantes autores de forma específica: Alexandre Fernandes Côrrea e Ana Cristina de Souza Gonçalves⁶⁹.

Pensando o papel do Estado no processo de atribuição de valor ao bem cultural e de fixação de sentidos, Maria Cecília Fonseca escreve sobre a atribuição de valor etnográfico a um bem como um testemunho de processos e organizações diferenciados⁷⁰. Considero que este testemunho diferenciado se opõe a um testemunho de pertencimento, daquele que não é diferente, é normatizado, logo, o valor etnográfico é sobre o outro. E este outro é considerado desprovido de beleza.

Analisando o conjunto de bens inscritos nos livros de tombo, Maria Cecília considera que, na prática o LEAP abrigava os bens que *“por falta de maior interesse estético, ou por se acharem adulterados ou parcialmente destruídos, não tinham condições de atender às exigências para inscrição no Livro de Belas Artes”*⁷¹. O critério na constituição do patrimônio no Brasil foi construído a partir de uma perspectiva estética. E o belo esteve associado à produção de bens culturais ligados à elite do país.

⁶⁹ CORRÊA, Alexandre Fernandes. Patrimônios e Museus Etnográficos: estudo de caso sobre tombamentos de terreiros de religião afro-brasileira. **Revista Pós Ciências Sociais**. São Luis, v. 1, p. 1-20, 2008. PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. **As Dinâmicas das Duas Metades: Tombamento e Patrimônio Etnográfico no IPHAN**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2013.

⁷⁰ FONSECA, Maria Cecília Londres, *op. cit.*, p. 42

⁷¹ Idem. Pág 114

Segundo a autora, na medida em que avançava uma revisão crítica sobre a pesquisa etnográfica e a noção de folclore nos anos 1970 a categoria valor etnográfico passa a ser considerada problemática do ponto de vista ideológico, alinhado a uma visão etnocêntrica que enxerga as manifestações populares sob o viés do exotismo.

Ao pesquisar o tombamento da Coleção Museu da Magia Negra, Alexandre Côrrea⁷² faz uma arqueologia do uso do conceito etnográfico utilizado no Brasil e questiona: inscrever um bem no Livro do Tombo etnográfico configura-se um ato pejorativo? O antropólogo constrói seu argumento baseado na ideia de que a etnografia estaria ligada ao registro das fases étnicas do homem a caminho da civilização. Essa concepção lembra o que Heloísa Alberto Torres entendia como etnográfico e expus acima: as coleções etnográficas não deveriam ficar separadas de coleções de história natural porque se perderia a visão evolutiva de um grupo.

Considerando que Rodrigo de Mello Franco fez importantes concessões no Decreto-lei 25/37 em relação à disputa pelo etnográfico a favor da concepção etnográfica dominante no Museu Nacional, fica clara que a construção do patrimônio etnográfico na política do SPHAN esteve marcada por um caráter evolucionista e que o número irrisório de bens tombados neste Livro parece estar associado a essa disputa pela hegemonia de campo de atuação entre o Museu Nacional e o departamento de patrimônio que nascia. Em balanço sobre a história do SPHAN, o diretor Rodrigo escreve em 1952 que o patrimônio arqueológico, que fazia parte do livro do tombo etnográfico e paisagístico, ficou a cargo do Museu Nacional até aquele momento. Mas utiliza a expressão “por enquanto” ao concluir a

⁷² CÔRREA, Alexandre Fernandes. **Museu Mefistofélico**. São Luis: EDUFMA, 2009.

ideia: “(...) não tendo podido, por enquanto, a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico assumir a responsabilidade de sucedê-lo nessa tarefa”.⁷³

Ana Cristina Paiva atribui ao diminuto número de tombamentos etnográficos a tensão criada por Heloísa Alberto Torres e outro fator: a dificuldade de enquadrar certos tipos de bens nos termos do Decreto-lei 25. Como exemplo, analisa o arquivamento da solicitação de tombamento do Morro do Santuário Bom Jesus da Lapa na Bahia em 1958.

Uma das justificativas do antropólogo responsável pela análise do pedido de tombamento, Luís de Castro Farias, foi a de que o santuário possuía uma dinâmica própria e que o ato do tombamento restringiria as ações dos romeiros. Ana Cristina Paiva sublinha este exemplo como parte da dificuldade dos responsáveis técnicos do SPHAN tomar bens materiais etnográficos.

Analisando o processo arquivado, outras questões podem ser feitas baseadas nas reflexões deste capítulo que é pensar as relações entre a trajetória de patrimonialização no Brasil e a exclusão e, posteriormente, tentativa de inclusão da diversidade cultural e étnica.

A análise deste arquivamento de pedido de tombamento mostra-se profícua para entender as ações do conselho consultivo referentes ao valor da cultura popular para o DPHAN - Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

No processo⁷⁴ de tombamento consta, além de ofícios de comunicação interna, a seguinte documentação: pedido de tombamento de Dom Muniz (Bispo da Barra, Estado da Bahia), relatório de Jair Brandão (auxiliar da chefia do 2.º Distrito), parecer da Seção Artística e da Seção Histórica e a resolução do relator do Conselho Consultivo do DPHAN.

⁷³ ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. **Brasil**: monumentos históricos e arqueológicos. Ciudad de México: Instituto Pan-Americano de Geografia e História – Comissão de História, 1952.

⁷⁴ PROCESSO N.º 0579-T/58. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

Podemos verificar no pedido de tombamento que não há uma solicitação de proteção em nome da dinâmica dos romeiros ao Santuário, não cita a questão da religiosidade ou qualquer referência de cunho etnográfico. O pedido parte, inclusive, de uma preocupação que os padres tinham em relação à destruição do Santuário com o crescimento do número de romeiros que retiravam pedras do morro e levavam água que escorriam nas paredes por os considerarem sagrados. O argumento central do pedido gira em torno do que o Santuário traria de benefício ao país: tornar-se um centro de romaria e de turismo, validando o tombamento por um viés econômico. Em troca, o governo federal auxiliaria, através do estatuto de tombamento, o Santuário a lidar com problemas com a Prefeitura local que naquele momento começava a vender terrenos próximos ao local de romaria e também autorizava empresas a extraírem pedras do morro onde se localiza o local sagrado.

O pedido vincula-se ao valor Paisagístico do Morro onde se situa o Santuário de Bom Jesus da Lapa. Porém, na documentação do DPHAN, através dos relatórios e pareceres aparecem algumas referências explícitas sobre um possível valor etnográfico que o Santuário possuía, possibilitando análise sobre o procedimento da instituição.

Feito o resumo histórico do local, o funcionário do DPHAN Jair Brandão comunica em seu relatório à instituição que houve muitas interferências da “mão do homem”. Relata também um incêndio ocorrido em 1903 que destruiu uma série de imagens e objetos religiosos que datavam dos séculos XVIII, período em que se iniciou a romaria ao santuário. Igualmente registra a construção de espaços com tijolos e alvenaria dentro das grutas “comprometendo a sua pureza”. Critica diversos elementos do espaço, descrevendo como de gosto duvidoso, deselegante, ausência de objetos de interesse estético. Porém, apesar de todas as críticas e sem descrever o elemento humano do espaço, reconhece valor

no local a ponto de indicar que seria correto o seu tombamento, pois em pouco tempo aquele ambiente seria destruído. Informa, ao final, que caso haja o tombamento, deveria atentar-se para o fato dos padres terem plano de obras futuras nas grutas visando a melhor comodidade turística da região.

Apesar do pedido se vincular a um possível patrimônio paisagístico/etnográfico, os pareceres realizados para o pedido vieram das seções artísticas e históricas do DPHAN. Paulo Thedim Barreto, responsável pelo parecer artístico, mostrou-se contrário ao tombamento alegando tamanha desfiguração do ambiente realizado pela ação humana, a “obra da natureza” não poderia ser mais preservada naquele momento.

Por parte da Seção de História, o chefe da seção Carlos Drummond de Andrade endossou o parecer artístico defendendo que no santuário não haveria mais nada de original desde o incêndio que ocorreu no local: “perdeu o elemento imponderável da tradição”. Fato que não alterou o crescimento da romaria ao local por parte da população, mas que não foi considerado pelos funcionários da instituição.

Com dois pareceres contrários ao tombamento, o relator designado Luis de Castro Faria, considerando a perda irremediável do acervo histórico e artístico, arquivou o pedido. Mas fez considerações importantes para refletirmos sobre os procedimentos do DPHAN em relação a um possível pedido de tombamento pelo seu valor etnográfico. O argumento do relator apresenta a rigidez que o Decreto-lei 25 poderia produzir em relação às culturas populares, como podemos conferir abaixo:

“No Santuário do Bom Jesus da Lapa pratica-se um culto de cunho popular. A religiosidade da massa humana que ali acorre em época de romaria se exprime de acordo com padrões éticos próprios; a sua sensibilidade possui também um sistema de valores estéticos algo diferente do nosso. Para que esse santuário possa continuar fiel a essa tradição é preciso que lhe não restrinja a

*liberdade de ampliação, renovação e mesmo inovação, em consonância com as exigências daquelas formas peculiares de comportamento. (...)*⁷⁵.

O argumento de Luis de Castro Faria aponta o dinamismo que aquela religiosidade popular possuía. O relator refere-se aos romeiros como portadores de sensibilidades e valores estéticos próprios, tratando-os com alteridade a ele e ao grupo a qual se dirige. A peregrinação ao santuário de Bom Jesus da Lapa era considerada um culto popular porque não se alinhava à ortodoxia católica em relação à peregrinação com sacrifício e ao fetiche de pedras e águas, considerando as grutas como portadoras de poderes milagrosos. Mesclava, assim, práticas do catolicismo popular e oficial, o que evidencia a diversidade cultural brasileira e a heterogeneidade do catolicismo praticado no país, elementos que o DPHAN não contemplou na sua trajetória de patrimonialização até os anos 1980. Neste episódio ocorrido em 1958 não foi diferente. Eis a resolução final do processo: (Figura 02)

Figura 2 – Fotocópia da Resolução final da proposta de tombamento do Morro do Santuário Bom Jesus da Lapa

⁷⁵ PROCESSO nº 0579-T/58. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ



Conselho Consultivo do P.H.A.N.

RESOLUÇÃO

Vistos e examinados os autos do Processo nº 579-T-58, relativo a proposta de tombamento do conjunto paisagístico do Morro do Santuário do Bom Jesus da Lapa, na cidade de Bom Jesus da Lapa, Estado da Bahia, o Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional;

considerando o quase total desfiguramento da feição paisagística do local onde se acha erigido o Santuário de Bom Jesus da Lapa;

considerando que se perderam peças de valor artístico ou histórico, existentes primitivamente no Santuário;

considerando que o regime de tombamento viria trazer restrições desaconselháveis ao caráter popular de que se reveste o culto religioso ali praticado,

RESOLVE, contra o voto do sr. conselheiro Oswaldo Teixeira, manifestar-se contrariamente a inscrição, em Livro de Tombo, do conjunto paisagístico do Morro do Santuário do Bom Jesus da Lapa.

Sala dos Conselhos do M.E.C., em 21 de agosto de 1958.

Rodrigo M.F. de Andrade
Rodrigo M.F. de Andrade
Presidente do Conselho

Luís de Castro Faria
Luís de Castro Faria
Relator

Fonte: PROCESSO nº 0579-T/58. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

A luta pelo reconhecimento do Santuário de Bom Jesus da Lapa atravessou o século XX e chega aos dias atuais ganhando novos contornos com as questões introduzidas pelo patrimônio imaterial.

Cresce desde os anos 1970 no Santuário um ambiente politizado com a presença de trabalhadores sem-terra na romaria através da Organização da Missão da Terra e atualmente a romaria dos Quilombolas, que busca retomar uma tradição de peregrinação que o grupo afirma ter havido pela primeira vez em 1888 para celebrar a conquista da alforria. As

múltiplas identidades étnicas e políticas que concorrem no Santuário podem produzir reflexões interessantes para o campo de estudos do patrimônio, porém, extrapolam os limites deste objeto de pesquisa. O objetivo da análise sobre este processo específico de pedido de tombamento negado foi observar as discussões dentro do DPHAN que envolviam diretamente o tema do patrimônio com valor etnográfico relacionado à cultura popular.

1.2.1.1 A coleção do museu da Magia Negra

Vinte anos antes do pedido de tombamento negado para o Santuário, uma coleção museológica peculiar foi tombada como o primeiro patrimônio etnográfico brasileiro, trata-se da coleção do Museu da Magia Negra.

Classifiquei o acervo da coleção Museu da Magia Negra dentro do que denomino como “Museus da Repressão”. Esta nomenclatura é utilizada para se referir às quatro coleções⁷⁶ que existem no Brasil que possuem como característica comum o fato de serem objetos apreendidos pela polícia nas batidas ocorridas em terreiros.

O estudo dessas coleções será objeto de análise do Capítulo 02 sobre os museus da repressão, no entanto, o estudo do processo de tombamento como patrimônio etnográfico dos objetos da magia negra configura-se como relevante para compreender a discussão proposta neste capítulo.

Com relação à documentação desta coleção, está disponível no Arquivo Noronha Santos no Rio de Janeiro e nela constam: notificações sobre o tombamento, ofícios e um questionário respondido pelo diretor do museu a pedido do SPHAN. O período da

⁷⁶ Coleção Museu da Magia Negra (RJ), Coleção Afro-Brasileira (PE) e Coleção Perseverança (AL).

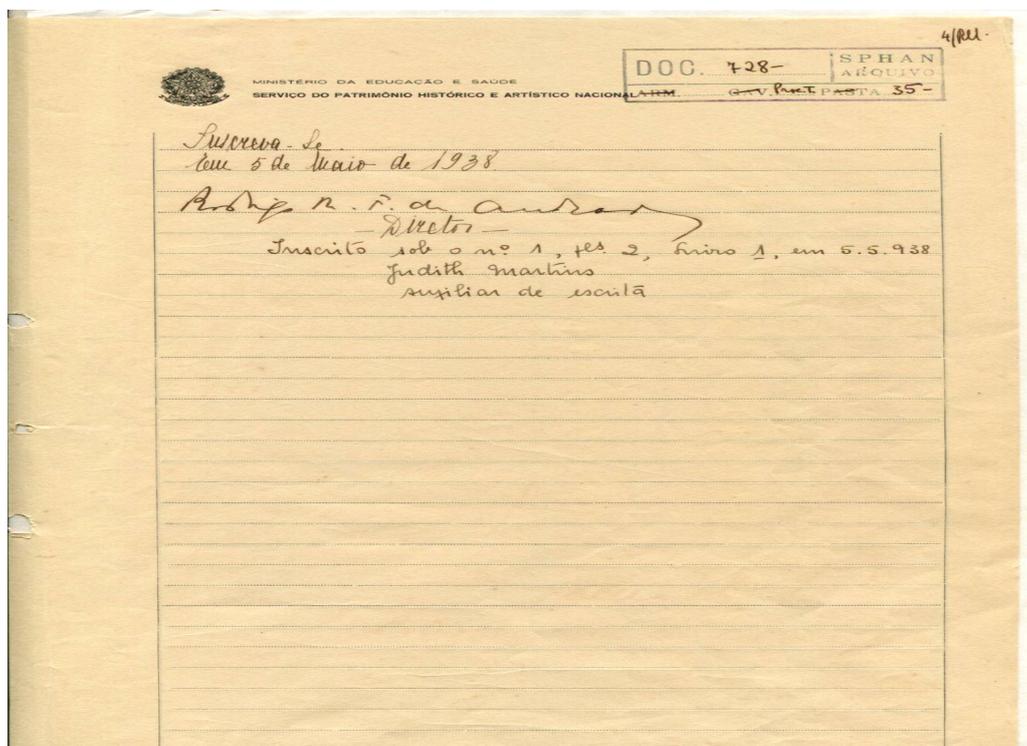
documentação vai de 1938 a 1991 alternadamente e ao todo correspondem 20 páginas de documentos.

A maioria dos processos do SPHAN inicia com um pedido de tombamento de alguma instituição ou pessoa física, ou do próprio SPHAN indicando que se estude a possibilidade da preservação. Não consta neste processo um pedido para que se inscreva a coleção nos Livros do Tombo. O primeiro documento do processo se refere ao tombamento como certo, trata-se de uma notificação (n.º 68) e comunica ao Ministro da Justiça Francisco Campo no dia 23 de março de 1938 *“que foi determinado o tombamento, no Livro do Tombo a que se refere o art. 4 n.º1, do citado Decreto-Lei, dos seguintes bens pertencentes à Polícia Civil do Distrito Federal: Museu da Magia Negra”*. Dessa forma, não se sabe a origem do pedido de tombamento, porém, analisando outros documentos presentes no processo há a sugestão de que o pedido tenha se dado por interesse do SPHAN.

O Primeiro Delegado Auxiliar Anesio Frota Aguiar em correspondência com o diretor do SPHAN em 22 de Abril de 1938 refere-se a uma notificação que recebera e coloca à disposição do SPHAN o Serviço de Tóxicos e Mistificações *“onde se encontram em exposição objetos que se relacionam com a ‘magia negra’”*, escrevendo magia negra entre aspas.

A determinação do tombamento e as notificações se processaram entre fevereiro e Abril de 1938, mas a inscrição apenas ocorreu no dia 05 de maio do mesmo ano e não contou com detalhes que nos ajudem a observar as discussões que houve sobre o tombamento. De acordo com as respostas das notificações enviadas pelo SPHAN não verifiquei nenhum tipo de contrariedade explícita ao procedimento e este se deu de forma bastante rápida se comparada a outros processos que levaram anos para se concretizarem.

Figura 3 – Documento que autoriza a inscrição do Museu da Magia Negra como Patrimônio



Fonte: PROCESSO nº 0035-T/38. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

A partir do contato com a bibliografia, verifiquei que existem algumas proposições sobre as possíveis razões deste tombamento. Alexandre Côrrea⁷⁷ considera que o fato de não haver pareceres que justificassem o tombamento da coleção pode estar relacionado à ausência de um rigor técnico no início das atividades do SPHAN e cita que apenas com a portaria n.º 11 de 30/09/1986 se estabeleceu um ritual processualístico acerca dos procedimentos de tombamento. O autor entende que para compreender esse processo

⁷⁷ CORRÊA, Alexandre Fernandes. Metamorfoses conceituais do Museu de Magia Negra: primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Org). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 287-218.

patrimonial é necessário se remeter ao conceito de patrimônio etnográfico elencado no anteprojeto de Mário de Andrade e que a salvaguarda deve ser compreendida a partir de uma perspectiva positiva: a iniciativa de preservação dessas peças como representativas de práticas mágicas e religiosas populares.

Analisando a documentação do processo de tombamento da coleção é possível concordar com a crítica que Alexandre Côrrea faz ao argumento de Ivanei da Silva⁷⁸ de que a coleção teria sido tombada pelo “gosto pelo exótico” próprio da época.

Considero que é possível apreender que havia a noção de que a coleção constituía-se como um patrimônio afro-brasileiro desde o momento do seu tombamento e esse olhar permaneceu nos anos posteriores. Esse entendimento se deu ao lermos o artigo de Heloísa Alberto Torres que foi publicado em 1937 no primeiro número da Revista do Patrimônio do SPHAN. A diretora do Museu Nacional lista em seu texto *Contribuições para o estudo da proteção do material arqueológico e etnográfico no Brasil*⁷⁹ as instituições brasileiras que possuíam acervo etnográfico e que precisavam passar por um “trabalho de proteção” e escreve que alguns locais possuíam “*material de documentação etnográfica e histórica dos negros no Brasil*”⁸⁰.

Entre os museus estaduais cita no Distrito Federal o museu da magia negra como detentor de uma coleção etnográfica e é enfática ao apontar que as coleções dos institutos históricos e geográficos dos Estados de Alagoas e da Bahia são “coleção etnográfica

⁷⁸ SILVA, Ivanei da. **A Memória Viglada**: o Museu da Polícia Civil e a construção da memória da Polícia Civil no Rio de Janeiro, 1912-1945. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2000

⁷⁹ TORRES, Heloísa Alberto. Contribuições para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n.1, p.9-30, 1937.

⁸⁰ Idem p. 21

negra”. As coleções dos dois institutos são os objetos de Candomblé apreendidos pela polícia em seus respectivos Estados.

Considerando a influência já citada de Heloísa Torres no processo de constituição do SPHAN a ponto de ter um artigo sobre patrimônio etnográfico publicado na edição inaugural da revista do SPHAN, é possível considerar que o tombamento da coleção do museu da magia negra, inscrito sob o número um no Livro do Tombo, um ano após o surgimento da instituição, se deu a partir de uma preocupação com a coleção e não foi feito de modo aleatório. É preciso considerar que entre as coleções etnográficas negras citadas por Heloísa, a única que estava sob a posse da polícia era a da magia negra no Rio de Janeiro, as demais se encontravam em institutos históricos e não foram tombadas até os dias atuais. Por isso acredito que seja possível considerar que havia uma preocupação de que a coleção pudesse ser descartada ou mal conservada pela polícia.

Presente na documentação do SPHAN a coleção é apresentada como pertencente a um museu da magia negra da polícia do Distrito Federal. No entanto, não encontrei maiores informações sobre a existência de um museu destinado apenas a esses objetos de culto afro-brasileiro. Quando a polícia responde aos ofícios enviados pelo SPHAN se refere à coleção como parte de uma seção, sempre explicitando que os objetos da magia negra encontram-se na Seção de Tóxicos e Mistificações. Entre os objetos da Seção de Mistificações temos peças ligadas à cartomancia e outras peças de esoterismo utilizadas por ciganas e “madames” que não foram incluídos na coleção tombada. As peças tombadas eram todas relacionadas ao universo dos terreiros.

Essa proposição baseia-se em alguns trechos dos ofícios do processo. Em 10 de abril de 1940 é enviado ao primeiro delegado auxiliar pelo SPHAN o ofício n.º 231 que solicita à polícia a “*relação completa e especificada dos objetos relacionados à magia*

negra que se encontra na Seção de Tóxicos e Mistificações”. A solicitação do inventário direciona-se apenas uma parte do museu, apenas os objetos de culto afro-brasileiro, como foi realizado pela polícia. Fazendo crer que o tombamento foi realizado sem o conhecimento aprofundado das peças e foi a polícia que selecionou o que eram os objetos da magia negra e o que não era.

Alexandre Côrrea afirma que esse processo de patrimonialização foi relegado ao esquecimento pelo SPHAN após seu tombamento e que a instituição

“(…) relutava e reconhecer qualquer valor patrimonial nesse acervo considerado bizarro. Como essa coleção museológica heteróclita não se adequava aos princípios técnicos oficializados no Decreto-Lei n.º 25/37, a tendência dos técnicos e intelectuais do Serviço do Patrimônio, foi relega-la a um plano marginal”⁸¹.

Apesar da coleção da Magia Negra não ter tido grande visibilidade enquanto patrimônio nacional, os ofícios de correspondência entre o museu e a instituição demonstram alguns cuidados em relação ao acervo. No dia 16 de junho de 1947 o diretor do museu da polícia Dante Milano agradece ao SPHAN a doação de novos suportes (mostruários de aço) para expor a coleção e tece elogios à cooperação recebida.

Rodrigo de Andrade responde ao agradecimento em 24 de junho de 1947 frisando:

“Ocorre acrescentar que aquela modesta oferta foi feita tendo em vista o relevante interesse cultural do propósito manifestado por V. as. De proporcionar ao público a vista e o estudo da referida coleção, incorporada pelo seu excepcional valor ao patrimônio histórico e artístico nacional”⁸².

A resposta de Rodrigo ressaltando ao diretor do Museu o valor cultural que a coleção possuía para o país pode não garantir o argumento de que o SPHAN possuía uma

⁸¹ CÔRREA, Alexandre., *op. cit.*, p. 26-27

⁸² PROCESSO nº 0035-T/38. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

política de valorização exemplar do seu patrimônio etnográfico, mas descarta a ideia de que considerava a coleção bizarra e que a relegou a um completo esquecimento após o tombamento.

Em dezembro de 1952 é enviado pelo SPHAN ao museu da polícia um questionário para preenchimento do responsável pelo acervo. Na pergunta sobre a coleção que possuía no museu, Dante Milano responde que uma de suas coleções era o da “magia afro-brasileira”. O termo “*afro-brasileira*” se refere ao que antes era denominado “*magia negra*” o que denota uma mudança de como a coleção era vista pela polícia em um contexto histórico pós-Estado Novo.

No entanto, o que mais chamou atenção no episódio do questionário, a partir da observação da coleção sob uma perspectiva patrimonial, é que o diretor do SPHAN agradece as respostas dadas pelo museu e agradece também um álbum de fotografias que Dante Milano envia ao SPHAN. São fotografias da coleção tombada, uma espécie de catálogo. Rodrigo Andrade pede que seja enviado um outro álbum daquelas fotografias para o Arquivo do SPHAN, pois aquele que fora enviado ele encaminharia ao Ministério das Relações Exteriores para que fosse entregue à Divisão de Museus da UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, em Paris.

A iniciativa de encaminhar as fotografias da coleção à Paris denota um claro posicionamento valorativo em relação ao conteúdo do álbum. Entre os anos de 1951 e 1952 a UNESCO patrocinou pesquisas sobre as relações raciais no Brasil no que foi denominado Projeto UNESCO. Segundo Marcos Chor Maio⁸³, o projeto incentivou investigações que apresentassem detalhes da experiência no campo das relações raciais na sociedade

⁸³ MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41 p. 141-158, 1999.

brasileira, consideradas exemplares, com reduzidas tensões étnico-raciais. O âmbito do projeto UNESCO tornou-se um marco no campo de estudos brasileiros sobre os grupos negros e indígenas sendo produzida uma série de estudos sobre raça. Arthur Ramos, organizador do projeto no país, considerava o Brasil um “laboratório de civilização”, exemplo de democracia racial para o mundo. É dentro deste contexto que acredito que a iniciativa de Rodrigo Andrade possa ser compreendida, apresentando o museu da magia negra como patrimônio nacional que contemple a questão racial.

De 1952 a documentação dá um salto para o ano de 1954 quando Rodrigo Andrade responde a uma solicitação escrita pelo museu da polícia ao SPHAN. Essa solicitação não está presente na documentação do processo da coleção, fato que ocorre em outras ocasiões, mostrando a possibilidade da ausência de outros documentos que possibilitariam preencher lacunas das relações entre o SPHAN e a coleção da magia negra.

Atendendo à solicitação do dia 29 de outubro de 1954, Rodrigo responde:

Figura 4 - Correspondência do SPHAN em resposta ao Museu da Polícia

Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE

C/ 511

Rio de Janeiro, 1 de novembro de 1954

Ilm. Sr. Dante Milano.

Atendendo à solicitação formulada por V. Sª em data de 29 de outubro próximo findo, tenho o prazer de declarar-lhe o seguinte:

1 - O Museu do Departamento Federal de Segurança Pública constitui, sem embargo da modestia de suas instalações, um dos museus federais de objetivos culturais mais importantes. Criado em 1945, com a finalidade de órgão extra-escolar destinado ao estudo da criminologia, tornou-se, em virtude de certas peculiaridades dos espécimes de suas coleções, uma instituição em que predomina o caráter de museu científico, mas que participa da feição de museu de arte popular. Segundo as apotações constantes do arquivo da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o acervo do estabelecimento compreendia, em dezembro de 1952, coleções de magia afro-brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificação de notas e moedas, mistificações, além de documentário e biblioteca.

2 - À vista do valor considerado excepcional dessas coleções, foram as mesmas inscritas no Livro do Tombo nº 1 do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional instituído pelo Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, em data de 5 de maio de 1938, a fls. 2, sob o número de inscrição nº 1, anteriormente a criação do Museu atual.

3 - Atendendo-se à importância cultural da instituição, o Museu do Departamento Federal de Segurança Pública foi registrado entre os museus científicos do Brasil pelo Conselho Internacional de Museus (International Council of Museums).

Autorizando V. Sª a fazer da presente declaração o uso que lhe convier, subscrevo-me, muito cordialmente,

Diretor do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e
Presidente do Conselho Internacional de Museus.

Ao Senhor

Dante Milano
Diretor do Museu do Departamento Federal de Segurança Pública

12

Fonte: PROCESSO nº 0035-T/38. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

Apesar de não conhecer o conteúdo da solicitação de Dante Milano, a resposta dada por Rodrigo Andrade parece informar que o diretor do museu solicitava ao SPHAN um documento que registrasse o valor que aquele acervo possuía no âmbito nacional⁸⁴.

⁸⁴ O diretor ficou esteve sob a direção do museu da polícia civil entre os anos 1945 a 1967.

A resposta de Rodrigo sobre o museu e a coleção da magia negra apresenta aspectos interessantes sobre o olhar do diretor do SPHAN acerca do acervo etnográfico. O documento apresenta dados para se analisar a função que os objetos da coleção possuía do ponto de vista patrimonial que contrastava com o ponto de vista policial.

No questionário enviado ao SPHAN, Dante Milano classifica o museu que dirige como um museu criminal que possuía um caráter pedagógico. Define o museu como um campo de estudos destinado aos técnicos da polícia, os peritos criminais. Criado nos anos 1930 com a finalidade de ser um espaço destinado à criminologia relativa ao combate ao baixo espiritismo. Os objetos da coleção eram provas materiais de um crime, eram peças marginais do universo da feitiçaria no Rio de Janeiro.

Já para o Serviço de Patrimônio podemos observar no documento que a coleção possuía um valor etnográfico que informava sobre crenças e práticas populares ao tratá-la como portadora de uma feição de um museu de arte popular. Caracteriza-a como pertencendo “objetivos culturais mais importantes”. Além dessa atribuição, também considera o museu como científico, portanto, possuidor de um caráter pedagógico. Não pedagógico para o campo da criminologia, mas para o campo dos estudos sociais, para o campo que interessava naquele momento a UNESCO em suas investigações sobre raça no país.

Infelizmente a documentação presente no processo pausa no ano de 1954 e encerra-se com dois ofícios de 1992 relativos a um pedido de certidão de tombamento feito pelo Diretor da polícia ao IPHAN. São quase quarenta anos de lacuna entre um documento e outro.

Apesar do número restrito de documentos sobre o processo de tombamento deste patrimônio, considero que ele responde a uma questão central deste capítulo que é a sua

vinculação a um patrimônio afro-brasileiro a partir das peças relacionadas às práticas das religiões afro-brasileiras⁸⁵.

O segundo tombamento registrado no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico ocorreu em Minas Gerais: Casa Sobradão do Fôro, em 1959. Construção formada por um único bloco de quatro pavimentos, construída em 1821 e que serviu por muito tempo de sede do Fórum da comarca de Minas Novas. Segundo o IPHAN, a casa é um exemplo de arquitetura popular do período.

No processo de tombamento⁸⁶ os funcionários do SPHAN trataram o edifício como “*inusitado*” ou “*sem valor artístico*”. O arquiteto Lúcio Costa afirmou que a salvaguarda poderia se justificar para “*salvar essa curiosidade arquitetônica regional*”. E, por fim, Rodrigo Andrade opinou que o edifício deveria ser inscrito no Livro do Tombo Etnográfico.

A partir da leitura do processo verifica-se que o tombamento se deu pelo estado precário do edifício, sem o conselho ter atribuído a ele algum valor estético, o que foi ressaltado é que se tratava de um prédio excepcional, sem igual. Assim, durante o período entre 1938 a 1967 o único bem tombado com valor estritamente etnográfico foi o museu da magia negra no Rio de Janeiro.

1.2.2 Os museus e o SPHAN

A criação de instituições museológicas pelo SPHAN até os anos 1960 esteve vinculada às características de sua política patrimonial. As iniciativas no campo museal foram bastante restritas e estiveram relacionadas ao projeto patrimonial que visava temas

⁸⁵ Em trabalho recente, **Patrimônio Cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**, Alessandra Rodrigues Lima segue o argumento de Alexandre Côrrea e nega que a coleção represente uma preocupação do SPHAN com a cultura negra, assim como nega que o tombamento represente um marco na preservação da cultura afro-brasileira. (p. 46-47).

⁸⁶ PROCESSO nº 0597-T/59. Arquivo Noronha Santos – IPHAN/RJ

nacionais e universalizantes em detrimento do regionalismo. Insistiu-se no barroco como elemento definidor de uma unidade estética brasileira. Minas Gerais e o período colonial seriam o espaço e tempo privilegiado para se organizar exposições sobre o passado brasileiro⁸⁷.

No entanto, foi no Rio Grande do Sul que o SPHAN iniciou sua atividade museal ao criar o Museu das Missões.

O Museu das Missões foi concebido pelo arquiteto Lucio Costa com a finalidade de “reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas aos Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do país”⁸⁸. Localizado em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, foi inaugurado no ano de 1941 e tem como acervo imagens de madeira policromada dos séculos XVII e XVIII, trata-se de um museu que celebra as missões jesuíticas no Brasil.

Fora de Minas outros museus foram abertos com o apoio do SPHAN nos anos 1950, como o Museu da Bandeira (GO), que foi tombado pelo SPHAN em 1951, o Museu Vitor Meirelles (SC) em 1952, que reuniu as pinturas, desenhos e aquarelas do pintor Victor Meirelles de Lima e o Museu da Abolição (PE) em 1957⁸⁹.

Dentre os principais museus instituídos pelo SPHAN estão os mineiros Museu da Inconfidência (1944), Museu do Ouro (1946), Museu do Diamante (1954) e o Museu Regional de São João Del Rei (1958).

⁸⁷ Leticia Julião trabalha aspectos mais detalhados sobre os museus do SPHAN em: JULIÃO, Leticia. O Sphan e a cultura museológica no Brasil. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 141-161, 2009.

⁸⁸ BRASIL. Decreto-Lei n.º 2.077, de 08 de março de 1940. Cria, em São Miguel, Município de Santo Ângelo, Estado do Rio Grande do Sul, o Museu das Missões. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2077-8-marco-1940-412119-publicacaooriginal-1-pe.html>>

⁸⁹ Criado pela lei federal nº 3357. O Museu precisou mudar a localização, foi fechado e reaberto pelo IPHAN em 1982.

O que se sobressai como característica desses museus é o predomínio de arte sacra católica, mobiliário e utensílios e objetos domésticos, segundo Letícia Julião. Os museus contam o cotidiano de uma pequena elite na sociedade mineradora que, segundo a autora, expostos à pesquisa histórica, não se sustentam, porque o que se verifica é um cotidiano próximo à precariedade. Precariedade, diferenças e conflitos sociais não foram elementos inseridos na política de museus do SPHAN. A ideia era apresentar a representação de um passado coeso, homogêneo, com uma cultura universal. Não havia espaço dentro do projeto para o popular, como atesta Marcela Mazzili Fassy:

*“Os aspectos associados ao exótico e ao popular foram escamoteados, e o universo escolhido para ser perpetuado no tempo foi aquele historicamente associado às elites hegemônicas e ao legado da colonização portuguesa, da religião católica e das manifestações artísticas de cunho erudito”.*⁹⁰

As representações sobre o passado das classes populares da sociedade brasileira também ficaram de fora na política de memória implementada nos museus do SPHAN até os anos 1980. A seleção dos objetos que compuseram as narrativas do passado da nação nesses espaços museais coadunava-se com o discurso sobre o passado que construía a noção de patrimônio. Por isso a necessidade de relacionar o conceito de patrimônio de determinado período com a prática museológica praticada.

Os museus do Ouro e da Inconfidência foram temas de estudo recente de Nila Rodrigues Barbosa na área de Estudos Étnicos e Africanos⁹¹. É apontado no trabalho como o Museu do Ouro referencia como sujeito o português e suas técnicas de exploração do ouro e silencia sobre o papel da escravidão nessa empresa aurífera. No Museu da

⁹⁰FASSY, Marcela Mazzilli. O museu entre a História e a Memória: museus criados pelo SPHAN em Minas Gerais. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, MEMÓRIA, CULTURAS E ORALIDADE, 2. Fortaleza, 2014.

⁹¹ BARBOSA, Nila Rodrigues. **Museus e Etnicidade**. O negro no pensamento museal: SPHAN – Museu da Inconfidência – Museu do Ouro. Dissertação UFBA 2012.

Inconfidência o sujeito é o colono brasileiro ávido por liberdade, mas uma liberdade restrita que não menciona as fugas e revoltas de africanos também ávidos de liberdade⁹².

Mas, se dentro da política cultural da instituição não houve espaço para se pensar a representação da diversidade de culturas brasileiras, fora do campo de práticas do SPHAN, mas ligada a ele por meio da circulação de ideias entre os intelectuais que atuavam nos espaços institucionais relativos aos museus brasileiros, a proposta de criação de um museu de conteúdo popular pelo diretor do Museu Histórico Nacional Gustavo Barroso informa sobre a consciência que esses intelectuais possuíam da ausência do povo representado nos espaços museais tradicionais.

A proposta de Gustavo Barroso, em 1942, não visava incluir aspectos da arte e da cultura popular nos museus tradicionais, as coleções do Museu Histórico Nacional continuariam sendo compostas por objetos ligados aos grandes nomes da história política nacional, mas criar um museu específico destinado a “(...) *parte da vida popular que envolve valores úteis ou artes de utilidade (...)*”⁹³. Esse espaço forneceria um retrato do país a partir da cultura popular de diferentes regiões. Dividiu as regiões brasileiras em: Amazônia, Nordeste, São Francisco, Centro-Sul, Planalto Paranaense, Vale do Itajaí e Pampa⁹⁴. O museu ergológico teria como finalidade apresentar a constituição diversa do povo brasileiro.

Segundo Fernando Vale Castro⁹⁵, Gustavo Barroso escrevia sobre a ausência significativa de estudos sobre os negros brasileiros e que essas pesquisas seriam relevantes para a compreensão da formação histórica brasileira, o que não equivaleria dizer que havia

⁹² Idem Pág 37.

⁹³ BARROSO, G. Museu Ergológico Brasileiro. Anais do Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, 1942. p. 433-448.

⁹⁴ BARROSO, G. *op. cit.*, p. 435.

⁹⁵ CASTRO, Fernando Luiz Vale. As colunas do templo. O folclore no pensamento de Gustavo Barroso. **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 35, p. 197-212, 2003.

uma valorização da cultura negra por parte do diretor do Museu Histórico Nacional. Dentro desse contexto de pensar o elemento popular brasileiro Barroso elaborou seu projeto de museu ergológico.

A proposta do museu possuía em detalhes suas características e uma lista de objetos que o comporia, contava com 15 eixos temáticos: arte da habitação, arte naval, arte da pescaria, arte da caça, arte do preparo de alimentos, artes domésticas, arte do artesanato, arte das representações, arte coreográfica, arte dos mecanismos, arte da destilação, arte da feitiçaria, arte funerária, arte da criação de bichos e artes diversas. Em todos os 15 eixos Gustavo Barroso descreveu com detalhes quais seriam os temas abordados.

As religiões afro-brasileiras aparecem representadas de forma diluída nas artes domésticas no item sobre a culinária: efós, abarás, acarajés, ipetés, carurus, mugunzás, aluás e acaçás. Nas artes do artesanato com as figas, balangandãs, alguidares, quartinhas, moringas e talhas. Esses itens se poderia dizer que já faziam parte do que se considerava cultura popular baiana, mas é na arte da feitiçaria que descreve com detalhes como seria representado o Candomblé no museu ergológico:

Tabela 3 – Arte da feitiçaria no museu ergológico

Arte da feitiçaria	1- Ritos: macumbas, candomblés e pajelanças; altares, orixás maracás, tambores, espadas, ventarolas e conchas.
	2- Tipos: feiticieiros, curandeiros, benzedores e pais-de-santo.
	3- Feitiços: despachos, caborjes, mandigas e patuás.
	4- Talismã: orações-de-trás-da-porta, amuletos, bentinhos, ferraduras, ovos, chifres e cabeças de boi.

Fonte: BARROSO, G. Museu Ergológico Brasileiro. Anais do Museu Histórico Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, 1942. p. 433-448.

Esse tipo de acervo proposto por Barroso para o museu popular é visto por Ana Carolina G. de Faria⁹⁶ como não legítimo para adentrar o Museu Histórico Nacional. Eles demonstravam a variedade de práticas culturais brasileiras, mas não serviam para contar a história do país. A ausência de contextualização das peças que faziam parte do acervo é apontada por Ana Cristina Oliveira⁹⁷. Sem procedência definida, não contariam uma história, apenas revelariam aspectos pitorescos das regiões brasileiras.

O entendimento do autor do projeto sobre o lugar da cultura popular nas representações museais dialoga com o lugar da cultura popular em relação às políticas do patrimônio desenvolvidas pelo SPHAN. A afirmação de que a história do Brasil era construída pelas elites, mas a fonte de singularidade nacional que estava presente nas tradições populares sintetiza esse olhar:

“Na concepção barrosiana, a nação era constituída basicamente por dois segmentos: as elites e o povo. A história do Brasil era uma construção das elites, mas a fonte de singularidade nacional estaria nas manifestações e nas tradições populares. Desse modo, além dos estudos históricos e museológicos, Barroso dedicou-se intensamente aos estudos folclóricos. A preocupação com um Museu Ergológico Brasileiro indica, nesse contexto, um sistema de pensamento, cujo objetivo central consistia na representação do todo nacional”⁹⁸.

Ao propor um museu ergológico para unir representações da cultura popular do país, Barroso não tinha o objetivo de valorizar trajetórias, narrativas históricas que incluíssem pessoas que não faziam parte da elite política. Como definiu Vânia Dolores de

⁹⁶ FARIA, Ana Carolina Gelmini de. **O caráter educativo do museu Histórico Nacional**: o curso de museus e a construção de uma matriz intelectual para os museus brasileiros (Rio de Janeiro, 1922-1958). Dissertação (Mestrado em Educação) – UFRGS, Porto Alegre, 2013

⁹⁷ OLIVEIRA, Ana Cristina Audebert Ramos de. **O conservadorismo a serviço da memória**: Tradição, museu e patrimônio no pensamento de Gustavo Barroso. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – PPGH, PUC-RJ. Rio de Janeiro, 2003.

⁹⁸ ABREU, Regina. Por um museu de cultura popular. **Ciências em Museus**, Belém, v. 2, n.1, p. 63, 1992.

⁹⁸ OLIVEIRA, Vânia Dolores Estevam de. A “imaginação museal” dos folcloristas. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**, Rio de Janeiro, v.9, n.2, p. 171-191, nov. 2012.

Oliveira⁹⁹, sua ideia enfoca técnicas, modos de fazer, ofícios tradicionais. Dessa forma, quando o Candomblé é listado no projeto do museu o interesse não passa pela história do povo-de-santo como grupo que constituía uma religião, mas pelos saberes e práticas manuais, as ferramentas materiais que utilizavam apartadas de suas histórias.

O projeto idealizado não foi posto em prática, mas seus escritos sobre a concepção do museu popular ajudam a observar os debates sobre o lugar da cultura popular nas representações da nação. O projeto de Barroso complementa a ideia de que existiam debates sobre a representação da cultura afro-brasileira representada a partir da religiosidade nos espaços de políticas públicas do campo do patrimônio e dos museus. Contudo, em processo de comparação com outras dinâmicas culturais da sociedade, foram outras culturas priorizadas na política de valorização do patrimônio nacional. A cultura popular ficou alijada das políticas patrimoniais e museais, mas recebeu intenso interesse dos folcloristas a partir dos anos 1940.

As escolhas dos intelectuais ligados à academia SPHAN privilegiaram aspectos de um passado construídos pelas elites para representar o patrimônio do país. A historiadora Márcia Chuva ao analisar a história da noção de patrimônio no Brasil aponta disputas entre os grupos preocupados em pensar a cultura brasileira, fato que ocasionou o apartamento dos campos do patrimônio e do folclore, mesmo que ambos sejam originados da mesma matriz andradiana e em um mesmo contexto político cultural. A autora explica que:

“É sabido que, nos anos 30, Mário de Andrade encarnou o papel de agente do poder público para a promoção da cultura brasileira, lançando tanto as bases para a ação do Estado na preservação do patrimônio artístico no Brasil, quanto para o conhecimento do folclore brasileiro que denominava cultura popular, não julgando pertinente essa distinção (...)”¹⁰⁰.

⁹⁹ OLIVEIRA, Vânia Dolores de. A imaginação museal dos folcloristas.

¹⁰⁰ CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 150, 2012

É no campo da administração pública que Chuva observa o distanciamento do patrimônio e do folclore com a criação, em 1947, da Comissão Nacional do Folclore “*por um grupo de intelectuais que almejavam o reconhecimento do folclore como saber científico*”¹⁰¹. Enquanto o reencontro¹⁰² desses dois campos não se dava, foram os estudos sobre o folclore que valorizou a cultura popular enquanto parte importante da construção da identidade nacional.

Regina Abreu também fala em um campo de disputas que envolviam de um lado o campo da memória nacional (Museologia e Patrimônio) e de outro o campo do Folclore¹⁰³. A concepção de cultura utilizada pelo campo da memória nacional esteve relacionada a uma noção de história que privilegiou as ações das elites brasileiras e do Estado nacional.

Foi no campo de pesquisa e proteção relacionado ao folclore que a cultura popular teve lugar privilegiado e as religiões de matriz africanas tiveram visibilidade enquanto elemento constituinte da cultura nacional, seus objetos foram expostos em exposições no país, mas fora do âmbito de uma política cultural de Estado.

¹⁰¹ Idem p. 155.

¹⁰² Márcia Chuva afirma que esse reencontro vai se dá na atualidade no processo de ampliação do conceito de patrimônio cultural brasileiro. Em 2003 foi incorporado ao Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

¹⁰³ ABREU, Regina, *op. cit.*, p. 61

Figura 5 – Foto de Renato Almeida em um dos estandes da exposição do Congresso Internacional de Folclore (São Paulo, 1954)



Fonte: Arquivo do Museu do Folclore Edson Carneiro

Durante o período da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro foram reunidos objetos representativos da cultura popular em diversos Estados brasileiros. Segundo Vânia Dolores de Oliveira¹⁰⁴, quarenta e quatro museus do folclore foram criados com o apoio da Campanha. Os museus foram os principais instrumentos de luta para a preservação da cultura popular, segundo a análise de Oliveira sobre a luta pela criação do Museu do Folclore:

*“O medo da perda iminente e do apagamento levou à criação de um lugar para guarda e preservação das manifestações de cultura popular, na forma de objetos, indumentárias de folguedos, quadrinhas, cantos e depoimentos gravados. Com a criação do Museu do Folclore, a ‘memória enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto’ como reação à iminência da destruição (...)”*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ OLIVEIRA, Vânia . Dolores Estevam de. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: estratégias e redes de resistência na construção da memória da cultura popular brasileira. In: ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA DO RIO DE JANEIRO: MEMÓRIA E PATRIMÔNIO. Rio de Janeiro, 2010

¹⁰⁵ OLIVEIRA, Vânia Dolores Estevam de. A patrimonialização da memória da cultura popular brasileira no Museu de Folclore Edison Carneiro. **Revista Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 1, n. 1, p. 138, 2012.

No processo de construção da memória do movimento folclorista um dos instrumentos utilizados pelos intelectuais do campo do folclore foi a apropriação da noção de patrimônio¹⁰⁶. Dessa forma, considero que para compreender os caminhos de construção da noção de um patrimônio afro-brasileiro de forma ampla nos anos anteriores aos 1980 é necessário observar a história do patrimônio no Brasil para além da trajetória de institucionalização do patrimônio no âmbito do SPHAN, o que enriqueceria bastante a discussão, mas extrapolaria o recorte realizado.

1.3 A crítica ao erudito: as políticas de patrimonialização nos anos 1970-1980

Em 1967 o diretor Rodrigo Franco aposenta-se e é substituído por Renato Soeiro. Segundo Maria Cecília Fonseca, os anos 1970 ficaram marcados na história da instituição como o momento de mudanças e reflexões sobre o que havia sido realizado no campo do patrimônio no Brasil. Esse processo não deve ser pensado desvinculado dos debates político-sociais do período que ocorriam na sociedade brasileira e certamente influenciaram o campo de preservação no país.

Em 1975 houve a fundação do CNRC – Centro Nacional de Referência Cultural por Aloísio Magalhães. O objetivo era pensar as variantes culturais do país para se pensar as políticas culturais. Almir Oliveira considera a criação do CNRC o início de uma revisão das políticas de preservação do patrimônio¹⁰⁷. Para Maria Cecília Fonseca não havia interesse do grupo que fundou o Centro fazer, a princípio, críticas à política do IPHAN, mas refletir

¹⁰⁶ Idem p.141.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAN e o seu papel na construção/ampliação do conceito de patrimônio histórico/cultural no Brasil. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 21, n. 29, p.19-38, 2008.

¹⁰⁷ FONSECA, Maria Cecília, *op. cit.*, p. 156.

sobre a realidade e a cultura brasileira. No entanto, em termos práticos, a partir de 1979 com a nomeação de Aloísio Magalhães diretor do IPHAN ocorre a fusão entre o IPHAN, o CNRC e a Fundação pró-Memória e há a tentativa de redirecionamento na política patrimonial. Cecília Azevedo afirma que o CNRC se propôs a reelaborar a dicotomia erudito/popular e a “*conferir um status de patrimônio histórico e artístico nacional à produção dos contextos populares e das etnias indígena e afro-brasileira*”¹⁰⁸, mas que essa proposta ficou apenas no campo do discurso. Para Gonçalves, os projetos realizados pelo CNRC formaram a base da nova política patrimonial implementado pelo SPHAN/Pró-Memória pós-1979¹⁰⁹.

Apesar de não haver uma efetiva modificação na política patrimonial, nos anos 1970 intensificam-se os debates que irão ocasionar mudanças significativas na ampliação do conceito de patrimônio. Entre os fatores que contribuem para essas mudanças, Cecília Azevedo cita: mudança em termos de objetos e de perspectivas no campo da História, difusão da democracia como um valor para além do campo da cidadania política (construção dos patrimônios das minorias), reformulação na questão dos direitos humanos, contestação de legitimidade dos patrimônios nacionais por identidades coletivas não contempladas, uma nova forma de entender o conceito de cultura pelo viés antropológico. Configura que o período de mudanças na política de preservação adquiriu um sentido político particular devido ao momento histórico de lutas do país no processo de redemocratização. Inclui-se nos debates políticos uma noção de cidadania cultural e o direito ao passado e à memória dos grupos que ficaram de fora da política patrimonial até

¹⁰⁸ AZEVEDO, Maria Cecília. O patrimônio em processo... p. 156

¹⁰⁹ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996. p. 78

então. A crítica se dirige à ênfase elitista dada pelo SPHAN apenas aos monumentos da cultura de matriz luso-brasileira, não representativos da pluralidade cultural brasileira.

Na gestão de Aloísio Magalhães propôs-se a introdução de bens do “patrimônio cultural não-consagrado”. Tratava-se de bens afro-brasileiros ou vinculados às culturas populares. A política da Fundação Pró-Memória teve importância articuladora nesta tentativa de introdução.

“Assim como Rodrigo, Aloísio vê a cultura brasileira composta por múltiplas e distintas sub-culturas: africana, ameríndia e europeia. No entanto, em contraste com Rodrigo, ele vê essas culturas – especialmente a africana e a ameríndia – não como estágio de uma evolução universal em direção à civilização, mas como formas de vida social e cultural atuais, diversas em processo de transformação. Ele enfatiza que deveriam ser igualmente representadas por uma política de patrimônio cultural”¹¹⁰.

Apesar de verificarmos na pequena bibliografia sobre o período que as mudanças foram tímidas e conservadoras no campo das ações patrimoniais, o discurso da necessidade de ampliação do conceito de patrimônio atingiu as demandas dos grupos sociais e o setor de etnias da Fundação Pró-Memória realizou duas históricas realizações na trajetória patrimonial. Foram os tombamentos do terreiro da Casa Branca e da Serra da barriga, considerados os primeiros patrimônios afro-brasileiros no início da década de 1980¹¹¹.

1.3.1. Um terreiro tombado: Casa Branca

Os processos de tombamentos conduzidos pelo IPHAN eram realizados considerando, basicamente, o valor artístico do imóvel. Em alguns casos, utilizou-se a noção de excepcionalidade, como o caso do Sobrado Fôro. Maria Cecília Fonseca em sua

¹¹⁰ GONÇALVES, José Reginaldo Santos, *op. cit.*, p. 54-55.

¹¹¹ Segundo Maria Cecília Fonseca o pedido de tombamento teve origem na Fundação Pró-Memória através do Programa Etnias e Sociedade Nacional. FONSECA, Maria Cecília Londres, *op. cit.*, p. 203.

análise sobre a legitimidade da atribuição de valor dos tombamentos afirma que até os anos 1970 a responsabilidade pela atribuição de valor aos pedidos de tombamento era de responsabilidade dos técnicos do IPHAN exclusivamente e não havia grandes discordâncias no andamento do processo. Mas o cenário político começou a alterar a unanimidade. Modificava-se também a dinâmica institucional com a entrada de historiadores e antropólogos que comporiam a partir daí discursos concorrentes com os dos arquitetos acerca de temas culturais, alterando a pequena importância que antes era dada ao valor histórico de um bem¹¹².

É nesse contexto de crítica à hierarquia de valores dentro do IPHAN que Maria Cecília Fonseca cita como exemplar o processo do primeiro tombamento de um terreiro de Candomblé: *o Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, conhecido como o terreiro da Casa Branca. É nesse período da história da instituição que a autora cita debates intensos entre os funcionários nas reuniões sobre o pedido de tombamento do terreiro em 1982, relatando conflitos entre os técnicos do IPHAN, antropólogos da Fundação Nacional Pró-Memória e o conselho consultivo.

Em **A retórica da perda**¹¹³... José Gonçalves também cita o confronto entre os pareceres opondo antropólogos e técnicos do IPHAN. Os antropólogos recomendam enfaticamente o tombamento associando-o à memória cultural dos negros. Já alguns arquitetos, a partir de uma avaliação estética, não viam razão para realizar o procedimento. Os argumentos contrários ao tombamento foram além da questão estética apresentada pelos arquitetos. Questionou-se realizar a proteção de um imóvel em que ocorria um culto em constante modificação e, segundo os técnicos, para haver tombamento pressupunha-se uma

¹¹² FONSECA, Maria Cecília Londres, *op. cit.*, p. 201.

¹¹³ GONÇALVES, José Reginaldo Santos, *op. cit.*, p. 78-79.

imutabilidade do espaço. Outro elemento do debate citado por Gonçalves foi o questionamento de que o ato do tombamento não passaria de um procedimento político populista.

Assim, podemos observar através da bibliografia que os debates sobre a inclusão de um patrimônio de origem afro-brasileira como patrimônio nacional foi marcado por demandas políticas dos movimentos sociais que pressionaram contra um argumento da instituição que tinha uma feição técnica, estética, mas que não estava isenta de um caráter ideológico.

Para melhor compreender a construção da noção de um patrimônio afro-brasileiro no contexto dos anos 1980 optei analisar o processo de tombamento¹¹⁴ do terreiro da Casa Branca onde estão presentes os debates mencionados acima pelos autores citados. Esses debates e conflitos que envolveram o pedido e a confirmação do tombamento são relevantes para analisar aspectos que considero importantes: como se configurou para os atores envolvidos o conceito de patrimônio afro-brasileiro naquele momento e como um terreiro de Candomblé foi avaliado como representante desse patrimônio.

Nas discussões dos conselheiros do IPHAN registradas na documentação que consta no processo de tombamento da casa Branca há uma unanimidade: o reconhecimento cultural do terreiro. Em todas as falas estão presentes manifestações positivas quanto ao valor histórico e etnográfico de uma casa de Candomblé e a anuência de se preservar o espaço sagrado. Porém, com o aprofundamento dos estudos e as discussões sobre o pedido, os conselheiros divergem sobre a forma que o Estado poderia realizar essa preservação. Isto porque havia uma questão complexa no processo, o terreiro da Casa Branca não possuía documentação da posse do terreno que era reivindicado naquele momento por terceiros. A

¹¹⁴ Processo n.º 1 067-T-82. Terreiro da Casa Branca. Arquivo Noronha Santos, IPHAN-RJ.

história do tombamento do primeiro terreiro de Candomblé se inicia com um sério problema fundiário. A solicitação para que o IPHAN reconhecesse a Casa Branca como patrimônio nacional origina-se do risco real de despejo do terreiro após mais de 150 anos de funcionamento.

Considerado por religiosos e pesquisadores o primeiro terreiro de Candomblé do país, a história da Casa Branca inicia-se no centro da cidade de Salvador, na Barroquinha, Ladeira do Berquó, no final do século XVIII. A partir da década de 1830 há um movimento de saída de alguns líderes religiosos do centro e ocorre a fundação do terreiro da Casa Branca no espaço que hoje se encontra, na época denominada roça do Engenho Velho. O Jornal da Bahia de 03 de maio de 1855 escreve sobre uma batida policial no local e cita africanos e brasileiros “numa reunião que chamavam de Candomblé”. A região escolhida era inóspita no século XIX e, segundo a tradição oral do terreiro, o terreno teria sido doado ao grupo de religiosos quando saíram do centro de Salvador¹¹⁵.

Quase cem anos após a posse do terreno, em 1925, a propriedade foi questionada no período em que se iniciavam as obras de urbanização da região da Avenida Vasco da Gama. Mediante a apresentação de documentos da Prefeitura, os integrantes do terreiro, que também eram moradores, passaram a pagar alugueis. Esse pagamento foi realizado entre os anos 1925 e 1967 e foi suspenso por falta de condições financeiras. A partir do final da década de 1970 o proprietário legal do terreno, Hermógenes Príncipe de Oliveira, começa a pressionar que o grupo compre o espaço que ocupava ou desocupe-o.

O primeiro movimento de reação após a tentativa de negociação com o proprietário foi acionar os contatos do terreiro com a Prefeitura de Salvador, que se comprometeu

¹¹⁵ A história da mudança do centro para o subúrbio é contada pelos representantes do terreiro para vários jornalistas nos anos 1980 e publicada nos jornais, entre eles o jornal ATARDE do dia 22/07/1982.

avaliar a situação. Com a demora da avaliação e a pressão feita por Hermógenes, Antônio Agnelo, presidente da Associação São Jorge do Engenho Velho, iniciou uma campanha que reunia políticos, intelectuais e artistas para pensar soluções para a questão.

A comissão formada tinha como objetivo entrar em contato com a Prefeitura de Salvador e propor dispositivos de lei a serem utilizados para a solução do problema fundiário. Essa era a situação no início de 1982. Tombar o terreiro ainda não fazia parte das sugestões do grupo. A primeira tentativa de resolução da questão foi o pedido de desapropriação do terreno pela Prefeitura.

Na comissão de intermediação havia a presença de dois antropólogos: Pedro Agostinho da Silva e Maria Bernadete Capinam e outros também se aproximavam para o debate. A comissão acionou a colaboração da Secretaria de Cultura do Ministério da Educação e o secretário Marcos Villaça comprometeu-se a auxiliar no problema. Assim inicia-se o procedimento de pedido de tombamento do terreiro como patrimônio nacional. Patrimonializar como estratégia de manter a posse do local de culto.

O pedido de tombamento ao Iphan foi acompanhado de “notícia histórica” do terreiro, recortes de jornais alusivos à importância da casa, depoimentos de entidades sobre o valor histórico do terreiro para a comunidade afro-religiosa do país, documentação fotográfica e plantas de localização.

A notícia histórica do terreiro que consta no processo de abertura do processo foca no tema da ancianidade da Casa Branca. Esse aspecto foi valorizado em toda a documentação pelos defensores do tombamento para justificar, primeiramente, o valor histórico do espaço utilizando a ancianidade como atributo histórico.

As referências históricas foram realizadas através da bibliografia de renomados antropólogos brasileiros e estrangeiros, todos eles citavam em seus respectivos trabalhos o

terreiro da Casa Branca como o primeiro fundado, sendo considerado a casa matriz de diversos outros terreiros compondo uma espécie de árvore genealógica das casas de Candomblé no Brasil.

O atributo de casa matriz tem uma importância central na argumentação, mesmo sendo passível de crítica, já que existem diversas outras casas de Candomblé que não possuíam ligação com a Casa Branca e também datavam do século XIX ao início do século XX¹¹⁶. O atributo de casa matriz vai conformar um tipo ideal que o IPHAN passou a incorporar nas análises de processos de tombamentos de outros terreiros nos anos 1990 e 2000. Para ser tombado, o terreiro deveria comprovar ser considerado matriz de um conjunto de outras casas descendentes.

Além da ancianidade e da matricialidade, a notícia histórica aponta a Casa Branca como um local de culto que abrigava um tesouro cultural que não era encontrado em qualquer terreiro, haveria ali um genuíno legado nagô. Espaço de preservação de sabedorias e práticas ancestrais africanas, o terreno possuía energia que era vital para a perpetuação do axé. A imaterialidade dependia do suporte material que, nesse caso, era o terreno com suas edificações e paisagens naturais. Em carta ao prefeito, o Elemaxó Agnelo explica: “*Neste terreno, Senhor Prefeito, foi plantada uma semente vinda da África, trazida do coração do Império Nagô para a nossa Bahia*”¹¹⁷. O que o ogan quis explicar é que ao fundar um terreiro é feita uma série de rituais de sacralização da terra, elementos rituais são postos sob o solo de um terreiro de Candomblé e que isso é vital para o funcionamento de uma casa de culto ao Orixá. O culto não deve ser realizado sem que haja essa fundamentação do solo, por isso aquele terreno possuía uma importância extraordinária para aquele grupo religioso.

¹¹⁶ Entre elas são: Casa de Oxumarê, Ilé Axé Mariolajé (Alaketu), Bate Folha, Tumba Junçara, Terreiro do Bogum, Ile Ogunjá.

¹¹⁷ PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

Importância essa que não era entendida por alguns dos conselheiros do Iphan que argumentavam do por que o grupo não admitir a mudança do local de culto para um outro terreno. As fotografias realizadas pelo Iphan registram a simplicidade das edificações que eram vitais ao Candomblé da Casa Branca:

Figura 6- Fundos do barracão da Casa Branca



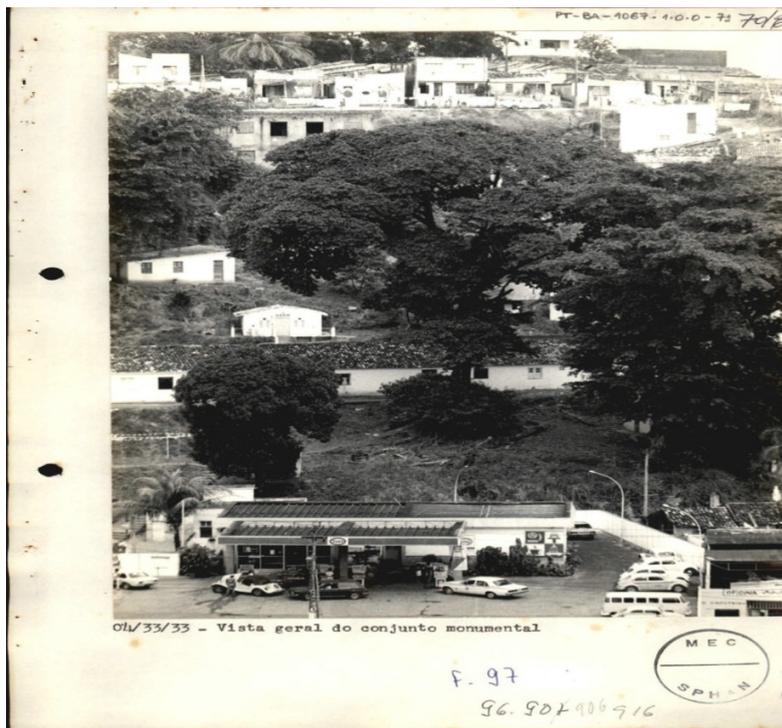
Fonte: PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

Figura 7 – Fachada do barracão e do quarto de Omolu



Fonte: PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

Figura 8 – Vista geral do terreno da Casa Branca



Fonte: PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

Além do valor histórico, os antropólogos escreveram ao Iphan justificativas etnográficas que assegurassem o tombamento. Gilberto Velho tratou de explicar que a patrimonialização de um terreiro não trazia benefícios apenas para os membros do Candomblé, mas para toda a sociedade brasileira, tendo importância cultural que transcende o aspecto local já que o terreiro simbolizava um dos elementos da contribuição africana à cultura nacional. A destruição do terreiro era um atentado à identidade nacional. O antropólogo Pedro Agostinho da Silva em sua carta ao Iphan fez uma análise entre patrimônio e relações raciais no país apontando a existência de diversos templos católicos tombados, igualando terreiros às igrejas: *“Considerar como digna de preservação apenas as criações dos brancos e o descaso com os outros segmentos é não entender a nossa composição social e tomar uma de suas partes pelo todo, o que é um erro histórico e antropológico inadmissível”*¹¹⁸.

Apesar de não se configurar explicitamente nas argumentações o sentido do patrimônio como instrumento de reparação histórica à repressão ao Candomblé, encontrei em alguns escritos do processo referências ao cativo do povo negro, sofrimento, injustiça, perseguições, violência físicas e simbólicas e, principalmente, resistência.

Do pedido de tombamento em 1982 à reunião final do Conselho em 1984 que votou a solicitação de tombamento passaram-se dois anos de insistências e mediações. Diversos pareceres de técnicos foram solicitados e seu conteúdo era bastante diverso. O relator do processo, o antropólogo Gilberto Velho escreveu em um dos pareceres orientações sobre um conceito amplo de cultura que seria um fenômeno abrangente que incluiria todas as manifestações materiais e imateriais. A explicação do antropólogo não era sem razão. As discussões entre os conselheiros registradas em atas sobre o tombamento passavam pela

¹¹⁸ PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

questão da impossibilidade de se tornar um fenômeno cultural dinâmico, já que o instrumento do tombamento requeria imutabilidade do bem.

Havia o questionamento de que não era possível aplicar o tombamento a uma religião, a um fenômeno religioso vivo. Esse se constituiu o principal entrave do pedido de tombamento da Casa Branca, seguido da questão fundiária. Em carta ao Secretário de Cultura Gilberto Velho explica a sua preocupação: “Em se tratando de uma religião viva e estando o terreiro em plena atividade, é preciso encontrar fórmulas que não emperrem o dinamismo característico de um fato social (...)”¹¹⁹.

Esse aspecto é importante para entender o processo de patrimonialização realizado pelo Iphan ao longo do século XX e as culturas populares. Em 1958 o Sphan negou o pedido de tombamento do Santuário Bom Jesus da Lapa alegando os mesmos argumentos: o dinamismo da religiosidade alteraria o bem tombado e um tombamento requer imutabilidade. Os técnicos do Iphan desejavam que o terreiro fosse preservado, mas não tombado e o debate atrasava o desfecho do processo já que não havia outro instrumento de preservação disponível naquele momento.

O impasse também era considerado pelos técnicos da área de arquitetura que se diziam preocupados com as medidas de preservação do Iphan serem empecilhos às mudanças próprias da religião. A consultora Dora Alcântara escreve sobre a necessidade de uma legislação própria para o caso que assegurasse a conservação do terreiro, mostra-se contra o tombamento. Diante do clima de negativa ao tombamento, novamente os antropólogos foram solicitados a responder questões que os conselheiros propunham.

¹¹⁹ Carta de Gilberto Velho ao Secretário de Cultura Marcos Vilaça, em 19/10/1983. PROCESSO 1067 - T-82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

Peter Fry sugere uma ação coordenada entre o Iphan e a sociedade civil para levantar verba para resolver o problema fundiário do terreno. Gilberto Velho insiste em tombar alegando que as medidas de preservação não podem ser empecilhos ao grupo religioso e sugere uma interpretação flexível da legislação para haver a proteção sem prejuízo ao culto.

É importante ressaltar nesse processo o papel que o antropólogo Gilberto Velho teve. Articulações e argumentações decisivas para o tombamento do terreiro da Casa Branca através da clareza de suas respostas sempre que solicitado pelo Iphan a esclarecer alguma dúvida. As questões formuladas pelos técnicos e conselheiros da instituição mostram o quanto havia um desconhecimento profundo sobre as práticas e signos do Candomblé. Como exemplo, cito a questão da tradição para o povo-de-santo. Do ponto de vista religioso, mais tradicional e competente é um terreiro quanto melhor preserva sua prática sem modificações ao longo do tempo. Dessa forma, a preocupação de alguns técnicos do Iphan que acreditavam que não deveriam tombar o terreiro porque árvores poderiam ser cortadas (alterar paisagem do bem tombado) parece infundada ao observar que as árvores de um terreiro são sagradas porque representam materialmente o Orixá ou outras divindades sagradas.

Assim, as explicações de Velho sobre a dinâmica do Candomblé, sobre o todo integrado que eram as edificações, árvores e paisagens foram essenciais para definir que havia materialidade religiosa a ser preservada e que o tombamento se justificava. E o mais importante, o relator colocou o povo-de-santo como agente nesse processo, sempre chamando a atenção dos funcionários do Iphan para o fato de que o tombamento não deveria ser um ato paternalista autoritário: *“A integridade da Casa Branca só se manterá respeitando os valores e as crenças do grupo em questões através de um diálogo constante,*

onde as diferenças de visões de mundo sejam reconhecidas e legitimadas, evitando-se um paternalismo autoritário”¹²⁰.

A 108.º reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico foi realizada em Salvador no dia 31 de maio de 1984 sob clima de tensão. Alguns conselheiros não compareceram à reunião, motivo para que o conselheiro Gilberto Ferres, contrário ao tombamento, ter pedido que não houvesse votação. Mas o presidente Marcos Vilaça alegou que havia quórum e a votação seria encaminhada. Também foi mencionado o que o assunto era bastante delicado e que merecia mais tempo para análise, o que também foi rechaçado pelo presidente ao elencar todos os estudos e pareceres realizados ao longo de dois anos.

A fala foi passada para o conselheiro Eduardo Knesse que se absteve da votação afirmando que sendo o Candomblé uma religião, a casa que seria tombada não se constituía como parte fundamental da doutrina. Poderia ter votado contra, mas alegou ter muitas dúvidas sobre o assunto e optou pela abstenção. Outro conselheiro, Pedro Calmon, expressou sua vontade de que a votação fosse adiada, que deveria haver mais tempo para esclarecimentos.

O único voto contra foi o do conselheiro Gerardo Câmara que em sua fala optou por não ficar em cima do muro como os outros colegas que estavam claramente pressionados pelos ambiente de euforia da sessão que foi acompanhada pelo povo-de-santo, jornalistas, intelectuais e políticos. Gerardo explicou que o pedido daquele tombamento ocorrera não por questões históricas ou estéticas, mas como pressuposto de garantia do culto devido à questão da posse do terreno. Sua justificativa era a de que o tombamento não poderia ser por motivos paternalistas.

¹²⁰ PROCESSO 1067 - T- 82. Arquivo Noronha Santos, RJ.

A dúvida que estava presente entre todos os conselheiros era como tomar um terreiro que estava em um terreno de outro proprietário. Em meio ao debate do conselho, o Prefeito de Salvador resolveu intervir declarando que a Prefeitura se comprometia a garantir a posse do terreno a partir de desapropriação. Seguiu-se a votação e com três votos a favor o terreiro da Casa Branca garantiu o seu tombamento como patrimônio nacional. A homologação ocorreu apenas em 1986 com a sua inscrição nos Livros do Tombo Histórico e Etnográfico.

O tombamento do primeiro monumento negro no país trouxe implicações técnicas e políticas claras. Havia a necessidade de ampliar os instrumentos de preservação relativos ao patrimônio para atender às demandas político-sociais que pressionavam pelo reconhecimento da diversidade cultural e étnica do país. Retomava-se a necessidade de se discutir e valorizar os aspectos imateriais da cultura nacional e iniciava-se o debate sobre o direito à memória como garantia de se assegurar uma cidadania cultural ampla no Brasil às vésperas das discussões da constituinte de 1987-1988.

Com a participação de representantes do movimento negro, como o Centro de Estudos Afro-brasileiros (CEAB) e setores progressistas, como a Associação Brasileira de Antropologia, na Assembleia Nacional Constituinte a nova constituição brasileira apresenta avanços relevantes quanto à questão do patrimônio afro-brasileiro.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor

*histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.*¹²¹

A nova definição de patrimônio cultural brasileiro amplia o sentido a partir da inclusão de bens imateriais, mas também amplia porque define patrimônio relacionado à noção de identidade e memória de diferentes grupos, portanto, é heterogênea. No Decreto-Lei n.º 25 de 1937, patrimônio era bens cujo interesse partia de bens memoráveis da história do Brasil ou por seu valor arqueológico, etnográfico ou artístico. A noção de bens memoráveis da história do Brasil, que valorava aspectos da história das elites brasileira, é substituída pela noção de bens que referencie as diversas identidades da população, como explica Viviane Magno:

“(...) Dantes, o que tínhamos, era uma política cultural que selecionava os bens a ser protegidos a partir da perspectiva estatal do que deveria ser considerado de “valor excepcional”. Hoje, a orientação é completamente outra. A preservação deve se dar no sentido de valorizar, primeiro, o que a sociedade informa e expressa como de valor para ela. Segundo e, sobretudo, sob a égide imperativa do reconhecimento de nossa pluralidade, deve se orientar no sentido de considerar “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”, nada mais nada menos, do que a “valorização da diversidade étnica e regional”¹²².

Os anos 1990 iniciam-se no campo do patrimônio com um instrumento legal que capaz de criar políticas de preservação inclusivas. Apesar da Constituição de 1988 indicar que deveriam ser realizadas outras formas de preservação que não o tombamento, Maria Cecília Fonseca escreve que na prática do Sphan os tombamentos continuaram a ser os principal instrumento de salvaguarda¹²³. Analisando a lista dos processos de tombamento

¹²¹ BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>.

¹²² MAGNO, Viviane. **Uma breve análise do patrimônio cultural imaterial brasileiro na regulamentação do Decreto nº 3.551/2000**: novas perspectivas e possibilidades de acautelamento. Disponível em:

<<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=84b069ebd287d467>>.

¹²³ FONSECA, Maria Cecília Londres, op. cit., p. 180.

abertos nos anos 1990 no Iphan observam-se, relativos aos bens de origem afro-brasileira, pedidos realizados, basicamente, por quilombos e terreiros de Candomblé. Sobre os pedidos realizados pelos terreiros, com exceção do Terreiro Filhos de Obá em Sergipe, todos os demais estão localizados na Bahia.

O pedido de tombamento realizado pelo Terreiro Filhos de Obá, em Laranjeiras (SE) foi encaminhado ao Ministério da Cultura um ano depois do tombamento do terreiro da Casa Branca, em 1987, mas só houve abertura do processo pelo Iphan sete anos depois, no ano de 1994. O processo tramita por departamentos do Iphan há mais de vinte anos com histórico de extravio de documentação e novos pedidos de documentos, fichas e levantamento fotográfico. O pedido de tombamento deste terreiro foi realizado por José Severo dos Santos (Severo D’Acelino), que é ativista e militante do movimento negro em Sergipe e a época era coordenador do Instituto Sergipano de Pesquisas da Cultura Popular e Negra.

Segundo o pesquisador Lucas Santos Passos, que estudou este pedido de tombamento,¹²⁴ o desinteresse do Iphan no processo do Terreiro Filhos de Obá teriam três possíveis razões: a primeira é que havia um reconhecimento estadual do terreiro como patrimônio desde 1988, a segunda é que o terreiro estava localizado em uma área de conjunto arquitetônico tombado na cidade de Laranjeiras e a última seria devido ao encolhimento do Estado nos anos 1990, principalmente na área da cultura.

Seria necessária uma análise aprofundada sobre este processo para verificar quais seriam as razões do desinteresse do Iphan neste terreiro visto que os pedidos de novos tombamentos ocorridos em Salvador no mesmo período foram deferidos a favor da

¹²⁴ PASSOS, Lucas Santos. **Tombamentos de templos religiosos em Laranjeiras/Sergipe**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

preservação federal¹²⁵. O que interessa neste debate sobre pedidos e processos de tombamentos de terreiros é que apesar da abertura de precedente pela Casa Branca em 1986, não houve uma ampliação considerável de terreiros tombados nos anos seguintes, tampouco uma organização de critérios para este tipo de tombamento. Vale frisar que tanto o terreiro da Casa Branca quanto os outros terreiros tombados em Salvador tiveram um maciço apoio de intelectuais que produziram laudos históricos e antropológicos que habilitaram a preservação federal. Em Sergipe, a antropóloga Beatriz Dantas que estudou dois terreiros sergipanos em dissertação de mestrado em 1982¹²⁶, sendo um deles o Terreiro Filhos de Obá, não teve o seu trabalho incluído no parecer do conselheiro Fernando Lins de Carvalho, também não há referências de que a pesquisadora tenha se envolvido com o pedido de tombamento como fizeram os antropólogos nos terreiros baianos.

Por fim, considero que o avanço nos debates sobre a ampliação do patrimônio de modo que contemple a diversidade étnica brasileira parece ter ficado por conta das discussões sobre o Decreto n.º 3551/2000¹²⁷ que institui o registro de bens de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro. A história da patrimonialização afro-brasileira a partir do registro redefine na atualidade os debates sobre o direito à memória da população afrodescendente.

O Iphan, através dos mecanismos do tomo e do registro, é um dos agentes da constituição do patrimônio afro-brasileiro, mas não é o único. Considero que para a construção da noção de um patrimônio afro-brasileiro os acervos museais que tratam a

¹²⁵ Os tombamentos foram os do Terreiro do Opô Afonjá e do Gantois, ambos descendentes da Casa Branca, mas hoje são considerados casas-matrizes.

¹²⁶ DANTAS, Beatriz. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas, 1982.

¹²⁷ BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>

temática sobre as religiões afro-brasileiras são importantes fontes de produção de conhecimento a partir de suas diferentes narrativas. São essas narrativas heterogêneas o foco dos próximos capítulos.

Capítulo 2 – OS OBJETOS DA REPRESSÃO

O capítulo *Os Objetos da Repressão* possui como objetivo observar as múltiplas narrativas sobre a história do Candomblé a partir das coleções que foram compostas pela repressão policial aos terreiros. São três as coleções: coleção do Museu da Magia Negra (RJ), coleção Perseverança (AL) e a coleção afro-brasileira do Museu do Estado de Pernambuco (PE).

As questões propostas sobre esses acervos foram realizadas para compreender os aspectos de proteção dos objetos em coleções etnográficas, analisar suas trajetórias nas instituições de salvaguarda acompanhando os diferentes sentidos que elas produziram em temporalidades diversas.

Os objetos que compõem as coleções não serão tratados em contextos isolados, o foco do estudo é analisar objetos e relações sociais engendradas por eles, como observa Marcelo Rede ao escrever sobre o campo de estudos da cultural material¹²⁸. Propus realizar um trabalho de investigação a partir da análise da documentação museológica e de pesquisa ao acervo. Em ambos os níveis de pesquisa tive dificuldades de acesso aos documentos.

Em relação à documentação museológica, não havia sistematização sobre as informações de entrada dos objetos e sua procedência. Sobre a pesquisa aos acervos, alguns dos objetos que compõem as coleções encontram-se na reserva técnica, é o caso da coleção afro-brasileira de Recife. Em Alagoas, há acesso a todos os objetos da coleção expostos no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, mas há a impossibilidade de fotografar o

¹²⁸ REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material *Anais do Museu Paulista*, São Paulo. v.4, n. 1, p.265-82 jan./dez. 1996

acervo. No Rio de Janeiro a coleção da Magia Negra encontra-se em reserva técnica desde o final dos anos 1990, a razão seria a falta de verbas para adequação correta das peças.

As três coleções estão enquadradas em uma tipologia, mas é importante considerar que elas possuem especificidades em sua composição que definem narrativas e representações diversas sobre a história e a perseguição das religiões afro-brasileiras.

Para exemplificar a questão, temos o acervo da *Coleção Afro-brasileira* em Recife que, apesar de na documentação escrita que o acompanha relatar a origem das peças, no caso, apreensões policiais, na exposição ao público não há identificação desse fato. Não identificar na exposição essa informação silencia a repressão ocorrida aos terreiros em Recife. Processo diferente ocorre na *Coleção Magia Negra* no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, onde as peças dessa coleção¹²⁹ e de outras que existem no museu são identificadas claramente como oriundas de apreensão policial. Serão essas narrativas que compõem a história dessas religiões o foco do capítulo.

Uma história de repressão

A história do combate às práticas religiosas de origem africana no Brasil remonta ao Brasil colônia quando se inicia a relação entre magia e demonização. Na historiografia sobre o tema para o período colonial, essas práticas religiosas são denominadas *calundus*¹³⁰

¹²⁹ A análise será feita a partir do acervo original tombado pelo SPHAN em 1938. Na década de 1960 houve acréscimo na coleção feita através de doações.

¹³⁰ SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. ; SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; GORENSTEIN, Lina (Orgs.). **Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2002. ; REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar. 1988.; DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no

e são alvos de perseguições da Inquisição. A prática do calundu foi perseguida pela Igreja Católica que a considerava crime de heresia até século XVIII.

Nos estudos para o período do Brasil imperial também consta o combate às práticas da feitiçaria. Na constituição imperial de 1824 são permitidas outras religiões que não a Católica com cultos apenas domésticos, mas não estão inseridos nessa liberdade os cultos africanos de escravos e livres, até mesmo porque não eram consideradas práticas religiosas, mas seitas.

Em *Juca Rosa um pai-de-santo na corte imperial*, Gabriela dos Reis Sampaio escreve que feiticeros e curandeiros eram absolutamente comuns ao longo do século XIX¹³¹. Ao tratar do processo de Juca Rosa, observa que ele foi acusado e julgado por estelionato, não por realizar feitiços, “já que no Código Criminal do Império não havia nenhuma lei proibindo essa atividade”¹³². Os jornais da época cobravam de políticos e policiais o enquadramento de homens como Juca Rosa que ganhavam fama e dinheiro, segundo eles, como feiticeros e curandeiros pela cidade do Rio de Janeiro e passavam impunes.

A instituição de uma nova ordem política com o fim do Império faz valer o pedido dos jornais e o Código Penal de 1890 traz pela primeira vez em um documento do Estado a proibição à prática da magia no país¹³³. O artigo 157 é explícito quando informa que é

Brasil colonial. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, 2015.; MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n.1, p. 73-82, dez 1994.

¹³¹ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa**: um pai-de-santo na corte imperial. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 23.

¹³² Idem, p. 48

¹³³ Segundo Maggie (p. 43), o Código Penal de 1890 é quase uma cópia do de 1830, apenas inovando no que se refere aos artigos 156, 157 e 158 para tratar questões que não existiam no Código do Império. Esse fato pode ter relações com a abolição e com a tentativa de frear a expansão de cultos afro-brasileiros. Ver MAGGIE, Yvone. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

papel do Estado brasileiro combater o crime ao “*espiritismo, a magia e seus sotilégios, usar de talimãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, para fascinar e subjugar a credulidade pública*”¹³⁴. Este artigo somou-se ao art. 156 sobre exercer medicina sem habilitação e ao art. 158 sobre a prática do curandeirismo e foram responsáveis pela abertura de diversos processos contra feiticeiros e feiticeiras na cidade do Rio de Janeiro.

O conteúdo dos três artigos mencionados remete diretamente às práticas das religiões afro-brasileiras, sejam Macumba, Umbanda ou Candomblé: uso de ervas, passes e demais elementos para curar doenças, instrumentos oraculares como cartas ou búzios, combinação e manipulação de elementos para atender objetivos, utilização de talismãs (guias) para proteção etc.

A antropóloga Yvone Maggie é autora da principal pesquisa sobre a abertura de processos judiciais referentes aos códigos referidos acima. Em *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*¹³⁵, Maggie analisa os mecanismos de combate aos feiticeiros por meio de uma relação de processos e sentenças de atos de feitiçaria e prática ilegal da medicina entre 1898 e 1941.

Nos processos constam o nome do acusado, sua cor, profissão, nacionalidade e acusação principal. Ao serem encaminhados para a delegacia após a batida policial, alguns pertences dos acusados são levados junto a eles como possíveis provas de crimes cometidos. São esses objetos apreendidos que formaram o acervo de objetos relacionados à prática da magia negra da polícia civil do Distrito Federal. No processo n.º 66 de 1929

¹³⁴ BRASIL. **Código Penal, art. 157**. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 19 nov. 2016.

¹³⁵ MAGGIE, Yvone. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

chamado “*Reunião espírita no rito africano para evocar espíritos*” os peritos descrevem os objetos apreendidos: capacete de pena, espingardas, ervas, flexas, chocalhos, cachaças, chapéus, crucifixos, facas, chifres de veado, pedras, guias, vestimentas de variadas cores. Seguem os demais processos as descrições de quais objetos foram apreendidos, são centenas de peças relacionadas aos usos das religiões afro-brasileiras.

Os objetos apreendidos pela polícia são analisados por peritos que respondem ao questionamento do delegado se as peças são ou não de magia negra, portanto, se são provas criminais. No processo n.º 2313 “*Vulgarmente conhecido como Tio Júlio*”, o delegado questiona: “o que se denomina candomblés ou macumbas?”. E um dos peritos responde: “(...) *Candomblé e macumba são reuniões de baixo espiritismo realizadas clandestinamente por pais-de-santo que trabalham com espíritos africanos e caboclos, atraídos por pontos riscados ou cânticos (...)*”¹³⁶.

De acordo com a análise de Maggie sobre todos os processos encontrados no Arquivo Nacional relacionados aos artigos 156, 157 e 158, até 1927, essas nomenclaturas, macumba e candomblé, não aparecem nos discursos dos envolvidos nos processos, mas elas começam a ser definidas pelos peritos e os objetos apreendidos nessas reuniões passam a ser considerados de magia negra.

No ano de 1927 também foi escrito um relatório do chefe da Polícia Civil que trata de baixo espiritismo¹³⁷. Nele é indicado que o que se refere ao baixo espiritismo eram os cultos de origem africana que foram deturpados no Brasil: a macumba e o candomblé e que deveria haver uma distinção clara entre esses e os “*adeptos de doutrinas respeitáveis*”, no caso parece se referir ao espiritismo kardecista que opera com os sentidos de caridade. O

¹³⁶ MAGGIE, Ivone, 1992, *op. cit.* p. 188-189.

¹³⁷ Idem p. 44-45.

chefe de polícia pede que haja discernimento entre o lícito e o proibido. Neste caso, o proibido era considerado a prática de magia negra e o que definiria se o acusado era ou não macumbeiro seria a posse de objetos específicos. Segundo Maggie: *“O processo mais comum para se descobrir se o acusado é feitiçeiro, xamã ou charlatão, sobretudo a partir dos anos 20 é arrecadar os objetos (apetrechos) na hora da prisão e mandá-los para os peritos que, conhecendo a fundo a feitiçaria, vão poder dizer se são objetos próprios para fazer o mal (...)”*.¹³⁸

A distinção entre bons e maus praticantes do espiritismo no Brasil dos anos 1920 parece ter sido feita, de fato, pela polícia através dos seus peritos que analisavam os objetos apreendidos. Observei que a maioria dos processados analisados por Maggie não cumpriram sua penas, pagavam fiança e eram libertos, o ato da prisão e do recolhimento dos seus pertences religiosos parece estar relacionado ao que o chefe de polícia escreve no relatório, não havia leis específicas para punir a magia no Brasil, então, a saída era tentar diminuir a prática ou domesticá-la elegendo grupos considerados como bons espíritas. Observar as peças da coleção da magia negra é entender o que não se queria como prática na cidade, o que era sinônimo de prática condenável.

2. 1 A Coleção do Museu da Magia Negra (RJ)

Os objetos que compõem a coleção original do Museu da Magia Negra¹³⁹ foram inventariados em 1940 através de pedido do diretor do SPHAN Rodrigo de Mello Franco. Entre essas peças pertencentes à coleção, Yvone Maggie não encontrou relação com os

¹³⁸ Idem, p. 45.

¹³⁹ A partir dos anos 1960 outros objetos foram inseridos na coleção, peças que são fruto de doações e não repressão. A análise incidirá, primeiramente, sob a coleção de peças tombadas pelo SPHAN em 1938.

processos analisados do Arquivo Nacional¹⁴⁰. Portanto, não há informações sobre a origem da coleção, se os objetos faziam parte de apenas um terreiro ou de vários.

2.1.1 A diversidade do acervo e da crença: a macumba carioca no museu da polícia.

A lista do acervo (Anexo 1) produzida por funcionários do museu da polícia civil em 1940 possui uma característica interessante. Nela há a tentativa de não apenas listar objetos, mas informar funcionalidades. Temos algumas descrições de funções que mostram o nível de informação que a polícia detinha sobre os objetos. A considerar pela profundidade de algumas informações, é possível que os policiais tenham feito descrições a partir de dados contidos em processos criminais ou tenham realizado pesquisa com membros das religiões para realizar o pedido feito pelo SPHAN de inventariar o acervo. Yvone Maggie considera que os policiais também possam ter pertencido ao grupo religioso afro-brasileiro, por isso possuíam conhecimentos para realizar as descrições. Em todas as possibilidades há o apontamento para um nível de especialização desses agentes que não estavam alienados dos usos e funções do acervo que possuíam.

A listagem com suas breves descrições é importante para analisarmos algo que é explícito neste acervo que é a diversidade de práticas afro-religiosas existentes no Rio de Janeiro. O acervo do Museu da Magia Negra fala sobre um conjunto de crenças e práticas afro-religiosas que não podemos limitar como pertencentes apenas à Umbanda ou ao Candomblé. Talvez pela presença dessa diversidade de elementos e por conter muitos

¹⁴⁰ Segundo Alexandre Côrrea, em entrevista com o diretor do Museu da Magia Negra, ele afirmou que os processos referentes às peças da coleção existiram e estavam no prédio da polícia civil, mas foram queimados.

objetos ligados às práticas consideradas como não tradicionais no Candomblé, esse acervo não é listado na bibliografia entre as coleções etnográficas museais sobre povo de terreiro¹⁴¹. A justificativa para ter incluído este acervo como representante também do povo-de-santo é pensar as práticas afro-religiosas como diversas, dinâmicas, fluídas e livres de discursos puristas que não acredito representar a prática cotidiana dos religiosos neste contexto específico. Considerando que há inúmeras referências no acervo ao culto aos Orixás e não apenas às entidades de Umbanda, o acervo do museu da Polícia Civil pode contar sobre experiências religiosas afro-brasileiras de forma plural.

O nível de especialização dos agentes policiais envolvidos com o acervo pode ser verificado a partir de algumas descrições da listagem que apontam usos e características de objetos, o que o objeto representa ou está relacionado em seu significado. No item 2 da lista consta: “*1 estatueta representando Mefistofels (Eixú), entidade máxima da Linha de Malei*”. A descrição da estatueta associa Exu a uma das manifestações diabólicas e descreve que a entidade era poderosa na linha de Malei.

Essa expressão “linha de Malei”, também conhecida como Linha Malê, é utilizada em alguns segmentos de Umbanda e Quimbanda. Ela possui características que se opõem à chamada “Linha Branca de Umbanda”, como explica Renato Ortiz:

“No Brasil ocorre uma separação da arte do Kimbanda, de sua pessoa de sacerdote-feiticeiro; o Kimbanda é expulso para a região da Quimbanda enquanto parte de seu saber, a Umbanda, é reinterpretado segundo os valores da sociedade brasileira.”

¹⁴¹ No capítulo 1 vimos que os autores Alexandre Côrrea e Ana Cristina não consideram este acervo como o primeiro patrimônio afro-brasileiro. O antropólogo Raul Lody em **O negro no Museu Brasileiro** cita 20 coleções e não inclui o acervo do Museu da Magia Negra.

*Uma curiosa inversão se opera: a Umbanda transformar-se em magia branca em oposição à Quimbanda, magia negra*¹⁴².

Segundo Leal Souza, o objetivo da Linha Branca é a prática da caridade, libertando obsessões e desmanchando os trabalhos de magia negra¹⁴³. A linha malei estaria relacionada às práticas que envolvem a execução do malefício. Essa linha também é conhecida como Quimbanda, ou simplesmente macumba. Na análise realizada pelo pesquisador Emerson Giumbeli¹⁴⁴ sobre os artigos escritos pelo poeta Benjamim Péret acerca das religiões afro-brasileiras nos anos 1930 no Rio de Janeiro, enquanto na Bahia utilizava-se correntemente o termo Candomblé, no Rio de Janeiro utilizava-se a palavra macumba como descritor para os cultos de origem africana no Rio. Cabe notar que o termo macumba ganhará uma conotação pejorativa em outros autores como Artur Ramos e Roger Bastide que atribuem às macumbas cultos degenerados e deturpados daqueles originais africanos praticados na Bahia.

A prática da Quimbanda no Rio de Janeiro não possui estudos extensos por parte da historiografia das religiões, as informações sobre essa religião afro-brasileira estão concentradas, em sua maioria, em publicações esparsas e descontínuas. A quimbanda também aparece em dezenas de artigos em sites da Umbanda, o objetivo é sempre diferenciar as duas práticas. A Umbanda sempre é descrita utilizando conceitos cristãos

¹⁴² ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 133.

¹⁴³ SOUZA, Leal de. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Conhecimento, 1933, p. 43.

¹⁴⁴ GIUMBELLI, Emerson. Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 87-107, jan-jun 2015.

como caridade e humildade ao passo que a Kimbanda é caracterizada como relacionada às práticas pagãs¹⁴⁵.

Figura 9: Propaganda do blogue de Kimbanda. A palavra muloji significa feiticeiro no idioma Quibundu



Fonte: Blog Muloji – O futuro agora < <http://amarracaopesada.blogspot.com.br/> >

O meu interesse por esse segmento religioso está relacionado às descrições sobre as práticas da Kimbanda que se remetem a alguns itens presentes no acervo da magia negra. E um deles é a estatueta de Exu, descrita como pertencente à Linha Malei.

Há no acervo itens específicos utilizados na prática da Kimbanda e itens que fazem parte do universo religioso dos três segmentos afro-religiosos, a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé. Além da referência à “linha malei”, encontramos bonecos e velas amarrados e alfinetados. É bastante utilizada na Quimbanda a prática do envoltamento (bonecos ou

¹⁴⁵ A comparação foi feita a partir do discurso dos Umbandistas. No levantamento sobre as casas de Quimbanda no Rio de Janeiro, encontrei poucas referências, a maioria se designa como Casa de Umbanda e Quimbanda.

qualquer material para serem alfinetados provocando malefício), utilizada largamente no vodu haitiano.

Outra presença na lista que merece atenção é a da palmatória. Ao lado da palavra palmatória está escrito a palavra “Quibandú”. Pode se referir a uma outra nomenclatura para o mesmo objeto, ou pode designar que o objeto faz parte do segmento religioso Quibanda. A informação presente no documento sobre a palmatória é que ela seria utilizada no ponto de Exu para castigar um filho do terreiro por ter quebrado alguma regra do grupo.

O ato de castigar fisicamente um membro de um terreiro não era um fato isolado e o objeto conta um episódio sobre as práticas cotidianas que foram abolidas ao longo do tempo. Em conversas informais com pessoas antigas de santo não é difícil ouvirmos que houve um tempo que pais e mães-de-santo utilizavam-se de agressões no processo de educação e castigos nos terreiros, ocupando a mesma função dos pais carnis. Também existem diversos relatos de castigos físicos vindos de Orixás, as vezes em processo de transe com o próprio agredido, o ato é conhecido nos terreiros como “chimba”, “levar chimba do Orixá”. A chimba pode ser dada de diversas formas, os relatos mais comuns são com atoris ou folhas¹⁴⁶. O tema da violência física em terreiros no passado constitui-se como tabu, talvez por isso não tenha sido objeto de maiores registros na literatura¹⁴⁷.

Pesquisando o objeto palmatória em lojas de artigos religiosos ainda hoje pode-se encontrá-lo disponível para a venda. Na foto abaixo, uma palmatória em madeira MDF é

¹⁴⁶ Atori são pequenas varetas. As folhas são espada de são Jorge, cactus, urtiga etc.

¹⁴⁷ Em *As Religiões no Rio*, João do Rio retrata um pouco sobre a violência praticada por alguns sacerdotes.

vendida em loja de artigos religiosos para o Candomblé junto a outras ferramentas de Orixás, o que pode indicar que o seu uso pode ter se ressignificado nos dias atuais¹⁴⁸.

Figura 10: Palmatória pequena em madeira Mdf (vendida atualmente em loja de artigos religiosos)



Fonte: Site da empresa Elo7 < <https://www.elo7.com.br/palmatoria-pequena-em-madeira-mdf/dp/71C15F> >

¹⁴⁸ “palmatória de exu” também é um tipo de folha (erva).

Figura 11: Palmatória de exu do acervo Museu da Magia Negra



Fonte: Catálogo. CONDURU, Roberto (org.). 2008. Relicário multicolor. A coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural Municipal José Bonifácio/Museu da Polícia Civil do RJ/Instituto de Artes da UERJ.

Figura 12: Palmatórias do acervo do Museu da Magia Negra



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

No processo de análise dos objetos que são índices do cotidiano do povo-de-santo no Rio de Janeiro, é importante frisar que a palmatória é um instrumento de castigo físico no Brasil desde o período colonial e se tornou um símbolo de disciplina na educação formal brasileira até metade do século XX. A sua presença dentro do conjunto de objetos encontrados em terreiros não fala apenas sobre o uso da violência em terreiros, mas de forma geral na sociedade como instrumento disciplinar.

Figura 13: Pintura de Debret sobre os castigos físicos em uma oficina de sapateiro



Fonte: O Rio de Janeiro de Debret no Centro Cultural dos Correios <<http://cruzandomundo.com.br/dicas/atividades/o-rio-de-janeiro-de-debret-no-centro-cultural-dos-correios/>>

A linha de interpretação sobre o uso do objeto como instrumento disciplinar segue a referência do que está escrito na lista feita pelos peritos dos anos 1940, no entanto, a imagem da palmatória com desenhos de pontos de Exu pode indicar que o seu uso não seja

necessariamente relacionado à violência, mas utilizado apenas como uma insígnia, um objeto que remeta ao poder de punir.

Em prosseguimento à observação sobre a diversidade cultural presente no acervo, a expressão “linha de malei” também pode remeter à palavra malê, uma denominação atribuída ao grupo de negros islâmicos escravizados no Brasil. Segundo João José Reis¹⁴⁹, a expressão malê vem de imale, que significa muçulmano em yorubá.

A influência de costumes islâmicos no Candomblé é observada desde o final do século XIX por autores como Nina Rodrigues e João do Rio. Outros outros autores como Roger Bastide, Pierre Verger e Beatriz Dantas também fizeram menção aos costumes e crenças islâmicas presentes no cotidiano do Candomblé, mas ainda não há um trabalho etnográfico específico para a questão.

Em *As Religiões no Rio*¹⁵⁰, João do Rio escreve no capítulo *No mundo dos feitiços* sobre os alufás que conviviam intensamente no centro do Rio de Janeiro com o povo-de-santo, disputando clientes já que são descritos como “*maometanos com um fundo de misticismo*”. Ambos os grupos praticavam jogos adivinhatórios e prescreviam trabalhos místicos aos consulentes. Em visita a casa de um alufá durante sua pesquisa de campo, João do Rio observa ervas, coelhos e esteiras na casa dos sacerdotes islâmicos.

O tema do sincretismo nas religiões afro-brasileiras historicamente tem se referido ao encontro da religiosidade africana, indígena e europeia e pouco observa o contato com o grupo de religiosos muçulmanos de origem também yorubá, talvez pela ideia de que eram grupos rivais desde o território africano.

¹⁴⁹ REIS, João José. **A revolta dos Malês em 1835**. Disponível em: <<http://educacao.salvador.ba.gov.br/adm/wp-content/uploads/2015/05/a-revolta-dos-males.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁵⁰ RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976, p. 25.

Lidice Meyer Pinto Ribeiro¹⁵¹ escreve que embora a religiosidade yorubá possua como característica a abertura à inserção de outras crenças, é complexo o movimento de aproximação por parte dos islâmicos:

“(…) Embora muitos autores apontem para um movimento sincrético entre o islã malê e o candomblé nagô/yorubá, alguns fatos ainda ficam obscuros. Como a força islâmica encontrada em 1866 por Al’Baghdadi pôde simplesmente desaparecer sem deixar vestígios? Como o movimento de conversão de nagôs ao islamismo pode ter se transformado em uma conversão reversa dos malês ao candomblé?”¹⁵²

Levando-se em conta que o islamismo africano é considerado pelos ortodoxos uma crença sincrética e carregada de misticismo, e que o processo de aproximação entre islâmicos e povo-de-santo possa ter ocorrido em uma geração após a perseguição intensa sofrida com a revolta dos malês, a complexidade desse movimento de aproximação possa ter se atenuado possuindo ambos um ponto em comum, a crença na magia.

Entre os elementos apontados pelos pesquisadores presentes no Candomblé com influência claramente islâmica temos a utilização de patuás, amuletos protetores e o uso de turbantes¹⁵³. Em Pernambuco, Waldemar Valente¹⁵⁴ escreve que os negros bantos utilizavam amuletos contendo pedaços de papel com versículos do Corão, as mandingas.

¹⁵¹ RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Yorubás e Malês: conflito e aliança no Brasil escravista. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v. 10, n. 18/19, p. 185-204, 2013.

¹⁵² Idem, p. 201.

¹⁵³ O traje completo da baiana de Candomblé é culturalmente sincrético sendo o pano-da-costa, o *aloká*, o único item de origem yorubá.

¹⁵⁴ VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco**: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste. Recife, 1957.

Presentes no acervo do Museu da Magia Negra, temos 9 talismãs e 4 breves. Na lista não há qualquer tipo de descrição sobre os usos dos talismãs, mas sobre os breves é informado que são usados pelos “musslimis”, termo variante muslims, ou muçulmanos. Breves são um tipo de escapulário, objetos devocionais que podem conter frases ou orações, são espécies de talismãs também, entendendo talismãs como objetos religiosos ou místicos consagrados para fins de proteção, sorte ou cura. A presença de objetos de sacerdotes islâmicos não deve ser descartada no acervo, não há identificação nos objetos da sua procedência ou data deles.

Benjamim Péret cita doze leis da macumba que existiriam no Rio de Janeiro¹⁵⁵, seriam espécies de segmentos religiosos no qual cada um teria influências diversas. Entre os segmentos temos a Lei Mussurimi com ritos influenciados pelo Islã.

No Artigo *Salve Pai Pedra Preta*¹⁵⁶... a historiadora Andrea Nascimento ao definir “macumba carioca” afirma que os grandes responsáveis pelo culto da macumba no Rio eram os negros muçulmanos, haussas e malês. Apesar das evidências históricas serem poucas para a conclusão, parece coerente considerar que o misticismo islâmico não pode ser relegado ao pensarmos a religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro no início do século XX e ele também está presente no acervo da magia Negra.

A influência da tradição religiosa católica encontra-se de forma bastante fluída nas religiões afro-brasileiras. Na Umbanda, há a crença em Jesus Cristo como Deus supremo havendo, inclusive, o estudo do evangelho em sessões específicas nos centros¹⁵⁷. No

¹⁵⁵ GIUMBELLI, Emerson, op cit, p. 99.

¹⁵⁶ NASCIMENTO, Andrea. *Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméa. Mneme - Revista de Humanidades*, Caicó, v. 5, n. 11, p. 364, 2004.

¹⁵⁷ É necessário observar a heterogeneidade da prática religiosa que é chamada de Umbanda. Assim como o Candomblé, há inúmeras variações de práticas e segmentos sob a mesma denominação. Assim, friso que nem todos os centros de Umbanda possuem a prática da leitura do evangelho. Mas a devoção cristã está em sua base de formação no início do século XX.

Candomblé, as influências podem ser observadas em diversos aspectos da cultura religiosa, tendo variações conforme a tradição do terreiro ou sob o posicionamento político do sacerdote.

O posicionamento político de parte do povo-de-santo em relação à prática do sincretismo tem como marco o *Manifesto contra o sincretismo* assinado por importantes lideranças religiosas da Bahia no ano de 1983 sob a liderança da Iyalorixá Stella de Oxóssi. O manifesto obteve grande repercussão entre os religiosos e o sincretismo entre Orixás e santos católicos ganhou novas narrativas a partir da negação do grupo que se manifestou contrário à prática sincrética.

No entanto, as práticas sincréticas permanecem até os dias atuais como o beija-mão no momento de tomar a bênção, as idas à missa após obrigações religiosas, missa em nome pessoas falecidas, a utilização de velas nos rituais, festas de erê relacionadas a celebração de São Cosme e Damião, a restrição ao consumo de carne vermelha às sextas-feira, suspensão de atividades durante a semana santa. São manifestações que possuem origem religiosa católica, mas que devem ser pensadas com significados diversos e sem generalizações para diferentes grupos compõem a religião, já que existem líderes religiosos que não fazem uso dessas práticas. As correspondências sincréticas entre Orixás e santos ainda permanecem no imaginário e na prática religiosa, principalmente para os Umbandistas.

Pesquisadores brasileiros e estrangeiros debatem há anos sobre os significados sociológicos da prática sincrética em várias religiões. Para o caso do sincretismo afro-católico, há variadas interpretações que perpassam noções de assimilação, aculturação,

dominação, identificação, reinterpretação e até de resistência. Segundo Ferretti¹⁵⁸, até os anos 1950 as pesquisas sobre sincretismo religioso no Brasil foram realizadas a partir da perspectiva da aculturação e Bastide a partir dos anos 1960 insere conceitos de adaptação e resistência.

Observando a dinâmica das relações cotidianas em variados terreiros de Umbanda e Candomblé através da perspectiva analítica de pesquisadora e integrante do grupo religioso, o argumento de Stuart Hall¹⁵⁹ parece ser o mais apropriado em se tratando de sincretismo. Hall observa que o conceito possui historicidade e pode ser continuamente reconstituído. Isso implica dizer que o estudo das relações sincréticas afro-católicas no Brasil colonial não pode ser suplantado para o início da República brasileira, momento em que a coleção do museu da magia negra é constituída com variados objetos católicos apreendidos em terreiros.

Hall também escreve sobre o confronto entre o sincretismo e o anti-sincretismo relacionados aos discursos de autenticidade e pureza. Esses discursos dentro do campo das religiões afro-brasileiras são cruciais e possuem desdobramentos nas narrativas museais que são constituídas sobre as religiões. No caso da coleção museu da magia negra, há presença de mais de 10 imagens de santos católicos identificados como representando Orixás na descrição do acervo realizada nos anos 1940. Essa forte presença sincrética no acervo também pode ser elencada como fator para que a coleção não seja incluída como patrimônio das religiões afro-brasileiras por pesquisadores e religiosos devido à opção de destacar elementos de origem africana. Essa questão conflituosa pode ser observada no

¹⁵⁸ FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva ; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro das religião na sociedade global**: Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p 37-50.

¹⁵⁹ HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMA, 2003.

acervo do *Ile Ohun lailai*, memorial localizado no *Ile Ase Opô Afonjá*, terreiro que liderou nos anos 1980 o discurso antisincrético no Candomblé. Os objetos católicos das antigas Iyalorixás estão expostos como objetos particulares das sacerdotisas do terreiro e não como peças que façam parte da história do Candomblé de forma geral.

Na visita realizada em 2014 após ter observado sobre a presença desses objetos católicos, a guia frisa que antigamente havia a necessidade de camuflar a crença em deuses africanos, por isso a equivalência aos santos católicos, e logo começa a falar que a atual Iyalorixá foi a líder do movimento contra a necessidade do sincretismo em 1983. O manifesto escrito é um dos objetos da coleção do memorial, há recortes de jornais sobre o acontecimento. A narrativa é a do sincretismo utilitário no passado e ultrapassado no presente do Axé. Situação oposta ocorre em outros memoriais como o Memorial *Menininha do Gantois* e o memorial *Lajuomin* que reverenciam antigos sacerdotes expondo que eles também possuíam a fé católica somada à fé aos Orixás como algo não contraditório. As imagens católicas não são expostas como Orixás sincretizados. A comparação de narrativas terá continuidade no capítulo sobre os museus em comunidades-terreiro, a prévia comparativa foi realizada para explicar de que forma as narrativas se tensionam e produzem diferentes versões sobre o passado acerca do sincretismo nas religiões afro-brasileiras.

As imagens de santos católicos presentes na coleção da magia negra não conseguem contar sobre o entendimento e uso do sincretismo dos agentes religiosos do passado, mas analisando o conjunto do acervo sobre as religiões afro-brasileiras percebe-se a presença de imagens católicas e outros objetos representando os Orixás. Esses outros objetos são estatuetas, raízes e *itás*¹⁶⁰ (pedras). A presença no acervo de “*pedras de Oxum*”, “*pedras de*

¹⁶⁰ Os *itás* são representações dos Orixás nas casas de Candomblé e são consagrados com oferendas periodicamente.

Iansã” e “*Itá de Iemanjá*” ao lado de imagens representando Orixás confere ao acervo uma narrativa que aponta a diversidade de práticas religiosas reunidas no Museu da Magia Negra.

Nos centros de Umbanda utilizam-se somente imagens de santos católicos nos altares de devoção e cada um deles representa um Orixá. Essa relação entre Santo-Orixá está descrita na listagem com detalhes. Xangô é sincretizado como São Jerônimo, mas também como São João Batista, dependendo da sua qualidade¹⁶¹. Omolu é sincretizado com São Lázaro, mas também aparece na lista do acervo como Santo Onofre. Santa Bárbara é relacionada com o Orixá Oyá (*Iansã*) tradicionalmente no Brasil¹⁶², na lista aparece a palavra *Abodijó*¹⁶³ como referência sincrética. São Jorge no Rio de Janeiro possui referência sincrética com o Orixá Ogun (na Bahia São Jorge é sincretizado com Oxóssi). E, por fim, temos as três imagens de Santo Antônio.

Na Bahia Santo Antônio é sincretizado com o Orixá Ogun. Mas no Rio de Janeiro a correspondência é feita com Exu. Não localizei pesquisa sobre diferenças de representações sincréticas, entre os devotos a relação entre Santo Antônio e Exu é feita a partir da crença que o santo católico compreende as necessidades sentimentais e materiais dos seres humanos, há uma proximidade na relação, uma intimidade e exu é considerado a entidade mais próxima das pessoas, a que resolve problemas do cotidiano, o cúmplice, o compadre.

¹⁶¹ Qualidade de santo é uma expressão utilizada no Brasil para identificar um título do Orixá na África. Como exemplo temos o Orixá Oxum, no Brasil é cultuada com peculiaridades como Oxum Ijimú, Oxum Iyabotô, Oxum Ipondá, Oxum Opará etc. Existem casos em que Orixás na África são cultuados no Brasil como qualidades de santo, como exemplo Ayrá e Aganju, em alguns terreiros são considerados qualidades de Xangô.

¹⁶² Em outros países, como Cuba, o sistema de relações sincréticas entre Orixás e Santos possui correspondência diferente em alguns casos como Santa Bárbara que é sincretizada com um orixá masculino, Xangô.

¹⁶³ Não consegui identificar ao que a palavra pode remeter no Candomblé.

Ao tratar exu como uma entidade o diferencio do Exu Orixá do panteão yorubá¹⁶⁴. Os exus chamados de catiços são espíritos que trabalham na Umbanda e Quimbanda em sessões¹⁶⁵. É exu quem resolve problemas financeiros, brigas e problemas matrimoniais. É exu quem realiza também os trabalhos considerados de amarração amorosa de casais. E dentro do quadro apresentado pelos objetos do acervo do museu da magia negra, é possível dizer que as peças relacionam-se bastante com a prática de trabalhos amorosos, financeiros ou direcionados à cura. Alguns objetos presentes no acervo que contam essa prática: vidros contendo cobras, galinha embalsamada, velas, bonecos, cuias, charutos, pembas, cachaça e imagens de caboclo.

Figura 14: Imagens de santos católicos e anjos no acervo do Museu da Magia Negra



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

¹⁶⁴ Apesar de o Orixá Exu ser o Orixá considerado o mais próximo às questões mundanas, ele possui para os religiosos do Candomblé outros tipos de representações. Exu é Orixá mensageiro, aquele que estabelece a ordem e o caos, o que deve ser primeiramente reverenciado junto aos ancestrais.

¹⁶⁵ Para melhor compreensão da diferença entre exu catiço e Exu orixá ver os capítulos: *O mensageiro dos deuses: Exu nos cultos afro-brasileiros*. In: CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

Figura 15: Imagem representando um caboclo (espírito indígena)



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

Figura 16: Pemas brancas e coloridas do acervo do Museu da Magia Negra
(Espécie de giz de diferentes cores que é usado para traçar desenhos mágico-religiosos e de caráter invocatório)



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

Figura 17: Charutos amarrados do acervo do Museu da Magia Negra



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

Entretanto, a presença de algumas peças também fala de usos e crenças que não estão direcionadas apenas à relação clientelista entre o consulente e o sacerdote. Há uma série de objetos que trazem narrativas de batidas policiais aos terreiros de Candomblé a partir de objetos que possuem origem africana, ou que consideramos africanas, e não possuem funcionalidade mágica, mas representativa das narrativas dos Orixás¹⁶⁶.

Destacam-se as seguintes ferramentas: 2 leques, um de latão e um de metal com guizos, punhais, alfange e espada. Os últimos três itens são descritos na lista produzida pelo museu com a palavra iorubá ao lado: “obé”, que significa faca e pode ter funções rituais. Esses itens, na espada está gravado na lâmina o nome Ogun, são descritos pelo museu como peças de uma das fantasias utilizadas em terreiros. Comporiam a “fantasia” completa as ferramentas e as roupas rituais, como podemos visualizar abaixo.

¹⁶⁶ A palavra mágica é utilizada aqui no sentido de que não possui funcionalidade de cura ou relacionada diretamente aos trabalhos para melhorar a vida financeira ou amorosa.

Figura 18: Leques de metal – abebês do Museu da Magia Negra



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

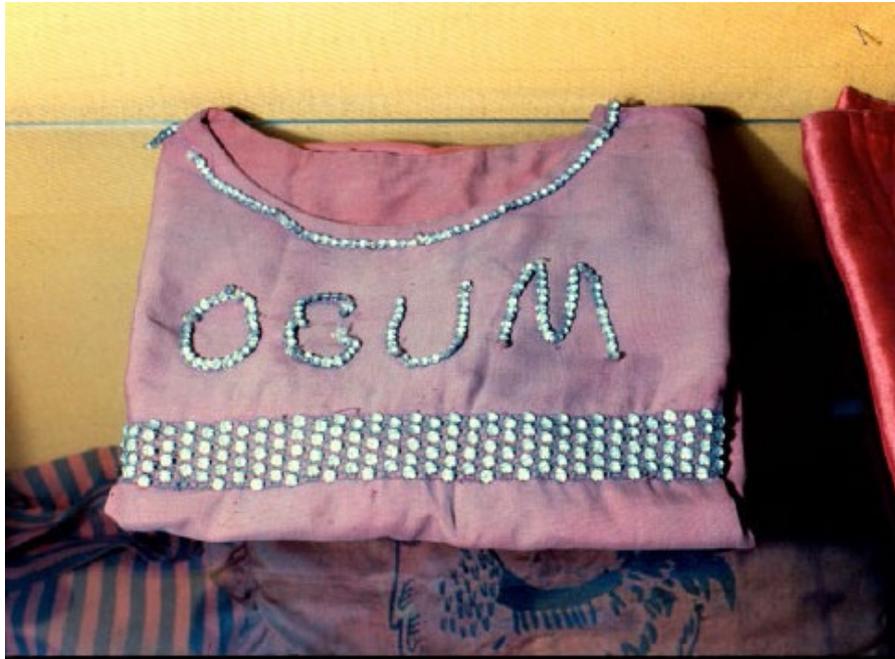
As roupas e paramentas dos Orixás: capacetes, penachos, vestimenta completa para Ogun.

Figura 19: Roupas rituais para os Orixás



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

Figura 20: Roupas ritual para o Orixá Ogun



Fonte: Foto de Luiz Alphonsus, 1978

As informações que descrevem as paramentas sagradas para o povo-de-santo como fantasias são representativas de um pensamento sobre a liturgia afro-brasileira recorrente até os dias de hoje que não relaciona objetos e roupas às energias que se acredita que eles contenham. Observa-se a estética afro-religiosa sem vinculá-la à complexidade de seus significados e ao conceito vital de axé. Entender que a energia vital denominada axé está presente e impregna-se em tudo o que está contido em uma comunidade-terreiro em uma ferramenta, um anel, uma comida, uma saia, uma pedra, uma folha, uma louça, tudo o que está contido em um terreiro e passa por processos rituais periódicos possuem significados complexos e não um vazio estético que se identifica como uma fantasia que se veste para compor determinado visual.

Essa relação entre paramentas identificadas como fantasias é feita atualmente quando encontramos pessoas vestidas com paramentos de Orixás em blocos carnavalescos.

Independente da intenção do gesto, é possível observar nesse comportamento, que pode ser uma homenagem, um esvaziamento de significados que para um grupo religioso é sagrado. Assim, na época do carnaval emerge a pauta nas discussões de grupos presenciais ou virtuais do povo-de-santo se é válida ou não a homenagem que escolas de sambas ou pessoas individualmente fazem para os Orixás em suas narrativas. As discussões giram em torno se é respeitoso ou desrespeitoso vincular Orixás com uma festa profana, ou se é válido expôr objetos sagrados e secretos para homenageá-los.

Para a relação proposta aqui entre paramentas e fantasias o que interessa observar é uma identificação que existia nos anos 1930, como vemos na descrição dos objetos do museu, e que as narrativas dos carnavais podem contribuir para reforçar nos dias atuais. Narrativas que contribuem para aproximação do público em geral com o tema Candomblé, o que seria um fator positivo quando pensamos em superação da intolerância religiosa a partir da informação, mas que não superam estereótipos já difundidos e que acabam não transformando informação em conhecimento, o que seria mais eficaz em termos luta contra a intolerância¹⁶⁷.

Nesse sentido, é compreensível argumentar que as narrativas carnavalescas sobre os Orixás ou sobre as religiões afro-brasileiras não tenham função obrigatória pedagógica ou militante, são livres em seus processos de criações. No entanto, para o público que assiste as narrativas desfilarem ao vivo ou na televisão os símbolos religiosos apresentados continuam sendo confundidos com fantasias ausentes de significados, apenas elementos

¹⁶⁷ As sinopses dos enredos das escolas de samba são importantes para atribuir significados aos elementos estético do desfile, no entanto, apesar de disponíveis online atualmente, sua leitura ainda está restrita a alguns nichos do carnaval como os diretores de carnaval, jurados, compositores, comentaristas e pesquisadores. Há um movimento atual importante no carnaval de produzir vídeos-sinopses para o público geral. O tema da escola Império da Tijuca será *Olubajé* (cerimônia do Candomblé) em 2018, um dos carnavalescos da escola, Jorge Caribé, que é Babalorixá, fez um vídeo bastante didático sobre o tema em seu próprio terreiro com encenação de uma consulta de búzios e explicação do significado do Olubajé. O vídeo pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=BdqmDXq2zrU>

estéticos excêntricos. Tanto as peças expostas em coleções museológicas sem contextualização, quanto as alegorias carnavalescas podem contribuir para um mesmo aspecto que é a representação de uma religião sem significados, sem profundidade, o que contribui para ser compreendida como um conjunto de lendas antigas africanas, folclore.

Além da relação entre ferramenta e parte da composição de uma fantasia há a menção na listagem do museu que os leques (abebés) tinham como função “afastar as perseguições” que os clientes pudessem ter. O que colocou as ferramentas litúrgicas dentro de uma lógica mágica de poder do sacerdote e não deram a elas significados contextualizados dos seus usos na narrativa sobre os Orixás.

Outros objetos utilizados especificamente em cerimônias religiosas de Candomblé presente no acervo são: as campanhas (adjás) e jogo de búzios. As guias dos Orixás são utilizadas tanto na Umbanda quanto no Candomblé. Mas a presença de uma guia para “Zambi Japombo” (Nzambi Mpungu), considerado o Deus supremo no candomblé de origem bantu pode indicar que se trata de colares de uso em terreiros de candomblé Angola.

Essa separação entre os objetos que poderiam pertencer às cerimônias de Umbanda, macumba ou Candomblé deve ser problematizada. A nível teórico, existem objetos que não são tradicionalmente utilizados por um segmento religioso, como o adjá, utilizado para propiciar o transe com o Orixá no Candomblé. Mas pensando a dinâmica da prática afro-religiosa, a separação seria arbitrária. Na composição do campo de estudos afro-brasileiros a construção da identidade religiosa do Candomblé foi construída a partir da oposição à Umbanda e às macumbas, estas sempre rotuladas como não-autênticas ou poluídas, como

escreve Stefania Capone¹⁶⁸. Dessa forma, com base no argumento de que o campo das religiões afro-brasileiras deve ser pensado a partir da fluidez das suas práticas religiosas e não apenas pelos discursos de religiosos e intelectuais sobre a pureza e autenticidade, é possível considerar o acervo como um conjunto de objetos materiais que se constituem patrimônio das religiões afro-brasileiras pensadas de forma plural. O acervo é representativo da grande heterogeneidade daquilo que se considera religiões afro-brasileiras e essa heterogeneidade possui um caráter histórico no Rio de Janeiro. Essa heterogeneidade é explicada pela antropóloga Capone a partir da idiossincracia do chefe de culto que pode imprimir a sua marca em seu terreiro e modificar parte da tradição, ideia que pode ser pensada ao analisarmos o acervo.

*“[...] Na realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras. Por isso, a oposição entre umbanda e quimbanda, isto é entre o âmbito da religião e o da magia negra, afirmada, por exemplo, nos escritos de Bastide (1971), foi reconhecida por vários autores como uma simples categoria de acusação visando delimitar diferentes modalidades de culto no mercado religioso [...]”.*¹⁶⁹

A afirmação de Capone acima sobre a questão das delimitações das identidades religiosas é relevante pois elas marcaram um campo de pesquisa. A historiografia sobre as religiões afro-brasileiras é feita de forma compartimentada e algumas vezes opõe ou isola a história do Candomblé da história da Umbanda e de outras histórias como a da Quimbanda ou da macumba que ainda foram pouco investigadas. A historiografia relativa à Umbanda

¹⁶⁸ CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004, p. 21.

¹⁶⁹ Idem p. 21-22

tem como eixo a história do Zélio de Moraes fundando a religião, posteriormente seus seguidores fundando a Federação Espírita de Umbanda e tentando distanciarem-se de elementos de matriz africana, prática que pode ser visualizada nas comunicações do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941.

No entanto, a Umbanda se apresenta diversa e possui outros grupos que concorrem com o grupo de Zélio na metade do século XX e que possuem o objetivo de acrescentar elementos africanos em sua prática religiosa, como é o caso do grupo liderado por Tancredo da Silva Pinto, que funda a Federação Espírita Umbandista em 1952, da qual diversos sacerdotes de Candomblé também faziam parte¹⁷⁰. Trata-se de um grupo denominado como Omolocô que absorviam elementos religiosos de origem africana em sua ritualística¹⁷¹.

É possível compreender uma das faces da intolerância religiosa no início do século XX a partir da ideia que Yvone Maggie propõe de que a perseguição ocorreu contra o feitiço, contra as relações comerciais e sociais que envolviam a magia, e não apenas contra religiões. De fato, há uma presença considerável de objetos no acervo que correspondem àqueles utilizados em serviços mágicos chamados de despachos ou macumbas.

Mas no bojo da ação de reprimir esses agentes do feitiço pela cidade, que poderiam ou não fazer parte de um grupo religioso reunindo-se periodicamente e sistematicamente em comunidade, as batidas policiais atingiam os sujeitos praticantes das religiões afro-

¹⁷⁰ Um deles era Joãozinho da Goméia que em um episódio sofreu um julgamento no tribunal da Federação da Umbanda após desfilar no carnaval vestido como a vedete Arlete. Ver: GAMA, Elizabeth Castelano. Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos anos dourados. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 17. Natal. **Anais Eletrônicos**, 2013.

¹⁷¹ Em *Revista Espiritual de Umbanda: Representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista* André de Oliveira Pinheiro trata do silenciamento da figura de Tancredo da Silva Pinto e aponta a diversidade de práticas religiosas naquilo que é denominado Umbanda. PINHEIRO, André de Oliveira. *Revista Espiritual de Umbanda: Representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista*. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 221-270.

brasileiras de modo geral, incluindo cartomantes, videntes, macumbeiros, umbandistas e candomblecistas. Não é possível separar esses agentes, por isso considero que o acervo é constituído de objetos de culto das religiões afro-brasileiras e não apenas da magia negra, de rituais mágicos avulsos.

A relação distanciada que o povo-de-santo e os pesquisadores mantêm em relação às peças do museu da magia negra pode ser explicada pelo destaque que há no acervo de um mercado religiosos da magia no início do século, no Rio de Janeiro, e a magia é um tabu dentro do campo religioso afro-brasileiro porque ele foi construindo opondo rituais mágicos de rituais religiosos no processo de legitimação da Umbanda e do Candomblé como religiões que se opõem às seitas.

Stefania Capone ao estudar discursos e relações de poder escreve que apesar do Candomblé ter relações com a sociedade não religiosa a partir da oferta do serviço da magia, a legitimação se dá graças à negação dela. É anunciado pelos adeptos que em terreiros tradicionais não se deve praticar magia. Dessa forma, argumenta que os antropólogos que pesquisaram em terreiros tradicionais da Bahia acabaram associando a magia aos terreiros “degenerados”, “sincréticos”, ligada ao candomblé de origem bantu, à Umbanda: *“(...) Esta se tornará o lugar privilegiado de expressão da magia branca, estando sua função limitada ao tratamento do infortúnio, ligado às dificuldades da vida cotidiana em um contexto urbano e industrial particularmente difícil (...)”*.¹⁷²

É esta associação da magia às macumbas e à Umbanda que explica o acervo ter sofrido uma espécie de marginalização pelo povo-de-santo e por alguns pesquisadores, a ponto de não ser citado como um acervo que possa contar a história do Candomblé ou do negro em museus. Mas, há indícios de ressignificações.

¹⁷² CAPONE, Stefania. op. cit., p. 26

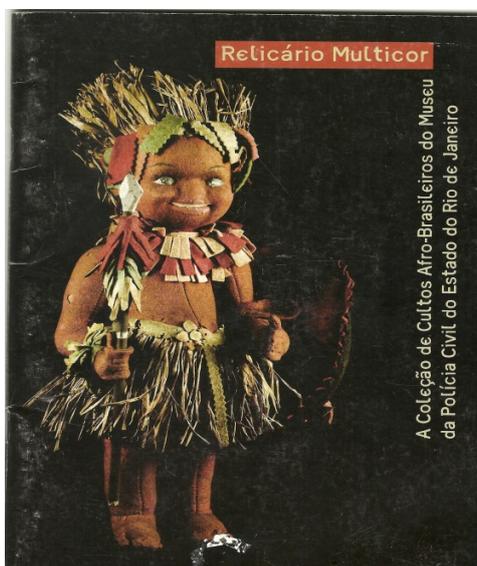
Alexandre Côrrea¹⁷³ escreve que há uma negligência com as peças de origem afro-religiosa dentro da estrutura do museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Elas não estão expostas desde os anos 1990. No entanto, em entrevista ao funcionário responsável pelas visitas ao museu, é possível perceber uma valorização cultural do acervo e um pesar da falta de recursos para o processo de conservação dos objetos que compõem a coleção museu da magia negra¹⁷⁴. Há uma fala orgulhosa do museu da polícia ser a instituição que salvaguardou este acervo tombado como patrimônio cultural.

Em 2009 ocorreu uma exposição fotográfica em parceria entre o Museu da Polícia Civil e o Centro Cultural José Bonifácio e, segundo o diretor do museu Cyro Advíncula da Silva, o objetivo era a divulgação da coleção. Em seu texto presente no catálogo da exposição o diretor também informa que a exposição é uma *“(...) antevisão da exposição que o Museu da Polícia Civil está organizando – dentro dos padrões de uma museografia que respeite, principalmente, a importância desta coleção – para que brevemente, esperamos, ela volte a estar acessível à visitação pública.”*

¹⁷³ CÔRREA, Alexandre Fernandes. **Museu Mefistofélico**. São Luis: EDUFMA, 2009.

¹⁷⁴ O palácio passou por grande reforma, mas a construção de um novo prédio vizinho ao palacete desestruturou o prédio e todo o acervo foi transferido para um espaço provisório ao lado.

Figura 21: Catálogo da Exposição “A Coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro”



Fonte: CONDURU, Roberto (org.). 2008. Relicário multicor. A coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural Municipal José Bonifácio/Museu da Polícia Civil do RJ/Instituto de Artes da UERJ

Através da análise dos textos contidos no catálogo da exposição é possível verificar uma mudança de olhares e significados que o acervo possuía. No texto do diretor-policia do museu Cyro Advíncula destaca-se “*o inestimável valor histórico, etnográfico e religioso, reconhecido desde os primeiros momentos em que a polícia, por força da legislação penal da época, veio a abrigá-las*”. Há atenuação da força repressiva policial e um processo de valoração histórica do acervo e da instituição. Segundo Cyro Advíncula, os objetos são “testemunhos dos mais variados aspectos das manifestações da religiosidade e cultura no contexto da sociedade brasileira daquele período”. Não cita que também são testemunhos dos processos de perseguições que passaram as religiões afro-brasileiras.

O significado que o diretor atribui ao acervo também pode ser expresso para o subtítulo da exposição. Abandonou-se a nomenclatura museu da magia negra, substituindo-

na por “Coleção de Cultos Afro-brasileiros no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro”. Assim, há a inserção da coleção dentro do quadro de outras coleções que se atribuem significado etnográfico.

Carlos Eduardo Feijó, diretor do Centro Cultural Bonifácio e Ogã, também escreve no catálogo da exposição. Ele faz uma relação entre o acervo e a contribuição cultural de matriz africana para a sociedade brasileira. Mas, frisa que a esse significado também deve ser incluído aspectos do sectarismo, racismo e intolerância religiosa. Trata a coleção como um *“ímpar registro histórico da evolução da religiosidade no Brasil”*.

Para finalizar a análise de novos discursos sobre o acervo temos no texto do pesquisador Roberto Conduru, presente no catálogo, a indicação das mudanças de funções pelas quais esses objetos passaram. Antes de serem apreendidos, possuíam função religiosa com múltiplos significados, passaram a ter função de criminal após as apreensões e testemunhavam infração. Ao mesmo tempo que eram infração, também se constituíram como patrimônio etnográfico brasileiro. Atualmente eles possuem status de objetos etnográficos, são documentos históricos. Segundo Conduru, eles também podem ser observados a partir de um olhar estético adentrando o campo da arte afro-brasileira quando permitem falar de artesanato, música ou vestuário. São múltiplos assim como as religiosidades que a eles se referem.

2.2 A Coleção Perseverança (AL)

A história das perseguições aos cultos de matriz africana no país possui variadas narrativas regionais. No Rio de Janeiro, observei uma forte perseguição realizada pela imprensa entre os anos 1910 e 1930 e pelos agentes policiais que possuíam como objetivo

cessar o crescente número de centros de macumba na capital federal. O produto dessas batidas policiais foi a coleção de objetos apreendidos pela polícia, constituindo-se como peças criminais e formando o museu da magia negra.

A origem das peças que compõem o acervo da Coleção Perseverança no Estado de Alagoas também está relacionada aos processos de perseguições que as religiões afro-brasileiras passaram ao longo de todo século XX no país. No entanto, os aspectos da violência se diferem em Maceió. Não pelo fato de não haver os mesmos procedimentos de batidas policiais em terreiros da cidade no início do século, mas pela Coleção Perseverança ter se formado a partir da violência da invasão aos terreiros por milícia em uma única noite chamada de a noite do quebra-quebra do Xangô¹⁷⁵.

2.2.1 As religiões de matriz africana em Alagoas nas primeiras décadas do século XX.

A vida religiosa afro-alagoana não possui consideráveis escritos etnográficos por parte dos intelectuais estrangeiros e brasileiros que se interessaram pelo tema das religiões de matriz africana no Brasil no início do século XX. O estado da Bahia foi o local privilegiado de pesquisa eleito como modelo de ortodoxia quando o assunto era Candomblé.

¹⁷⁵ O termo Xangô nesse caso é utilizado para designar o nome do culto aos Orixás na região de Alagoas, Pernambuco e Sergipe. Os relatos da operação confirmam que as perseguições se seguiram por outros dias, mas a coleção parece ter sido formada pelos objetos roubados na noite do “quebra”.

Na obra *O Sincretismo religioso no Brasil* (1941)¹⁷⁶, Gonçalves Fernandes escreve sobre a sua passagem por alguns terreiros de Maceió e descreve um culto com elementos misturados, chamando-o de Xangô de caboclo, denominação que traz referência do caráter híbrido de manifestações negras e indígenas. Fernandes descreve a prática religiosa como “Xangô rezado baixo”, um modelo de culto silencioso, sem o uso de atabaques ou qualquer instrumento de percussão.

Na década de 1950, Abelardo Duarte, médico e escritor alagoano interessado nas culturas populares, começa a publicar na revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas sobre religiões afro-brasileiras. E na década de 1974 publica o *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*¹⁷⁷ com textos frutos de suas pesquisas em jornais e entrevistas por Maceió. Em 1959 o jornalista Oseas Rosas publica no jornal de Alagoas matéria intitulada “Duas palavras sobre o Candomblé em Alagoas”¹⁷⁸ e por bastante tempo foi um dos poucos relatos conhecidos sobre a vida religiosa afro-alagoana até o momento de redescoberta do tema Xangô.

Segundo os relatos de Duarte¹⁷⁹, os primeiros terreiros em Maceió de nação africana foram os do Mestre Félix e de Tia Marcelina, ambos de nação nagô. Outros nomes de sacerdotes também aparecem na listagem como o de Maria da Cruz da nação Ijexá, mas a maioria está sem identificação de que nação pertenciam. A maioria dos nomes é contemplada com a descrição de que eram descendentes de africanos puros, ou de que possuíam estreita ligação com os terreiros conceituados de Salvador, como era o caso do

¹⁷⁶ FERNANDES, Albino Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil** : seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba: Guaíra, 1941.

¹⁷⁷ DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas/SENEC, 1974.

¹⁷⁸ ROSAS, Oséas. Duas Palavras Sobre o Candomblé em Alagoas. **Jornal de Alagoas**, Maceió, 31 de maio de 1959.

¹⁷⁹ DUARTE, Abelardo. Sobre o Panteão Afro-Brasileiro. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, p. 68-79, 1952.

Terreiro de João Catarina que Duarte informa que era filiado ao candomblé de mãe Pulquéria, do Gantois.

O panorama dos principais terreiros levantados por Abelardo Duarte é de que os principais terreiros de Maceió eram de origem nagô e possuíam em sua liderança sacerdotes homens em sua maioria. O escritor menciona que recolheu informações de outros terreiros, mas que as informações não lhe pareceram muito confiáveis. O jornalista Oseas Rosa descreve que na década de 1910 existiam cerca de 50 terreiros em Alagoas¹⁸⁰, mas foram apenas de treze que Duarte conseguiu informações na década de 1950.

A partir dos anos 2000 há um movimento denominado pelos antropólogos Bruno Cavalcanti e Janecléia Pereira de “redescoberta”¹⁸¹ do Xangô quando pesquisadores retomam o tema de violência ocorrido em Maceió conhecido como o “Quebra”. O Quebra do Xangô não foi tema explorado por Abelardo, em seus textos presentes no catálogo limitou-se a ele escrever que os terreiros de Xangô em Maceió foram todos destruídos em 1912 por uma agremiação político-partidária chamada Liga dos Republicanos Combatentes.

2.2.2 O Contexto político Alagoano e a relação entre religião e política

O cenário político alagoano no início do século XX é denominado como “Era dos Maltas”. Entre 1900 e 1912 o político Euclides Vieira Malta exerceu três mandatos como Governador do Estado de Alagoas e o seu irmão Joaquim Vieira Malta foi governador entre os anos 1903 e 1905. Euclides Malta era o típico político da República Velha,

¹⁸⁰ ROSAS, Oséas, op cit, p. 10.

¹⁸¹ CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira Rogério. Mapeando o Xangô - notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (Orgs.). **Religiões afro-brasileiras**. Maceió: Ideário; UFAL, 2014. (Série Kulé Kulé, n. 4).

representante da elite oligárquica local e teve como aliado no início de sua carreira política o ex-governador Barão de Traipu do qual se tornou genro.

Segundo narra Ulisses neves Rafael¹⁸², há em 1903 uma ruptura política entre Malta e o Barão de Traipu e a família Malta ganha uma crescente oposição formada pelo partido republicano em Alagoas. O embate das forças políticas oponentes acirra-se a cada pleito e este é sempre contestado alegando-se as famosas fraudes eleitorais do período. Aproximava-se novamente a campanha política para o cargo de governador entre o final de 1911 e início de 1912 e os ânimos exaltavam-se ainda mais na capital alagoana formando grupos de oposição à Era dos Malts. Pelo Partido Democrático é lançada a candidatura do General Clodoaldo da Fonseca como oposição a de Euclides Malta.

Neves Rafael escreve que houve adesão de diversos segmentos da sociedade contagiados pela expectativa de mudanças¹⁸³. Entre esses agentes opositoristas entusiasmados há um grupo que cria em 17 de dezembro de 1911 a “Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem a Miguel Omena”.

A Liga dos Republicanos Combatentes é descrita por Abelardo Duarte como uma sociedade destinada à agitação popular contra o governo do Estado e era formada por classes populares. Neves Rafael a descreve como um “*misto de guarda civil e milícia particular criada há pouco mais de dois meses com finalidade de fornecer suporte físico à campanha de estilo persecutório contra o governador Euclides Malta*”¹⁸⁴.

Através da narrativa etnográfica realizada por Neves, tomamos ciência das ações do grupo que iniciava uma caçada aos correligionários do Partido de Euclides Malta:

¹⁸² RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012, p. 85.

¹⁸³ Idem, p. 93

¹⁸⁴ Idem, p. 27

distribuição de boletins insultantes, fechamento de repartições públicas, perseguições e invasão de residências¹⁸⁵. Houve duas tentativas de invasão ao Palácio dos Martírios, sede do governo estadual com armas e na segunda tentativa os guardas do palácio não resistiram e o governador fugiu para Recife no dia 29 de janeiro de 1912.

Entre janeiro e março de 1912 Maceió é descrita como uma praça de guerra com um grande número de manifestações públicas contra o governador ausente. Nos jornais e nas ruas ele era hostilizado pelo seu apelido: Leba. Políticos e aliados do governador eram chamados de os lebas. O apelido dado a Malta remetia a sua suposta ligação com os cultos afro-brasileiros em Maceió, os Xangôs. Na Nigéria um dos títulos de Exu é Elegbara e seu culto foi introduzido no Brasil sendo chamado por variadas denominações procedentes de Elegbara como Elegba ou simplesmente Exu Bara.

Malta e seus aliados eram assim chamados em uma campanha difamatória que atribuía a longevidade do seu poder aos contatos que o governador possuía com os terreiros de Xangô em Maceió.

Após ter invadido e saqueado edifícios públicos e residências, no dia 01 de fevereiro de 1912 a Liga dos Combatentes Republicanos dirigiu sua ira para os terreiros de Xangô aos gritos de “quebra!” em um episódio que ficou conhecido como o Quebra do Xangô. Se o poder de Malta adivinha do feitiço, o feitiço seria exterminado de Maceió pelo grupo combatente.

2.2.3 A Operação Xangô: repressão aos terreiros de Alagoas.

O Quebra do Xangô ocorreu na noite do dia 01 de fevereiro de 1912 e estendeu-se pela madrugada com um grupo de mais de 500 homens invadindo os principais terreiros de

¹⁸⁵ Idem, p. 27

Maceió quebrando objetos e espacando pessoas. O pesquisador da operação Xangô Ulisses Rafael Neves escreve que até o momento da pesquisa não havia achado indícios de que os terreiros tivessem sofrido repressão até o dia da operação realizada pela Liga. As reportagens posteriores ao dia da operação afirmam que havia uma grande negligência a estas práticas de “bruxaria” justamente porque políticos como Malta protegiam e eram frequentadores assíduos desses espaços em favor de serviços mágicos. Dessa forma, o cenário alagoano parecia favorável à prática do Xangô até o ano de 1912.

Este cenário é descrito por Neves Rafael como peculiar se comparado às outras regiões do país onde as batidas policiais eram constantes¹⁸⁶. Em Maceió a repressão ocorreu de forma extremamente violenta em questão de dias. No capítulo *“Operação Xangô”: uma etnografia da perseguição*¹⁸⁷ o autor traz uma instigante narrativa sobre a noite do quebra que utilizo para descrever brevemente os acontecimentos que marcaram a história do povo-de-santo em Alagoas.

Na semana do dia 1º de fevereiro seria realizada nos terreiros de Maceió uma das festas mais tradicionais da época, a festa de Oxum, sincretizada na região com a Imaculada Conceição. Mas, sob os gritos de “quebra!” os membros da Liga dos Republicanos Combatentes iniciaram os ataques por volta de dez e meia da noite aos terreiros e as celebrações foram interrompidas.

Apesar de o grupo paramilitar possuir em sua formação uma heterogeneidade de classes sociais, os relatos recolhidos por Neves Rafael informam que o grupo de mais de 500 pessoas que percorreram e devassaram os terreiros em Maceió era composto de

¹⁸⁶ Em Salvador há ocorrências descritas em jornais de batidas policiais no século XIX. No Rio de Janeiro, pesquisei entre os anos 1900 e 1940 e as notícias se intensificam a partir de 1915.

¹⁸⁷ RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

populares e homens negros, em sua maioria, inclusive muitos tinham abandonado seus postos como guardas da cidade.

O primeiro terreiro invadido foi o do Babalorixá Chico Foguinho, o mais perto da sede da Liga. A invasão ocorreu no meio de uma cerimônia religiosa e cumprindo o grito de guerra quebraram objetos e pessoas:

*“(...) Diversos objetos sagrados, utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos, foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. (...) Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga (...)”.*¹⁸⁸

Os relatos dos jornalistas também citam os terreiros de João Funfun, de Pai Aurélio e Tia Marcelina como os próximos invadidos na noite. Tia Marcelina, uma das mais antigas Iyalorixás da cidade faleceu na noite do quebra após levar um golpe na cabeça durante a invasão. Havia um boato de que era o Orixá da sacerdotisa quem “trabalhava” dia e noite em favor de Malta. Seguindo a crônica da época, Neves Rafael narra as possíveis idas do governador à casa de Tia Marcelina, onde possuiria um quarto reservado somente para ele.

A narrativa sobre o episódio na casa de Tia Marcelina é repleta de detalhes pois havia um jornalista do Jornal de Alagoas, o mesmo que publicou dias seguintes uma série de reportagens sobre o quebra, no terreiro. O fato sugere que o ataque havia sido planejado e não espontâneo visto que a crônica do jornalista possuía tom de deboche aos acontecimentos. Certamente ele não estava no terreiro para aproveitar a festa. O cronista testemunhou o falecimento da Iyalorixá após receber vários chutes e um golpe fatal na cabeça. O ritual de recolher objetos e queimá-los foi repetido.

¹⁸⁸ Idem. p.32

Após percorrer outros terreiros refazendo o ritual de ataque com violência física aos religiosos e aos objetos de culto, os membros da Liga dos Combatentes retornaram à sua sede e depositaram os objetos recolhidos, estes ficaram expostos para visitação nos dias seguintes ao ataque. O pesquisador do quebra conta que manifestantes que residiam em locais mais afastados da cidade continuaram a quebradeira ao se dirigirem as suas casas e os terreiros de Manoel Guleiju, Pai Adolfo, Mariz Cruz, Manoel Lol , Mestre Félix e outros menos afamados não foram poupados. Alguns sacerdotes já haviam fugido de suas casas no momento da invasão.

O quebra não teve fim na madrugada do dia 02 de fevereiro. Em cidades próximas de Maceió, terreiros também foram saqueados e a cr nica conta que por vários dias eram visto objetos de culto serem trazidos para serem expostos junto aos outros. A violência simbólica permaneceu por vários dias em forma de exposi o dos objetos e de narrativas pejorativas nos jornais.

O Jornal de Alagoas publicou entre os dias 04 a 08 de fevereiro de 1912 uma série de reportagens chamadas “Bruxaria” e são importantes relatos dos momentos de terror vividos pelo povo-de-santo alagoano. Fernando de Andrade escreve que no período em que as matérias sobre o quebra circulavam a distribui o dos jornais ocorreu de forma gratuita, sendo patrocinada pelos democratas¹⁸⁹. A publica o tinha uma finalidade: desmascarar para a popula o a liga o entre o governador e os terreiros. Os cinco textos publicados pelo periódico foram reproduzidos em seu livro *Legba. A guerra contra o Xangô em 1912*. Analiso as narrativas dos relatos para compreender os aspectos dessa persegui o antes de passar para a análise do conjunto da cole o Perseverança.

¹⁸⁹ ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. Brasília: Edi o do Senado Federal, 2014, v. 207, p. 93.

A série de reportagens intitulada “Bruxaria” traz uma longa narrativa sobre o Quebra do Xangô e também informações sobre a vida dos terreiros em Maceió. Foi publicada em partes, dividida em cinco dias como se fossem capítulos de uma novela. Na primeira reportagem, abaixo do título da matéria há um subtítulo destacando quem foram os responsáveis pela ação: *“o povo invade os covis”*. O povo é descrito pelo jornalista como sedento de ódio pelo governador fujão e há a tentativa de não relacionar os acontecimentos diretamente ao partido oponente e ao processo eleitoral que ocorreria a poucos dias. Seria a população de Maceió que estaria cansada de tolerar terreiros protegidos por Malta. A presença de Malta e seus aliados nas casas de culto é descrita como um insulto por serem “antros endemoniados”, espaços foco de gente preguiçosa e de prostituição.

Os praticantes do Xangô foram descritos como sujos, negros que suavam, exalavam “*inhaca*” e impregnavam o local onde estavam. As casas de santo foram denominadas de “*negros e imundos covis*”, de pragas e seus frequentadores formavam uma “*raça diabólica*”.

O jornalista escreve que a enfurecida população queria ver com seus próprios olhos se era verdade que nos terreiros eram realizados os mais bizarros feitiços em favor do governador e através da narrativa comenta que a suspeita fora confirmada. Teriam sido encontrados nos quartos de santo oferendas destinadas à morte do candidato oponente Clodoaldo da Fonseca:

“Em muitas dessas casas foram encontrados documentos preciosos, que sofreguidão do povo destruiu e nos quartos reservados e escondidos as vistas dos profanos, ardiam velas em redor de figuras grotescas que eles phantasiavam ser o coronel Clodoaldo da Fonseca ou o dr José Fernandes. Debaixo das vestes de um ‘léba’

*ídolo com chifre foi encontrado um retrato do coronel Clodoaldo da Fonseca, virado de cabeça para baixo, como refém de futuros acontecimentos”*¹⁹⁰.

Aos pés do Orixá Ogun teriam sido encontrados pedaços de papel com pedidos escrito a lápis para que o Orixá intercedesse em favor de Malta. Segundo o relato, em outros terreiros foram encontrados retratos de Clodoaldo da Fonseca em trabalhos de feitiço. Algo que parece intrigante é o fato de que na Coleção Perseverança nenhum desses retratos ou bonecos representando o candidato Clodoaldo foram preservados. Os retratos de Malta também não. Não há evidências concretas sobre a presença do governador de Alagoas em terreiros, apenas acusações.

Na segunda parte da reportagem os adjetivos depreciativos aos povo-de-santo continuam e a ligação de altos funcionários do governo nos terreiros continua a ser descrita. O jornalista garante que teve acesso privilegiado aos aposentos internos do terreiro por ter dito a Iyalorixá que era filho-de-santo do sacerdote Chico Foguinho, “*que se invocava sob a denominação de Oghum-taió*”, provavelmente seu orunkó, novo nome africano que o iniciado recebe. Ganhado a confiança, conta que teria tido autorização para entrar em alguns cômodos e teria visto um grande retrato de Euclides Malta em um dos quartos como se fosse uma homenagem. Foi neste momento que cerca de quinhentos pessoas atacaram o local e o jornalista fugiu.

Na narrativa seguinte comenta sobre um personagem que estava ausente em Maceió no dia 1º de fevereiro, o feiticeiro Tio Salú. A Iyalorixá havia comentado que a situação de

¹⁹⁰ ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de, op cit, p. 95 (reprodução da matéria publicada no Jornal de Alagoas, de 04 de fevereiro de 1912.)

Malta era tão difícil para resolver que apenas Tio Salú tinha força espiritual para reverter a situação, mas que o sacerdote estava na Bahia naquele momento. Sobre Tio Salú, escreve:

*“(...) O ‘tio’ Salú está atualmente na Bahia e vive em constantes viagens entre a África, Pernambuco, Alagoas, Bahia e da África traz ele, quase anualmente, os diversos objetos do culto: ‘coriscos’, azeviches, búzios e contas de valor, ervas e frutas venenosas, etc., que vende a bom preço”.*¹⁹¹

A informação sobre Tio Salú é importante, pois informa a ligação entre os terreiros de Salvador, Recife e Maceió no início do século XX, além de apontar o fornecimento dos objetos de culto africano. Veremos adiante que a Coleção Perseverança é composta por vários objetos que parecem ter proveniência africana ou foram confeccionados com material importado. A comparação com os objetos apreendidos nas cidades de Salvador e de Recife também apontam para a utilização de materiais e objetos da mesma origem.

No dia 06 de fevereiro o Jornal de Alagoas publicou uma chamada para que a população pudesse visitar a exposição já na Sociedade Perseverança: *“Na sede d. ‘Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de maceió’, à Praça da Matriz, acham-se exposições, todas as noites, das 7 as 10, os objetos encontrados nas casas de Xangô e que até ante ontem estiveram na ‘Liga dos Republicanos Combatentes’”*¹⁹². Ao final da reportagem, após chamar novamente as pessoas que cultuavam Orixás de negros *ignorantes, raça atrasada e selvagens*, o jornalista afirma que o quebra pôs fim à liberdade que pretos desfrutavam na cidade estando mesmo acima do Código Penal e do Regulamento da Polícia. O relato é importante para a compreensão do episódio do quebra,

¹⁹¹ ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de, op cit. p. 100.

¹⁹² JORNAL DE ALAGOAS, Maceió, 6 de fevereiro de 1912.

sugere que havia grande descontentamento com a proteção que os terreiros de Xangô possuíam pelo governo que desautorizava as batidas policiais.

O quebra deve ser observado a partir de duas perspectivas: o ódio direcionado ao político Euclides Malta e ao Xangô. Assim, a análise que faz Neves Rafael de que os ataques aos terreiros eram na verdade ataques contra o governador¹⁹³ acaba propondo que não houvesse tensões entre a população em geral e os praticantes do culto aos Orixás na capital alagoana. A narrativa do *Jornal de Alagoas* contra o povo-de-santo somada à violência do quebra e ao ato de expôr objetos religiosos após a operação demonstram o quanto parte da sociedade rechaçava as práticas religiosas afro-alagoanas e esperavam o momento para agir contra elas.

Nas eleições de 1912 a oposição ganhou o cargo para governo do Estado e a repressão ao Xangô estava apenas iniciando. Anos depois o político Euclides Malta retornou à Maceió com mandato no Legislativo, mas os atabaques do Xangô foram calados por anos seguidos. No artigo “*Mapeando o Xangô...*”¹⁹⁴ os autores afirmam que após 1912 há diversos registros textuais e fotográficos de indivíduos presos sob suspeição de curandeirismo. Para as décadas seguintes ao quebra, a produção bibliográfica sobre o Xangô aponta dois movimentos a partir dos anos 1930: uma modalidade de culto chamada “Xangô rezado baixo”, sem gira, música e cantos com o auxílio de instrumentos musicais e a crescente presença do catimbó, modalidade de culto com influência da religiosidade indígena misturada com o culto aos Orixás.

Os aspectos materiais da religiosidade nagô do início do século em Maceió sobreviveram ao quebra. Após dias sendo expostos na sede da Liga, os objetos foram

¹⁹³ RAFAEL, Ulisses Neves, op cit, p. 72

¹⁹⁴ CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira Rogério, op cit, p. 12.

entregues à Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió ainda em 1912, segundo Fernando de Andrade¹⁹⁵. A Sociedade Perseverança mantinha em sua sede uma biblioteca e um museu comercial e arqueológico. Nenhum dos autores que consultei possui informações sobre essa doação, sobre quais razões teriam levado os membros da Liga terem transferido o acervo para outra instituição.

O conjunto de objetos sagrados do Xangô ficou exposto no museu da Sociedade Perseverança por 38 anos até sua doação ao IHGAL, em 1950, local em que se encontra até os dias atuais¹⁹⁶.

2.2.4 Os espólios da intolerância de 1912.

Atualmente é possível observar todo o acervo da Coleção Perseverança em uma das salas de exposição do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Os objetos estão dispostos em oito vitrines como a que podemos observar abaixo:

¹⁹⁵ Idem, p. 61.

¹⁹⁶ Fernando de Andrade escreve que em uma palestra nos Estados Unidos Artur Ramos teria citado a existência desta coleção o que despertou o interesse de compra pelos americanos. Mas houve mobilização dos intelectuais ligados ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas para que o acervo permanecesse na cidade.

Figura 22: Visão geral das vitrines da Coleção Perseverança no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas



Fonte: Reportagem Coleção Perseverança - Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Video disponível no site <https://vimeo.com/131302284>

A pesquisa no acervo foi realizada em quatro visitas à exposição entre os anos de 2014 e 2015. A ideia inicial era de realizar a descrição das peças e o registro fotográfico no primeiro momento para a elaboração de uma entrevista com o responsável pelo acervo, posteriormente. O Ihgal não permite o registro fotográfico das vitrines e não foi possível registrar alguns detalhes importantes do conjunto, mesmo com a apresentação de solicitação vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. O auxílio dos catálogos de Abelardo Duarte e Raul Lody foi imprescindível para a realização da análise dos objetos. As duas entrevistas planejadas também não foram possíveis de ser realizadas, não houve resposta às solicitações.

As dificuldades de acesso do pesquisador à documentação de acervos museológicos são consideráveis e merecem uma pequena observação sobre a ausência da noção por parte das instituições de que as coleções constituem-se também como documentos e não apenas objetos para serem apreciados. Nos museus pesquisados não há uma sistematização de informações e documentos sobre a história das coleções. Ao solicitar documentação que pudesse contribuir para a pesquisa era indicado que procurasse alguma referência bibliográfica na biblioteca, como foi o caso no Ighal. A discussão e implementação no campo da Museologia sobre gestão de acervos ainda não está presente nos museu da Polícia Civil e no Ighal, não sendo possível o acesso ao livro de tombo, inventários, identificação de objetos, fichas de catalogação, recibos, registros de restauração, laudos técnicos entre outros tipos de documentação como um registro de assinaturas de visitantes. Assim, o processo de pesquisa sobre a Coleção Perseverança restringiu-se à análise bibliográfica sobre a coleção e análise da exposição.

A proposta de análise feita para o estudo das coleções é de uma abordagem crítica que observe narrativas de história e de memórias sobre a religiosidade do povo-de-santo. Assim, friso que a análise restritamente etno-estética¹⁹⁷ dos objetos tomados individualmente não é o foco principal do trabalho, mesmo que possa ser utilizada para compreender uma realidade específica.

A exposição inicia com um texto de apresentação baseado no texto de Abelardo Duarte em seu catálogo de 1974 apresentando a trajetória dos objetos dos terreiros do Xangô do início do século passando pelo museu da Sociedade Perseverança até sua doação

¹⁹⁷ Kabengele Munanga ao listar abordagens sobre a arte negro-africana tradicional destaca as abordagens etnológica, etno-estética e estética. A teoria etno-estética busca determinar o que os objetos representam, que símbolos olhosêm ou que mitos evocam. MUNANGA, Kabengele. **A dimensão estética na arte negro-africana tradicional**. 2004. Disponível em: <http://www.macvirtual.usp.br/mac/arquivo/noticia/Kabengele/Kabengele.asp>. Acesso em: 15 dez. 2016.

ao Ighal em 1950. Há ênfase no papel desempenhado pelos intelectuais a frente do Ighal em 1950 na permanência do acervo em Maceió, já que o acervo foi cobiçado por uma instituição norte-americana em 1939. Segundo o texto publicado na Gazeta de Alagoas¹⁹⁸, houve uma reunião entre a diretoria do sindicato dos empregados do Comércio de Maceió e a pauta era a venda das coleções do museu da instituição. Abelardo Duarte atribui ao grupo de homens ligados ao Ighal a conservação da coleção na cidade contra a “*evasão para coleções particulares ou para mãos inescrupulosas de meros exploradores*”.

No texto de Abelardo há breve referência ao quebra do Xangô de 1912 realizado pela Liga dos Republicanos Combatentes, não aprofundando a complexidade do processo político-repressivo aos terreiros alagoanos que apenas se iniciava naquela data. A narrativa sobre o processo repressivo aos terreiros também é estampada nas vitrines com pequenos papéis espalhados pelo acervo informando a origem dos objetos.

É marcante na exposição da coleção o fato de que aquele espaço do Ighal é destinado à presença africana no Estado de Alagoas, transformando os objetos de terreiros do Xangô em documentos da herança africana no estado. Dessa forma, a religiosidade afro-brasileira é exposta como culto africano e os objetos, segundo o texto introdutório, “*dos mais valiosos existentes no Brasil*” transformam-se em artefatos que provam a existência de cultos considerados puramente africanos, mas extintos em Maceió¹⁹⁹. Os outros espaços de exposição do Ighal são bem demarcados e englobam a presença europeia e a indígena na formação do homem alagoano.

¹⁹⁸ GAZETA DE ALAGOAS, Maceió, 13 de julho de 1939.

¹⁹⁹ Atualmente há diversas modalidades de culto afro-brasileiro no Estado, havendo forte influência da Umbanda a partir dos anos 1950, em um processo que Cavalcanti e Pereira chamam de “umbandização”. Ver CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira Rogério., op. cit., p. 16.

A apresentação da Coleção Perseverança será feita a partir da seguinte divisão: I- Esculturas; II- Indumentária; III-Insígnias; IV- Instrumentos musicais e V- Artefatos gerais.

I- As esculturas da Coleção Perseverança e a imaginária afro-religiosa alagoana.

Um dos aspectos a serem analisados no estudo da cultura material de um grupo social é a finalidade de um objeto, a que se destina o objeto, para depois compreender o seu sentido. As esculturas presentes na *Coleção Perseverança* podem não oferecer uma visão totalizante sobre a cultura material e religiosa dos afro-alagoanos do início do século XX, mas serão analisadas a partir da ideia de que contribuem para uma compreensão parcial sobre a sua imaginária religiosa.

As peças que selecionei para a série esculturas compõem objetos produzidos de madeira e gesso. As de gesso são apenas duas: uma imagem de um caboclo e a outra uma imagem de São Sebastião²⁰⁰.

²⁰⁰ Dentro da dinâmica de culto do Candomblé o uso de esculturas de madeira é predominante, ao passo que nas práticas afro-religiosas com maior influência da Umbanda utiliza-se bastante esculturas de gesso.

Figura 23: Escultura de um caboclo



Figura 24: Imagem de São Sebastião



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

A presença da figura do caboclo, em 1912, (espírito indígena transformado em entidade religiosa) entre os objetos da coleção revelam uma prática sincrética com elementos da religiosidade indígena que não é mencionada na história do Xangô, quando a hibridização religiosa apenas é tratada a partir da metade do século XX, momento em que a Umbanda começa a chegar em Alagoas. Nos anos 1930, quando a antropóloga Ruth Landes chega em Salvador, para estudar terreiros de Candomblé, ela faz uma entrevista com o Babalawô Martiniano Eliseu do Bonfim e o afamado sacerdote reclama que naquele momento crescia o Candomblé de caboclo em Salvador:

“[...] E os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que homens dançam para os deuses”. [...] Morrerei com tudo o que sei. Estou fora de tudo agora, embora eles me chamem ‘o rei do Candomblé’”²⁰¹.

Não se tem informações detalhadas sobre o início da introdução do culto aos caboclos em casas de Candomblé, mas alguns trabalhos como o da historiadora Andréa Mendes²⁰² abordam alguns pontos que ligam o culto aos caboclos às tradições centro-africanas ressignificadas. O primeiro aspecto que a escultura do caboclo informa é sobre a presença da crença às entidades ameríndias em um período bastante anterior àquele reconhecido pela bibliografia sobre o Xangô, principalmente a dos escritos de Abelardo Duarte, que afirma que até os anos 1910 havia uma pureza ritual nagô nos terreiros alagoanos.

A presença das imagens de santos católicos em terreiros de Candomblé tradicionais não é um fato que demonstre distanciamento com a prática africana, pode ser símbolo de uma resistência passada. Na memória social da religião, o uso de imagens católicas representava o sincretismo com os Orixás e uma forma de proteção às perseguições da Igreja e da polícia. As imagens católicas representam uma herança de um período em que se dizia que os adeptos das religiões afro-brasileiras enganavam os padres e ao rezar para um santo católico estava-se na verdade rezando para o Orixá correspondesse. Essa memória social hoje é problematizada por pesquisadores que observam a complexidade do tema e buscam compreender outros aspectos do sincretismo já que após a perseguição da Igreja e da polícia alguns adeptos das religiões afro-brasileiras ainda possuem crença em santos

²⁰¹ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 70

²⁰² MENDES, Andrea. Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**, Duque de Caxias, v. 6, p.120-138, 2015.

católicos. Portanto, o sincretismo é interpretado além do aspecto de resistência, mas de circularidade e hibridização de crenças.

Figura 25: Imagem de São Sebastião em uma redoma de vidro



Fonte: LODY, Raul. Coleção Perseverança. Um documento do Xangô Alagoano. Rio de Janeiro: Funarte, 1985

A presença de imagens que representam símbolos não-africanos de religiosidade não informa que todos os terreiros de Xangô do início do século possuísem culto a caboclos ou ainda utilizassem imagens católicas em seus altares. Mas possibilita pontuar sobre a diversidade de culto presente em Alagoas.

As esculturas de madeira trazem outras reflexões sobre a imaginária afro-religiosa alagoana. São representações dos Orixás e podem assumir função simplesmente decorativa

ou ritual. Acredito que a presença de pigmentação azul na escultura possa ser um indicativo de uso ritual.

Nos quartos de santo dos terreiros é comum encontrarmos esculturas ou bonecas que representem Orixás, principalmente Orixás femininos, mas que não fazem parte dos rituais de consagração. Para a oferenda ritual, utiliza-se os assentamentos que podem ser de ferro, sopeiras feitas de louça, gamelas, ou vasos de barro. A essência do Orixá encontra-se nos ferros ou nas pedras consagradas a eles, além de outros elementos sagrados.

Figura 26: Bonecas representando o Orixá Oxum como objetos de decoração no salão em dia de festa.

Ilê Asé Igba Omi – 2016



Fonte: Acervo da autora

A confirmação sobre a finalidade das esculturas da Coleção Perseverança não pode ser levantada pela ausência de registros, apenas poderia ser feita com a utilização de análise de resíduos. No entanto, mais importante que atestar seus usos rituais, dentro da proposta da pesquisa direciono a análise para alguns aspectos das características das esculturas que

considero serem relevantes para compreender as narrativas sobre o sincretismo religioso em Alagoas.

A comparação das esculturas produzidas em Alagoas, utilizadas dentro da prática religiosa, com as esculturas produzidas pelo povo-de-santo de outras regiões no mesmo período torna-se relevante para entendermos sua especificidade.

Figura 27: Esculturas da Coleção Perseverança carregando criança no colo



Fonte: LODY, Raul. Coleção Perseverança. Um documento do Xangô Alagoano. Rio de Janeiro: Funarte, 1985

Figura 28: Escultura com Oxê na cabeça carregando criança



Fonte: LODY, Raul. Coleção Perseverança. Um documento do Xangô Alagoano. Rio de Janeiro: Funarte, 1985

Figura 29: Escultura Orixá Oyá

Figura 30: Escultura homem carregando criança

Figura 31: Escultura com meia lua na cabeça



Figura 32: Escultura pintada carregando criança



As esculturas acima possuem elementos estéticos diversos, o material utilizado é a madeira e todas estão envernizadas ou pintadas com uma tinta vermelha. O que há de comum entre elas é a presença de um menino sendo carregado e de um oxê em cima da cabeça. As figuras 27 e 29 possuem orifícios na cabeça denotando que também havia ali oxês. Segundo observa Lody, o Xangô alagoano trabalha as esculturas a partir de um modelo iconográfico referenciado pelo principal símbolo de Xangô, que é o oxê. Até mesmo esculturas identificadas como sendo representantes de outros Orixás, como é o caso da escultura na figura 31, carregam a insígnia na cabeça elegendo a figura central do Orixá Xangô dentro do culto de matriz africana em Alagoas. Este é um traço de cultura material religiosa que não se verifica nas demais coleções de outras regiões do país.

Se a presença dos oxês nas cabeças das esculturas representa um traço de africanidade às peças antropomorfas, os meninos sendo carregados no colo pelos Orixás representam a inserção da imaginária católica em um processo de fusão que acredito ser característico também desta coleção em particular, já que não há similares nas coleções do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. As esculturas lembram as imagens dos santos católicos que carregam o menino Jesus nos braços: Santo Antônio, São Benedito, São José e algumas denominações de Maria.

Figura 33: Imagem de SANTO ANTÔNIO



Figura 34: Imagem de SÃO BENEDITO



Fonte: Sites comerciais de artigos religiosos < <http://www.cordis.com.br/imagem-santo-antonio-gesso-60cm-pr-2241-280297.htm>> < <http://www.cruzterrasanta.com.br/historia-de-sao-benedito/129/102/>>

Nas figuras 26, 27 e 29, há a ausência de fios-de-conta²⁰³ que não permite esclarecer com segurança a qual orixá representa, diferente na figura 28 que simboliza o Orixá Oyá²⁰⁴. O antropólogo Raul Lody em seu catálogo sobre a coleção também não atribui à escultura da figura 26 a representação de um Orixá específico, mas afirma: *“Essa peça é relacionada ao culto do Orixá Xangô e, por projeção, à sua família mítica”*²⁰⁵.

A única escultura do conjunto acima selecionado que possui traços masculinos é a figura 29 que parece vestir uma túnica franciscana. Lody denomina a escultura como uma imagem de Santo Antônio e observa referência da imagem com os ex-votos produzidos no Nordeste. O autor também pede que se atente para o nome Xangô Nilê, denominação apresentada por Abelardo Duarte para a peça. A escultura é um índice de cultura material do Xangô alagoano que informa que a correspondência sincrética entre Orixá e santos católicos não corresponde ao mesmo padrão em termos regionais.

Mesmo com a informação da pesquisa oral realizada por Abelardo Duarte à época da entrada da coleção no Ighal, em 1950, de que a escultura representa o Orixá Xangô, Lody e Fernandes especulam que ela poderia representar o Orixá Ogum pelo fato da escultura ter traços de Santo Antônio e este santo ser sincretizado na Bahia com o Orixá Ogum. Essa especulação analítica sobre a Coleção Perseverança suscita atenção ao fato da necessidade de cautela para não transpor conhecimentos relativos ao universo religioso do Candomblé baiano para o Xangô alagoano que mostra através de sua cultura material possuir influências diversas da tradição africana dominante na Bahia. As informações e conhecimentos sobre o Candomblé praticado na Bahia são vastos em termos bibliográficos,

²⁰³ Colar feito de miçangas.

²⁰⁴ Nos cultos de matriz africana a cor do colar ritual identifica o orixá correspondente. A cor marrom é relacionada ao Orixá Oyá (Yansan).

²⁰⁵ LODY, Raul. **Coleção Perseverança. Um documento do Xangô Alagoano**. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

enquanto sobre o Xangô, antes do quebra de 1912, não há trabalho sistemático sobre questões rituais.

A *Coleção Perseverança* é um conjunto documental que possui informações singulares sobre o tipo de culto afro-religioso praticado em Alagoas e é necessária atenção para que na experiência analítica a contribuição sobre a diversidade religiosa regional não se perca tentando apenas encontrar permanências e traços iguais ao ideal de ortodoxia baiano.

A presença da figura 35 com um capuz levanta questionamento se seria esta peça a única a possuir vestimenta ou se todas a tinham, e foram perdidas. Considerando-se que é a única escultura com um objeto que lembra chifres sob a cabeça, o capuz poderia ter a função de camuflá-los. Lody acredita que o objeto trata-se de um oxê, apesar de em nada assemelhar-se com um machado duplo. Sendo improvável a interpretação segura sem outro tipo de fonte, o que se pode considerar é que se trata de mais uma particularidade da imaginária afro-alagoana. Entre os elementos de fusão de cultura africana e católica presentes nas esculturas, temos a utilização da vestimenta como mais um traço sincrético que não é verificado nas demais coleções de outros Estados.

Figura 35: Esculturas com meia lua na cabeça e capuz



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Figura 36: Escultura masculina vestida



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

A figura 36, com olhos de vidro e braços articulados, distancia-se da estética de esculturas tradicionais yorubás presentes nas demais coleções, como a da Bahia, na qual as esculturas apresentam olhos semiserrados em sua maioria. Suas características evidenciam mais uma singularidade da iconografia religiosa afro-alagoana.

As últimas duas esculturas, figuras 37 e 38, possuem peculiaridades que as diferenciam das demais analisadas, mas compõem a lógica das esculturas alagoanas que trazem dois referenciais: o primeiro é uma estética que aproxima as esculturas de características humanas, o segundo é a referência simbólica dos Orixás centrada na figura do orixá Xangô.

Figura 37: Escultura com colares de miçangas brancas leitosas



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Figura 38: Escultura sentada



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

A figura 37, com 38 cm, faz referência ao Orixá Oxalá de acordo com os colares rituais na cor branca presente na peça. Sob a cabeça não há evidências da presença do oxê (machado) como nas demais esculturas e há a projeção antropomórfica similar a de um homem negro: cabelos, orelhas, boca, olhos, nariz, umbigo e membros inferior e superior

musculosos. Segundo Lody, a escultura apresentava o genital masculino, mas foi retirado²⁰⁶.

A figura 38 traz como singularidade a escultura estar em posição que remeteria simbolicamente ao ato sexual, com a presença da haste que simbolizaria um falo. Mesmo ornamentada igualmente como a figura 37, com colares de miçangas brancas, Lody acredita que se trata de uma figura feminina. Na cabeça havia um machado e vale notar que a base de madeira tem apenas função museográfica.

O conjunto de esculturas presentes na *Coleção Perseverança* é fonte singular de informação sobre as peculiaridades regionais da prática afro-religiosa de Alagoas. Ajuda a compreender a imaginária sobre os Orixás no início do século XX, a partir de outra perspectiva que contempla a diversidade.

II- As ferramentas de Orixá: coisas que viram deuses

Objetos forjados de metal são largamente utilizados no Candomblé. Estas peças passam por um processo de sacralização dentro dos terreiros e tornam-se parte dos Orixás²⁰⁷, a esse processo é dado o nome de “assentar Orixá” da pessoa e o objeto é denominado assentamento. O objeto de ferro é o elemento central do assentamento, que possui outros elementos na sua composição.

No entanto, nem todo Orixá possui o ferro como elemento identitário. O ferro é utilizado nos assentamentos dos Orixás masculinos como Exu, Ogun, Oxóssi, Logunedé, Ossain, Omolu e Oxumarê e do Orixá feminino Ewá.

²⁰⁶ LODY, Raul, op cit, p. 38.

²⁰⁷ A escultura representa um Orixá, já o assentamento, após os ritos, é considerado o próprio Orixá, recebe as oferendas e reverências.

O tema ferramenta de Orixá é um dos poucos que não foram explorados pela antropologia que se dedica aos objetos materiais do Candomblé, segundo Lucas de Mendonça Marques²⁰⁸. O foco da monografia do autor são os processos técnicos de fabricação da ferramenta, para isso realizou trabalho de campo na oficina de um famoso ferramenteiro de candomblé baiano, o Zé Diabo.

Pensando as ferramentas em uma perspectiva histórica, as peças presentes na Coleção Perseverança contribuem para a observação dos modos de fazer e de utilizar os objetos rituais no início do século XX e realizar comparação com os dias atuais verificando permanências e mudanças.

O acervo de ferramentas contempla a maioria dos Orixás do panteão cultuado no Brasil. A ausência de algumas ferramentas contemporâneas não indica necessariamente que não fossem utilizadas, visto que a origem das peças é de apreensão policial e várias peças foram queimadas no momento do quebra.

²⁰⁸ MARQUES, Lucas de Mendonça. **Forjando orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia.** Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014, p. 127.

Figuras 39 a 47: Assentamentos Exu

39



40



41



42



43



44





Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

A variedade no formato das ferramentas de Exu chama a atenção porque amplia a representação do Orixá circunscrita apenas ao tridente clássico. O uso de tridente representando Exu é relacionado ao sincretismo entre o Orixá e o diabo. Essa relação sincrética deve-se ao estereótipo não dualista de Exu, Orixá de contraditórios aspectos, o que faz com que sua definição seja complexa e que por vezes, confundida com aspectos de maldade já que tem a capacidade de provocar confusões e acidentes. É o guardião da ordem e da desordem do mundo, um *trickster*. Além disso, carrega intensa relação com a sexualidade. Sua ferramenta de mão no momento da dança é um Ogó (porrete fálico).

As ferramentas de Exu presentes na coleção destacam-se porque parecem representar uma especificidade no culto alagoano. Não é comum encontrarmos atualmente em terreiros de Candomblé o uso de tridentes como ferramenta ou representação no assentamento de Exu. O orixá tem seu assentamento feito de terra/argila em forma de cabeça humana enfeitada com búzios. Já nos anos 1930, esse tipo de assentamento foi

registrado através de fotografia presente no artigo *Exu no Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos*²⁰⁹, de Vagner Gonçalves da Silva.

As demais peças da coleção são ferramentas utilizadas nos dias atuais nas comunidades-terreiro. Uma mudança em sua composição que pode ser visualizada em alguns terreiros, principalmente nos mais novos, é a utilização de ferramentas feitas com material de isopor, plástico e aramados no lugar do ferro. Também é fácil observarmos espadas e machados feitos de MDF, material derivado da madeira.

A utilização de peças de material que não sejam de ferro ou madeira é bastante criticada por parte de religiosos que negam a utilização de ferramentas que desvirtuariam da tradição. Isopor, plástico e arame são materiais que estariam relacionados à modernidade, à rapidez, ao descartável. No entanto, nas lojas de artigos religiosos afro-brasileiros essas ferramentas dominam as prateleiras, seus preços são mais baratos. Os religiosos que decidirem optar pelas ferramentas tradicionais continuam a utilizar o trabalho dos ferreiros.

III – Vestir Orixá: as indumentárias no Xangô alagoano

Comparado ao tema ferramentas de Orixá, a indumentária utilizada no Candomblé possui um maior número de trabalhos que refletem aspectos da utilização das roupas nos ritos religiosos. Os textos sobre indumentária abordam, basicamente, os aspectos identitários, os modos que as roupas e os paramentos relacionam-se aos aspectos míticos de cada orixá. Pensam as roupas como linguagens expressivas.

²⁰⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

As indumentárias, apesar de estarem presentes no cotidiano de um terreiro, ganham destaque nas festas públicas, o momento em que já foram realizadas as reverências e oferendas aos ancestrais e Orixás durante dias ou semanas. Como se diz na linguagem das casas de santo, o momento da festa é quando tudo já está “no pé do santo”. É na festa que os Orixás são vestidos e paramentados para dançar contando suas histórias através de gestos, ao som dos atabaques. No momento anterior à dança, eles são recolhidos em um espaço para “vestir o santo”: roupas, adorno na cabeça, colares e ferramentas.

Indumentária de axé da Coleção Perseverança

A presença da indumentária de axé na Coleção Perseverança é caracterizada, basicamente, pela presença dos adês. A palavra yorubá adê tem significado de coroa, mas além da coroa, o adorno da cabeça pode também ter formato de capacete, chapéu, capuz.

Na coleção é possível observar uma variedade considerável de adês que são compostos de tecidos, papelão, folha-de-flandres, búzios, couro, arame e miçangas.

Figura 48: Coroa de tecido azul



Figura 49: Coroa de tecido vermelha com miçangas



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Figura 50: Coroa de latão

Figura 51: Coroa de latão com meia lua e oxê



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Figura 52: Coroa com franjas



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

As coroas têm formas semelhantes às coroas europeia de reis e imperadores, o que informa a aproximação realizada entre Orixás e megestades. No Brasil é comum a associação de um Orixá como rei de alguma cidade africana. Xangô teria sido rei de Oyó, Oxóssi de Ketu. Ogun senhor de Irê. Essas associações são reproduzidas oralmente através de *itans* (mitos). Como exemplo, temos a narrativa de um dos mitos de Ogun²¹⁰:

Quando Oduduwá reinava em Ifê, mandou seu filho Ogun guerrear a conquistar os reinos vizinhos. Ogun então se aprontou, se armou e foi....conquistou e destruiu muitas cidades e trouxe para Ifê muitos escravos e riquezas, aumentando de maneira fabulosa o império de seu pai.

²¹⁰ Como a referência da maioria dos *itans* (mitos) é oral, existem variações para a mesma narrativa.

Um dia, Ogum lançou-se contra a cidade de Irê, cujo povo o odiava muito. Ogum destruiu tudo, cortou a cabeça do rei Irê e a colocou num saco para dá-la a seu pai. Alguns conselheiros de Oduduwá souberam do presente que Ogum trazia para o rei de seu pai.

Foi neste momento que os conselheiros disseram a Oduduwá que Ogum desejava a morte do próprio pai para usurpar-lhe a coroa dizendo a todos que nenhum rei deve ter a cabeça decapitada de outro rei que Ogum até aquele momento não conhecia esse tabu.

Oduduwá imediatamente enviou uma delegação para encontrar Ogum fora dos portões da cidade até o encontrar. Quando o fato se ocorreu e depois de muitas explicações, Ogum concordou em entregar a cabeça do rei de Irê aos mensageiros de Oduduwá.

O perigo havia acabado...

Ogum fora encontrado antes de chegar ao palácio de seu pai. Como Oduduwá queria recompensar o seu filho mais querido, presenteou Ogum com o reino de Irê e com todos os prisioneiros e as riquezas conquistada naquela guerra.

Assim... Ogum tornou-se o Onirê, o rei de Irê.

Nas fotografias realizadas por Pierre Verger, em algumas cidades do continente africano sobre o culto de Orixás, é possível notar a ausência de imagens que registrassem o uso do adê em iniciados em transe. Por outro lado, os obas ou aláafins (reis) de alguns estados sempre aparecem portando adês com filás, ou seja, coroas que possuem um adorno que cobre a face.

Figura 53: The king of Oyo crowned (Adeyemi I Alowolodu, r. 1876–1905)



Fonte: Explore História da África, Arte Africana e muito mais! Site Piterest

<https://br.pinterest.com/pin/58195020165703623/>

No Candomblé, por serem os Orixás ancestrais divinizados que tiveram passagem pela terra e assumiram liderança como reis e rainhas, o adê cumpre a função de representar a simbologia do poder. As figuras 48, 49, 50 e 51, apesar de possuírem formatos e materiais diversos, são referentes ao orixá Xangô e os modelos ainda podem ser observados em dias de festa nos Candomblés atuais. Entre os anos 1940 e 1960, Pierre Verger registrou amplamente sua utilização nos estados do Nordeste.

Figura 54: Filha de santo em transe com o orixá Xangô.



Figura 55: Filho de santo do terreiro Opô Aganjú em transe com Orixá Xangô



Fonte: Fotos de Pierre Verger, Bahia. Explore Cabaças, Medicina e muito mais!

<https://www.pinterest.com/pin/220606081721289013/>

Apesar do amplo registro do uso do “chorão” que cobre a face dos reis africanos para que seus súditos não o olhassem diretamente em seus olhos, no Brasil este adorno ficou caracterizado como sendo de uso de Orixá feminino²¹¹.

²¹¹ Também é possível verificar o uso em Oxalá.

Figuras 56 e 57: Filhas de santo em transe com o orixá Iemanjá



Fonte: Fotos de Pierre Verger, Bahia. Fotografias, Etc e Tal..<<https://ericatarina.wordpress.com/2011/11/24/pierre-verger/>>

Na coleção *Perseverança* há apenas um adê relacionado à Oxum, nele aparece um chorão feito de latão. Com estrutura de arame, consta na parte superior um reaproveitamento de uma cesta de ovos com alças, na base um pires de porcelana branca.

Figura 58: Adê feito de moedas. Coleção Perseverança



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Além das coroas de latão e tecido, temos no acervo raros exemplares de coroas ornadas em búzios. Apesar da impossibilidade de apontar exatamente a qual Orixá pertenciam, elas possuem forte semelhança ao que se chama de “coroa de Dadá” (adê Bayánni). Na imagem abaixo temos a coroa usada por Dadá Ajaká, considerado no Candomblé um dos reis de Oyó.

Figuras 59 e 60: Coroas de Bayánni



Fonte: Aulo Barretti Filho <<https://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/ade/>>

Figura 61: Desenho do Orixá Dadá Bayánni



Fonte: Babalorisá Junior Ty LogunEdé <<https://paijuniorlondrina.blogspot.com.br/2014/10/dada-idolo-da-natureza-irmao-mais-velho.html>>

O Orixá Dadá é reverenciado na roda de Xangô, em uma das cantigas sua coroa é descrita como honrosa e bastante rica: “*Báyànni adé, Báyànni owô*”. Esta riqueza relaciona-se à quantidade de búzios que traz em sua coroa.

Figuras 62, 63 e 64: Coroas de búzios da coleção Perseverança



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Há uma discussão sobre a possibilidade de se iniciar filhos a esse Orixá ou se o seu culto não permitiria o transe. A presença das coroas de búzios pode sugerir que havia iniciados para o Orixá Dadá ou ainda há a possibilidade de que as coroas fossem

utilizadas por outros Orixás. Raul Lody acredita que a coroa na figura 50 pudesse pertencer a Xangô ou Ogun²¹².

Os capuzes, figuras 65, 66, 67 e 68, também entram em discussão parecida com as coroas de búzios. Atualmente os capuzes são utilizados como indumentária do Orixá Exu, mas há possibilidade de que em Alagoas pudessem vestir outros Orixás.

Figuras 65, 66, 67 e 68: Capuzes de tecido da Coleção Perseverança



Fonte: ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. Legba: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014

Na foto, Exu vestido com capuz, por Pierre Verger.

Figura 69: Filho em transe com o Orixá Exu

²¹² LODY, Raul, op cit, p. 29.



Fonte: Pierre Verger.<http://www.geocities.ws/axe_oba_igbo/afribras.htm>

2.3 A coleção Afro-brasileira de Recife

2.3.1 O Xangô em Pernambuco

A bibliografia sobre o desenvolvimento da religiosidade afro-brasileira em Pernambuco, quando comparada a de outros estados brasileiros, é considerada pouco extensa a partir de aspectos históricos. Com quantidade considerável de trabalhos que se propõem a narrar as especificidades do culto afro em Recife, são poucas as publicações que encontramos com análises sobre a dimensão histórica dos cultos.

O antropólogo René Ribeiro em seu livro *Cultos Afro brasileiro do Recife*²¹³ (originalmente sua dissertação de mestrado de 1949, nos Estados Unidos) traz informações pioneiras sobre o Xangô. Menciona que Henry Koster relata em seu livro *Viagens ao Nordeste do Brasil*²¹⁴ a presença de tipo valentões que andavam por

²¹³ RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife** : um estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. 162 p.

²¹⁴ KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

Pernambuco com colares de contas vindas da costa da África e que os protegiam dos perigos. Segundo Koster, tais colares eram confeccionados por africanos feiticeiros recém chegados da África que não cessaram de praticar seus “sortilégios” no Brasil.

Para o século XIX não traz mais informações sobre organizações de casas de culto. Em sua narrativa há uma passagem de tempo para os anos 1930 quando tem como fonte alguns escritos do 1º Congresso Afro-brasileiro de 1934, principalmente o de Pedro Cavalcanti *As seitas africanas do Recife*²¹⁵.

Segundo os informantes de René Ribeiro²¹⁶, nunca no Recife houve um período de esplendor do Xangô como haveria tido na Bahia. Havia pequenos grupos e muitos deles desistiam de prosseguir com as casas devido aos problemas com a polícia, alguns com prestígios davam continuidade com práticas mágicas e divinatórias de forma privada, sem organização formal de culto.²¹⁷

A apresentação de Pedro Cavalcanti no 1.º Congresso Afro-brasileiro traz bastante informações sobre o período do congresso, anos 1930, e nenhum dado sobre o passado. Há dados importantes sobre a relação que algumas casas tradicionais de Recife mantinham com o Serviço de Higiene Mental do Estado. O autor era funcionário do Serviço e chegou aos terreiros para pesquisar as sobrevivências da cultura africana influenciado pelo professor Ulysses Pernambuco.

Segundo Cavalcanti, em troca de que o Serviço de Saúde Mental intervisse na polícia por licença de funcionamento das casas, pais e mães de santo abririam suas casas para os pesquisadores e fariam distinção do que era religião e do que era exploração²¹⁸. Em 1932, ocorreu uma reunião de sacerdotes na Diretoria Geral da Assistência a

²¹⁵ CAVALCANTI, Pedro. *As seitas africanas do Recife*. In: PINTO, Roquette et al. **Estudos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

²¹⁶ As pesquisas realizadas pelo antropólogo em Recife ocorreram entre os anos de 1947-1948 e 1951-1952. O autor não menciona qualquer dado sobre seus informantes.

²¹⁷ RIBEIRO, René, op cit, p. 37.

²¹⁸ CAVALCANTI, Pedro, op cit p. 243-244.

Psicopatas para decidirem sobre como proceder para o livre funcionamento de seus terreiros.

Em Recife havia grande aproximação entre a Psiquiatria e as Ciências Sociais que resultaram em importantes trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras. Segundo Fabiana Gama Pereira²¹⁹, a loucura era considerada uma ameaça social e uma das suas tantas causas eram as religiosidades extremas, ou seja, aquelas que possuíam em sua ritualística o transe mediúnico. A aproximação de funcionários do Serviço de Higiene Mental de Pernambuco com os terreiros produziu alianças no início dos anos 1930, entre intelectuais e religiosos, que contribuíram para tentar driblar a repressão policial.

Vários foram os casos nos anos 1920 de religiosos encaminhados à assistência psiquiátrica junto aos psicopatas, epiléticos e usuários de drogas que criaram laços com os funcionários do hospital e os levavam aos seus terreiros com interesse de pesquisas sobre a possessão. Segundo Eulália Lins²²⁰, os terreiros ganhavam licença de funcionamento e os religiosos passavam por regulares testes psicológicos e eram examinados clinicamente. As cerimônias religiosas eram acompanhadas pelos agentes do Serviço de Higiene Mental. Em outras palavras, podemos dizer que durante algum tempo o Serviço fazia o papel de agentes de regulação das religiões afro-brasileiras em Recife.

No livro *Xangôs do Nordeste*, Gonçalves Fernandes transcreve alguns convites dos sacerdotes aos médicos do Serviço quando em ocasião das festas:

“Desejo que estas linhas vá encontra-lo gosando perfeita saúde, juntamente com todos que lhe são caros. Dr tendo de realizar nos

²¹⁹ PEREIRA, Fabiana Maria Gama. Memória dos estudos das religiões afro: reflexões sobre intelectuais pernambucanos. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 5; REUNIÃO DOS ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 14. **Anais**. 2015.

²²⁰ LINS, Eulália. **Revista de Assistência a Psicopatas**. Recife, v. 5, n. 1-2, 1935.

dias 23, 24 e 25 do corrente mez, em nossa sede a rua do Sipó n.º 21, em Campo Grande uma festinha de nossa Seita Africana e como sendo meu dever comunicar V. As, segundo me pediu para lhe avisar com antecedência , quando tivesse de realizar qualquer festa, com vossa presença haja melhor realce na referida festa. Do criado humilde (a.) José Antônio Rocha, Campo Grande, 22 de Dezembro de 1933”²²¹.

Na mesma obra também é possível encontrar um trecho do próprio autor confirmando a consciência da regulação pelo Serviço: *“O Serviço de Higiene Mental de Pernambuco investigando as religiões chamadas inferiores, no Recife, acompanhando de perto as suas práticas e atividades, tem em mãos o seu controle para qualquer intervenção profilática necessária”²²².*

O final dos anos 1930 é marcado em Recife pela proposta de higienização e embelezamento da cidade, processo ocorrido nas principais capitais do país nas primeiras décadas do século XX. Fabiana Pereira escreve que no governo do prefeito Agamenon Magalhães houve proposta de erradicação de mocambos e catimbós do centro da cidade e esses centros eram constantemente acusados de serem lugares subversivos comunistas. Agamenon Magalhães tornou-se interventor federal em Pernambuco no Estado Novo e sob a sua liderança o diretor do Serviço de Higiene Mental, Ulysses Pernambuco, foi preso, acusado de comunismo. Segundo Padovan²²³, após este episódio houve desmantelamento no setor psiquiátrico e adaptação do setor aos ideais eugenistas.

²²¹ FERNANDES, Albino Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**; Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p. 22.

²²² FERNANDES, Albino Gonçalves, op cit p. 119.

²²³ PADOVAN, Maria Concepta. **As máscaras da razão**: memórias da loucura no Recife durante o Estado Novo (1937 – 1945). 2007. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. 2007.

Ulysses Pernambuco é considerado o precursor no campo de estudos Antropologia religiosa em Recife sendo seguido por três intelectuais: René Ribeiro, com o trabalho já citado no texto, Gonçalves Fernandes e Valdemar Valente.

Em 1937, Gonçalves Fernandes publica o livro *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife* e escreve sobre o funcionamento dos terreiros e a repressão por eles sofrida nos anos 1930, transcreve duas matérias de jornais do Diário da *Tarde*, uma de 1933 e outra de 1934. Ambas descrevem as batidas policiais e a apreensão das bugigangas, mesmo termo que encontramos nos jornais do Rio de Janeiro nos anos 1910 e 1920.

Na reportagem do dia 12 de abril de 1934 do Diário da Tarde há menção do incômodo que o secretário de Segurança Pública Jurandyr Mamede sentia das atividades da Assistência aos Psicopatas que, segundo ele, atrapalhava a repressão efetiva aos centros de macumba. No texto há um pedido para que o Serviço de Saúde Mental colabore com a polícia nesse sentido.

Encontramos na dissertação de Bruno Nascimento um relato sobre a prisão de Ulysses Pernambucano que dizia o que o interventor Agamenon pensava sobre o médico e sua relação com os terreiros: “(...) *Quem já se metera também com pais de santo, retirando da Polícia para o Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas o controle das seitas afro-brasileiras, se metera agora com estudantes (...)*”²²⁴. Assim, se as atividades do Serviço não garantiam a plena liberdade religiosa dos terreiros, agia a ponto de incomodar a ação policial.

Também consta na mesma reportagem a estratégia de alguns terreiros abrirem espaços de culto com o nome de centros espíritas e que a polícia havia descoberto essa artimanha dos macumbeiros, seria pura “*tapeação*” e iniciaram batidas nesses espaços.

²²⁴ NASCIMENTO, Bruno Marcello Mendonça. *A Escola de Psiquiatria do Recife: fundação e 1ª sucessão - de Ulysses Pernambucano a José Lucena*. Recife. 2007. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. CCS. Neuropsiquiatria e Ciências do Comportamento, 2007, p. 94.

O *Centro Espírita Caridade e Amor em Jesus* foi invadido e constatado atividades de tambores e cânticos em línguas africanas. Objetos foram apreendidos: dentes de lebre, pés de veado, velas de parafina, cabelos etc.

Abaixo, as duas placas que estão presentes no acervo da Coleção Culto Afro-brasileira, uma delas é de um Centro Espírita.

Figura 70: Placa de um centro espírita



Figura 71: Placa de um centro africano



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

Em seu artigo *A polícia no Estado Novo combatendo o catimbó*²²⁵, a historiadora Zuleica Dantas P. Campos transcreve um trecho de uma carta e abaixo assinado das principais federações espíritas de Pernambuco reclamando da equiparação feita entre centros espíritas e centros africanos a partir da Portaria nº 1005 que regulamenta o combate ao baixo espiritismo. Tais reclamações também foram realizadas no Rio de Janeiro pelos espíritas e as federações atingiram êxito em relação às batidas policiais. O trecho da carta é significativo pois retifica aquilo que as pesquisas²²⁶ sobre a legitimação do espiritismo fizeram como estratégia de preservação, o discurso da

²²⁵ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A polícia no Estado Novo combatendo o catimbó. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 3, p. 301-326, Jan. 2009.

²²⁶ GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

alteridade em relação à Umbanda e ao Candomblé, no caso em Recife, alteridade ante aos Xangôs e Catimbós:

“A comissão abaixo-assinada, constituída dos responsáveis pela propaganda do espiritismo neste Estado, e neste carater representante da família espírita pernambucana, enquanto queira compreender que, na prática das medidas excepcionais que visam combater o falso Espiritismo, o catimbó, o xangô e a exploração, a autoridade pretendia efetivamente adotar providências de carater moralizador, não pôde deixar de confessar, por meio deste memorial, o seu profundo sentimento de pesar pelo modo por que a Secretaria de Segurança Pública acaba de regulamentar o funcionamento dos Centros Espíritas do Estado, baixando as instruções constantes da portaria n.º1005, publicada no Diário do Estado, de 27 de Agosto de 1938”²²⁷.

Nas reportagens da *Folha da Manhã* há menções sobre a apreensão dos inúmeros objetos que eram levados juntos aos religiosos para a delegacia, uma das reportagens menciona que as peças seriam queimadas: “(...) *Todo o ‘material’ foi levado para a Delegacia de Vigilância Geral e Costumes, afim de ser incinerado*”²²⁸. A partir do número expressivo de batidas e apreensões policiais não há dificuldades em admitir a possibilidade de que muitos objetos foram destruídos pela polícia. Em Maceió, sabemos que muitos objetos foram queimados em praça pública pela Liga dos Combatentes e que a coleção Perseverança representa apenas uma parte das peças roubadas dos terreiros alagoanos.

Não encontrei evidências sobre devolução das peças, mas Izabel C. Guillen escreve que uma mãe-de-santo tentou reaver seus pertences com a polícia, sem êxito:

²²⁷ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira, op cit, p. 313.

²²⁸ FOLHA DA MANHÃ, Recife, 24 de outubro de 1940.

*“A baiana do Pina não se deixou intimidar quando teve seu material do peji apreendido pela policia. Tratou de requerer a devolução de seus santos, principalmente os católicos, ainda em 1938. Mas, azar grande da Baiana. Depois de percorrer um verdadeiro labirinto burocrático, recebe como resposta a informação de que seu material estava no museu e que não poderia ser devolvido... Nós sabemos hoje que um de seus bombos foi levado pela equipe de Luis Saia, da Missão Folclórica, que no Recife gravou algumas canções de xangô. Seu bombo hoje faz parte do acervo do Centro Cultural São Paulo... Importa para nós que a Baiana teve forças o suficiente para percorrer todos os caminhos possíveis para recuperar suas coisas, mesmo alegando que tinha deixado ‘as atividades da baixa magia’”.*²²⁹

Fernandes Gonçalves escreve em 1937 que a baiana do Pina chamava-se Fortunata Maria da Conceição, possuía o apelido de baiana, mas era natural da Costa da África e que estava no Brasil há muitos anos. Não menciona se ela era ex-escrava, mas que em 1937 dizia ter 110 anos e já havia residido no Rio de Janeiro, Bahia e Maceió antes de se fixar em Recife²³⁰.

No Centro Cultural São Paulo há uma coleção de objetos afro-brasileiros que teriam sido doados aos pesquisadores da Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938, missão feita por um grupo de intelectuais coordenado por Luis Saia. Na página do Centro Cultural é informado que *“Na bagagem dos pesquisadores vieram instrumentos musicais, objetos de culto, peças utilitárias, fotos, reproduções de desenhos, gravações*

²²⁹ GUILLEN, Isabel Cristina M. **Combatendo o catimbó**: repressão às religiões afro-descendentes no Recife dos anos 1930. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/4.-Combatendo-o-Catimb%C3%B3-repress%C3%A3o-%C3%A0s-religi%C3%B5es-afro-d.htm>>. Acesso em: 15 dez 2016.

²³⁰ FERNANDES, Albino Gonçalves, op cit , p. 8-9.

*musicais e filmes (...)*²³¹. O que não é informado é de que forma esses objetos de culto foram adquiridos.

Segundo a bibliografia consultada, o período áureo da repressão aos xangôs e catimbós em Recife ocorreu no período do Estado Novo. E foi neste período que os objetos apreendidos pela polícia foram transferidos para o Museu da Diretoria de Higiene Mental do Serviço de Assistência a Psicopatas e, após, para o Museu do Estado.

Em 1940, parte do acervo é transferida para o Museu do Estado de Pernambuco quando da criação do Centro de Estudos de Arte Retrospectiva e Histórica²³². Em matéria na Folha da Manhã de 12 de maio de 1940 é descrita a destinação das peças:

*“(...) Quando as autoridades fizeram cessar as atividades dos cultos Afro-brasileiros neste Estado, todo o material usado nos Xangôs, nos terreiros foi recolhido pacientemente. Não houve destruição. Evitou-se a propagação de credices de efeitos nocivos e explorações policiáveis. Mas o que merecia estudo e o que confiava em documentário ficou guardado. No salão destinado a esse fim os estudiosos encontrarão as vestes, os ídolos e os objetos do culto africano”*²³³.

Assim, é possível compreender que poucas peças foram doadas à Missão de Pesquisa Folclórica, algumas selecionadas, aquelas que mereciam estudo, e parte foi descartada, aquelas consideradas sem valor cultural.

²³¹ MISSÃO DE PESQUISAS FOLCLÓRICAS <<http://centrocultural.sp.gov.br/discoteca/missao/>>

²³² Segundo informação da página virtual do Museu <<http://www.museudoestadope.com.br/colecao/Cole%C3%A7%C3%A3o-Afro-do-Xang%C3%B4-em-Pernambuco>>, na época em que a coleção foi adquirida, o Museu do Estado de Pernambuco estava fechado e suas obras se encontravam na Biblioteca Pública do Estado, sob a direção do Dr. Olimpio Costa Junior.

²³³ FOLHA DA MANHÃ, Recife, 12 de maio de 1940.

Zuleica D. Campos escreve que os objetos expostos eram a materialização do passado de algo primitivo que teria sido extinto pelo Estado²³⁴. Na matéria da Folha da Manhã também é possível compreender o tom de vitória sobre as “seitas africanas”.

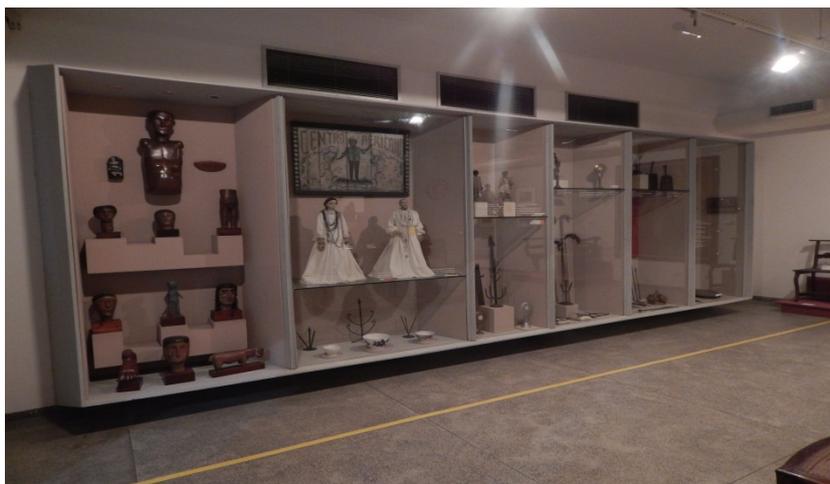
De formas diversas, tanto no Rio de Janeiro, quanto em Maceió e em Recife as exposições adquirem a narrativa de que é exibido algo que existia no passado e que não fazia mais parte da sociedade e que aquelas peças ali estavam para serem objeto de estudo de práticas ultrapassadas que de alguma forma não cabiam mais em um país moderno e civilizado. São espólios de guerra com significados culturais primitivos. As exposições atuais dessas coleções ainda refletem essa dinâmica de apresentar uma cultura religiosa como se estivesse morta e não pujante no século XXI.

2.3.2 A Coleção

Constituída de 307 peças, parte da Coleção Culto Afro-brasileiro de Recife pode ser observada em um dos prédios do Museu do Estado de Pernambuco. A coleção divide espaço em uma grande vitrine com peças de ex-votos que não fazem parte da coleção afro-brasileira, mas de cultura religiosa popular do Estado.

Figura 72: Visão geral da vitrine de exposição da coleção

²³⁴ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira, op cit, p. 324.



Fonte: Acervo pessoal da autora

Na página do Museu do Estado de Pernambuco a coleção afro-brasileira é descrita como bastante relevante:

“As 307 peças desta Coleção são, na maioria, raras, quer pela singularidade de sua confecção, quer pelo seu uso, visto que muitas delas hoje não são mais encontradas nos terreiros de Xangô. Elas assumem valor estético, depondo as técnicas e os conhecimentos, no entanto, o valor mais significativo é o antropológico, situando o fazer e o pensamento do homem”²³⁵.

No entanto, poucas dessas peças raras estão disponíveis para exposição. O espaço destinado à coleção é bastante reduzido comparado aos espaços destinados às outras coleções do Museu, principalmente o destinado às pinturas e obras de arte que depõem sobre os períodos áureos de Pernambuco. Em entrevista e conversas informais com funcionários, que preferiram não ser identificados, questionei o espaço reduzido para a coleção e todos deram como mesma resposta que não havia espaço para uma

²³⁵ COLEÇÃO AFRO DO XANGÔ EM PERNAMBUCO.
<<http://www.museudoestadope.com.br/colecao/Cole%C3%A7%C3%A3o-Afro-do-Xang%C3%B4-em-Pernambuco>>.

exposição completa, que em breve haverá um espaço de destaque, mas que há muitos anos é prometido a mesma coisa.

Na sala onde está localizada a exposição da Coleção há outros espaços que poderiam comportar novas vitrines para outras peças, mas estão ocupados por cadeiras de madeira antigas de forma aleatória. Pela raridade das peças e pelos seus valores estéticos, históricos e culturais, seu espaço de exposição pode ser considerado inadequado. Apesar dessa desvalorização quanto à exposição, a guarda das peças e o acesso à reserva técnica para fins de pesquisa são bastante satisfatórios, principalmente se comparados aos do Rio de Janeiro e de Maceió.

A exposição abre com um texto do antropólogo Raul Lody: *Xangô, o sagrado do viver pernambucano*. É a principal referência textual e informa sobre a extensão da coleção e suas atribuições. São 307 peças com diferentes materiais, tecnologias, formas estéticas e destinações de uso religiosos. Segundo o texto, é em Recife que se encontra um dos mais notáveis focos da ação civilizadora dos povos africanos no Brasil e a coleção era testemunho desse processo religioso.

A grandiosidade das palavras sobre a coleção representa bem o seu valor, mas não condiz com o que é apresentado. Não condiz pela quantidade limitada de peças em exposição que não conseguem informar ao visitante sobre a dimensão do universo afro-religioso no Estado.

Outra questão sobre o texto de apresentação é a ausência da contextualização histórica sobre a origem das peças. Assim como na *Coleção Perseverança* em Maceió, não há preocupação com a construção de uma narrativa da repressão dos objetos, ação policial sobre os cultos de matriz africana. A intenção do texto de Lody é justificável,

sublinha o inestimável valor da reconstrução da cultura africana em Pernambuco, mas empobrece o valor documental que a coleção possui.

I – A devoção sincrética e o duplo religioso em Pernambuco

Assim como nas coleções do Rio de Janeiro e de Maceió, também é possível observar a presença da imaginária católica entre os objetos retirados dos terreiros de Pernambuco. Na coleção afro de Recife há um maior número de imagens de santos católicos, com destaque para Nossa Senhora da Conceição, com cinco imagens.

O sincretismo feito com esta santa católica corresponde ao Orixá Iemanjá em Recife e em outros estados brasileiros. Considerada a mãe de todas as cabeças, Iemanjá no Brasil carrega uma ideia maternal, de mulher fértil que concebe muitos filhos e talvez possa explicar tal identificação entre as duas, já que a palavra Conceição vem de concepção, a mãe que concebe Cristo. O culto à Nossa Senhora da Conceição é um dos mais abrangentes no Brasil, padroeira de Portugal e de todos os povos de língua portuguesa a partir de 1646, sua devoção espalhou-se pelos Estados brasileiros durante o período colonial, tornando-se a primeira padroeira do país junto com São Pedro de Alcântara²³⁶, quando foi substituída por Nossa Senhora da Conceição Aparecida oficialmente em 1931²³⁷.

²³⁶ A pedido de Dom Pedro I, Imperador do Brasil, o Papa Leão XII confirmou São Pedro de Alcântara padroeiro do Brasil, em maio de 1826.

²³⁷ Através do decreto assinado pelo Papa no dia 16 de julho de 1930. A Proclamação oficial ocorreu no Rio de Janeiro, no dia 31 de maio de 1931.

Figuras 73 a 77: Imagens de Nossa Senhora da Conceição

73



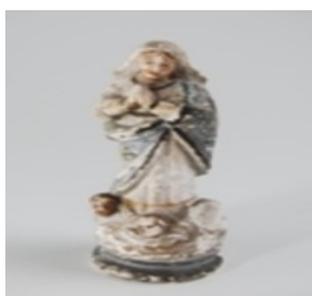
74



75



76



77



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

Atualmente o sincretismo entre as duas divindades ainda possui significado importante, principalmente para os adeptos da Umbanda. Mas, na Bahia e no Rio de Janeiro o dia 08 de Dezembro deixou de ser a data principal para a celebração de Iemanjá, sendo substituído pelo dia 2 de fevereiro²³⁸. Abaixo imagem retirada de um dos blogs que escrevem sobre Iemanjá na Umbanda.

²³⁸ Dia de Nossa Senhora dos Navegantes.

Figura 78: Imagem do Orixá Iemanjá



Figura 79: Imagem de Nossa Senhora da Conceição



Fonte Site Mulpix < <https://mulpix.com/post/1135188977421821637.html>>

Cerca de duzentos mil religiosos fazem procissão anualmente em Recife para o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, festa realizada desde 1904. A presença significativa de imagens desta santa no acervo de Recife não fala apenas sobre sincretismo religioso, mas da possibilidade de duplo sentimento religioso.

Outras imagens católicas presentes no acervo são de Santo Onofre, com três imagens, Sant'Ana Mestre, São Geraldo, Nossa Senhora das Dores e Santo Antônio.

Outros elementos considerados cristãos na coleção de Recife são as cruzes, há quatro cruzes de parede e duas de mesa; um santuário com duas pequenas imagens de São Cosme e Damião. As cruzes são elementos que também aparecem nas outras coleções, mas o que surpreende no acervo é o considerável número de orações escritas para santos católicos.

Tabela 4: Lista de orações escritas para santos católicos

Oração do Anjo Custódio
Oração das Onze Mil Virgens
Oração de São Supriano
Rosário da Conceição
Oração de Santa Catarina
Oração O pranto de Nossa Senhora
Oração O responso de Santo Antônio
Rosário de São Benedito
Oração de São Victorino
Oração de Santo Amâncio
Oração de São José
Oração de Santo Antônio
Oração de São Judas Tadeu
Oração de Santo Onofre
Oração da Beata Santa Helena
Oração de São Justo
Oração de José

Fonte: Elaborada pela autora

Também é possível observar outras orações no acervo que possuem conteúdo relacionado às práticas afro-brasileiras como as Orações para defumar, receitas de banho, preces para benzer e explicações de sonhos.

II- As esculturas rituais pernambucanas

Na coleção de Recife o número de esculturas comparadas àquelas recolhidas em Alagoas é reduzido, porém sua presença é significativa por representar duas estéticas de representação de Orixás. As quatro peças são de madeira.

Figura 80: Escultura do Orixá Iemanjá



Figura 81: Escultura do Orixá Oxalá



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

As duas esculturas acima foram identificadas pelo antropólogo Raul Lody²³⁹ como sendo representativas, possivelmente, de Iemanjá e Oxalá, respectivamente. A primeira segue a configuração dos santos católicos, uma mulher branca de cabelos longos, mas com um traje típico das religiões afro-brasileiras denominado de baiana. A escultura é coberta de colares de contas brancas, azuis, transparentes e amarelas, junto com alguns fios de contas de ave-marias e três rosários. Nos pulsos, além de pulseiras de contas, porta uma de metal branco com a gravação *Emanjá*. A cabeça da escultura é de vinil recoberta de gesso pintado, Lody acredita que se trata de uma cabeça de boneca industrializada.

A segunda escultura possui também traje inteiramente branco. No pescoço, várias voltas de colares de contas de miçangas e vidrilhos brancos e transparentes, usadas para o orixá Oxalá. Também é possível verificar dois crucifixos pendendo sobre os colares e um rosário. Possuindo cor branca, olhos azuis e barba é possível relacionar o biotipo da escultura com Jesus Cristo. No sincretismo religioso Oxalá é relacionado à Jesus. Assim como observei na coleção Perseverança em Alagoas, a estética das

²³⁹ LODY, Raul, op cit, p. 46.

esculturas utilizadas em rituais afro-brasileiros dialoga com o sincretismo, mesmo quando não são usadas imagens católicas para representarem Orixás. As esculturas podem ser mais parecidas com os traços europeus, ou mais com os traços africanos, como podemos ver nas outras duas esculturas da coleção que reproduzo abaixo.

Figura 82: Escultura do Orixá Xangô



Figura 83: Escultura do Orixá Oxum



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

Esculturas de madeira, revestidas de gesso e pintadas de preto. A primeira com vários colares de miçangas nas cores brancas, vermelhas e marrons intercaladas, pelas cores representa o Orixá Xangô. A segunda escultura está vestida de trajes femininos europeus com tecido de cetim branco e detalhes amarelos, colares de contas amarelas e vermelho e preto intercaladas. Há pulseiras e na mão direita um leque.

Raul Lody argumenta que a escultura poderia ser tanto do Orixá Oxum quanto de Exu. Além do colar de contas vermelho e preto há nos pés da escultura um pequeno demônio esculpido em madeira, pintado de marrom com asas, cabelos, cornos e caldas em preto. Acredito que a escultura seja do orixá Oxum pelos trajes e acessórios femininos e que a figura representando o demônio possa representar a forte ligação

entre Oxum e Exu²⁴⁰. Também pode ter relação com a imagem de Nossa Senhora das Graças, uma das santas católicas que é sincretizada com Oxum ou com Iemanjá, que é representada com uma serpente sob os seus pés.

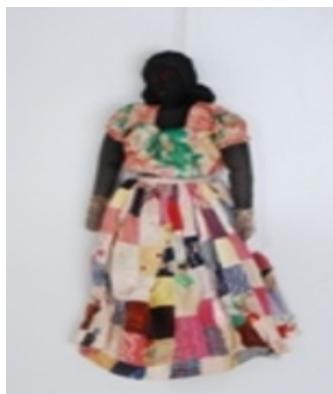
Figura 84: Imagem de Nossa Senhora das Graças com serpente sob os pés



Fonte: Site comercial Nossa Sagrada Família < <http://www.nossasagradafamilia.com.br/conteudo/imagem-de-nossa-senhora-das-gracas-significado-e-simbolos.html>>

Na seção destinada à coleção de Alagoas comentei sobre o uso de bonecas infantis representando Orixás. Em Recife, além das esculturas feitas com madeira e gesso, há bonecas de pano com indumentária religiosa. Trata-se de duas bonecas de pano. Uma está vestida de baiana branca, outra com traje que lembra vestimenta cigana, com saia de retalhos coloridas.

Figura 85: Boneca de pano com traje de baiana **Figura 86: Boneca de pano com traje de cigana**



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

²⁴⁰ Um dos mitos afro-brasileiros sobre esses dois Orixás revela como Exu partilhou com Oxum o jogo de adivinhação de Orunmilá.

III- Os objetos rituais do catimbó

É possível fazer uma comparação entre o Candomblé e a Umbanda com o Xangô e o Catimbó. O catimbó seria uma das denominações de culto afro-brasileiro que insere em sua crença e prática religiosa elementos africanos, indígenas, espíritas e elementos da religiosidade oriental. Apesar do subtítulo da coleção ser “*um testemunho do Xangô Pernambucano*” há nela variedade de peças utilizadas por espíritos indígenas e objetos de devoção considerados não africanos, como uma pequena estatueta de Buda (imagem abaixo), além de figas, coités, baralho e cachimbos. Essa categoria de objetos está mais presente em ritos considerados pouco tradicionais pela ortodoxia, mas são representativos da heterogeneidade da prática religiosa em vários Estados, em Recife não é diferente. Como não é possível identificar quais objetos pertenciam a cada terreiro, o tópico *os objetos rituais do catimbó* representa a heterogeneidade da crença em Pernambuco, mas não pretende classificar separadamente objetos de catimbó e objetos do Xangô, considerando que em todos os Estados há a presença dos duplos religiosos, do sincretismo e da fluidez das práticas em diversas matrizes culturais religiosas.

Figura 87: Estátua de Buda Gordo



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

O “buda gordo”, encontrado em algumas casas e estabelecimentos comerciais é um Hotei, um dos deuses do Xintoísmo. Senhor da generosidade, é o deus que traz felicidade e satisfação, sua figura é a de um monge chinês sorridente e não possui relação com Buddha Siddhartha Gautama do Budismo. É possível encontrar em algumas casas uma estátua de Buda virado para a parede e com inúmeras moedas em volta. Para alguns, a estátua representa a fortuna interior, para outros um amuleto para atrair riquezas materiais.

Na literatura sobre Candomblé, geralmente os símbolos de outras religiões presentes em terreiros são observados como elementos sincréticos, principalmente as imagens católicas. A figura do buda gordo não é um elemento tradicionalmente encontrado em casas de axé como um objeto sagrado, dessa forma, também há a possibilidade de ser observado como um amuleto ou como um simples objeto de decoração. Outra peça da coleção de Recife interessante para a discussão da heterogeneidade da crença considerada de matriz afro-religiosa é o baralho.

No Rio de Janeiro, nas pesquisas aos jornais dos anos 1910 e 1920 é recorrente a presença de apreensões de baralhos ciganos em casas chamadas de centro espíritas ou terreiros. No entanto, as propagandas das “madames” que liam mãos, jogavam baralho ou consultavam bolas de cristal eram comuns nos jornais cariocas, como atrativo elas se intitulavam como “madames” e possuíam, geralmente, uma origem europeia ligando-se ao ocultismo do leste europeu. Essas madames brancas, descritas com roupas luxuosas e cheiros inebriantes não eram identificadas por estes jornais como enganadoras da credulidade pública. Mas a população negra e pobre teve suas práticas divinatórias perseguidas por julgarem antecipadamente que eram charlatões. Esta criminalização

refere-se à visão construída sobre o continente africano da época como uma local de práticas primitivas.

Apesar do baralho cigano, como instrumento divinatório, não ter ligação com práticas africanas, ele está presente até os dias atuais na vivência religiosa afro-brasileira. Há sacerdotes que jogam búzios e baralho em consultas. A apreensão do baralho cigano no Rio de Janeiro e em Recife no início do século XX evidencia que esta identificação está presente há bastante tempo.

Figuras 88, 89, 90 e 91: Baralhos da coleção afro de Recife

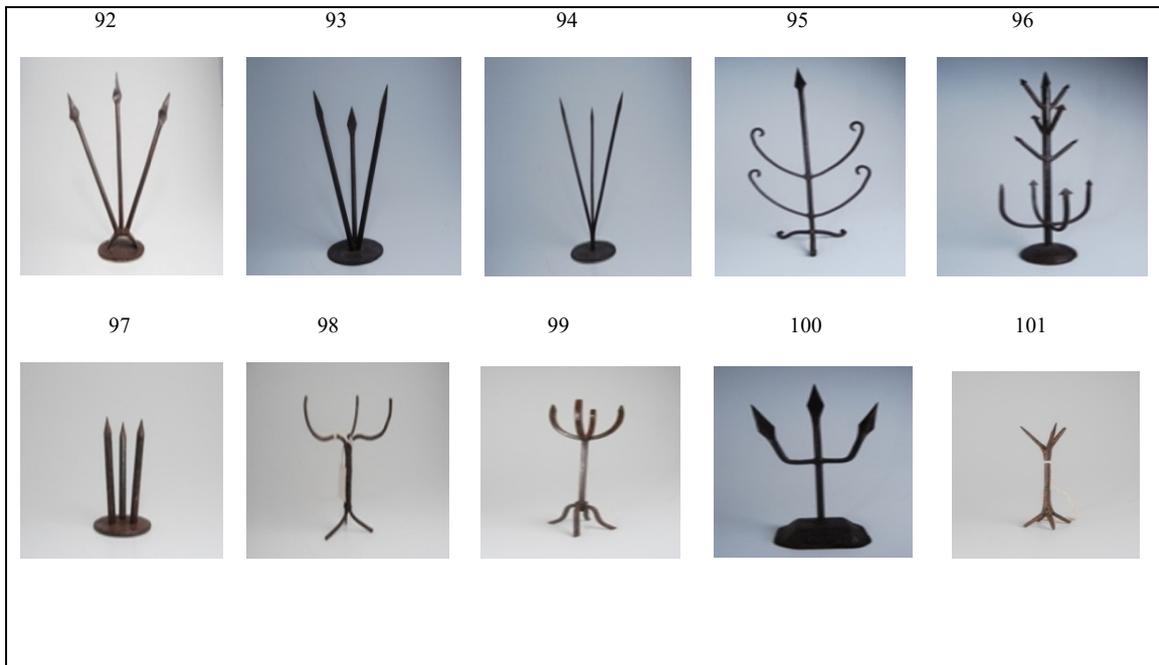


Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

IV- Ferramentas de Orixás

A coleção afro-brasileira de Recife possui uma grande variedade de ferramentas de Orixás, sejam as ferramentas de assentamentos, sejam aquelas que chamo de “ferramentas de mão”, ou seja, aquelas que paramentam o Orixá quando em transe. Como observei na coleção Perseverança, houve um interesse por parte de quem recolheu ou selecionou o acervo por ferramentas para o orixá Exú. Temos abaixo algumas delas.

Figuras 92 a 101: Ferramentas para o orixá Exu



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

As ferramentas de ferro também estão intimamente ligadas a outros Orixás, como Ogun, mas parece ter sido a simbologia de Exu que mais atraiu a atenção policial. Em segundo lugar de quantidade de ferramentas de ferro estão as espadas e lanças. Nas matérias de jornais, tanto no Rio de Janeiro quanto em Recife os textos mencionam que nas batidas os policiais achavam dentro de terreiros armas e outros utensílios perigosos que precisavam ser recolhidos. Certamente entre eles estavam as espadas, arco e flexa (*ofá*), lanças e machados, ferramentas utilizadas por vários Orixás cultuados no Brasil, como vemos na imagem abaixo. Eles dançam com elas nas festas fazendo gestos de caça ou de guerra para contar suas atividades ou atos de bravura.

Figuras 102 a 111: Ferramentas utilizadas por vários Orixás



Fonte: Inventário. Museu de Pernambuco

As ferramentas de Orixá, assim como as demais peças do sagrado afro-brasileiro possuem significados múltiplos. Em Recife, observamos através dos jornais que se consideravam as ferramentas armas perigosas, por isso deveriam ser recolhidas. Para a polícia, as ferramentas faziam parte de um conjunto de objetos que provavam a transgressão da lei. E para o povo-de-santo as peças instrumentalizam os ritos religiosos, possuem função litúrgica.

Em forma de coleção, expostas em museus, as ferramentas também podem ser vistas pelo público por um olhar estético, pois são objetos que são resultado de técnicas e da criatividade do ferramenteiro. São produtos que carregam memórias e cultura material de determinado grupo religioso.

Conclusão

A análise sobre os museus da repressão permite identificar uma série de ausências da cultura material dos terreiros, pois o conjunto do acervo não corresponde à

totalidade do universo religioso das religiões afro-brasileiras, mas apenas os objetos apreendidos pelos agentes da repressão. As ausências falam das motivações repressivas envolvidas nos casos analisados.

No Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro é possível perceber grande quantidade de material relacionado aos trabalhos considerados de magia negra. Havia o objetivo de provar a existência da prática da magia e era necessário enquadrá-la nos artigos penais relativos ao baixo espiritismo. E por isso há tantos objetos que remetem diretamente aos despachos.

Em Alagoas também foram recolhidos uma série de objetos referentes aos despachos, porém, através das narrativas do quebra sabemos que foram todos queimados pela Liga dos Combatentes. Os objetos que sobraram foram coroas, esculturas de ferro e madeira, pulseiras entre outras peças tomadas como espólios das invasões.

Ambas as coleções não possuem um projeto museológico próprio que aborde as dinâmicas da repressão, elas estão inseridas dentro de outras coleções. No Rio de Janeiro, os objetos de culto afro-brasileiro encontram-se junto a outros acervos criminais, fazem parte da narrativa policial de combate ao que era considerado crime. Em Alagoas, a Coleção Perseverança é exposta também com outros tipos de acervos que buscam contar a riqueza cultural do alagoano. A cultura alagoana é exposta através de múltiplas matrizes, então há o espaço para a contribuição dos brancos, negros e indígenas. A contribuição cultural negra é representada pelas peças da cultura material religiosa do Xangô.

No entanto, se no Rio de Janeiro o discurso expositivo é claro sobre a origem dos objetos e a razão de formarem uma coleção, em Alagoas ocorre a prática do silenciamento da violência que deu origem ao acervo. O discurso expositivo e a

dinâmica da visita orientada apresenta o acervo como um conjunto de objetos raríssimos no Brasil de religiosidade afro-brasileira. O acervo é apresentado como bastante precioso para o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, mas as narrativas sobre o “quebra” são praticamente inexistentes. Na primeira visita técnica realizada não havia qualquer menção ao episódio de destruição aos terreiros alagoanos. Hoje é possível ver em todas as vitrines uma nota explicativa impressa em papel A4 informando:

COLEÇÃO PERSEVERANÇA

**Peças procedentes de extintos terreiros de Xangô de Maceió,
onde os cultos africanos eram praticados e foram destruídos
em 1912.**

O discurso expositivo silencia a história dos objetos e a nota explicativa improvisada feita para reverter o total silenciamento acaba simplificando a complexidade do episódio e invisibiliza a prática dos cultos de matriz africana após 1912, como se esta fosse a data final do Xangô em Alagoas.

O historiador Roberto Conduru no capítulo “*Estética e arte nas religiões afro-brasileiras*”²⁴¹ menciona o pouco reconhecimento da cultura material relacionada às religiões afro-brasileiras. O termo arte não é atribuído às coleções estudadas neste capítulo em nenhuma documentação pesquisada, apenas Conduru menciona o atributo

²⁴¹ CONDURU, Roberto. Estética e arte nas religiões afro-brasileiras. In: CONDURU, Roberto; PIMENTEL, Lucia Gouvêa ; DUCARMO, Alexandrino. **Arte afro-brasileira**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007.

estético da coleção da Magia Negra na ocasião do catálogo da exposição “A Coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro”²⁴².

O trabalho de valorização da cultura material de terreiro também passa pelo reconhecimento e pela possibilidade de observar uma peça religiosa e chamá-la de arte, como ocorre com os objetos de outras religiões: “*As obras que emergem das religiões de matrizes africanas são de um tipo a princípio estranho à modernidade ocidental: a arte sacra (...)*”²⁴³. Dessa forma, levanta-se a possibilidade da pesquisa no campo da arte sacra de terreiro.

A compreensão dessas e de outras peças presentes na coleção analisada passa necessariamente por questões estéticas ou tecnológicas, mas também é possível observá-las a partir de signos da memória africana na cultura material dos terreiros que eram incompreensíveis para a sociedade em geral. Os objetos estão presentes em todas as etapas da vida religiosa em uma comunidade-terreiro. Nas iniciações, nos rituais fúnebres, nas festas públicas, toda a comunicação é feita através de objetos e suas simbologias. Os objetos desempenham a comunicação entre homens e deuses, seja um búzio no jogo de adivinhação, seja uma tigela de barro onde são depositadas as comidas para os Orixás. Tudo isso integra um conjunto de elementos materiais imprescindíveis para a concretização do ritual religioso e que não são descartáveis aleatoriamente porque tudo que está dentro do terreiro possui axé. A importância e gravidade da apreensão de objetos de um terreiro através da força policial só pode ser plenamente compreendida, simbolicamente, se os objetos forem compreendidos como portadores da força vital da comunidade.

²⁴² CONDURU, Roberto (org.). **Relicário multicolor**. A coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural Municipal José Bonifácio/Museu da Polícia Civil do RJ/Instituto de Artes da UERJ, 2008.

²⁴³ CONDURU, Roberto (Org), op cit, p. 37.

3 - OS OBJETOS DA DEVOÇÃO

O museu permite que as populações ganhem em conhecimento sobre si mesmas, sobre sua própria história, e se tornem conscientes do seu valor. Neste espelho, a comunidade se vê, se reconhece, se acha 'bela' e aprende a se amar (SOARES, B.C. & SCHENEIDER, T, 2009).

O capítulo que se inicia aborda a temática dos objetos que compõem coleções em memoriais de terreiros. Foram selecionados dois memoriais para análise: **O Ilê Ohun Lailai** e o **Memorial Kisimbiê**, ambos na cidade de Salvador. Espaços nos quais as respectivas comunidades organizaram narrativas sobre o seu próprio passado com base em suas próprias experiências religiosas. Nessas narrativas os objetos de culto foram realocados em uma nova lógica sagrada, em que valem pela história que contam, pelas memórias que acionam e pela capacidade de agregar em volta de si um conjunto de atributos identitários.

Os dois memoriais podem ser considerados no campo da museologia como museus comunitários. Vale, entretanto, antes de proceder à análise de suas coleções e dinâmicas, tecer algumas considerações sobre o conceito de museu comunitário e a sua relação com a musealização dos terreiros

3.1 Sobre museus comunitários e a constituição dos seus públicos

A crítica ao caráter elitista dos museus atravessou a metade do século XX e ainda ecoa nos dias atuais em encontros da área de Museologia e Patrimônio pelo mundo. Considerados como instituições burguesas pelo movimento de estudantes parisienses que gritavam nas ruas na década de 1960, os debates e estratégias de tornar o espaço museal um local plural de construção de identidades continuam bastante atuais. O slogan *la joconde au metro*²⁴⁴ renegava o público tradicional que frequentava os

²⁴⁴ Lema de contestação à imagem de um museu conservador e elitista.

museus. A busca era pelo *não público*, significava colocar em questão a possibilidade de existir um outro público para um outro tipo de museu.

As práticas político-sociais da vida em sociedade atingem inevitavelmente e fazem refletir o campo do saber acadêmico. Um movimento conhecido no campo da História, a *nouvelle histoire*, questionou um modo de se pensar e escrever a História e propôs novos problemas, abordagens e objetos. Podemos comparar a tentativa de quebra do paradigma tradicional no campo da História com o que ocorreu na área da Museologia.

Movimento conhecido como a Nova Museologia, houve a escolha do museu como um campo de reflexão teórico e epistemológico e um espaço para a política de democratização cultural. Surgem novas propostas para o uso da instituição.

(...) Da apreciação crítica de que, até aí, o museu tinha sido um instrumento ao serviço das elites sociais e intelectuais, é entendido que a continuação da sua existência deve passar pela sua transformação em instituição ao serviço de todos e utilizado por todos. O museu pode e deve ser um instrumento privilegiado de educação permanente e um centro cultural acessível a todos. (DUARTE, A. 2013, p. 101)²⁴⁵

Segundo Alice Duarte, de importância crucial nesta renovação conceitual foi o papel dos antropólogos nos museus etnográficos ao reforçarem a necessidade de contextualizar os objetos destituídos de seu valor intrínseco, ou seja, separados e expostos fora de seus ambientes de origem. A contextualização situa os objetos dentro de um discurso expositivo que, no caso dos memoriais em análise, implica no reconhecimento da vivência religiosa como uma experiência histórica constituída nos campos da violência e da resistência.

Com a missão de transformar o museu em um instrumento de aprendizado, surgiram as propostas inovadoras de criação de outros tipos de museus: o ecomuseu e o museu da comunidade, os museus comunitários. A delimitação do uso da categoria de

²⁴⁵ DUARTE, Alice. Nova Museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda Inovadora. **Revista Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 99-107, 2013.

museus comunitários quando inserido em uma nova dimensão social atribuída ao espaço museal, atua como importante instrumento para se definir os termos propostos para os memoriais criados dentro das comunidades-terreiro.

A ausência de representação em museus pelos estados brasileiros sobre religiosidade de matriz africana unida ao desejo expresso de fazer conhecer a sua história, parece levar cada vez mais à prática de musealização dos terreiros. Ao escolher trabalhar com a categoria de museus comunitários para compreender a criação de memoriais em terreiros de Candomblé sugere-se que essa política de musealização pode ser entendida como uma das estratégias de visibilidade e de afirmação de identidades.

Os museus analisados no capítulo dois têm como temática as religiões de matriz africana, mas suas narrativas têm como ponto de partida a marginalização das crenças afro-brasileiras. Tanto há uma negação por parte do povo-de-santo dessas narrativas que há movimentos de contestação desses espaços desde o final da década de 1970 no Rio de Janeiro. Essa contestação permanece cada vez mais potente nos dias atuais com o grupo “Respeite nosso sagrado”, formado em 2017 por religiosos, políticos e intelectuais que exigem a retirada dos objetos que formam o *Museu da Magia Negra* da guarda da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro.

Em audiência pública realizada na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, em 19 de setembro de 2017, as comissões de Cultura, Direitos Humanos e Combate às Discriminações se reuniram para discutir sobre o destino do acervo de 400 peças relacionadas às religiões de matrizes africanas abrigada no Museu da Polícia Civil há 80 anos, como parte do espólio das apreensões policiais, quando tais práticas ainda eram consideradas crimes. Embora não tenha se chegado a uma posição definitiva, o evento serviu como desdobramento da campanha “Liberte Nosso Sagrado”, com a criação de um grupo de trabalho composto por parlamentares, representantes do Poder

Judiciário, da Secretaria de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, do movimento negro e por lideranças religiosas.

Nessa ocasião foram definidas as posições em jogo no debate público sobre o patrimônio de matriz africana. Para o deputado Zaqueu Teixeira, do PDT, presidente da Comissão de Cultura da ALERJ, citado por Elisa Calmon, *“o diálogo é essencial porque cada peça tem uma religiosidade, um simbolismo e uma representação. O debate precisa avançar para que haja uma mediação entre o que a polícia acredita que é sua propriedade e também para que os seguidores da umbanda e do candomblé tenham a reparação histórica que buscam”*²⁴⁶ Nessa linha de abordagem, concorda o secretário de Estado de Cultura, André Lazaroni, que também reconheceu o valor simbólico das peças. *“Temos que trabalhar em conjunto para identificar o acervo, valorizando o seu aspecto histórico. Além disso, essa é uma oportunidade de a Polícia Civil ceder as peças, demonstrando respeito à vida e à diversidade.”*²⁴⁷

Na frente favorável à reparação histórica encontram-se os parlamentares associados às políticas públicas e inclusão social, os deputados Marcelo Freixo (PSOL), que preside a Comissão de Direitos Humanos, Eliomar Coelho (PSOL), Luiz Paulo (PSDB), Wanderson Nogueira (PSOL) e Carlos Minc (sem partido), presidente da Comissão de Combate às Discriminações, que também participaram da audiência. Segundo o deputado Flávio Serafini (PSOL), precursor da campanha na ALERJ, o objetivo é buscar um consenso entre a Polícia Civil e os seguidores das religiões de matrizes africanas. Contudo, caso isso não aconteça, existem outras possibilidades em jogo: *“O Ministério Público já tem um inquérito aberto sobre isso. Então, seja através*

²⁴⁶ CALMON, Elisa. Liberte nosso sagrado: destino de acervo religioso apreendido pela polícia será discutido em grupo de trabalho. **Notícias ALERJ**, 2017. Disponível em: <<http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/41344?AspxAutoDetectCookieSupport=1>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

²⁴⁷ Idem

da Justiça ou por meio de uma iniciativa legislativa, queremos dar desfecho para esse caso de violência histórica”²⁴⁸

Do lado dos gestores das peças confiscada, a posição diverge pois consideram as peças não como resultados de confisco, mas como patrimônio histórico da instituição. Segundo Ciro Advíncola, diretor do Museu da Polícia: “A função de um museu não é apreender, mas sim restaurar, preservar e expor para gerações futuras”, ressalta. Apesar de estar aberto ao diálogo sobre a forma de exposição, o museu não está disposto a ceder as peças. “Podemos discutir a melhor forma de apresentação, desde que isso não signifique abrir mão das peças.” Posição confrontada pelo babalorixá Ivanir Santos, para quem os itens do acervo não podem ser tratados simplesmente como objetos de exposição ou obras de arte. “Essas peças são dos nossos ancestrais. Para nós, elas têm vida, constituem nossa identidade, nossa cultura e nosso divino. Por isso, devem ser tratadas como sagradas.”²⁴⁹

O conflito entre a comunidade religiosa e os museus que expõem objetos de candomblé apreendidos pela polícia ganhou contornos que ilustram essa disputa de narrativas em 2015. O IHGB (Instituto Geográfico e Histórico da Bahia) devolveu ao terreiro Mokambo uma cadeira que pertencia ao sacerdote Jubiabá e que foi apreendida em 1920. A cadeira foi considerada o primeiro objeto devolvido voluntariamente a um terreiro e a devolução ocorreu durante solenidade pública.

A transferência do objeto foi possível por meio de um processo aberto pelo Tata Anselmo, que é bisneto de santo de Jubiabá. Além de na cadeira estar talhado o nome do sacerdote, a batida policial foi documentada em 1921 pelos jornais da época, inclusive com uma fotografia da cadeira²⁵⁰. A devolução é uma vitória importante para

²⁴⁸ CALMON, Elisa op cit

²⁴⁹ Idem

²⁵⁰ A Tarde, Salvador, 07 de Outubro de 1921.

o memorial Kisimbiê que tem como uma de suas missões recuperar o patrimônio material e imaterial bantu.²⁵¹

Figura 112 – Cadeira que pertenceu ao sacerdote Jubiabá



Fonte: Jornal eletrônico Correio, Salvador, 22 out. 2015. Foto de Amanda Palma.

Essa conquista só pode ser compreendida tendo em vista o simbolismo de uma cadeira de sacerdote que Roger Sanci esclare:

*“É interessante apontar a importância que os policiais dão à cadeira. É lógico se apropriar da cadeira de um criminoso? É verdade que Jubiabá foi acusado de praticar ‘falsa medicina’ – e portanto é lógico pensar que seriam requestadas folhas e objetos de curandeirismo -, mas por que a cadeira? De fato, ela tem uma importância própria no candomblé: pode ser literalmente um assento do poder (Axé) do pai-de-santo (...)”*²⁵²

A proposta dos museus comunitários em terreiros difere-se das narrativas apresentadas pelos museus tradicionais posto que o tema repressão ao Candomblé está ausente de forma explícita de todos os memoriais visitados. O perfil das propostas

²⁵¹ PALMA, Amanda. Devolvida ao Terreiro Mokambo, cadeira de Jubiabá vai passar por desenergização. *Correio*, Salvador, 22 out. 2015. Disponível em: <<http://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/devolvida-ao-terreiro-mokambo-cadeira-de-jubiaba-vai-passar-por-desenergizacao/>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

²⁵² SANSI-ROCA, Roger. *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. New York: Berghahn Books, p. 99, 2014. (Remapping Cultural History, vol. 6).

expositivas nos museus de terreiros é claramente vinculada às estratégias da comunidade em sobreviver, sobressai-se às virtudes das lideranças, mas não é dado destaque algum aos atos de violência sofridos. Os objetos selecionados nos memoriais de terreiro não estão fora dos seus contextos religiosos e possuem um significado documental conferido pelo próprio grupo religioso mesmo que a análise desses objetos como documentos ganhe novas dimensões conforme as questões dos visitantes e pesquisadores.

Dessa forma, apesar de não estar expressa na fala de nenhum sacerdote entrevistado até o momento, que seus memoriais enquadram-se em uma categoria, veremos que a iniciativa de criação desses espaços memoriais é bastante similar à escrita dos pesquisadores que pensam epistemologicamente os museus comunitários como espaços nos quais o principal elemento a se exibir são as experiências sociais. E, o principal, nesses espaços, a comunidade não é apenas tema ou público, é ator ao criar conceitualmente a narrativa a ser exposta e gerir administrativamente o memorial. São discursos museológicos e memórias construídas por vozes até agora ausentes nos museus tradicionais.

Nesse sentido, os memoriais criados nos terreiros, considerados como museus comunitários, abrem um campo a ser explorado pela historiografia que se volta à compreensão dos usos do passado e do valor dos trabalhos de memória para a construção de comunidades de sentido²⁵³, compreendidas nas suas dimensões sensíveis e significativas e caracterizadas, para fins analíticos, de acordo com as suas diferenças étnicas (dentre as quais, destacam-se as populações afrodescendentes e dos povos indígenas), regionais, políticas, entre outras. O que implica em reconhecer que esses

²⁵³ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

movimentos investem na constituição de novas relações com os seus públicos, em plataformas de história pública que se aderem às políticas de reparação histórica.

No Brasil, a história pública vem assumindo nos últimos cinco anos contornos bastante específicos, diferenciando-se do que internacionalmente ficou conhecido como *public history*. A especificidade da história pública no Brasil associa-se, em grande medida, à forma como os meios universitários incorporaram os debates públicos em torno da questão étnico-racial e de gênero, com a atualização das discussões sobre a ‘história que vem debaixo’ por meio da consideração do papel ativo dos grupos sociais na formulação de narrativas próprias sobre o seu passado.

O historiador Ricardo Santhiago propõe uma tipologia para a história pública, em que reconhece a especificidade da produção brasileira em relação a internacional:

“quero mencionar que penso a história pública como uma área de estudo e ação com quatro engajamentos fundamentais, passíveis de entrecruzamento: a história feita *para* o público (que prioriza a ampliação de audiências); a história feita *com* o público (uma história colaborativa, na qual a ideia de “autoridade compartilhada” é central); a história feita *pele* público (que incorpora formas não institucionais de história e memória); e *história e público* (que abarcaria a reflexividade e a autorreflexividade do campo). Essa tipologia ajuda a elucidar que *predominâncias* e *exclusividades* são coisas bem diferentes”²⁵⁴

No estudo em curso, a noção de uma história feita com o público, colaborativa e engajada, assume a função política necessária ao reconhecimento da autonomia das comunidades religiosas de matriz africana na gestão de seu patrimônio e de seus lugares de memória.

3.2 Musealizando terreiros

A primeira experiência de construção de um espaço memorial dentro de um terreiro foi realizada em parceria entre a Iyalorixá Stella de Oxóssi e a *Oni Kowé Vera*

²⁵⁴ MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (orgs.) **História Pública no Brasil: sentidos e itinerários**. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 28.

Felicidade Campos no início dos anos 1980, no terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*. A proposta era a de contar a história do terreiro utilizando para isso alguns objetos antigos, daí o nome do memorial ser *Ilê Ohun Lailai*, que significa “a casa das coisas antigas”. O período de início da musealização dos terreiros é o mesmo dos debates iniciais da prática de tombamentos de terreiros e como veremos durante o capítulo, este fato não parece ser coincidência.

Nos anos 1990 e 2000 outros terreiros iniciam a construção de seus memoriais e assumem a iniciativa de produzir suas narrativas históricas a partir de objetos. Essa dinâmica de compreensão sobre o que expor como parte da sua trajetória será o fio condutor da análise. Interessa, sobretudo, observar de que forma o povo-de-santo apropria-se do discurso dos museus, como se relaciona com o seu passado e decide apresentá-lo ao público geral através de sua própria narrativa.

Entre os memoriais analisados, temos como temática geral algo que Sheiva Shorezen já observou em sua dissertação²⁵⁵, que é a referência à autoridade religiosa. As narrativas estão concentradas na trajetória dos líderes religiosos através dos seus objetos pessoais ou rituais. Outros temas são os utensílios do cotidiano de um terreiro, bonecas representando os Orixás, indumentária, peças de louça e ferramentas dos Orixás.

3.3 O *Ilê Ohun Lailai* (Casa das coisas antigas)

O museu *Ilê Ohun Lailai* está localizado no terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* (Centro Cruz Santa do Axé do *Opô Afonjá*) em Salvador, no bairro do Cabula. Como data oficial de fundação da casa temos o ano de 1910. Sua fundadora foi a Iyalorixá Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha (*Obá Biyi*), auxiliada por Tio Joaquim Vieira (*Obá Sanyá*).

²⁵⁵ SORENZER, Sheiva. **De tombamentos e museus: Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2015.

Figura 113

Mapas de localização do terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*²⁵⁶

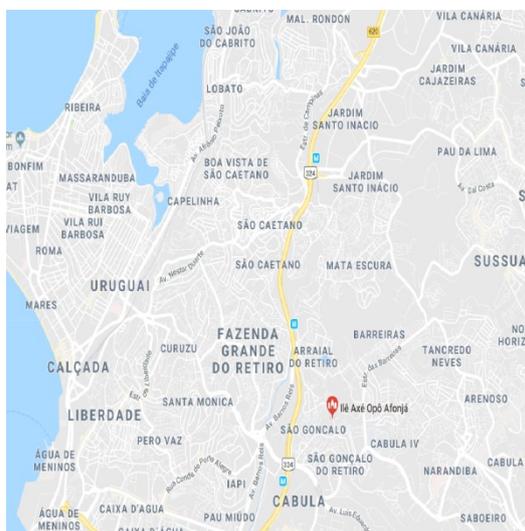
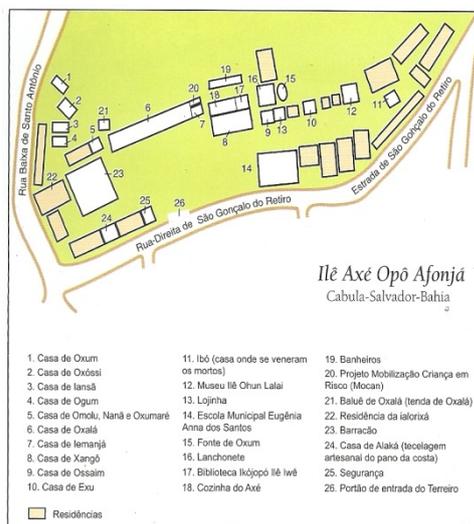


Figura 114



Fonte: CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 65.

Após o falecimento da Iyalorixá fundadora, conhecida como Mãe Aninha, em 1938, houve sucessões matrilineares: Maria da Purificação Lopes, Mãe Bada (*Olufan Deiyi*), 1939-1941; Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora (*Oxum Muiwà*), 1942-1967; Ondina Valéria Pimentel, Mãe Zinha (*Iwin Tona*), 1969-1975; Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella (*Odé Kayode*), 1976- dias atuais.

O memorial foi projetado pela Iyalorixá atual Mãe Stella de Oxóssi e a Oni Kowe Vera Felicidade de Almeida Campos e fundado em 1982. Segundo mãe Stella, a inspiração do projeto do museu foi um museu visitado por ela na Nigéria:

“Um dos museus tinha uma proposta bem simples, contava a história da cidade através de objetos do dia a dia. Lembrei de todo o material que possuíamos, das roupas de Mãe Aninha, dos objetos de Mãe Senhora, tudo meio espalhado. Começamos a criar o Lailai a

²⁵⁶ CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 65.

*partir desta ideia: mostrar a evolução do candomblé a partir de nossa própria história”.*²⁵⁷

Figura 115 – Placa de identificação do Museu Ilê Ohun Lailai



Fonte <https://www.flickr.com/photos/secultba/sets/72157625808627226/>

Em um pequeno catálogo de apresentação do memorial estão expressas as motivações de sua criação: “*preservar, proteger, incentivar e apoiar o patrimônio, a memória e os acervos religiosos, culturais e históricos da cultura afro-brasileira e propiciar à comunidade local, nacional e internacional o acesso à informação e conhecimento*”.²⁵⁸ É citada a Lei nº 10.639/2003 para inserir o memorial como instrumento pedagógico ao afirmar que o espaço oferece material para o ensino da história do Candomblé. No verso do catálogo há a chamada para a visita das escolas ao memorial.

Figura 116 – Página do catálogo do Museu Ilê Ohun Lailai



²⁵⁷ ACERVO Ilê Ohum Lailai. Disponível em: <<http://www.salvadorupdate.com.br/acervo-ile-ohum-lailai/>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

²⁵⁸ Catálogo de exposição do museu Ilê Ohun Lailai

Fonte: Catálogo de divulgação do memorial

Durante a visita técnica guiada foi possível perceber o cuidado didático com que é feita a apresentação do acervo contextualizando de maneira clara as peças. A fala evoca a valorização da trajetória dos objetos e é parte essencial em um trabalho de autoestima do povo-de-santo que utiliza o memorial também como instrumento pedagógico contra o racismo religioso.

Em 2000 o espaço memorial foi reinaugurado com equipamentos museográficos²⁵⁹ após permanecer três anos fechado para restauração²⁶⁰. Com o apoio da Fundação Palmares,²⁶¹ foi reaberto em nova sede dentro do terreiro. Em 2011 houve requalificação física e expográfica do memorial que compreenderam higienização, restauro e climatização do acervo feitos pela Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. Considerado o primeiro memorial em terreiros do país, a trajetória do espaço é marcada por dificuldades similares com a dos outros memoriais: recursos insuficientes de manutenção, ausência de equipe técnica permanente e divulgação oficial. No entanto, durante os anos de funcionamento é possível perceber o esforço da comunidade em manter o memorial aberto. A sua importância para a comunidade do terreiro é apontada na escrita de um de seus membros no livro “Mãe Aninha de Afonjá...”:

“Lugar de afirmação da identidade afro-baiana, espaço público de representação da cultura imaterial do terreiro, o museu do Afonjá ao se projetar para o Brasil e para o mundo como modelo de integração religiosa e cultural, tem estabelecido uma relação muito estreita entre ancestralidade e contemporaneidade, consiste, pois,

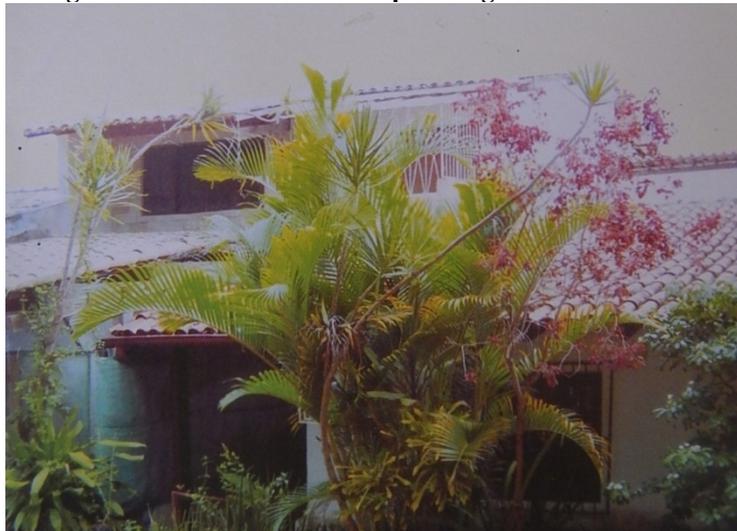
²⁵⁹ SANTANA, Marcos. **Mãe Aninha de Afonjá**: um mito afro-baiano. Salvador: Núcleo de Cultura Popular da Bahia, 2006. p. 80.

²⁶⁰ SALVADOR reabre primeiro museu do Candomblé. **Folha de São Paulo Ilustrada**, Agência em Salvador, 14 de junho de 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1406200021.htm>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

²⁶¹ *Fundação Cultural Palmares*, entidade cultural vinculada ao Ministério da Cultura tem por finalidade promover e preservar a cultura afro-brasileira. Preocupada com a igualdade racial e com a valorização das manifestações de matriz africana, a Palmares formula e implanta políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do País. Foi o primeiro órgão federal criado para promover a preservação, a proteção e a disseminação da cultura negra (<http://www.cultura.gov.br/cultura-afro>)

*num olhar para o futuro, construído no presente, com um rico e variado acervo material do passado”.*²⁶²

Figura 117 - Fachada da casa que abriga o Ilê Ohun Lailai



Fonte: Catálogo de exposição do museu Ilê Ohun lailai

3.3.1 As coisas antigas do Opô Afonjá

A exposição inicia-se com objetos que evocam o início do século XX. Em formato circular, inicia-se com Exu, como em tudo feito no Candomblé, é o primeiro Orixá a ser reverenciado. Após uma pequena estatueta temos um conjunto de atabaques e outros instrumentos. Os atabaques datam do período da primeira Iyalorixá do terreiro, Mãe Aninha, nos anos 1930.

Aos atabaques seguem-se outras antiguidades do terreiro: alguidares de vários tipos, cuias, gamelas, pilões, talhas, bancos, ferros de carvão e os utensílios de cozinha da época como panela de ferro, colheres de pau, pedras para ralar, tachos de cobre, funil, moedor, panelas de barro. É um momento da exposição em que se evoca o passado mas com uma linha de continuidade já que através da fala da guia os visitantes são lembrados que muitos daqueles objetos ainda são imprescindíveis ao Candomblé atualmente, mesmo com evolução tecnológica, como é o caso dos pilões.

²⁶² SANTANA, Marcos, op cit, p. 81.

Figura 118 - Início da exposição Ile Ohun Lailai



Fonte: <https://dimusbahia.wordpress.com/2011/02/16/reabertura-do-museu-lailai/>

Após estes primeiros objetos é possível ver um painel com fotografias de plantas, são as *Ewé Orixá*, plantas de Orixá, espécies ritualísticas. As fotografias foram feitas no terreno do terreiro que conta com trinta e nove mil metros quadrados. Além da observação das plantas que compõem o ritual no Candomblé, durante a visita é possível aprender sobre a relação de cada Orixá com as ervas e o papel fundamental que elas desempenham na ritualística.

Um traço importante da exposição do *Ilê Ohun Lailai* que é bastante acentuada é a intrínseca relação entre Orixá e a natureza. Além da demonstração do uso da plantas como algo vital ao culto também está presente a relação de cada Orixá com os animais. Esses animais estão representados por miniaturas e brinquedos que compõem um visual lúdico de atração principalmente para as crianças. Através da brincadeira com as miniaturas é possível descobrir na narrativa a relação entre Xangô e o carneiro, de Oxóssi com os pássaros ou de Oxalá com o caramujo.

A preocupação em envolver crianças no cotidiano cultural do terreiro não está evidenciada apenas no espaço memorial, o terreiro foi o primeiro a receber em sua propriedade uma escola municipal, a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, em

funcionamento desde 1986 e municipalizada em 1998. Assim como a escola é o local privilegiado de conhecimento do mundo, o memorial é visto pela comunidade como espaço de conhecimento sobre a comunidade.

Após a relação entre Orixás e ervas e Orixás e os animais, é a vez das ferramentas que carregam os deuses africanos. É apresentado ao público o conjunto de insígnias que se relacionam à natureza de cada um. Apesar de não haver identificação de cada peça e sua descrição, a guia contempla em sua fala a correlação da ferramenta com as características dos Orixás. A apresentação na exposição é essencial porque dá um sentido ordenado importante para a compreensão dos objetos no candomblé, suas funções, relações, usos no cotidiano da comunidade. A exposição, associada à fala da guia, possui uma narrativa que vincula as peças intrinsecamente à história do terreiro. Não há apenas um conjunto de atabaques, mas os primeiros atabaques do terreiro. Tudo remete a um ponto da história do Opô Afonjá que é contextualizada na visita.

Outros elementos que têm destaque no acervo são os objetos de axé. Trata-se de elementos naturais e instrumentos que são essenciais para a iniciação na religião, como *waji*, *efun*, *osun*²⁶³, cabaça, tesoura, navalha, obi, orobô, favas, quartinhas, adjás, entre outros que compõem um conjunto com função de permitir a transmissão de energia ao iniciado. A exposição desses elementos vinculam o Candomblé a sua matriz africana e não há a intenção de expor segredos rituais que são reservados apenas aos iniciados, mas expor elementos que traduzam a tentativa de se reconectar com a ancestralidade. Não é exposto como são manipulados os objetos de axé, mas na narrativa da exposição eles possuem função essencial para contar o que de africano há na comunidade e como a comunidade se torna africana através da iniciação. Nesse momento da exposição há a valorização do momento mais importante de um terreiro que é a iniciação dos noviços,

²⁶³ Waji, efun e osun são pós minerais importantes nas práticas rituais do Candomblé.

logo, a tentativa de perpetuação do axé através de novos personagens no terreiro. Essa leitura sobre a importância e valor dos objetos de axé acaba ficando restrita a quem possui um conhecimento ritual aprofundado e faz relações entre os objetos que estão expostos separadamente, um visitante sem essa proximidade concordará com o argumento de Sansi-Roca sobre o museu: *“Mas esses símbolos públicos da cultura afro-brasileira não são os objetos centrais de culto. Os objetos do peji, os altares, os otá, os fundamentos do culto, não são mostrados em público (...)”*²⁶⁴.

Através das palavras de Vera Campos, organizadora do memorial em parceria com Mãe Stella, podemos visualizar melhor a função de um terreiro como agente de recuperação da identidade:

“(...) Com a escravidão e a conseqüente perda dessa atmosfera, dilui-se a identidade cultural. Para reaver o ser africano era preciso recuperá-la. O caminho para essa mudança, para o reencontro com as origens, era possibilitado pela iniciação no candomblé. Assim as casas de candomblé tornaram-se agências sociais e religiosas responsáveis pelo resgate da individualidade”.²⁶⁵

A trajetória centenária do terreiro é evocada a todo instante na exposição, mas o ponto alto da narrativa é a celebração das histórias das lideranças femininas do terreiro, portanto a exposição segue uma linha histórico-biográfica das mães-de-santo. Após o conjunto de objetos que remetem aos Orixás, inicia-se uma série de objetos representativos de cada Iyalorixá que liderou o Opô Afonjá. As Iyás (mães e lideranças) são elementos importantes nas construções das narrativas do Candomblé na Bahia porque representam a memória da ancestralidade, elas recebem diversas incumbências rituais, mas também a responsabilidade de perpetuar o culto através de suas atividades

²⁶⁴ SANSI-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs). Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas. Brasília: IPHAN/DEMU, 2007, p. 110. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

²⁶⁵ CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida, op cit p. 15.

religiosas e civis. Por isso encontramos em todos os memoriais a exaltação das lideranças religiosas através dos seus feitos que estejam relacionados à perpetuação do axé.

Figura 119 – Vitrines e objetos rituais de cada Iyalorixá



Fonte: <http://www.andrevainerarquitectos.com.br/projetos/?cat=4&id=71&pagina=3/II%C3%AA-Ax%C3%A9-Op%C3%B4-Afonj%C3%A1.html>

Em formato de vitrines conhecemos as senhoras que lideraram a comunidade através dos seus objetos pessoais e dos objetos de seus Orixás, como é o caso da roupa de Xangô de Mãe Aninha. Ferramentas antigas como espadas, adjás, xeres, contas, jóias e cadeiras, todos da época de cada uma.

No entanto, é preciso mencionar que esta interpretação tem uma contraposição. Para o antropólogo Sanci-Roca o Ilê Ohun Lailai é um museu de uma dinastia real, mais que um museu de arte ou etnografia²⁶⁶. Enfatiza seu argumento de que o museu do Opô Afonjá “é um quarto de troféus e das lembranças de uma certa autodesignada aristocracia (...)”²⁶⁷.

²⁶⁶ SANSI-ROCA, Roger, op cit, 2007, p. 107.

²⁶⁷ Idem

Por último, temos no centro do museu um espaço reservado para a atual Iyalorixá Mãe Stella de Oxóssi com diversas homenagens, placas recebidas, livros de sua autoria, registros dos seus feitos importantes para a comunidade e outros objetos pessoais de rituais. A narrativa enfatiza as principais realizações da mãe-de-santo, mas não atribui apenas a ela os feitos memoráveis. Há uma linha de raciocínio que relaciona os projetos das antigas lideranças e o poder de realização da atual, não se trata de elevar o indivíduo separado da comunidade, mas evidenciar realizações do grupo através da sua liderança que foi capaz de assegurar a permanência do culto, capaz de manter os laços com a ancestralidade africana. O passado e o presente do terreiro conectam-se através das realizações que foram possíveis à Mãe Stella realizar a partir dos anos 1980.

Um exemplo significativo que é evidenciado na exposição é a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, municipalizada em 1999. Segundo a tradição oral é atribuída à Mãe Aninha, fundadora do terreiro, a frase que dizia que ela sonhava ver os filhos de santo do axé com um anel no dedo, mas aos pés de Xangô. Ou seja, desejava que o povo-de-santo tivesse acesso à educação formal sem esquecer de cultivar os Orixás. Dessa forma, a construção da escola dentro do terreiro realizada por Mãe Stella é uma concretização de um sonho de mãe Aninha. A presença de fotografias da concretização do projeto da escola corresponde à continuidade de um pensamento das lideranças dentro da narrativa da história do terreiro.

Mas também é possível observar o registro das rupturas que ocorreram ao longo do tempo. O mesmo espaço em que se celebra o Manifesto contra o sincretismo idealizado por Mãe Stella em 1983, abriga um conjunto de imagens de santos católicos que pertenciam a mãe Aninha. Há na exposição um painel com a capa do Jornal da Bahia: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. Através da visita guiada é possível perceber o lugar que os santos católicos possuem no terreiro, fala-se de

passado, mas não de um passado completamente rejeitado. Os santos católicos representam na narrativa a necessidade de resistência contra a intolerância e o racismo religioso. O manifesto contra o sincretismo é consagração de uma vitória do povo-de-santo. Em trecho do manifesto fica claro que a superação do sincretismo é caminho para a superação da escravidão, quase cem anos após a abolição:

*“(...) Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência; agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente de santo, ialorixás realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracterizam como religião, dão margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África, e não a escravidão (...)”.*²⁶⁸

Vera Campos escreve uma lembrança que ilustra exatamente isso ao lembrar de como compuseram o acervo:

*“Recentemente, quando eu planejava as novas instalações do museu do Ilê Axé Opô Afonjá – o Ilê Ohun Lailai -, fiquei surpresa com a radicalidade e a coerência de Mãe Stella, ao me dizer: ‘Tem os santos católicos que estão na casa de Iemanjá para você colocar no museu’. ‘Os santos da casa de Iemanjá, os do tempo de Mãe Aninha? Vão sair de lá?’, perguntei espantada. ‘Claro, os tempos são outros, não precisamos mais nos esconder, o sincretismo acabou’, foi a resposta que recebi”.*²⁶⁹

Apesar de taxativa quanto à necessidade de fim de um ciclo na cultura religiosa do Candomblé não houve a deslegitimação dos símbolos de outra religião: *“Alguns dias depois disse-lhe que ia pendurar os santos na parede do museu, e ela observou: ‘Na parede? Pendurados? Os santos? Não. Vamos levar o nicho, onde os santos estavam, e colocá-los dentro’.*²⁷⁰ Apesar do discurso de que o sincretismo representou apenas resistência em um determinado momento histórico, o gesto da Iyalorixá demonstra o respeito à fé da fundadora do Opô Afonjá.

²⁶⁸ CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida, op cit p. 47.

²⁶⁹ CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida, op cit p. P. 25

²⁷⁰ Idem, p. 26

Através da exposição presente no Ilê Ohun Lailai podemos apontar a presença de um trabalho de memória realizado que buscou valorizar a tradição aliada aos novos tempos, às novas ideias. Não por acaso, a frase mais famosa de Mãe Stella, que é título de um dos seus livros, é: *“Meu tempo é agora”*²⁷¹.

Também pertence à Iyalorixá outra importante frase para entender a relevância do museu e o significado que ele tem na trajetória de sua liderança religiosa: *“O que não se registra o vento leva”*. Vera Campos escreve que quando planejavam o museu em 1981 a Iyalorixá contou a ela uma história, que a ela havia sido contada por Mãe Senhora, que se tornou o emblema do Ilê Ohun Lailai:

“Era uma vez um rei muito importante, o mais importante de todos, que precisava escolher um sucessor e não sabia quem. Reuniu aqueles que julgava inteligentes e dignos de sucedê-lo e mandou-os viajar pelo Aiê. Vitorioso seria o que recebesse mais honras. Todos partiram juntos, vestidos de belas roupas e jóias, menos Oxê, que era muito pobre, estava mal vestido e carregava um velho saco. Em cada país que chegavam, os bem vestidos e ricos eram homenageados, comiam de tudo, do bom e do melhor; e Oxê, o pobre, recebia a cabeça, os pés e as asas dos animais. Ele aceitava resignado a parte que lhe cabia; comia, depois deixava os ossos secarem ao sol e guardava-os dentro do saco. E assim acontecia por todos os países por onde andavam: Oxê sempre comendo cabeças, pés ou asas e guardando os ossos secos. Eles voltaram e se apresentaram ao rei, contando todas as homenagens e banquetes que haviam recebido, e Oxê calado. ‘E quem prova tudo isso?’, perguntou o rei. Enquanto os outros ficaram parados, calados e espantados, Oxê deu um passo à frente, abriu o saco e dele foi tirando cabeças, pés e asas que provavam as homenagens por ele recebidas. O grande rei, feliz e satisfeito, fez Oxê sentar-se ao trono”.²⁷²

A história passada de geração em geração define uma narrativa própria para a “comunidade de sentido”. Para essa comunidade o museu do Opô Afonjá torna-se o espaço privilegiado na produção do conhecimento afroepistemológico necessário para compreender o povo-de-santo e o seu atual esforço de dar visibilidade à sua história através da exposição de seus objetos de devoção.

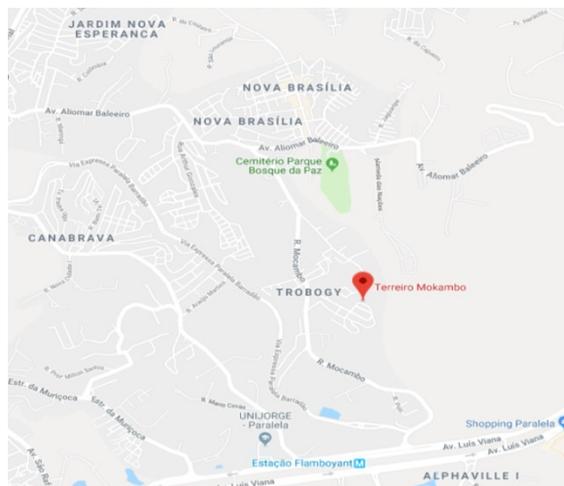
²⁷¹ SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

²⁷² CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida, op cit p. 42.

3.4 O memorial *Kisimbiê* (Águas do saber)

Onzó Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Tempo, terreiro fundado em 1996 e mais conhecido como terreiro Mokambo, é liderado pelo sacerdote Tata Anselmo Santos e está localizado no Trobogy, em Salvador.

Figura 120 – Mapa de localização do Terreiro Mokambo



Nele encontramos o memorial Kissimbiê, aberto em 2011, que se constitui atualmente como referência no âmbito de memoriais de terreiros no país graças ao empenho do sacerdote e da rede de memoriais organizada por ele, a REMUT²⁷³.

Estudando a história do Candomblé no século XX, podemos perceber um considerável fluxo migratório de sacerdotes que se dirigiram ao Centro-Sul do país vindos do Nordeste. A história de Anselmo Santos não seguiu este fluxo. Nascido e iniciado no culto aos Orixás no Rio de Janeiro, Tata Anselmo constituirá sua trajetória sacerdotal a partir dos anos 1980, na Bahia, quando realiza o ritual de sete anos na casa de santo de Mãe Mirinha do Portão em Lauro de Freitas.

Assim, o Terreiro do Mokambo filia-se à tradição religiosa bantu, Candomblé Angola, com origem na família Goméia, já que Mãe Mirinha do Portão era filha-de-

²⁷³ A rede de memoriais foi criada em 2013 e tem como objetivo dar suporte aos memoriais existentes e aos projetos de novos memoriais de terreiros.

santo de Joãozinho da Goméia. Dessa forma, o memorial Kisimbiê se constitui como um lugar de memória religiosa do Candomblé Angola.

Figura 121 – Entrada do Memorial Kisimbiê



Fonte: Acervo da autora

O processo de pesquisa no memorial Kisimbiê iniciou-se com visita técnica ao espaço, realização de registro fotográfico seguido de entrevista com o responsável pelo memorial, o sacerdote do terreiro. Presente na fala de Tata Anselmo está a principal motivação da criação do memorial: *“necessidade de contar as histórias dos meus ancestrais que foram muito combatidos durante um período (...)”*. Esta também foi a motivação que levou o sacerdote no ano de 2005 à seleção do curso de Mestrado da Universidade do Estado da Bahia para pesquisar a tradição e o legado bantu²⁷⁴.

Se já observamos que uma das grandes motivações para a criação de memoriais em terreiro é o desejo de ter voz e contar a sua história, no caso do memorial Kissimbiê há um esforço de contar a história da tradição bantu como integrante importante da história do Candomblé. Historicamente, a contribuição da cultura africana bantu foi subestimada na literatura sobre religiosidade de matriz africana. Os textos acadêmicos e

²⁷⁴ SANTOS, Anselmo José da Gama. *Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado da Bahia, 2008.

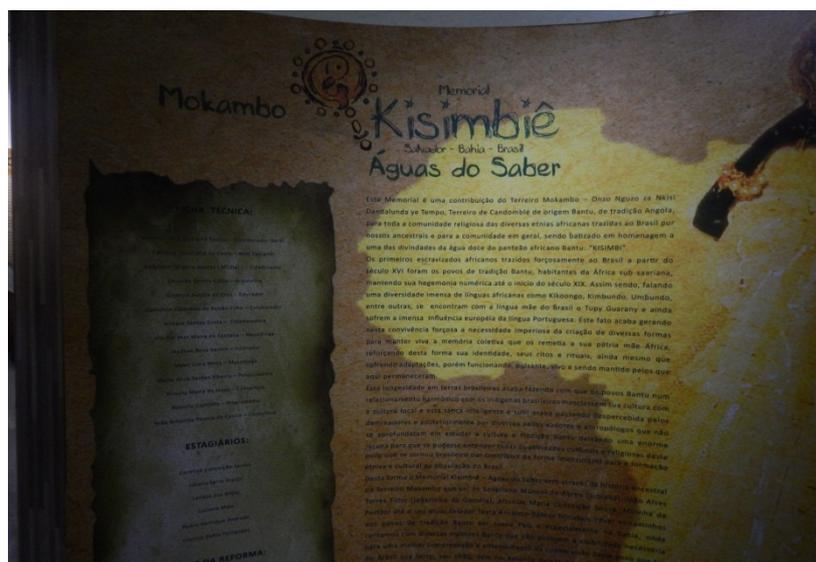
literários elegeram a tradição nagô/ketu como exemplo de tradição religiosa e, em alguns casos, como nos escritos de Edson carneiro e Roger Bastide, a tradição bantu foi deslegitimada.

Assim, o memorial Kissimbiê é um lugar de memória religiosa que reivindica contar a sua trajetória enquanto comunidade religiosa para a sociedade e defender a contribuição da tradição bantu para a formação e história do Candomblé. Para a criação e manutenção do projeto o sacerdote resolveu inscrever o projeto do memorial em um edital público da Secretaria de Cultura, tendo recebido verba federal para a construção do espaço. Na justificativa do projeto também estava presente a ausência de incentivo de políticas públicas para comunidades religiosas fora do eixo dos Candomblés considerados tradicionais de origem nagô/ketu.

Além da fala de o memorial ter um objetivo específico, em alguns momentos também está presente a ideia de que o memorial pode incentivar mais pesquisas sobre o Candomblé Angola. Surgiu então, segundo Tata Anselmo, a ideia de criação de uma biblioteca dentro do memorial com um espaço para leitura e consulta. Segundo o sacerdote, seria necessário material acadêmico que desse suporte ao que o museu reivindicava: a riqueza e a complexidade da cultura bantu. O acervo de obras de pesquisa são tão importantes no espaço memorial a ponto de Tata Anselmo afirmar que a maior riqueza do seu acervo são os trabalhos de pesquisa sobre a tradição bantu reunidos na biblioteca.

No memorial existem três painéis que são elementos estruturadores da narrativa do espaço. O primeiro se refere ao próprio memorial, sua criação, informando ser uma contribuição para a comunidade religiosa e a para a comunidade em geral. Seu nome é explicado: Kisimbi é o nome de uma das divindades das águas doces no panteão bantu. Kisimbi também é a divindade para qual o sacerdote do terreiro foi iniciado.

Figura 122 – Painel de abertura do memorial



Fonte: Acervo da autora

Ressaltando o aspecto multicultural do país, o painel sublinha a “necessidade imperiosa de criação de diversas formas para manter viva a memória coletiva” africana no Brasil, principalmente a contribuição dos povos bantu em relacionamento com as culturas indígenas, muitas vezes negligenciada por pesquisadores. Nesse sentido, o memorial atribui-se a missão de dar “visibilidade necessária para uma melhor compreensão e entendimento da cosmo visão deste povo”. Esta função, que é político-pedagógica, difere este memorial do Ilê Ohun Lailai e dos demais existentes que possuem descendência Ketu pois reivindica a necessidade de visibilidade de uma matriz religiosa pouco conhecida do público em geral.

Também no painel está presente a ficha técnica dos profissionais que colaboraram para a realização do projeto. Sob a coordenação geral do sacerdote Tata Anselmo há web designer, educador, museólogos, ilustradores, programador, consultores, estagiários e equipe de reforma. A presença de profissionais de áreas diversificadas aponta uma nova estrutura na organização de memoriais de terreiros cada

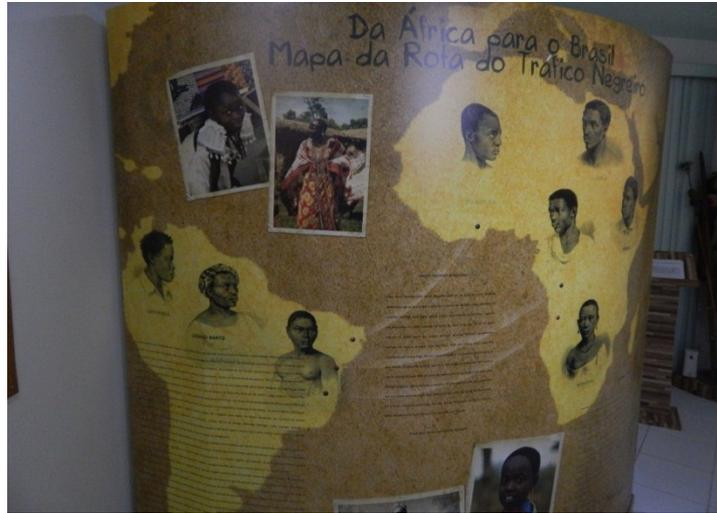
vez mais alinhada com um padrão museológico tradicional, o que influencia e reestrutura as demais iniciativas comunitárias.

O segundo painel com o título “Da África para o Brasil. Mapa da Rota do Tráfico negreiro” valoriza a ancestralidade dos povos que vieram para o Brasil da África por meio das rotas do tráfico. A escravidão aparece na narrativa como ponto de partida do culto as divindades bantu no Brasil ressaltando um legado fora do continente africano. Considerei relevante ressaltar essa observação de criar uma linha cronológica do culto aos Nkice no memorial pois não observei esta iniciativa nos demais memoriais de terreiro que visitei.

Sheiva Sorenze²⁷⁵ destacou em sua dissertação que a museologia clássica associa a história do negro à escravidão e à exotização de sua religiosidade. A narrativa do *Ilê Ohun Lailai* não se volta para os séculos em que chegaram os primeiros escravos no Brasil até por uma questão lógica, o terreiro possui uma linhagem religiosa yorubá, grupos que vieram para o país somente a partir do século XVIII. Mas de qualquer forma, a escravidão não está presente de forma substancial na narrativa. Processo diferente ocorre no memorial Kisimbiê. A África tem um papel importante nos dois memoriais, mas enquanto o memorial Kisimbiê volta-se para a escravidão como ponto de partida, o Ilê Ohun Lailai atribui maior relevância ao período de liberdade pós-abolição, período em que o terreiro foi fundado (1910).

²⁷⁵ SORENZER, Sheiva op cit. p. 98

Figura 123 – Paineis Rotas Atlânticas



Fonte: Acervo da autora

No último painel há a síntese da narrativa ao sistematizar a linhagem espiritual do terreiro Mokambo. Com o título “A ancestralidade do Terreiro Mokambo” temos o resumo da trajetória de três sacerdotes: Mãe Mirinha do Portão, mãe de Tata Anselmo. Pai Joãozinho da Goméia, pai de Mãe Mirinha do Portão e, por fim, Jubiabá, que seria o iniciador de Joãozinho da Goméia.

A identificação da linhagem espiritual do terreiro sublinha o que os outros elementos do acervo retratam que são os marcadores identitários bantu. Um visitante percebe com facilidade a preocupação de identificar objetos, divindades e rituais através da língua Kimbundu.

A organização do memorial tem como pano de fundo a trajetória do sacerdote do terreiro. Dessa forma, por ele ser o fundador do terreiro, o acervo contempla objetos rituais e homenagens recebidas por ele. As divindades em destaque são Dandalunda, Kitembo e o caboclo Pena Dourada, que são as divindades pertencentes a Tata Anselmo.

Figura 124 - Manequim representando Nkice Dandalunda

Figura 125 – Vista do memorial. Manequim representando Nkice Tempo



Fonte: Acervo da autora

Após o texto de apresentação, vemos o livro de assinaturas dos visitantes e inicia-se a exposição do acervo do memorial com a figura expoente do caboclo Pena Dourada. Iniciar a exposição com a presença de um manequim de roupa representando um caboclo, com as suas vestes, não é um fato banal analisando o contexto total da proposta do memorial. É algo relevante que marca uma identidade sobre o Candomblé Angola, de origem Goméia, que tem a figura de um espírito de indígena como elemento diferenciador, já que as demais nações de Candomblé negam essa ligação sincrética.

A negação aos cultos de caboclo pelos candomblés considerados tradicionais chegou ao ponto de, no início do século XX, religiosos e pesquisadores se referirem à essas práticas como “candomblés de caboclo”, diferenciando-se dos candomblés que se autodenominavam puros, ou seja, livre de influências culturais que não fossem africanas de origem nagô. Este candomblé de caboclo, considerado por Édison Carneiro “um processo sincrético afro-ameríndio”, fazia parte de um conjunto de práticas religiosas consideradas menores, porque sincréticas, por parte dos grupos religiosos tradicionais, e, entre os terreiros acusados como sendo de candomblé de caboclo estavam os terreiros

de dois importantes sacerdotes baianos que possuem trajetórias polêmicas: Jubiabá e Joãozinho da Goméia. Os dois sacerdotes que constroem o início da árvore ancestral do terreiro Mokambo.

Figura 126 – Manequim representando caboclo Pena Dourada



Fonte: Acervo da autora

Assim, a exposição inicia-se marcando identidade com memórias específicas e mostrando qual história pretende contar. Sem dúvidas, uma história bem pouco lembrada até o momento. No decorrer da escrita sobre o memorial Kisimbiê para a pesquisa, outras peças do acervo trarão inspirações para pensarmos as escolhas dos temas que a comunidade elegeu para representar sua história. Na museologia, chamam-se estas peças de “objetos geradores”. Objetos que geram questões aos pesquisadores. A vestimenta de uma entidade religiosa ao entrar no espaço expositivo perde as suas funções originais e passa a expressar outros valores, de acordo com as concepções de quem a expõe.

Certamente o objetivo do memorial Kisimbiê ao iniciar sua exposição com a representação do caboclo não é o de apenas apresentar como se vestem as entidades no

contexto ritual no terreiro do Mokambo. A imagem imponente do caboclo é um objeto gerador que remete à história e à memória do Candomblé. E esta é uma história conflituosa pois envolveu e ainda envolve processos de legitimação, discursos de pureza e debates sobre hierarquização étnica. Assim, abrir a exposição sobre uma comunidade religiosa de candomblé com um caboclo é um ato comunicativo da identidade desse terreiro e a importância que o tema possui para a sua história.

O memorial propõe ser um espaço de saber inédito porque está consciente da ausência de material sobre a nação Angola. Mais que um local de saber, a fala de Tata Anselmo potencializa a ideia do memorial vir a ser um instrumento de autoestima dos terreiros de matriz religiosa angolana. Essa autoestima viria a partir da consciência da sua trajetória, do conhecimento da sua história para restaurar a sua identidade.

3.5 O processo de musealização de comunidades-terreiro

O antropólogo Roger Sanci-Roca ao estudar os museus em Salvador compreendeu que o processo de museificação da cultura afro-brasileira é uma iniciativa de incorporação dos valores e instituições de cultura por parte daquilo que ele chamou de “uma elite de casas de candomblé” que teria aprendido a se definir como instituições culturais e negociar o seu lugar na sociedade²⁷⁶. Assim, a imagem pública do candomblé alterava-se a partir das imagens museais.

O antropólogo Raul Lody também reflete os significados sobre as comunidades de terreiro construírem a própria imagem em memoriais resultando em um novo sentido mantenedor e expositor do seu patrimônio material:

“Assumir e comunicar as histórias dos terreiros, seus dirigentes, os estilos de condução religiosa, processos conscientes de manutenção de cultura própria peculiar de cada comunidade,

²⁷⁶ SANSI-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: ... op cit p. 96.

aufere autoridade e legitimação a cada terreiro perante sua própria imagem e condição de preservar acervos materiais”²⁷⁷.

Pensar a prática da musealização nas comunidades-terreiro remete, primeiramente, à estratégia de preservação física do espaço. Possuir um memorial confere status ao local por ser uma instituição cultural de ensino e pesquisa, que por vezes teve origem através de editais públicos de órgãos governamentais. Ampliando o sentido, a estratégia de preservação também se relaciona com o desejo de preservar aquilo que não é perceptível fisicamente, a memória como patrimônio imaterial.

Há o instrumento de tombamento do espaço físico, como ocorreu no Ilê Axé Opô Afonjá em 2000 e no Mokambo mais recentemente, em 2017, mas a preservação da memória requer outros caminhos que têm sido traçados por essas comunidades como a produção de filmes e documentários, organização de livros de memórias e a criação de espaços de memórias. Mãe Stella de Oxóssi esclarece que para ela o tombamento preserva o aspecto material: “(...) é uma garantia do espaço físico da roça do Axé frente à especulação imobiliária e às invasões (...)”.²⁷⁸ Mas é quando fala do Ilê Ohun Lailai que as palavras história, memória e identidade vêm à tona. Lody observa que esse movimento dos terreiros relaciona-se com a autonomia que esse grupos religiosos desejam de não esperar que a sociedade os reconheça:

“O outro (extracandomblé) não necessita auferir valor ou apontar importância para o patrimônio do candomblé, que toma a si essa missão, oriunda de um processo consciente sobre cultura, história e etnia integrada a diferentes movimentos sociais”²⁷⁹.

Sheiva Sorenze sublinha que a musealização também ocorreu como uma iniciativa comunitária em outros contextos etnográficos, como é o caso das comunidades indígenas, a partir da década de 1990. Cita o trabalho de José Ribamar

²⁷⁷ LODY, Raul. **O negro no museu brasileiro**: Construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 154

²⁷⁸ SANTOS, Maria Stella de Azevedo. 1993, op cit p. 52.

²⁷⁹ LODY, Raul op cit p. 159.

Bessa Freire²⁸⁰ para argumentar sobre os museus como “lugares de conhecimento, de estudo e de guarda da memória”. Bessa Freire destaca como os indígenas tornaram-se “agentes organizadores da sua memória”²⁸¹. Tomando o controle da construção da narrativa em seus memoriais o povo-de-santo tem a possibilidade de, através do discurso museológico, apresentar-se à sociedade em geral a partir das suas escolhas. Por tantos anos o grupo foi caracterizado por estereótipos criados pelos jornais ou representações construídas por pesquisadores.

Os memoriais tornam-se espaços de construção de narrativas de si para as comunidades de terreiro, se auto representam e também são espaços de construção de conhecimento para a sociedade sobre África, diáspora e Candomblé. Eles impulsionam atividades religiosas, culturais, sociais e acadêmicas que cumprem importante papel na articulação de diferentes agentes sociais, promovendo visibilidade para o grupo religioso e promovendo a luta contra o racismo religioso.

Reconhece-se nessa operação identitária uma atitude historiadora²⁸², movimento pelo qual se concebe uma história da memória. Uma história da memória se desenvolve por meio de seus diferentes sistemas, suportes, agentes e da sua relação com os processos socioculturais, relaciona-se diretamente ao aprofundamento da discussão sobre uma sociedade democrática. Numa dinâmica em que diferentes registros da experiência social passam por mediações cada vez mais complexas, num movimento que pode levar tanto à fragmentação das identidades sociais, quanto à retomada da posse da palavra e da imagem pelos sujeitos históricos nos trabalhos de autoridade compartilhada. Esses dois movimentos, a posse da palavra e o compartilhamento da

²⁸⁰ FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. **Terra das Águas** - Revista semestral do Núcleo de Estudos Amazônicos da Universidade de Brasília, v. 1, n.1, 1999..

²⁸¹ SORENZER, Sheiva op cit. p. 96.

²⁸² MAUAD, Ana Maria. Usos do passado e história pública: a trajetória do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (1982-2017). **Historia Crítica**, Bogotá, n. 68, 2018, (no prelo).

autoridade, vêm aos poucos ganhando destaque no campo dos estudos da história da memória, sobretudo quando problematizados à luz dos debates sobre história pública no Brasil.

O que, de fato, está em jogo nessa perspectiva de estudo, apoiada na associação entre o movimento de posse da palavra e da autoridade compartilhada, é que a prática historiadora se alie à prática social na produção de um conhecimento intersubjetivo e reconhecido como válido pelos sujeitos históricos, desenvolvendo aquilo que atualmente propomos como “atitude historiadora”. Tal postura associa-se a uma tomada de posição face aos usos públicos do passado pelos diferentes agentes sociais e da configuração de uma história pública atualmente no Brasil. O que implica em discutir o passado como tema de diferentes escritas da história, bem como a história e seus públicos (não acadêmicos), remetendo-nos para a dimensão pública das narrativas em que se traduzem experiências coletivas sobre passados comuns.

De acordo com Mauad, em diferentes instâncias da vida social é possível assumir uma atitude historiadora. De que se trata tal atitude? De indagar o passado como uma das dimensões do terreno poroso do presente onde residem as tradições, os comportamentos residuais, mas de onde, quando problematizado, emerge um conhecimento crítico que nos impele à ação.:

*“Noção que nos desafia a nos colocarmos diante do tempo, num movimento em que o tempo passado se calibra em relação ao presente tanto pela continuidade das práticas compartilhadas entre os grupos sociais, quanto pelas lentes da distância, diferença e descontinuidade que nos fazem olhar o passado com “olhos de madeira”. Atitude que nos insere no fluxo temporal como agentes comprometidos com uma história, que se faz a cada dia por cada um, tecendo um amanhã coletivo”.*²⁸³

²⁸³ MAUAD, Ana Maria, 2018 *op cit*

Considerações finais

O patrimônio afro-religioso e a valorização das narrativas através dos objetos

No decorrer do texto direcionei minha escrita para posicionar o meu objeto de estudo no contexto de produção sobre a construção de um patrimônio afro-brasileiro. No capítulo inicial da tese percorri a trajetória de institucionalização que ocorreu no Brasil acerca do patrimônio sublinhando as escolhas realizadas pelos agentes que excluíram até os anos 1980 a cultura afro-brasileira do status de patrimônio.

Nas décadas de 1920 e 1930 as discussões acerca do patrimônio não eram homogêneas, houve espaço para as vozes como a de Mário de Andrade que pretendia incluir a diversidade étnica na composição do patrimônio cultural brasileiro. Projeto vencido. O desenvolvimento da estrutura de patrimonialização no país contemplou os bens materiais ligados à matriz cultural europeia que formava a elite político e econômica brasileira.

De acordo com o Decreto-Lei25/37 haveria um Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico que abarcaria a arte etnográfica, ameríndia e popular. Analisando os bens tombados neste livro no período de 1937 a 1970 temos apenas dois bens etnográficos contra 368 arquiteturas religiosas. A análise de um pedido de tombamento arquivado em 1958 do Morro do Santuário Bom Jesus da Lapa reflete o pensamento do período referente ao valor da cultura popular.

O processo de tombamento que considero como o primeiro bem material afro-brasileiro, o Museu da Magia Negra, ocorreu em 1938. Verifiquei que naquele momento inicial do Serviço de Patrimônio havia uma iniciativa de valorização do patrimônio etnográfico que foi se perdendo ao longo dos anos.

Argumento que este longo período de negligência do valor patrimonial da cultura popular contribuiu para a conformação de um olhar que até os dias atuais nega-

se a atribuir valor ao que não é erudito. É possível ouvir debates, por exemplo, se o Candomblé e a Umbanda são religiões ou não, assim como as discussões sobre se funk é arte/cultura²⁸⁴.

Com os anos 1980 as discussões sobre o caráter elitista da patrimonialização ganha força e há o primeiro processo de tombamento de um imóvel afro-brasileiro: o terreiro da Casa Branca. As discussões presentes no processo são relevadoras da ascensão de novos grupos no IPHAN que entendiam o conceito de cultura a partir de novas referências teóricas da Antropologia. No entanto, as vozes conservadoras ainda podiam ser ouvidas e o conflito estava armado. Pareceres conflitantes entre antropólogos e técnicos do IPHAN expõe que a busca por um valor estético padronizado não era encontrado nos casebres de terreiros e por isso uma casa-de-santo não deveria ser tombada. Com a pressão de intelectuais, movimento social, artistas e religiosos o tombamento foi aprovado.

A expectativa em torno do tombamento girava em torno de uma proteção física do terreno, mas não apenas isso. O instrumento de salvaguarda garantia ao povo-de-santo a preservação do espaço, mas pouco contribuiu para a valorização da sua cultura religiosa. Até mesmo o turismo engendrado após o tombamento nos terreiros foi questionado e foi repensada a sua contribuição real para o grupo religioso.

Entretanto, situa-se também dos anos 1980 o momento em que vertentes religiosas evangélicas escolheram as religiões afro-brasileiras como inimigas a serem combatidas e cresceu gradativamente uma nova intolerância religiosa sem que essas

²⁸⁴ **Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal.**

<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes-diz-juiz-federal.shtml>

Cultura da futilidade. TEMA EM DISCUSSÃO: O funk como manifestação cultura.
<https://oglobo.globo.com/opiniao/cultura-da-futilidade-19580197#ixzz57BrFOJJKstest>

religiões tivessem superado um passado de perseguições. A valorização patrimonial através do tombamento não garantiu ao grupo a disseminação de informação sobre sua crença, tanto que surge a discussão da necessidade de ampliação do conceito de patrimônio que contemple o valor imaterial do Candomblé nos anos 1990 e 2000.

É dentro deste contexto de busca de novas estratégias de valorização da cultura religiosa do Candomblé que observei o início do processo de musealização dos terreiros. Mais que um espaço depositário de relíquias, mais que um “quarto de troféus” das lideranças de terreiro, argumento que os memoriais inscrevem-se como museus-narrativa capazes de contarem as suas lutas e vitórias nunca antes expostas em museu algum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A TARDE, Salvador, 07 de outubro de 1921.

ABREU, Regina. Por um museu de cultura popular. **Ciências em Museus**, Belém, v. 2, n.1, p. 63, 1992.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). **Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond/Demu, 2007. p. 35.

ACERVO Ilê Ohum Lailai. Disponível em: <<http://www.salvadorupdate.com.br/acervo-ile-ohum-lailai/>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014, v. 207, p. 93.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. **Brasil: monumentos históricos e arqueológicos**. Ciudad de México: Instituto Pan-Americano de Geografia e História – Comissão de História, 1952.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

BARBOSA, Nila Rodrigues. **Museus e Etnicidade**. O negro no pensamento museal: SPHAN – Museu da Inconfidência – Museu do Ouro. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - UFBA 2012.

BARROSO, G. Museu Ergológico Brasileiro. **Anais do Museu Histórico Nacional**. Rio de Janeiro, v. 3, p. 433-448, 1942.

BONAMIM, Giovana. **Elites Intelectuais e Nation Building: conflitos na organização e funcionamento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional durante o Estado Novo**. Dissertação (Mestrado) - Pós- Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011. 114 p.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador : EDUFBA, 1995.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 01 fev. 2017.

BRASIL. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>. Acesso em: 10 jun. 2013.

BRASIL. Decreto no 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 01 fev. 2017.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

BRASIL. Decreto-Lei n. 2.077, de 08 de março de 1940. Cria, em São Miguel, Município de Santo Ângelo, Estado do Rio Grande do Sul, o Museu das Missões. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2077-8-marco-1940-412119-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 01 fev. 2017.

BRASIL. Decreto-Lei no 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Decreto-Lei/Del0025.htm>. Acesso em: 01 fev. 2017.

CALMON, Elisa. Liberte nosso sagrado: destino de acervo religioso apreendido pela polícia será discutido em grupo de trabalho. **Notícias ALERJ**, 2017. Disponível em: <http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/41344?AspxAutoDetectCookieSupport=1>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida Campos. **Mãe Stella de Oxóssi**: Perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 65.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004, p. 21.

CASTRO, Fernando Luiz Vale. As colunas do templo. O folclore no pensamento de Gustavo Barroso. **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 35, p. 197-212, 2003.

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira Rogério. Mapeando o Xangô - notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha de Almeida (Orgs.). **Religiões afro-brasileiras**. Maceió: Ideário; UFAL, 2014. (Série Kulé Kulé, n. 4).

CHAGAS, Mário de Souza. **Há uma gota de sangue em cada museu**: A ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó: Argos, 2006, p. 122-123.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 150, 2012.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Metamorfoses conceituais do Museu de Magia Negra: primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Org). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos.** Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 287-218.

_____. **O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia:** análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. São Luis: EDUFMA, 2009.

_____. Patrimônios e Museus Etnográficos: estudo de caso sobre tombamentos de terreiros de religião afro-brasileira. **Revista Pós Ciências Sociais.** São Luis, v. 1, p. 1-20, 2008.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. **Teatro de memórias, palco de esquecimentos:** Culturas africanas e das diásporas negras em exposições. Tese (Programa de Estudos Pós-graduados em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Revista Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, 2015.

DANTAS, Beatriz. **Vovó nagô e papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas, 1982.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo,** São Paulo, n. 14, p. 6-19, 2011.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança.** Maceió: IHGAL, 1974.

DUARTE, Alice. Nova Museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda Inovadora. **Revista Museologia e Patrimônio,** Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 99-107, 2013.

FALCÃO, Joaquim. A política de preservação do patrimônio histórico e artístico nacional e a democracia no Brasil. **Ciência e Trópico,** v.2, n.12, p. 211-214, jul-dez, 1984.

FARIA, Ana Carolina Gelmini de. **O caráter educativo do museu Histórico Nacional:** o curso de museus e a construção de uma matriz intelectual para os museus brasileiros (Rio de Janeiro, 1922-1958). Dissertação (Mestrado em Educação) – UFRGS, Porto Alegre, 2013

FASSY, Marcela Mazzilli. O museu entre a História e a Memória: museus criados pelo SPHAN em Minas Gerais. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, MEMÓRIA, CULTURAS E ORALIDADE, 2. Fortaleza, 2014.

FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva ; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro das religião na sociedade global: Uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p 37-50.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MINC-IPHAN, 2005. 295 p

FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. **Terra das Águas** - Revista semestral do Núcleo de Estudos Amazônicos da Universidade de Brasília, v. 1, n.1, 1999.

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este?** Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971). Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014 (Série Recôncavo da Guanabara, Volume 2).

_____. Uma trajetória de muitas histórias: João da Gomeia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos anos dourados. In: XVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2013. **Anais Eletrônicos**, Natal, 2013.

GIUMBELI, Emerson .Macumba surrealista: observações de Benjamin Péret em terreiros cariocas nos anos 1930. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 87-107, janeiro-junho 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMA, 2003.

JULIÃO, Leticia. O Sphan e a cultura museológica no Brasil. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 141-161, 2009.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 70.

LE GOFF, Jacques. Documento-Monumento. In: _____ (org). Enciclopédia Einaudi. Porto: Imprensa nacional - Casa da Moeda, 1984, p. 95-106.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Dissertação (Mestrado Profissional) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

LODY, Raul. **Coleção culto afro-brasileiro, um testemunho do xangô pernambucano**: catálogo do acervo. Textos de Raul Lody. Recife, Tipografia Liceu, 1983. 110 p.

_____. **Coleção Perseverança**: um documento de Xangô alagoano. Maceió/Rio de Janeiro. 1985.

_____. **O negro no museu brasileiro**: Construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

LODY, Raul; SILVA, Carmen Oliveira da. **Memorial Mãe Menininha do Gantois**: Seleta do acervo. Salvador: Omar G. Editora, 2010.

LUHNING, Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 194 - 220, dez. 1995 - fev 1996.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNO, Viviane. Uma breve análise do patrimônio cultural imaterial brasileiro na regulamentação do Decreto nº 3.551/2000: novas perspectivas e possibilidades de acautelamento. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=84b069ebd287d467> >. Acesso em: 01 fev. 2017.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41 p. 141-158, 1999.

MARQUES, Lucas de Mendonça. Forjando orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MAUAD, Ana Maria. Usos do passado e história pública: a trajetória do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (1982-2017). **Historia Crítica**, Bogotá, n. 68, 2018, (no prelo).

MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo (orgs.) **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 28.

MENDES, Andrea L. R.; Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**. Duque de Caxias, v. 6, p.120-138, 2015.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. **Anais do Museu Paulista**. Nova Série, São Paulo, v. 2, n. 1, jan./dez. 1994.

_____. Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 89-103, 1998.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Ouro Preto, n.1, p. 73-82, dez 1994.

MUNANGA, Kabengele. **A dimensão estética na arte negro-africana tradicional**. Disponível em: <<http://www.macvirtual.usp.br/mac/arquivo/noticia/Kabengele/Kabengele.asp>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

NASCIMENTO, Andrea. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméa. **Mneme - Revista de Humanidades**, Caicó, v. 5, n. 11, p. 364, 2004.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 12, 1993.

OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAN e o seu papel na construção/ampliação do conceito de patrimônio histórico/cultural no Brasil. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 21, n. 29, p.19-38, 2008.

OLIVEIRA, Ana Cristina Audebert Ramos de. **O conservadorismo a serviço da memória**: Tradição, museu e patrimônio no pensamento de Gustavo Barroso. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – PPGH, PUC-RJ. Rio de Janeiro, 2003.

OLIVEIRA, Rosalira Santos de; CAMPOS, Zuleica Dantas P. **O Ilê Oba Ogunté e o Palácio de Iemanjá**: carisma, transformações e patrimonialização. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/652/545>>. Acesso em: 10 jun. 2013.

OLIVEIRA, Vânia Dolores Estevam de. A “imaginação museal” dos folcloristas. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**, Rio de Janeiro, v.9, n.2, p. 171-191, nov. 2012.

_____. A patrimonialização da memória da cultura popular brasileira no Museu de Folclore Edison Carneiro. **Revista Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 1, n. 1, p. 138, 2012.

_____. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: estratégias e redes de resistência na construção da memória da cultura popular brasileira. In: ENCONTRO REGIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA DO RIO DE JANEIRO: MEMÓRIA E PATRIMÔNIO. Rio de Janeiro, 2010.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. **As Dinâmicas das Duas Metades**: Tombamento e Patrimônio Etnográfico no IPHAN. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2013.

PALMA, Amanda. Devolvida ao Terreiro Mokambo, cadeira de Jubiabá vai passar por desenergização. **Correio**, Salvador, 22 out. 2015. Disponível em: <http://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/devolvida-ao-terreiro-mokambo-cadeira-de-jubiaba-vai-passar-por-desenergizacao/>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

PASSOS, Lucas Santos. **Tombamentos de templos religiosos em Laranjeiras/Sergipe**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: Representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.) **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.200-215, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 3-15, 1989.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.

_____. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

RAMOS, Cleidiana. Bahia: conjunto de peças sobre o candomblé é retirado do Departamento de Polícia Técnica. **A Tarde**, Salvador, 01 set. 2013. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/materias/1530334>>. Acesso em: 01 set. 2013.

_____. Terreiros criam rede para manter memória. **A Tarde**, Salvador, 01 set. 2013. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/materias/1530339-terreiros-criam-rede-para-manter-memoria>>. Acesso em: 01 set. 2013

REDE, Marcelo. História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material **Anais do Museu Paulista**, São Paulo. v.4, n. 1, p.265-82 jan./dez. 1996.

REIS, João José. **A revolta dos Malês em 1835**. Disponível em: <http://educacao.salvador.ba.gov.br/adm/wp-content/uploads/2015/05/a-revolta-dos-males.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

_____. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar. 1988.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Yorubás e Malês: conflito e aliança no Brasil escravista. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v. 10, n. 18/19, p. 201, 2013.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

RUBINO, Silvana. **As fachadas da história**: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

SALA, Dalton. Mário de Andrade e o Anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 31, p. 19-26, 1990.

SALVADOR reabre primeiro museu do Candomblé. **Folha de São Paulo Ilustrada**, Agência em Salvador, 14 de junho de 2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1406200021.htm>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SANSI-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Brasília: IPHAN/DEMU, 2007, p. 110. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

_____. **Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century**. New York: Berghahn Books, p. 99, 2014. (Remapping Cultural History, vol. 6).

SANTANA, Marcos. **Mãe Aninha de Afonjá**: um mito afro-baianoa. Salvador: Núcleo de Cultura Popular da Bahia, 2006.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Editora Oduwa, 1993.

SANTOS, Mariza Velloso Motta. **O tecido do tempo**: a constituição da ideia de patrimônio cultural no Brasil entre 1920 e 1970. Tese (Doutorado em Antropologia) - UnB, Brasília, 1992.

SILVA, Ivanei da. **A Memória Viglada**: o Museu da Polícia Civil e a construção da memória da Polícia Civil no Rio de Janeiro, 1912-1945. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu do Brasil**: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

SOARES, Bruno C. B. SCHEINER, Terza C.M. As ascensão dos museus comunitários e os patrimônios ‘comuns’: um ensaio sobre a casa. In: ENANCIB,10.

João Pessoa: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação, 2009.

SORENZER, Sheiva. **De tombamentos e museus: Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2015.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. Revisitando o calundu. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; GORENSTEIN, Lina (Orgs.). **Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2002.

SOUZA, Leal. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Conhecimento, 1933.

TORRES, Heloísa Alberto. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 01, p. 8- 30, 1937.

VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste**. Recife, 1957.

ZAMBUZZI, Mabel. **O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que e como proteger?**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), UFBA, 2010.

ANEXO 1

RELAÇÃO DOS OBJETOS INVENTARIADOS EM 1940

54

DOC. 755- SPHAN
ARQUIVO

M. J. N. L. - POLÍCIA CIVIL DO DISTRITO FEDERAL

ARM. I - GAV. 9 - PASTA 44

POLÍCIA DO DISTRITO FEDERAL
Serviço de
Tóxicos e
Mistificações
1. Delegacia Auxiliar

8/10/40

RELAÇÃO DOS OBJETOS QUE COMPOEM O "MUSEU DE MAGIA
NEGRA" DA SECCÃO DE TÓXICOS, ENTORPECENTES E MISTIFICAÇÕES DA 1.ª
DELEGACIA AUXILIAR DA POLÍCIA CIVIL DO DISTRITO FEDERAL.

.....

4 bumbos (tabaques), 1 de Ochossi, 1 de Oxú, 1 de Inhassã
e 1 de Ogum;

1 estatueta representando Mefistofels (Eixú), entidade
maxima da Linha de Malei;

1 estatueta de barro representando Ossanha (O genio da
mata), protetora das arvores medicinais;

3 penachos e 2 capacetes, usados pelos macumbeiros (cava-
los e cambonos) nos trabalhos de terreiro;

3 vidros contendo cobras (trabalho);

1 almofada com uma caveira e duas tibias desenhadas, re-
presentando Umulú (Rei dos Cemiterios) entidade mais respeitada de to-
das as Leis;

1 quadro representando um caboclo, pintura a oleo;

1 raiz desenhada, representando Eixú-Tibiri;

1 vestimenta completa para Ogum Guerreiro, com 2 lanças,
1 espada e 1 escudo;

1 galinha embalsamada (trabalho);

3 pedras de Aoxum;

1 pedra de Inhassã;

2 velas amarradas e cheias de alfinetes (despacho);

2 bonecos amarrados (despacho para facilitar casamento);

5 campainhas (Campos) para chamada das almas;

5 velas amarradas (Candurú) usadas em homenagem a uma en-
tidade qualquer;

4 velas fantasia (Candurú de Festa);

1 pedra (Itá de Iamanjá);

7 anéis usados pelos Macumbeiros no terreiro;

(3)

2



2 - *al*

- 3 cuias (Cuité) para uso de bebida. Aluá (mandioca-puba, milho e frutas) ou Malafa, também conhecida por Cutimbá (cachaça);
- 19 cachimbos (Pito ou Catimbaú) serve como defumador;
- 3 charutos (Pancho) serve também como defumador;
- 3 imagens de Santo Antonio (Mocindô) amarradas com fitas, amarração para facilitar casamento;
- 1 Santo Antonio (Mocindô) com duas alianças amarradas, serve também para facilitar casamento;
- 1 flecha de metal (Cassiri) serve para firmar ponto;
- 3 pembas pretas (Pembas de Eixú);
- 6 pembas de côres (Pembas de Ochossi);
- 3 pembas brancas (Pembas de Orixá);
- 1 vara de Guiné preta (usada para descarregar o corpo);
- 9 talismans;
- 1 pedaço de fumo de rôlo e 1 cachimbo (Catimbaú) amarrados com fita (ponto de amarração);
- 1 porta- rapé (usado para aproximar o espirito da materialidade);
- 1 leque de latão (Leque de Inhassã), "Santa Maria Madalena" usado para afastar as persiguições;
- 1 garrafa de paraty (Cutimbá ou Malafa), serve de Agua-Benta;
- 2 punhais (Obê ou Obelê) solto serve para firmar ponto;
- 2 imagens de São Jorge a cavalo (Ogum Guerreiro em luta com Satan Guerreiro);
- 2 sapatinhos de chumbo (sapatos oferecidos por um crente á Orixá Oxúm);
- 2 imagens, representando Crispim e Chrispiniano;
- 1 estrela de metal branco (Estrela Guia);
- 1 leque de metal com guisos (Leque de Oxúm), "Nossa Senhora da Conceição", usado para afastar as persiguições;
- 1 imagem pequena de Umulá (São Lazaro);



10/1/1944

- 4 breves usados pelos Musslmis;
- 1 imagem de São Jeronimo (Pai Xangô Ogodô), o homem do machado, do raio e do trovão;
- 1 imagem de São João Batista (Pai Xangô Locô);
- 1 alfange (Obelê de Festa) fantasia para festas de terreiro;
- 1 estrela do mar (Calunga), da linha branca, vai de Jurema a linha de Caditi;
- 1 espada (Obê ou Obelê), ve-se gravada na lamina a oferta de Ogum; 1
- 1 imagem pequena de Santo Onofre (Umulú), governa Tatê-Caveira;
- 1 garrafa com polvora (Fundanga ou Tuia), serve para afugentar qualquer entidade má;
- 1 imagem de Santa Barbara (Abodojô), protetora nas horas de tempestades;
- 30 buzios (Ifá ou Aburi), usado pelos macumbeiros afim de jogar o ponto, ou para comunicação com uma entidade superior;
- 7 cruzeiros de Umbanda (entidade abaixo de Umulú, em Nagô é dado como Abaloaê);
- 1 palmatoria (Quibandú), usado no ponto de Eixú, afim de castigar um filho de terreiro que errou na Lei;
- 1 imagem representando Vume (Rainha de Efú) que significa morte sob acção dos raios;
- 1 guia (Guiame) de Oxum e Inhassã;
- 1 " " " de Oxum com Oxalá;
- 1 " " " de Eixú Guerreiro;
- 1 " " " de Zambi-Japombo (que significa Deus Supremo conhecido por Babá);
- 1 guia (Guiame) de Ogum com Eixú Guerreiro;
- 1 " " " mestra;
- 1 " " " de Inhassã ou Maria Madalena;
- 1 " " " de Nanã-Buruquê (Sant'Ana);



Handwritten initials and signature.

- 1 guia (Guiame) de Iamanjá (Oxum nagua);
- 1 " " " de Nanã-Buraquê (Linha de Nagô);
- 1 " " " de Eixú e Oxalá (guia mestra);
- 1 " " " de Oxum e Oxalá;
- 1 " " " Exoterica;
- 1 " " " Ogum com Oxum;
- 1 " " " de Oxalá;
- 1 " " " de Oxoce com Oxalá;
- 1 " " " de Oxum com Iamanjá;
- 1 " " " de Iamanjá com Ochossi;
- 1 " " " de Oxum com Ogum;
- 1 " " " de Oxum de Ouro (linha de Nagô);
- 1 " " " de Ogum Guerreiro;
- 1 " " " de Umulú;
- 1 " " " de Ogum Martinado (linha de Nagô);
- 1 " " " de Ogum (São Jorge), vendo-se gravadas

todas as armas.

Handwritten signature.

6

5

ANEXO 2

Entrevista com o Tata Anselmo Gama Transcrição de áudio

Entrevistadora: É...boa tarde, gostaria de agradecer ao senhor a oportunidade de escutar sobre meu projeto e falar um pouquinho sobre o Memorial e está em Salvador, dia nove, não é? De julho. E eu gostaria que o senhor começasse com a trajetória do senhor. Antes de falar sobre o Memorial, o REMMUT, a REMMUT, gostaria que o senhor falasse sobre a trajetória de vida espiritual, profissional. Assim, eu gostaria de falar sobre o senhor.

Entrevistado: Olha só, a minha história começa no Rio de Janeiro. Eu sou carioca e vim para Bahia muito cedo, porque meu cunhado fez foi vestibular para a faculdade de Medicina lá e não passou, passou aqui, veio cursar aqui e trouxe minha irmã. Aí, quando eles já estavam melhorzinho, eles vieram pra cá. E aí, me trouxeram. E aí, eu comecei a ter um primeiro contato com religião afro-brasileira. E a primeira casa que eu frequentei foi a casa de Dona Mariá e era um Candomblé de Caboclo. E ela só coloca uma cortinha. Não tinha negócio de fazer santo, nada disso. E eu, enquanto estava batendo palma, cantando, achando tudo maravilhoso, estava tudo muito bom. Quando o negócio começou a empenar para o meu lado, fiquei com medo. Porque eu não tinha costume, não tinha proximidade, essa coisa de transe, eu ficava meio perdido. Então, quando a coisa começou a apertar mesmo, eu voltei pro Rio de Janeiro, em mil novecentos e setenta e três para setenta e quatro. E acabei me iniciando em setenta e cinco, no Rio de Janeiro.

Entrevistadora: Ah, o senhor, então, se iniciou no Rio?

Entrevistado: No Rio de Janeiro, isso. Entendeu? E só que fiquei até a obrigação de três anos. A Mãe de Santo era uma senhora já de muita idade e tudo e parou tudo e aí eu voltei para cá para a Bahia. E aí, foi o meu encontro com Mirinha. Aí, dei minha obrigação de sete anos, raspei de novo, quer dizer, ela é quem...não raspei de novo porque tinha que raspar de novo não, estava tudo certo, não fiz nada errado. Eu só estava dando continuidade porque, dentro da nossa tradição, a gente com sete anos tem que raspar pra confirmar a feitura.

E aí, eu peguei a minha régua e meu compasso que ela me deu e...é...estou no Candomblé até hoje. Graças a esse encontro, é...a essa participação com Mirinha, passei a ser da família Goméia. E aí, eu continuei lá na casa, fazendo as coisas, trabalhando no Candomblé, estudando, vivendo a minha vida, mas eu nunca imaginei que um dia eu fosse me tornar um Zelador de Santo, porque eu não tinha isso como foco para minha vida. A minha vida era ajudar. Era ajudar a construir, contribuir, entendeu? E não era contribuir com dinheiro que eu nem tinha. Era contribuir com a minha mão de obra. Eu que arrumava o barracão, eu costurava roupa de santo, eu fazia um monte de coisa que era, quer dizer, a espiritualidade já estava me preparando na realidade pra um futuro que eu não sabia.

E aí, acabou que em mil novecentos e oitenta e nove, na véspera do meu aniversário, eu perdi minha mãe. Dia dezoito de fevereiro de mil novecentos e oitenta e nove. E aí, junto com ela foi meu chão. Eu não atentei mais pra nada de Candomblé, achei que a minha missão estava cumprida. E...mal sabia eu que eu estava começando apenas. E, a partir dali, eu comecei a ter uma vida normal de... Normal que eu estou dizendo sem obrigação com o Candomblé, porque a casa fechou por causa do período de luto, não é? E aí, eu achei que estava tudo certo, só que não estava nada certo. Estava começando a minha parte.

E aí, foi a caminhada para abrir o Terreiro Mokambo. E durante esse período todo de é...iniciado eu sempre tive, assim, aquela dúvida, sabe? “Ué”, por que que não falam da tradição Bantu? Por que dizem que não tem cultura, que não tem que...? Se samba é Bantus, se capoeira é Bantu, se é...tantas manifestações. O samba é Bantus. O mito dos Palmares é Bantu. Por que não ter cultura? E isso começou a me...a me dar essa curiosidade. E aí, eu fui buscar um conhecimento acadêmico porque o saber ancestral, que é o saber religioso, e o saber acadêmico. Então, eu fui em busca desse saber acadêmico.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Pra poder, de uma vez por todas, eu desmitificar isso, não é? E a gente era...sofrer o preconceito, a gente já sofre. Agora, sofrer o preconceito entre os nossos pares era muito complicado. Entendeu? Isso incomodava muito. E...fui buscar, e graças a Deus consegui. Hoje, eu sou Mestre em educação...

Entrevistadora: Aí, o senhor ingressou na pós-graduação?

Entrevistado: Ingressei na universidade, sou Mestre.

Entrevistadora: Qual foi o ano que o senhor ingressou?

Entrevistado: Foi em dois mil e...cinco...

Entrevistadora: Dois mil e cinco.

Entrevistado: De dois mil e quatro pra dois mil e cinco.

Entrevistadora: O senhor entrou no mestrado?

Entrevistado: É, entrei no mestrado. Exatamente.

Entrevistadora: Então, o senhor pode falar.

Entrevistado: Isso. Aí, conclui o mestrado. Hoje, sou mestre de Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia. Lancei um livro com essa temática que foi sobre tradição Bantu e o legado do Bantu que...que ficou nos terreiros, como no...no Mokambo. E começou as coisas a poder...as coisas começaram a caminhar no sentido da estruturação da casa de Candomblé. E lá se vão vinte anos.

Entrevistadora: Então, o senhor abriu o terreiro em noventa e...?

Entrevistado: Em mil novecentos e noventa e seis.

Entrevistadora: Noventa e seis. Já há mais de sete anos, sete anos exatos da morte da mãe do senhor.

Entrevistado: A história foi exatamente essa. Porque eu já estava aqui, já estava tudo certo. Minha parte do Candomblé eu já tinha feito. Aí, o Caboclo começou a me pegar.

Entrevistadora: Então, o senhor não frequentava casa nenhuma?

Entrevistado: Não, não. Ave Maria! Candomblé pra mim era minha Mãe. Aí, o Caboclo começou a me pegar e a dizer: “Aqui, oh, está na hora de trazer para cá, está na hora de trazer para cá. Está na...” E eu: “Que trazer o que, para onde? Como eu morava num apartamento e santo você não pode cultuar em apartamento porque você tem (?), você tem fumeiro. Não vou fazer uma coisa dessa de jeito nenhum. E aí, ele dizendo que eu não sei, que não me preocupasse não que as coisas iam acontecer. E vai não vai, vai não vai. Eu sei que ele disse que se eu passasse de sete anos da morte de minha mãe sem assumir essa responsabilidade que eu não precisava me preocupar, que o próximo seria eu. E aquilo me deixou meio tocado, não é? E aí, as pessoas que estavam perto de mim também: “Ah, não, tem que fazer alguma coisa, vamos ver o que que faz...””.

Resultado, compramos um terreno aqui, rapidamente, e eu consegui trazer o santo para cá. Para encurtar a história, nós conseguimos inaugurar a casa um mês antes da minha Mãe fazer sete anos de morta. A casa foi inaugurada dia dezoito de janeiro de noventa e seis. Minha Mãe fez sete anos dia dezoito de fevereiro.

Entrevistadora: Um mês exatamente.

Entrevistado: Então, um mesinho exato. A coisa foi bem... E aí, as coisas da espiritualidade que foram me levando. E por isso que não existe decá, existe o que o Santo te dá. O caminho que o Santo te dá. E o caminho que o Santo me deu foi esse. De repente, eu sabia que minha Mãe de Santo era casada e que o marido dela tinha tido outros casamentos anteriores. Tinha filho e tudo, mas nunca conheci ninguém, nunca vi ninguém, nem sabia onde morava. E eu, coincidentemente, que não é coincidência, eu comprei esse terreno na mão do enteado dela. Que eu achei que isso já era um indicativo de que, bem, estou no caminho, estou no caminho.

Só de tradição Bantu. Quando a gente foi registrar, o...pra fazer a escritura, aí, mais uma surpresa. Essas terras eram remanescentes de uma fazenda grande que existia aqui, chamada Fazenda Mokambo. Mokambo é o nome dentro da tradição iorubá que era...significa casebre, palafita, casa de pobre no...no Português. Mas, dentro da tradição africana, Mokambo era o nome que eles davam às casas dos chefes dos quilombos. As casas que ficavam no centro dos quilombos onde morava a chefia, era chamada de Mokambo. Por isso, hoje, é Terreiro

Mokambo. O nome religioso é ONZÓ NGUZO ZA NKISI DANDALUNDA YE TEMPO. Casa da Energia do Axé da Força do Nguzo de Dandalunda e Tempo, mas ficou Terreiro Mokambo.

Entrevistadora: Então, a família do senhor não tinha envolvimento nenhum com o Candomblé? O senhor é que...

Entrevistado: Não, eu sou o décimo terceiro filho, de uma família de quatorze irmãos, onde ninguém é de Candomblé.

Entrevistadora: Aí, o senhor começou a frequentar aqui.

Entrevistado: Aqui.

Entrevistadora: Vamos dizer o centro...umbanda...espírita?

Entrevistado: Não, essa casa...aqui chama Candomblé de Caboclo.

Entrevistadora: Ah sim, Candomblé de Caboclo.

Entrevistado: Eu comecei a frequentar, a nível de frequentar pra ver...

Entrevistadora: O senhor tinha curiosidade?

Entrevistado: Não, fui para ver, porque eu gostava, me atraía. Agora, só que eu não sabia, o que que estava me atraindo.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E aí, quando estava cantando, batendo palma, não sei o que...beleza... A hora que começou a me pegar que eu comecei a ficar com medo. Eu nunca bebi, eu nunca usei drogas, eu nunca usei nada que me tirasse o domínio do meu corpo. Aí, eu não consegui entender como é que eu estava conversando com você aqui agora, dormia aqui e acordava ali? Aí, aquilo começou a me assustar. E aí, foi quando eu voltei pro Rio. Acabei tendo que me iniciar realmente e tive que voltar para a Bahia para o meu cabelo cair aqui, porque eu tinha que ter feito aqui.

Entrevistadora: E aí, o senhor escolheu ou foi escolhida a casa de que forma?

Entrevistado: Eu não, não escolhi não. Tinha um amigo lá, e que eu via ele prestar muita homenagem a ela, a Mirinha.

Entrevistadora: Lá em...

Entrevistado: Lá no Rio, lá no Rio.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Ele falava muito bem dela, não sei o que, não sei o que lá. E eu só ouvia. Aí, via e achava aquilo muito bonito e tudo mais. Quando eu tive aqui, eu falei assim: "Eu vou procurar aquela Mãe de Santo." E você vê que foi através de alguém que eu (?), entendeu? Aí eu fui ver. Aí, nós tomamos de amores. Então, e deu a história que deu. Minha Mãe, ela tinha uma relação comigo muito além de Mãe de Santo, muito além. Nós tínhamos uma relação, assim, uma afinidade de alma. Ela não brincava comigo, ela me olhava, eu sabia o que era. Não me pergunte por que eu sabia, mas eu sabia. Entendeu? Tinha coisas que, de tantos Filhos de Santo, eu fui o único que morei nessa cidade. E isso gera uma certa, um certo ciúme, porque... Era uma coisa que acontecia naturalmente, entendeu?

Entrevistadora: Não forçava.

Entrevistado: Não...não houve uma coisa intencional.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Foi acontecendo, foi acontecendo e eu acabei ficando, entendeu?

Entrevistadora: Sim. E o senhor foi iniciado para...?

Entrevistado: Dandalunda e junto a Ye Tempo.

Entrevistadora: Tempo.

Entrevistado: Permaneceu o mesmo Santo há quarenta anos esse Santo Ye Tempo.

Entrevistadora: Ah, desde o...desde a iniciação no Rio?

Entrevistado: Desde a iniciação, Dandalunda e Tempo. Eu não mudei nada, não alterei nada. Mirinha só estava me esperando, sabe?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Era uma coisa que, talvez, se tivesse acontecido aqui, não tivesse acontecido da forma que teria que ser. Eles sabem, porque eles escrevem dessa forma. E aí, Dandalunda e Tempo desde o início, desde o início de vida, é...de vida religiosa. Sempre foi a sim. A minha família hoje tem uma outra relação com o Candomblé, porque viu o meu procedimento dentro do Candomblé. O meu crescimento, o meu amadurecimento em que realmente eu procuro

dignificar a minha tradição, a minha fé. Entendeu? Eu não procuro...eu acho...Eu sou muito preocupado como Zelador de Santo, porque eu acho que eu represento uma tradição e não a mim mesmo, entendeu?

Entrevistadora: Sim. Claro.

Entrevistado: Eu não estou mais só. Então, quando você não tem uma representatividade atrás de você, você pode fazer o que você quiser. Mas, quando você tem um representatividade de peso, como eu tenho. É... Jubiabá, Severiano Manoel de Abreu, João Alves Torres Filho, que é Joãozinho da Goméia, Mirinha do Portão, Antanira Maria Conceição Souza.

Então, eu luto para dignificar a luta deles, porque é uma luta extremamente importante, contra o preconceito, contra o racismo, é...contra qualquer tipo de discriminação. Não era direcionada para isso, mas contribuía para isso. E hoje, a minha já é direcionada para isso mesmo. Pra convivência entre os diferentes da mesma comunidade, pra você respeitar a inter religiosidade, a diversidade étnica, cultural, religiosa que compõe a sociedade brasileira.

Entrevistadora: Em falar em diferença, *Tata* Anselmo. O senhor chegou carioca, veio... é...se tornou Sacerdote. O senhor é considerado por algumas partes da sociedade uma home branco, não é? E...como é que foi a aceitação no meio? No meio baiano, assim? Porque a gente tem o habito de ver trajetórias opostas, não é? Por exemplo, seu Joãozinho foi para o Rio. Como é que foi a aceitação do senhor? Teve algum problema?

Entrevistado: Não, comigo foi justamente o contrário. Inclusive, até quando eu vim é quando o fluxo estava maior de ir para lá. O povo estava indo para lá pra uma vida melhor e tudo. E eu estava numa vida melhor e vim para cá. E foi um contra fluxo que para mim foi maravilhoso, entendeu? É...eu sou uma pessoa que não, eu não acredito na cor da pele. Cor da pele é uma coisa que nos ensinam. Aí, eu me remeto sempre ao Nelson Mandela. Ele diz: “Ninguém nasce odiando outra pessoa. Pra que a pessoa odeie, é preciso que alguém ensine. E se você ensina a odiar, porque não ensina a amar?” Então cor da pele é a mesma coisa. A minha Mãe falava assim para mim: “Meu filho, preconceito é que nem presente, se você aceitar, é seu. Se você devolver, fica para quem tentou te dar.” E eu sempre deixei na mão dos outros. Eu nunca aceitei, entendeu? Eu acho que, talvez, por isso a minha relação é tão boa com toda...com todos os âmbitos religiosos, culturais, entendeu?

Entrevistado: Sim.

Entrevistado: Eu tenho uma relação de muita amizade. Eu sei, eu estou em obrigação. Ontem, eu tive que botar um roupinha rapidinho, ir lá no Pelourinho pra dar um abraço em Alaíde do Feijão pela conquista dela. Porque ela teve um problema com a casa que era um comodato de uma igreja e a igreja pediu e ela ia ficar desamparada. Então, todo mundo, é...foi uníssono. Todo mundo trabalhando em favor dela, pedindo às autoridades para dar um espaço pra ela trabalhar... E ela conseguiu e ela conquistou.

Então, eu fui dar um abraço nela. Não fiquei lá pra me expor em fotografia, não sei o que. Eu não sou artista, eu sou Zelador de Santo. Eu fui cumprir a minha missão de amigo. Eu não podia deixar passar. E lá, encontrei diversos vereadores, diversos falaram comigo, me davam a bênção, e me abraçam, me respeitam. Presidente do (?), (?) que é uma pessoa fantástica que tem um trabalho todo de movimento de cor. Mas nunca me desrespeitou em nenhum momento. Eu nunca me senti é...diferenciado por isso, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Ou até, se alguém tivesse tentado fazer isso comigo um dia, não conseguiu, porque eu não trouxe para mim. Para mim, minha fé, minha religiosidade, o que eu acredito, está acima de...de cor da pele. Muito acima. Então, eu não tenho que lutar para manter aquela coisa finita, sabe? Eu tenho que lutar pra manter a dignidade das pessoas, seja de cor preta, porque não tem branco. Porque no Brasil não tem branco puro, não tem preto puro. É tudo uma mistura. É uma questão de melanina, mais forte ou mais fraca, só isso. Então, não me sinto em momento algum, não me senti em momento algum desmerecido, desprestigiado, de jeito nenhum. Muito pelo contrário.

Entrevistadora: O senhor falou: “Quando nós fundamos aqui.” Quem foi, além do senhor? Quem ajudou o senhor a fundar?

Entrevistado: Meu Pai Pequeno, porque a minha Mãe de Santo já era morta. E aí, eu precisava de um mais velho do que eu, porque isso é a hierarquia do Candomblé.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Tem questão do respeito. Muito embora eu já tivesse uma idade de santo eu não posso ser autodidata. Eu não posso fazer as minhas obrigações, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, eu precisei de uma mão de um mais velho e que viesse pra poder validar essa estrutura que hoje você vê aqui. Então, quem é que foi a pessoa responsável por validar isso? O meu Pai Zequinha é ..Gervásio da Silva, ele era de Dandalunda também. Era confirmado e ele era o *Tata Pokó* da minha casa, da casa de minha Mãe. Era ele quem fazia as obrigações de *Mutalombô*. Era o santo de minha mãe.

Entrevistadora: *Tata Pokó* era o responsável pelo sacrifício?

Entrevistado: Pelo sacrifício, exatamente. Pelo corte, entendeu? Então, ele que era meu Pai pequeno e foi através das mãos deles que eu recebi autorização do terreiro.

Entrevistadora: E o senhor já tinha filho, já tinha uma comunidade? Nada?

Entrevistado: Não, não. A comunidade estava se formando. Comigo, graças a...Tudo aconteceu no tempo certo. Quando eu abri a casa, eu tinha seguidores.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E futuros adeptos. Alguns ficaram e outros não, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E aqui, quando eu comecei a fazer obrigação em alguém, eu fazia no máximo um Bori. Até estruturar a casa e aí, da...eu abri essa casa com vinte um anos de santo, dando minha obrigação de quatorze, entendeu? Que minha Mãe de Santo tinha falecido e eu não podia dar. Então, eu dei minha obrigação de quatorze pra...

Entrevistadora: Aqui?

Entrevistado: Abrir a casa, já para abrir a casa.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Com vinte e um anos de santo. No outro ano, foi obrigação de vinte e um anos. E, de lá pra cá, todos os anos tem a Festa de Dandaluna e as obrigações são feitas, porque é preciso que energize ela para energizar esse povo todo, todinho...voltar pra ela.

Entrevistadora: Claro. E a comunidade que foi se formando foi local, foi daqui?

Entrevistado: Foi, foi local, foi local. Aí, porque assim, no Candomblé, funciona muito a coisa do boca-a-boca, sabe? A gente chama de boca do mundo, um vai falando pro outro que vai... Até hoje, eu sou assim. Eu digo às pessoas, eu não sou profissional de Candomblé, eu sou Sacerdote de uma religião. Então, na minha casa, alguém vem jogar, porque alguém que já veio aqui falou, ou um Filho de Santo. E nesse mundo de pessoas que vem, algumas ficam e outras não ficam, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Algumas vêm e permanecem até hoje, como tem pessoas que se iniciam aqui e já estão se preparando pra dar obrigação de vinte e um anos.

Entrevistadora: Ah, entendi.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Entendi.

Entrevistado: O que eu acho fantástico. Porque é a prova viva do crescimento da casa, entendeu? E outras pessoas acharam que não era isso que queriam, entendeu? E foram buscar o que queriam. Porque o Candomblé também não tem a coisa de prender ninguém. Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Tanto é que as pessoas falam assim: “Ah...porque, muito ruim, porque quem está dentro não sai e quem está fora não entra.” Eu acho que isso tudo é uma questão de interpretação. Acho que você tem que estar em paz com o Santo que habita em você e pronto, acabou. Se o que você for fazer, se o que o seu Santo, é...achar que é aquilo que tem que ser feito, aquilo vai ser feito, entendeu? E se você fizer alguma coisa contra você mesmo, você tem...porque tudo no Candomblé tem o ônus e tem o bônus. Então, você que sabe o que você vai receber, se você vai receber o ônus ou se você vai receber o bônus.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Está na sua mão.

Entrevistadora: “Tá”.

Entrevistadora: E o calendário? Como é a questão do calendário na tradição Bantu?

Entrevistado: Sim, por exemplo. É...

Entrevistadora: E aí, aqui, não é? Especificamente.

Entrevistado: É...especificamente daqui, por quê? Da tradição iorubá, existem meses do ano que são, é...só concentrado naquilo ali e, no resto do ano, não tem outras atividades na age...pelo menos aqui em casa, não. Aqui em casa, é...como eu faço? Eu sou de Dandalunda e Tempo. Então, as duas festas maiores da casa são as desses dois, desses dois *nkisis*. E como é no mesmo mês, Tempo é dia dez de agosto e Dandalunda é dezesseis, eu não posso fazer por uma questão de calendário litúrgico, de esperar as obrigações ficarem arriadas para levantar...E como financeiramente é muito pesado, é um custo muito alto. Então, desde o início, que a gente transferiu esses festejos de Dandalunda pra janeiro. Ela abre o ciclo de festas, porque a Festa de Tempo é sempre em agosto, então, não pode mudar.

Entrevistadora: Não pode mudar.

Entrevistado: É uma data fixa, entendeu? E ela entrou num acordo e aceitou passar a abrir as festividades em janeiro.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, aqui no mês de janeiro, normalmente no segundo sábado de janeiro é a Festa de Dandalunda. É a Festa no sábado e o presente às águas no domingo. Aí, de janeiro a fevereiro a gente tem uma obrigação de *pambo inzila*, de *Exú*. Mas, não é uma festa porque aqui não incorporamos em *pambo inzila*. *Pambo inzila*, ele é tratado como um divindade realmente, como a divindade dos caminhos, o grande comunicador da tradição Bantu, mas ele não entra em transe.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: A não ser em filhos diletos dele, que são iniciados para ele. E é uma outra forma de transe, é um outro tratamento. E a gente faz essa...essa obrigação em fevereiro. Em março, a casa fica fechada, porque as vezes muita gente não entende, acha que é a quaresma católica. Que se obedece a quaresma católica, mas na minha casa, especificamente, *Exú* fica quarenta dias descansando. Porque é ele quem mais trabalha numa casa de Candomblé. Então, depois da obrigação dele que é uma obrigação grande.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Aqui já se...já aconteceu de se matar boi, entendeu? Então, é muito forte.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, a gente deixa esses quarenta dias descansando para que a gente possa é...

Entrevistadora: Retomar.

Entrevistado: Retomar. Aí, quando chega em abril, é a Festa de *Mutalombô*. É... a Festa de *Mutalombô* que eu faço em homenagem ao *Mutalombô* de minha Mãe. Não herdei, não é nada disso não. Eu cuido por amor. E...em abril, maio, não tem nada. Eu arreio sempre um *Omolocô* no Dia das Mães que não tem nada a ver com a data de Candomblé. Tem a ver comigo, porque minha mãe é minha mãe de diversas formar. Então, o que que eu posso fazer para agradar, eu faço. Em junho, é a Feijoada de *Nkosi Mukumbi* que a gente faz todo ano. *Nkosi* também é...um *Nkisi* que segura muitos caminhos da tradição Bantu e a gente homenageia ele todo ano. É...julho, dia dois de julho aqui na Bahia, é...se, se comemora a Independência do Brasil na Bahia.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: O fim, não é? Eh...e aí, o que que acontece na Festa dos Caboclos, tem um desfile aqui dos Caboclos, das Caboclas que sai na rua. Vai pro campo grande. E é o grande representante do público, do povo mesmo, é o Caboclo e a Cabocla. E a maioria das casas de Candomblé tocam para Caboclo nesse dia.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E é o que a gente faz aqui. Aí, em julho...quando é em agosto, dia dez, é a Festa de Tempo, é uma festa grande também. Aí, no dia vinte e nove de...agosto, é a Festa de (?), que é o *Obaluaiê*. Aí, em agosto...setembro é um mês dedicado às pessoas que vão dar obrigação, normalmente. Outubro, no dia doze de outubro que é o Dia das Crianças, é a Festa das Crianças. De (?) de...as pessoas se vestem como os *Erês*, não é? Aí, é a Festa delas, dia doze de outubro é a Festa das Crianças. Novembro, a gente não faz nada, é um mês voltado pra ancestralidade.

Todos os rituais são pra ancestralidade. Dezembro, no dia quatro é Festa de Vovó Lucena e é que a que abre as festa de dezembro. No dia...dezesseis, eu acho, é a *Eganzá*, é a Festa do *Ngonga*.

Entrevistadora: O quê ? Eu não entendi. Dezesseis?

Entrevistado: De *Ngonga*, *Ngonga*. *Ngonga* é uma divindade que não incorpora em ninguém e que é a dona do pó branco.

Entrevistadora: Ah, Conga?

Entrevistado: *Ngonga*.

Entrevistadora: Longa?

Entrevistado: *Ngonga*. G, o, n, g, a.

Entrevistadora: Ah... Gongá, "tá".

Entrevistado: Só que se escreve com n na frente. É *Ngonga*.

Entrevistadora: *Ngonga*. "Tá"... Entendi.

Entrevistado: Então, ele não vira em ninguém, não, sabe? É uma entidade quem abençoa quem sacraliza a Pemba que a gente usa o ano inteiro.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E, é...no final do ano, é a festa, o...é a festa...é limpeza de fim de ano. Então é pra, pra você vê...

Entrevistadora: Então, é evento o ano inteiro, praticamente?

Entrevistado: Não é muito juntinho, porque as pessoas também têm as coisas delas pra fazer. E a gente entende, claro. Mas, e...os eventos são diluídos o ano inteiro.

Entrevistadora: Sim. É...agora, partindo para o Memorial. Da onde surgiu a ideia de criar um Memorial dentro de um terroro, terreiro? O senhor já tinha visto algumas outras experiências?

Entrevistado: Já, já. Já tinha visto outras experiências, mas assim, o Ilê Ohun Lai Lai que é o memorial do Ilê Axé Opô Afonjá. Ele cuida de peças antigas, de coisas antigas. É como um museu que a gente conhece, um museu tradicional, não é?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E aí, o Lajuomim, também. Era voltado para um pessoa que é a Caetana. E tem tudo referente a ela. A cama que ela dormia, não é? As coisas, as roupas, as joias. Como o de Menininha do Tatoá que era voltado pra Dona Menininha que foi, das sucessoras, foi a mais famosa, a mais conhecida. E aí, o que que aconteceu? Eu tinha essa...essa necessidade de contar as histórias dos meus ancestrais que foram muito combatidos durante um bom período. E ainda são, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E a minha vida hoje...é...independente de lutar pelo (?), pela valorização, pela "desdemolização", pelo respeito à religiosidade, pela luta contra intolerância, contra racismo, quanto isso tudo. Ela se ancorou muita na coisa de eu mostrar para as pessoas minha ancestralidade, mostras para as pessoas que as pessoas não conhecem.

Tem gente que nunca ouviu falar de algum boato de Seu Joãozinho da Goméia como uma coisa verdadeira. Acha que a coisa toda é fantasia, porque quando uma pessoa é muito conhecida, muito famosa, aí, começa a ter muita coisa em cima daquela pessoa que realmente não aconteceu.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E como a gente teve uma convivência familiar, então, tem muitas histórias que a gente sabe que são os Filhos de Santo deles que sabem que contam, entendeu? Tipo, ele estava em casa e, de repente, o *Erê* pegava ele ou o (?) pegava ele e dava as roupas dele toda. Dava as roupas dele toda! Aí, quando ele voltava, porque, naquela época, se dançava Candomblé de terno, sabe? E era como ele andava. Ele era um fino costureiro também, sabe? Era uma pessoa elegante.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Pegava roupa, sapato, chapéu, tudo dele e dava. E ele ficava apavorado! Aí, daqui a pouco, o *Erê* pegava ele e levava na loja de um Filho de Santo, ali na Rua Chile, ele vinha e comprava a roupa tudo de novo. Então, a pessoa não sabem disso. Parece uma besteira, mas, a grandeza do *Erê* em tirar, sabe? Aquela, aquela nudez das pessoas, aquela roupa amarfanhada, sabe? E dar uma roupa melhor, ele dava. E as pessoas não sabem.

E com isso tinha outras diversas histórias, entendeu? É...a *Inhansã* dele já fez um parque dentro da Goméia. Inclusive eu conheci o meu Pai Nataniel que já faleceu também, entendeu? Então, tem muitas histórias que a gente sabe. Jubiabá foi uma pessoa que foi assim um marco na história dele, entendeu? Porque na época não tinha mídia, não tinha nada disso. Ele era uma pessoa extremamente querida e conhecida, entendeu? A casa era uma casa muito frequentada.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E naquela época e era um contraponto para os Candomblés tradicionais, porque ele abriu uma casa espírita Dandalunda Caridade e fechava porta e dava sequencia as rituais de Candomblé. E, por conta disso, as pessoas, as Mães de Santo mais antigas achavam que isso não era, não era valido. Que não era puro. E por conta dessa inteligência, quem sofreu muito foi o avanço do Candomblé.

Entrevistadora: Do Candomblé branco, não é? Sim.

Entrevistado: Entendeu? Essa coisa de chegar e de você estar, sabe? Falando coisas, não sei o que. Se não tiver. (Interrompidos)

Entrevistadora: A gente estava falando da ideia da...

Entrevistado: Que falei de contar...as histórias.

Entrevistadora: Isso. Da inspiração.

Entrevistado: Sim. E aí, o que que aconteceu? A...necessidade que veio primeiro foi da curiosidade de saber porque que não validavam as coisas da tradição Bantu. Sobre uma coisa que não tinha uma cultura e que a gente pegou um modelo pra copiar. E que...não tem nada de modelo para copiar, ninguém teve nada. Se você for na África, santo nenhum lá tem adê, nem tem filá, nem tem espada. Lá, não tem nada disso. Lá é tudo diferente. Então, quem copiou de quem? Ninguém copiou de ninguém.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: As coisas foram acontecendo. E eu acho que vem pra melhorar. Se houve alguma coisa que a tradição iorubá usou da tradição Bantu ou a tradição Bantu usou da tradição iorubá, se foi pra melhorar, está tudo certo, entendeu?

Entrevistadora: Entendi.

Entrevistado: Então, não acho que isso seja um fator de...não é um fator de união. E quando eu falo em recuperar essas histórias em mostrar essas histórias e valorizar é porque existe, está lá, é verdade. E acho que por mais é...que passe um tempo de pesquisa...a pesquisa é dinâmica, ela não é estática. Então, as coisas mudam. Essas pesquisas não são verdades absolutas, até porque já caíram por terra um monte delas.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Então, eu precisava fazer isso e como é que eu vou fazer isso? Eu tinha que ter um espaço dentro do terreiro, que o próprio terreiro, ele já é um memorial a céu aberto que é um espaço sagrado. Mas dentro desse espaço, a gente precisava ter um espaço com um acervo, com um material que contasse a história. Só que não queria contar a minha história que, pra mim, não tem validade.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Entendi.

Entrevistado: Eu estou escrevendo a minha história ainda. Eu não queria contar de uma pessoa. Eu queria contar da tradição. Então, a tradição ela passa por essas pessoas, por João Alves Torres Filho, é...por Manuel Severiano de Abreu, por Antanira Maria Conceição Souza até chegar a mim. E essas histórias, por exemplo, seu João não tem mais casa, seu Jubiabá não tem mais casa. Então, as histórias deles têm que ser respeitadas, entendeu? E não pode ser assim.

Entrevistadora: Sim. Então, a ideia original é parecida com a que o senhor tem hoje?

Entrevistado: É, é porque eu quis fazer exatamente como está.

Entrevistadora: O senhor pensou em financiamento...?

Entrevistado: Então, aí sim. Aí vem a história. Eu não pensei em financiamento não. Aí vem a história. Como fazer? Como fazer? Porque o povo de Candomblé é muito criativo mas, e o poder aquisitivo é muito baixo para determinadas...para determinados sonhos. Mas eu acho que você tem que sonhar de acordo com aquilo que você pode batalhar e correr atrás. E foi isso que

eu fiz. Houve uma possibilidade. Abriu um edital. E foi um demanda espontânea e cabia essa concepção do Memorial na proposta deles.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Da Secretaria de Cultura.

Entrevistadora: Qual foi o nome do edital? O senhor lembra?

Entrevistado: Minha filha...

Entrevistadora: Para pesquisar, pra incluir na pesquisa, não é?

Entrevistado: Eu posso até te ver depois.

Entrevistadora: Não, tudo bem, o senhor me dá...

Entrevistado: E te dizer porque eu tenho até a documentação em cima que...

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Mas o que que acontece? Eu apresentei o projeto (?) bonitinho. Aí, foi pra lá.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistador: Aí, começou as divergências. Minha filha, eu sei que eu demorei tanto pra poder conseguir isso. Mas eu não esmoreci em nenhum momento. Eu falei: “Não, vai acontecer porque tem que acontecer.” Eu preciso que a minha espiritualidade, a minha ancestralidade me ajude a contar essa história para as pessoas, entendeu? Porque eu contando essa história eu estava contando o movimento do povo Bantu no Brasil. Entendeu? Não tinha mais pra onde ir. Não podia ser diferente. E aí, enfim, foi aprovado.

Entrevistadora: Quem escreveu o projeto foi o senhor? O projeto pra entregar?

Entrevistador: Não, não... Eu, eu que tive a ideia.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistador: E algumas pessoas se juntaram pra elaborar o projeto, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistador: Que inclusive esse grupo foi o grupo que depois ficou trabalhando no projeto.

Entrevistadora: E eles são da casa ou são amigos apenas?

Entrevistador: Não, são amigos, profissionais. Teve um pessoa da casa só. Tanto é que não teve... Ninguém teve uma pessoa, mas hoje todos são amigos, vêm e o Memorial tudo o que fazem é dessa forma. Aí, que que aconteceu? Conseguimos o recurso e vamos trabalhar pelo Memorial. Mas tinha que ser um Memorial dessa, pra mim, não é? Nesses moldes. De contar a tradição dessa casa. Porque na minha, na minha ideia, a casa não começa comigo. A casa começou antes de mim. Começou na minha ancestralidade que gerou a possibilidade de eu estar aqui.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, as pessoas tem que saber! As pessoas tem que conhecer. Tanto das delícias quanto das dores da gente chegar até aqui. Porque todo mundo pensa que caiu do céu. Hoje, chega aqui e vê tudo construído. É...o Terreno Mokambo é lugar com um declínio imenso. E que a gente gastou muito dinheiro, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E que a gente como não tem, a gente tinha que buscar através da ajuda de tudo quanto é jeito. Até aqui em casa já teve até na época das obras, já teve, essa menina mora na Itália hoje. Ela é cantora, ela é cantora da noite. E nós fizemos um show com ele em benefício da casa e o ingresso foi uma camiseta muito bonitinha, não sei o que, entendeu? Então, a gente já fez bingo.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Fez um monte de coisa pra gente poder é...conquistar.

Entrevistadora: Montar, não é?

Entrevistado: E a coisa do edital foi uma coisa, porque a casa é uma casa tombada e que isso possibilita, não é? A entrada dela nos editais.

Entrevistadora: Ah, ela é tombada pelo Ipac?

Entrevistado: É.

Entrevistadora: Qual foi o ano do tombamento?

Entrevistado: Dois mil...dois mil e seis, mas ela tem um inventário para preservação e tombamento. Vai oficializar o tombamento agora.

Entrevistadora: Ah...isso é depois um assunto que eu queria voltar.

Entrevistado: É...

Entrevistadora: Queria que o senhor continuasse com a Rede...com a Rede não...com o Memorial com a ideia original, mas é importante essa questão do tombamento, da casa tombada pra conseguir os editais.

Entrevistado: Sim, sim. Pra eu consegui participar dos editais.

Entrevistadora: Participar, exato.

Entrevistado: Porque, aí, você tem que ter, por exemplo, a minha preocupação. Eu vou voltar nesse assunto depois, porque senão eu vou começar eu vou desandar por outro lado, vou continuar no Memorial.

Entrevistadora: Sim, “tá” ótimo.

Entrevistado: E aí, o que que eu queria do Memorial? Eu queria falar as coisas e gente não tem...é... um acervo. É...de peças...porque não convivemos. Então, qual é o, a maior riqueza que a gente tem no acervo do Terreno Mokambo em relação a ancestralidade? São as pesquisas. São os trabalhos de pesquisa que aqui estão, entendeu?

Entrevistadora: Então, o senhor considera os trabalhos de pesquisa o principal?

Entrevistado: Com certeza, o principal. Lá...

Entrevistadora: A biblioteca, não é? O acervo?

Entrevistado: Claro, claro. É o principal acervo. Porque é tudo documentado. A gente tem cópia de tudo. Não é uma coisa que a gente criou. A gente foi atrás das informações copiou e botou.

Entrevistadora: Pra unir, não é?

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Que paralelo a isso tem toda a história da casa. É...dos (?) que são regentes da casa. Do Caboclo que deu origem a isso tudo, entendeu? Todo essa parte ela existe dentro do Memorial.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E é importante pra caramba, entendeu? Agora é necessário que se leve em consideração o que está registrado. Por isso que a gente entrou com a solicitação de tombamento federal. Porque a história do Seu João da Goméia é uma história nacional, não é uma história local, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, é valido, é valido, quem vem aqui conhece a história dele. A gente passa um *video tape*, sabe? Com a história dele. É eu já tive, já fui homenageado pela Prefeitura de Caxias, no, no evento que teve lá sobre as obras que a gente tem dele aqui, entendeu? Sobre a, sobre como preservar.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Na época, tem um Secretário de Cultura lá e quando eu fui lá no museu a céu aberto, que foi a inauguração do busto.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Aí, ele disse que, tal, que ia fazer um centro de referência à Joãozinho da Goméia e que ele gostaria de contar comigo só que não saiu da conversa, depois ele nunca mais me falou nada. E, mas eu acho que vai acontecer.

Entrevistadora: É que já está há um ano rolando não é? Essa ideia.

Entrevistado: Mas disse que já teve problema com (?), então.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, essas coisas são as coisas que a gente precisa contar.

Entrevistadora: Então, o senhor teve a ideia original, saiu a verba...

Entrevistado: Saiu o...edital

Entrevistadora: E como é que foi pra implantar depois que saiu o edital?

Entrevistado: Aí, teve um grupo que trabalhou, de dois museólogo, arquivista, bibliotecário. É... foi a pesquisa de campo. É.. os ...os estagiários, entendeu? Foi toda uma estrutura e eles em cima de mim o tempo inteiro. Tipo assim, se no, no outro projeto de lá, que eu visse era assim a altura de documentos a nossa estava assim. Mas assim, de tanta...já estava desdobrado em duas pastas. De tanta diligência. Tudo que fazia, uma vírgula, um ponto, o que fazia, pediam uma

explicação. Eu acho, na realidade, eles imaginavam assim oh... é coisa de Candomblé...pego um dinheirinho desse, vai gastar, faz qualquer coisa, bota qualquer colarzinho pendurado.

Entrevistadora: Sim. (Risos)

Entrevistado: E eles se assustaram, quando eles chegaram aqui, que eles viram a seriedade com que o Memorial foi tratado.

Entrevistadora: E quem, ah...quem compôs? Por exemplo, o senhor que falou eu quero que tenha isso, aquilo...

Entrevistado: Não. Então, aí, já foi o projeto já construído com...

Entrevistadora: A construção das peças.

Entrevistado: Com os museólogos, e tudo, já foi. E eu era quem definia, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Mas me era apresentado tudo que ia ser feito.

Entrevistadora: Ah, "tá". A ideia do...

Entrevistado: Entendeu? Eu sugeria.

Entrevistadora: Da vestimenta.

Entrevistado: É...eu sugeria. Tanto que tem, por exemplo, eu tenho uma roupa do meu Santo que foi a roupa que o meu Santo deu o nome há quarenta anos atrás. Então, isso precisa ser preservado.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Mas ainda está guardado.

Entrevistadora: Mas a ideia é colocar?

Entrevistado: A ideia é colocar, entendeu? Eu estou tentando conquistar agora, acho que vou conseguir, a cadeira de mando de Jubiabá que foi retirada pela polícia da casa dele em mil novecentos e vinte e nove.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, eu preciso resgatar isso, porque ela está apreciada com uma casa religiosa com alguém de respeito, entendeu? Então, eu estou batalhando eu estou lutando. Não é brinquedo não, mas eu vou conseguir, entendeu? São coisas que a gente vai tentando, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Pra poder escrever a nossa história.

Entrevistadora: O Memorial é de quando?

Entrevistado: O Memorial, ele foi inaugurado dia onze do onze de dois mil e onze.

Entrevistadora: onze do onze de dois mil e onze. Então, ele já vai fazer quatro anos, não é? E ao longo desses quatro anos, qual é a avaliação que o senhor tem, assim...?

Entrevistado: Olha só...

Entrevistadora: De retorno?

Entrevistado: Poderia, poderia estar muito melhor, se eu tivesse recurso.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Porque você sabe que a vida hoje não está mole pra ninguém. Eu não posso dispor de uma pessoa da casa pra ficar aqui recebendo (?), sem ganhar nada. Não posso. É...a manutenção do Memorial não é barata. Você tem de botar um segurança, você tem que botar o quê? É complicado. Se você não tiver uma forma de colocar as coisas pra funcionar adequadamente, você vai ter problema mais tarde.

Entrevistadora: Sim, claro.

Entrevistado: Então, poderia. Então hoje o que que a gente faz? A gente faz visitas guiadas. É...participa das atividade museológicas através do Ibram, através do Ipac, através do Iphan.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: É...promovemos seminários, como agora teve um último seminário que aconteceu aqui. E a gente estava falando sobre a visão dos institutos de salvaguarda para com os terreiros de Candomblé.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Porque ainda existe uma coisa muito verticalizada, é...na visão dos estudiosos sobre tombamento de terreiro. Agora, eles inventaram um negócio chamado registro, entendeu?

Entrevistadora: Sim. Diferente, não é, de tombamento?

Entrevistado: E que pra mim é uma forma...porque assim existe todo um lado como é que eu vou te dizer? Não é de retorno financeiro, mas é de reconhecimento. Eu fiz santo em mil novecentos e setenta e cinco. No ano que eu fiz santo, o Governador Roberto Santos assinou um decreto que nós não precisávamos mais pedir licença à polícia, nem pagar a taxa da Delegacia de Jogos e Costumes. Era muito humilhante. Eu estou falando a você de mil novecentos e setenta e cinco, foi logo ali. Então, hoje, as instituições de salvaguarda, elas têm que por obrigação tombar esses lugares como sítios sagrados onde deverão ser praticado única e exclusivamente a religiosidade (?) africana e sem sofrer nenhum processo de invasão do Estado. Seja de que jeito for. Então, eu acho que isso dá uma certa, uma certa dignidade a sua luta. E que eles não querem de jeito nenhum e agora já acham que tombamento não é próprio pra isso. Aí, é um registro. Eu quero tombamento!

Entrevistadora: Aí, eles não querem, então, mais tombar?

Entrevistado: Não.

Entrevistadora: Qual é, qual seria a justificativa que eles tem dado?

Entrevistado: Eles estão dizendo que o registro é o mais eficiente.

Entrevistadora: O registro é pra patrimônio imaterial?

Entrevistado: Imaterial e material.

Entrevistadora: Ah...também serve pra material.

Entrevistado: Porque você vai registrar tudo, não é?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Então, o senhor é contra, no caso...?

Entrevistado: Não, eu não sou contra. Eu acho que se tiver alguém que mereça ser registrado, que seja. Eu pedi o processo de tombamento e eu quero ser tombado.

Entrevistadora: Entendi.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Eu acho um desrespeito, novamente, de você chegar e mudar a...a forma do jogo enquanto o jogo está acontecendo. Agora, tudo tem formas e formas, aqui essa casa, ela vai fazer vinte anos e ela é utilidade pública estadual, municipal e federal. Ela é tombada pelo Ipac. Ela tem uma...um inventário para preservação e tombamento, que é o tombamento. É...é um pré-tombamento na realidade, entendeu? Que vai oficializar agora. Ela é reconhecida como bem material da cultura afro-brasileira pelo Ministério da Cultura, através da Fundação Cultural Palmares.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Ela é reconhecida como bem material da cultura afro-brasileira pela Prefeitura Municipal de Salvador. Então, toda... Ela é uma APA. É uma área de...é uma PCP, desculpe. É uma área de Proteção Cultural e Paisagística, lançada no PDDU da cidade de Salvador. Então, essa...essa coisa toda não tem importância de nada? Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: É diferente de você chegar e ter um Candomblé ali no fundo da sua casa e dizer: "Ah, eu quero tombar." Eu não estou falando isso porque eu acho que eu sou melhor não. Eu lutei mais. Eu lutei mais, eu procurei documentar melhor. Aqui não tem nada no meu nome, minha filha, se eu morrer amanhã ou depois, está ai pra Associação resolver. Tudo é em nome da Associação. Aí, eu vou querer que tombem um terreiro que está dentro da minha casa em nome da minha filha, do meu filho, no meu nome? Quando eu morrer acaba tudo? Não, nada na vida é eterno, mas enquanto eu puder eternizar, eu prefiro. E eu sou finito, Dandalunda é infinita, eu trabalho pra ela. Então, amanhã, quando eu morrer, ela resolver que não vai querer nada, não é problema...Mas eu, a minha missão é de deixar essa casa tombada, protegida, contra qualquer investida, seja de quem for. Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: É a minha missão, o que eu tenho que fazer.

Entrevistadora: A missão do senhor... E, além das dificuldades nesses quatro anos, o senhor já viu algum retorno? A função é levar um pouco da história, a cultura Bantu?

Entrevistado: Ah... já vi, com certeza.

Entrevistadora: O senhor pode contar?

Entrevistado: Olha, é assim. De, de experiências que eu vivi. Eu recebi um grupo de crianças da Guiana Francesa. Meninas, eles ficaram encantados. Eles ficaram encantados, porque paralelo a isso, terminou a visitação, aí, eu faço uma palestra sobre algum tema ligado ao povo escravizado.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Ai eu vou e coloco as diver... as diferenças étnicas, entendeu? Quais os caminhos de cada um. Aí, eu coloco a coisa do preconceito. Porque que a gente sofre o preconceito. Aí, eu coloco a “desdemonização” de *pambo inzila*, de *Exú*. O diabo não é uma, uma realidade nossa. O diabo é uma realidade cristã. É um elemento de (?) cristão que não é nosso. Eu coloco que...as histórias que são os pilares da história da humanidade que a história romana, a história grega e a história egípcia, mas que ninguém fala que o *Exú* está na África. Ninguém sabe que os rituais que a gente pratica hoje vem daquela época. É claro que se em *pambo inzila* em trezentos anos, quatrocentos anos virou Pomba-gira, imagine, há cinco mil anos atrás, um ritual como é que não chegou aqui hoje? Mas é esse que chegou e a origem é aquela.

E, naquela época, não tinha diabo, porque que vai ter agora? Não pode ter agora. “Ah...porque é sincretizado *Exú* com diabo.” Sincretizado porque o símbolo do *Exú* é um pente. *Exú* é a divindade da...do prazer, do corpo, do gozo, da introdução. Isso pra Igreja Católica é o quê? É o diabo. E eu não sou filho de pecado, eu sou filho do prazer. Quem não gosta de ter orgasmo? Todo mundo. Então, a minha mãe tem um momento feliz desse com o meu pai e eu vou dizer que eu sou filho do pecado? Eu não. Eu sou filho do prazer. No momento de prazer que meu pai e minha mãe me gerou. Porque eu nasci pra ser feliz. A felicidade procura quem quer. Ser infeliz é uma questão de opção e eu não procuro. Então, eu vivo tentando é...fazer isso, entendeu? “Desdemonizar” *Exú*, mostrar o lado em que as pessoas não enxergam, porque o preconceito não permite.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E não permite não é por...é pela ignorância. Ignorância por ignorar, por não saber. Não é da forma pejorativa não, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E as pessoas não têm interesse. “Ah., coisa de preto, eu vou querer saber?” Ai, você vai para as escolas pra implementar a Lei 10639 que já virou 11645, que não consegue entrar. “Ah porque a Diretora é evangélica, minha professora é evangélica e tem uma atividade que vai falar de Candomblé na sala e a mãe quer que a gente deixe o filho ir”. Esvazia a sala. Até quando a gente vai viver isso? A escola...

Entrevistadora: É um absurdo.

Entrevistado: A escola...é

Entrevistadora: São os educadores, não é?

Entrevistado: Você está entendendo? Então, a escola, ela é...

Entrevistadora: Eu já tive alguns problemas por causa disso, por causa de Diretora Pastora.

Entrevistado: Entendeu? Ela é Pastora no templo, lá ela é Diretora. A escola, ela é emanadora de cultura. Do saber cultural. Religiosidade se pratica no templo, educação se tem na família. Então, está tudo muito misturado, entendeu? Se chamar um candomblecista pra ir numa igreja, ele vai. Agora, se chamar um evangélico pra vir aqui em casa (?) tem uma festa ecumênica. Tem Candomblé que tem Padre, tem Pastor. Porque eu participo muito desses eventos inter-religiosos.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Deve ser uma coisa boa. Mas eu tento o tempo inteiro é...manter...é esse discurso. Então, é...eu acho que seja gratificante. É...eu já tive grupo, já teve grupo que chegou aqui depois, assim: “*Tata*, muito obrigada, eu não sabia que Candomblé era isso. Eu tinha uma noção tão diferente de Candomblé”. Pois é, minha filha, você está vendo? É o que eu tentei no livro. Dentro do livro, você vai ver. O que é o livro? É uma janela no terreiro de Candomblé. Pra mostrar que a gente tem uma vida normal, um dia a gente faz xixi, faz coco,

come, anda, é feliz, namora, passeia. A gente não vive aqui matando nada toda hora, nem “diablendo” toda hora, porque essa é a ideia que as pessoas têm.

Entrevistadora: É...verdade. (Risos)

Entrevistado: Então, é isso pra mim não tem preço, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Agora, eu não tenho estrutura. Vou fazer uma visita guiada com comida típica, por exemplo. É caruru, vatapá, é... alguma coisa. Como é que eu vou ter dinheiro pra fazer isso? Sabe? Eu tinha vontade de cada, pra cada grupo desse que viesse, a gente emitisse um certificadozinho, sabe?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Eu tenho uma assinatura autorizada pelo Comércio e Educação, então, eu posso fazer não é uma coisa da minha cabeça, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Dar um certificadozinho pra cada um que participou daquela...daquela visita guiada. Isso é uma coisa que você vai registrar (?) pra sempre ali. Entendeu? E se no meio de cem pessoas, eu conseguir conscientizar dez, eu sou feliz. Conscientizar não é se convergir. Candomblé não é religião de conversão. A gente não tem que se converter ao Candomblé, entendeu? Não tem que provar nada a ninguém. A natureza está aí. Se você não acreditar na força de um nascer de uma planta, minha filha.

Entrevistadora: É uma questão de esclarecimento, não é?

Entrevistado: Entendeu? Se você não acreditar na força (?) de uma maré. (?)

Entrevistadora: E...continuando, *Tata*. Entre a criação do Memorial e a criação da REMMUT, foi o senhor que criou, não é?

Entrevistado: É.

Entrevistadora: O senhor articulou a REMMUT?

Entrevistado: Isso.

Entrevistadora: O que que ocorreu nesse espaço de tempo entre o Memorial e a REMMUT pra...pra criar a ideia de fazer uma rede? De organizar uma rede de memoriais?

Entrevistado: É...por que? Porque Candomblé é a religião. É...uma religião individualista, porque ela cuida muito de você, enquanto você, mas é religião mais comunidade, que a gente compartilha, a gente socializa o tempo inteiro.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Nós temos as nossas dificuldades. Nós temos os nossos modos de fazer. Então, porque não, não socializar isso? Não é? Porque a gente não vai chegar, por exemplo, lá no meu memorial (?) tem isso, isso e isso de facilidade, agora, tem isso, isso e isso de dificuldade. Então, essa ideia que ela tem (?) então vamos fazer isso, isso, isso e isso. Então, a ideia que eu tenho serve pra ela fazer isso, isso e isso. E aí, a gente conversando e falando na CCPI. É... CCPI é uma...faz parte da Secretaria de Cultura do Ministério da Bahia. É o Centro de Cultura Popular e Indentitárias. E frente tem Arany de Santana e (?) de Itaparica foram duas pessoas que acolheram a história da rede e a partir daí a gente deu um pontapé e a coisa começou acontecer. Então, os eventos da Rede, o que era? Era pra gente explicar às pessoas o que era a Rede, o que a Rede quer enquanto, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E incentivar outros terreiros de Candomblé a criarem os seus espaços de memória, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Que é importante. Houve um censo dos terreiros de Candomblé daqui. Se houvesse os memoriais, minha filha, o censo era fantástico. Agora, não existe, nenhum outro tem. Aí, você tem uma, uma referência, você tem coisas que você vai, vai ter mais fácil que você ir pesquisar, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Aí, teve. Foi uma ideia boa, todo mundo gostou e tudo.

Entrevistadora: Os outros memoriais também?

Entrevistado: Gostaram. Eu fiquei participando de um monte de coisa representando eles e tudo. Agora, infelizmente no Brasil, as coisas são assim. É...se não tiver dinheiro.

Entrevistadora: As coisas não andam. E...

Entrevistado: Aí, as coisas mudam, sabe? Fica um negócio amarrado. Eu saio daqui. Eu não tenho dinheiro não, minha filha, eu vivo com uma dificuldade danada. Quando é uma reunião lá nos infernos, eu vou. Eu vou no meu carro e ligo minha gasolina. Às vezes, fora do estado, eu vou. Tem passagem e alimentação paga pela, pela instituição não sei o que, Mas você não vai viajar pra lugar nenhum que você não leva um dinheiro seu.

Entrevistadora: Claro.

Entrevistado: Tudo pode acontecer, entende? Então, isso tudo faz parte. Então, eu acho que precisava ter uma nova injeção de ânimo na REMMUT.

Entrevistadora: Uma força, não é?

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Então, as atividades hoje na REMMUT, elas ajudam a estruturar novos memoriais?

Entrevistado: É, a ideia é essa. A ideia é essa.

Entrevistadora: Mas, então, como é que a REMMUT faz?

Entrevistado: Tem muita gente que...através de seminários, através de eventos que são, por exemplo, essa...essa, essa Nona Primavera de Museus que vai acontecer agora. A gente é cadastrado no Ibram. Então, aí, todo mundo sabe do que vai acontecer.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Aí, vai acontecer um...uma, uma, uma apresentação, por exemplo, no Pelourinho. Aí, tem barracas de todo mundo, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Aí, cada um leva qual é o seu material de trabalho. Qual é, o que você quer divulgar. O grupo que você tem. E é muito bom, é muito bom. Entendeu?

Entrevistadora: Sim. Dá um visibilidade boa, não é?

Entrevistado: Isso. Exatamente.

Entrevistadora: Então, os diálogos com os outros memoriais...

Entrevistado: Com certeza, fantástico.

Entrevistadora: Eles existem?

Entrevistado: Não, existe sim.

Entrevistadora: Mas as concepções de cada um são diferentes, não é?

Entrevistado: Ah, com certeza. Mas é isso que é o legal, é você conviver com a diversidade.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Porque o espaço de memória, o que...não importa se você tem quinhentos anos ou se você tem vinte. A memória que você está aprendendo dali.

Entrevistadora: Claro.

Entrevistado: E é isso que eles não têm essa sensibilidade. E acha que tombar é coisa velha. É um...qual é o Candomblé que tem lá o arquitetônico e o histórico? Ih, é conversa pra boi dormir. Entendeu? E eu falo que é conversa pra boi dormir mesmo e que eles não têm essa, essa qualificação pra lidar com essa, com essa delicadeza. Então, o Ipac registrou dez terreiros de uma vez, entendeu? Que estava na fila pedindo reconhecimento. Ora, tem casos que não querem nem saber de reconhecimento, porque acham que vão ficar à mercê do Estado.

Entrevistadora: É... Isso é um assunto interessante pra gente conversar. O senhor é a favor, não é? Do tombamento?

Entrevistado: Claro que sou a favor, claro. Porque, minha filha, o tombamento é uma forma de proteção do Estado, só isso. O Estado não vai mandar na minha casa não.

Entrevistadora: Mas há, há terreiros que tem medo dessa intervenção, não é?

Entrevistado: Mas eles acham que é assim. Como tem terreiro que acha que vai ser tombado pra ganhar um salário por mês. Um dinheiro por mês que eu falo, um salário, mas é um dinheiro por mês. Não tem nada a ver. Eu não quero dinheiro de ninguém não. Eu só quero que o Estado reconheça que esse espaço é um espaço religioso e deve ser mantido como tal. Ponto.

Entrevistadora: Mas não há casos, por exemplo, é...tombados pelo Iphan que você não pode mexer na estrutura...?

Entrevistado: Você tem que...não é que não posso mexer. Uma vez que ele é tombado ele tem um responsabilidade do Estado. Então, o Estado tem que saber o que você vai fazer ali dentro. “Ué.” Mas eu acho essa troca justíssima. Agora, está caindo o banheiro eu vou lá no Iphan: “Ah...a gente troca mês que vem, ah.” Quando chegar mês que vem eu já troquei meu banheiro. Briga comigo agora, me bata. Tudo registrado com relatório, direitinho, conforme que estava caindo, chamei você e vocês não vieram. É isso que o povo não tem...não tem peito de fazer. Eu não quero, não vou mudar estrutura. Concertar um banheiro, consertar uma janela, eu não estou mudando a estrutura de nada. Ia deixar do mesmo jeito se eu já sei que tem esse compromisso?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Agora, existem pessoas...Olha, é um negócio tão esquisito. Que uma vez numa reunião de terreno tombado, eles estavam querendo que o Iphan desse dinheiro pra fazer as festas de Candomblé. Entendeu, minha filha?

Entrevistadora: Sim. É, é complicado.

Entrevistado: Aí, não é isso que eu busco. Se o terreiro está tombado, se o Iphan, se o Ipac, se eles tem órgãos de...de...manutenção através de obras específicas, não sei o que, não sei o que lá. Porque que eu não vou querer? Claro que eu vou querer. Eu estou dando uma contrapartida.

Entrevistadora: Então, independente, por exemplo, da quantidade de anos, o senhor acha importante ter registro qualquer terreiro?

Entrevistado: Claro, claro. Desde que ele esteja...é o que eu falei pra você. Olha a qualificação do que eu já procurei aqui pra chegar um pessoa que tem cinquenta anos batendo no fundo de quintal, é casa comum de... Vai tombar como gente?

Entrevistadora: Sim. Tem que ter uma estrutura de, de terreiro.

Entrevistado: Entendeu? Não é você desmerecer aquilo não. É você não ter como qualificar.

Entrevistadora: Não é um templo no caso?

Entrevistado: Não é um templo.

Entrevistadora: Entendi.

Entrevistado: Isso aí.

Entrevistadora: E, *Tata*, eu não queria ocupar muito mais o seu tempo, mas eu queria falar do seminário que teve aqui.

Entrevistado: Sim. O seminário foi pra isso.

Entrevistadora: É...Foi pra isso?

Entrevistado: Foi pra isso e pro Memorial. Quer dizer, qual foi o objetivo básico? Foi ouvir.

Entrevistadora: Foi o primeiro?

Entrevistado: Foi. Foi ouvir o que que os órgãos é...de...de salvaguarda tinham a dizer sobre isso. Qual a visão deles.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? Porque eu estou falando pra você, aquilo é muito engessado. Casa matriz. Como é que é a casa matriz? Como é que é a casa matriz?

Entrevistadora: Eles só tombam casa matriz?

Entrevistado: Era um dos critérios. Eu já julguei.

Entrevistadora: Ah, “tá”.

Entrevistado: Não, já julguei. Já meti o pau o tempo inteiro.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Venha cá, você tem uma filha mulher, ela é matriz! Ela não vai parir um dia? Agora, eu não sei quando ela vai parir. Mas um dia ela vai parir. Então, como é que...Como é que é a casa matriz?

Entrevistadora: Se fosse assim só a Casa Branca não seria tombada pra São Pedro, não é?

Entrevistado: Não, só o...

Entrevistadora: Balquinho?

Entrevistado: Não, o Alaketu que ainda diz que é antes da Casa Branca e eles não acreditam. Poxa, se você chegar no Alaketu está lá a plaquinha mil seiscentos e oitenta e dois. A Casa Branca foi mil setecentos e pouco. E se você chegar em Maragogipe tem uma casa de Angola que é, que é antes disso.

Entrevistadora: Mas porque que o senhor acha que eles queriam...tinha essa...esse impedimento? Só a matriz?

Entrevistado: Porque o que que aconteceu? Entendeu por que eu não gosto de brigar o que eu quero pra mim e desmerecer o outro?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Que que aconteceu? A Casa Branca do Engenho Velho que é uma casa antiga, ela sofreu um processo de “deteriorização” porque na frente da... Você conhece a Casa Branca, não conhece?

Entrevistadora: Conheço.

Entrevistado: Não sabe aquele espaço ali onde tem aquele barco?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Ali era um posto de gasolina.

Entrevistadora: Ah, sim, eu sei. Eu li sobre esse problema no Diário.

Entrevistado: Ali depois daquilo tudo! Tudo! Onde tem o barco. Sabe onde era a entrada da Casa Branca? Do lado da Casa Branca não tem uma ruazinha?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Que tem é...fora do muro? Era ali a entrada da Casa Branca.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: E era tudo isolado, porque o posto era na frente. E aí, “Tira esse posto, porque está prejudicando, porque o posto está isso e o posto está aquilo. E como é que vai e como é que não vai.” E aí, começaram os intelectuais, artistas, não sei o que a se envolver. Tudo bem. Conseguiram um processo pra tirar o posto de lá. Mas pra justificar a retirada do posto ele, tinha que ter uma salvaguarda uma...uma... Aí, entraram com esse processo.

Entrevistadora: Daí surgiu a ideia do tombamento?

Entrevistado: Da matriz que foi o primeiro que foi tombado. Aí, usaram como argumento o quê? “Não porque foi a Casa Matriz que deu origem a todas essas casas que não sei o que”, entendeu? Mas não tem Casa Matriz. Minha filha, não tem casa grande, nem casa pequena. Existe casa. E depende do que você pisa, quando você sente que você pisa. Não adianta colocar uma casa riquíssima, riquíssima que quando você sente nem um arrepio nada. Você vê que não tem nada ali.

Entrevistadora: Sei.

Entrevistado: É preciso que aja uma espiritualidade que seja reconhecida. Quando eu falo do tombamento daqui, eu estou querendo reconhecer essa casa como mantenedora de uma tradição e é. Agora, a minha luta é porque eles não reconhecem. Então, a Casa de Mirinha é tombada, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Então, tem que reconhecer. O tombamento é proteção. Não é nada mais do que isso, entendeu?

Entrevistadora: Não é de intervenção.

Entrevistado: Entendeu? E eles têm uma forma muito eurocêntrica de ver tombamento. Como se o tombamento fosse uma coisa! Não é coisa nenhuma. O tombamento é o reconhecimento do Estado que ali é uma casa religiosa, acabou.

Entrevistadora: Um documento, com os deveres e direitos.

Entrevistado: Exatamente. E o officio que deram (?). Acabou. Aí, eles inventam um monte de história, eles falam um monte de coisa. Menina, entendeu? E aí, como eles estavam acostumados a lidar com pessoas que não tinham uma visão muito alongada daquilo. Uma meia dúzia de palavra, calava a boca. Mas, aí, começou o povo se informar, a entrar, pesquisar, não sei o que, não sei o que lá. Eu tenho uma filha que é museóloga. Aí começou a ir, começou a...Aí, já tem argumento, já tem isso...já tem...eu mesmo falo mais que a “nega do leite” se me você deixar. Aliás eu digo que a “nega do leite” sou eu.

Entrevistadora: (Risos) “Nega do leite” é o quê? Não conheço.

Entrevistado: Não, tem um ditado que fala: “Ih, fulano fala mais que a “nega do leite”.”? Aí, eu falo assim: “Eu não sou...eu não falo mais que a “nega do leite”, eu sou a nega do leite, entendeu? Porque eu falo pra caramba, porque eu acho que se eu tiver dentro da minha razão eu

tenho (?) pra você me entender. “Ué”, é a coisa mais lógica, entendeu? E as pessoas pensam que não.

Entrevistadora: E o senhor conhece casas que não querem nem saber de tombamento?

Entrevistado: Tem. Conheço. Eu conheço casas que têm pavor.

Entrevistadora: O senhor sabe me dizer quais são, quais seriam?

Entrevistado: Pavor. Não, eu sei numerar. As pessoas que a gente trata, foram falando sobre esse assunto: “Ih, eu? Eu não que eu não quero, que não sei o que, não sei o que lá.”

Entrevistadora: E os principais terreiros, assim, os mais conhecidos. Os principais não, todos são?

Entrevistado: Os mais conhecidos? A maioria deles.

Entrevistadora: Ou algum? Não quis ser tombado?

Entrevistado: Não, a maioria deles. Hoje, todos os mais tradicionais.

Entrevistadora: Todos de Angola, aqui de Salvador?

Entrevistado: Hum?

Entrevistado: Os principais de Angola?

Entrevistado: De Angola só tem um.

Entrevistadora: Só tem um?

Entrevistado: Só, o Bate-folha.

Entrevistadora: Só o Bate-folha? Tinha o Bate-folha e o...?

Entrevistado: E...a Casa de Minha Mãe. Mas eu estou falando do tombamento pelo Iphan.

Entrevistadora: Ah, “tá”. O senhor está falando do tombamento de tombar. De quem está tombado, “tá”. Sim.

Entrevistado: Eu estou falando do tombamento pelo Iphan.

Entrevistadora: Só o Bate-folha que é tombado. E o Cordão?

Entrevistadora: Só que a Casa de Angola. Não o Cordão não é tombado pelo Iphan não.

Entrevistadora: Ah, não?

Entrevistado: É tombado pelo Ipac.

Entrevistadora: Só pelo Ipac. Ah, “tá”.

Entrevistado: Aqui o tombado pelo o Iphan o Gantois, a Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá, o (?), o Alaketu e...

Entrevistadora: A Casa de Oxumarê foi tombado, não?

Entrevistado: Foi agora.

Entrevistadora: Ano passado, não é?

Entrevistado: Foi agora. Foi um escândalo.

Entrevistadora: Foi um escândalo?

Entrevistado: O quê?! A mulher disse que gastou uma fortuna pra tombar a casa. (Risos) Isso no microfone.

Entrevistadora: (Risos) Isso lá no dia? Eu não vi.

Entrevistado: Não, na, na conversa com o povo, falando de tombamento, “Ah...nós gastamos muito dinheiro”

Entrevistadora: Mas que mulher é essa? Do Iphan?

Entrevistado: Ah, ali do lado, da Casa de Oxumarê. Gente de lá que participou de tudo.

Entrevistadora: Ah, eles mesmos que explicaram?

Entrevistado: Eles mesmos. E aonde que vou achar tanto dinheiro pra tombar o quê?

Entrevistadora: Aí, eles não estão tombando como antes, não é? Está um...

Entrevistado: Aí, é que eu estou falando. Eu não sei qual é... Eu não estou acusando ninguém aqui não, porque eu não participei, eu não estava lá. Estou falando o que eu ouço dizer, lá de fora. E essa criatura, ela falou no microfone “e eu, gastamos uma fortuna!”

Entrevistadora: Pra tombar.

Entrevistado: Pra tombar. Eu não tenho que gastar fortuna pra tombar.

Entrevistadora: É no caso deveria ser um reconhecimento de *status*, mais de proteção, não é?

Entrevistado: De proteção.

Entrevistadora: Então, o senhor acha que está mudando esse...?

Entrevistado: Não, porque muita gente pensa: “Ah, o Candomblé é tombado é o Friboi. A carne que tem o símbolo da Friboi, acabou, é a melhor de todas é tombada não sei o que não sei

o que lá. Então, na cabeça das pessoas o terreno tombado é o melhor de todos, pronto. E não é. Não é. Não é nesse aspecto. É no aspecto de estar protegido. Minha filha, é melhor que se, até se o Iphan tivesse que proteger, dar dinheiro a alguém, pra proteger isso, era melhor que esse filhas da mãe botar tudo no bolso e levar pra ir fora do Brasil.

Entrevistadora: Claro. Ano passado, eu li sobre o edital de Fortalecimento do Sistema Nacional de Cultura, que a gente falou naquela hora, um pouquinho antes da entrevista no qual o projeto Valorização da Memória de Terreiro foi aprovado. Na proposta, além de seminários e oficinas há a elaboração de um plano museológico-modelo.

Entrevistado: Mas esse, esse edital que você está falando é um edital institucional. Ele não é pra todo mundo não.

Entrevistadora: Ele é pra quem?

Entrevistado: Pra empresa...pra instituições. Aí, que que aconteceu? Nós, aqui, através da CCPI, o Secretário anterior a esse quando ouviu, virou pra mim e falou assim oh: “Essa é uma coisa que parece muito com essa rede de memoriais que vocês estão fazendo lá.” E nós fomos e apresentamos o projeto. E fomos aprovados em primeiro lugar. Só que o Governo do Estado tinha uma contrapartida parece que de cento e quarenta mil reais pra poder liberar os outros quinhentos, pra poder...

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: É...Fazer o trabalho com os memoriais da Rede.

Entrevistadora: Entendi. Mas o que que seria esse Plano Museológico Modelo?

Entrevistado: Plano Museológico é uma forma de você gerir o Memorial.

Entrevistadora: Mas seriam algu...algumas designações, assim? Tem que ter isso, tem que...

Entrevistado: É o plano, é o plano. É um plano que vai te orientar de como você gerir acervo, de como você gerir a instituição financeiramente. É...de tudo. É um plano que norteia todas as ações e atividades que envolvem a área museológica.

Entrevistadora: Ah, o Memorial. Entendi.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: Então, ele seria utilizado por todos da REMMUT, não é?

Entrevistado: Exatamente.

Entrevistadora: Mas todos aceitaram? Porque assim o que eu percebi é que os outros memoriais, eu fui no Lai Lai, na João Almeida eu não fui, mas eu vi fotos. E também já vi fotos do...

Entrevistado: Mas todos precisam de um Plano Memorial, de um Plano Museológico.

Entrevistadora: Mas eles são diferentes um pouco do Memorial aqui do Mokambo?

Entrevistado: Não, eles são diferentes por isso. Isso.

Entrevistadora: Mas será que eles se...se adaptam...?

Entrevistado: Mas se adequam. Todos se adequam. Plano Museológico é para todos. Então, não importa o acervo, o que é que você tem. O que importa é o que você pre...

Entrevistadora: Não precisaria mudar o acervo? Não?

Entrevistado: Não, de jeito nenhum. A ideia é preservar o que cada um tem, porque foi concebido naquela ideia, naquela forma.

Entrevistadora: E deu certo, assim? Veio o dinheiro?

Entrevistado: Ih, veio o dinheiro nada. Não está vendo eu falando pra você que parou tudo, não sai nada?

Entrevistadora: Não sai nada?

Entrevistado: Nada.

Entrevistadora: A alegação deles é que ...?

Entrevistado: Aí te (?). O Governo do Estado tinha que dar uma contrapartida aqui de cento e quarenta mil pra completar e não sei o que, não sei que lá, e não sei se eu tenho o dinheiro e não sei nem se já perdeu esse recurso.

Entrevistadora: Eles fazem a propaganda, mas, ainda não está...

Entrevistado: Não está.

Entrevistadora: Acontecendo, não é?

Entrevistado: Não está. Pelo menos não aqui. Estou podendo falar por aqui. E esse outro que eu estou te falando é um outro edital daqui. Que nós fomos é...contemplados e já é a terceira

vez que eu tenho que mudar a cronologia do projeto porque não sai. Também era para o Plano Museológico e Manutenção do Acervo.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu?

Entrevistadora: As minhas perguntas são essas, *Tata*. É o senhor recebe turista?

Entrevistado: Eu espero que eu tenha ajudado, hein?

Entrevistadora: Ah, ajudou muito. O senhor recebe, já recebeu turista?

Entrevistado: Recebo sim.

Entrevistadora: Por exemplo, que foi indicado?

Entrevistado: Recebo sim.

Entrevistadora: Eles chegam aqui e...

Entrevistado: Recebo sempre. É um outro assunto muito delicado, que graças a Deus eu nunca tive problema porque eu converso antes. Como eu falei pra você eu não tenho uma ligação mercantilizada com o Candomblé, a minha ligação é religiosa. Candomblé se eu vou fazer festa ao sábado, a porta está aberta. Se você ligar pra mim: “Oh, tem um grupo de turista, pode ir?” Pode. A gente faz comida pra todo mundo comer, inclusive pro turista. E agora, tem gente que faz diferente. Usa isso, entendeu? Pra pode ganhar dinheiro da agência.

Aí, o turista, ele vem desavisado para o Candomblé ele não sabe que vai participar de uma, de uma...de um ritual e que tradição é aquela que ele está assistindo, o que é que está acontecendo, se é a saído de um (?), se é nome de santo, se é obrigação de três anos. O que que é? E que aquela comida faz parte do ritual do Candomblé. Que para o Candomblé são duas energias que te mantêm em pé a energia física e a energia espiritual. A energia espiritual você recebe através das obrigações e das instruções religiosas, energia física depois de qualquer coisa do Candomblé acaba em comida. Então, isso faz parte. Ele não tem que pagar um jantar separado.

Entrevistadora: Então, há casos de pagar?

Entrevistado: O quê? Há casos de pagar?

Entrevistado: Tem casa que o turista levanta e: “Oh...quero jantar, não quero mais ver o show não.”

Entrevistadora: Nossa.

Entrevistado: Não foi orientado, não foi educado, não foi informado, não foi sei lá o que, entendeu? E isso pra gente é muito ruim. Então, é uma relação muito delicada. Entendeu? E graças a Deus eu não tive problema, eu não tenho problema. As pessoas vêm numa boa. Se o turista quiser chegar, como aconteceu comigo, que o rapaz chegou” poxa, mas como é que...” que ele perguntou ao guia quanto ele tinha que dar. Aí falou assim: “Não, não, não precisa dar nada”. “Mas como é que pode a gente é recebido num casa.” Falou lá na língua dele e eu não sei qual foi. “A gente é recebido numa casa, com carinho, come e tudo e não dá um tostão pra ajudar?” Aí, o nome disso é consciência. Aí, pegou e parece que me deu o quê? Vinte dólares? Eu já nem lembro mais. Aí, eu peguei e falei “Muito obrigado.” Mas veio dele. Eu não tenho que ir lá no bolso dele e :“Me dê tanto.” Não. E aquele dinheiro é usado na manutenção da casa. Mas as pessoas invertem as bolas, elas fazem daquilo um comércio, entendeu? E é muito complicado. Mas graças a Deus, comigo, eu nunca tive esse problema não.

Entrevistadora: E depois que o senhor... Eu me lembrei de uma pergunta. Depois que o senhor ganhou o edital, o terreiro ganhou o edital pra fazer a implantação...

Entrevistado: Sim.

Entrevistadora: Depois a manutenção, eles oferecem algum tipo de... Nada?

Entrevistado: Nada. Nada.

Entrevistadora: Tudo é o terreiro que mantém?

Entrevistado: Tudo, tudo, tudo, tudo.

Entrevistadora: Luz, tem ar-condicionado, não é?

Entrevistado: Minha filha, eu vou pagar, agora, de água mil e trezentos reais. E que para as pessoas pode ser muito normal, mas pra mim é uma fortuna. E aí, através disso, vem luz, vem telefone, e é...vinte, trinta pessoas pra comer todo dia, mas graças a Deus não falta. Agora pra que isso não falte eu preciso ter uma forma digna e honesta de fazer isso sem tirar nada de ninguém, sem usar da fragilidade de ninguém.

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Entendeu? E é isso que eu tenho feito o tempo inteiro.

Entrevistadora: Então, todos os memoriais hoje são...são...?

Entrevistado: Estão emperrados por conta disso. Porque não tem como dar continuidade. E não é aqui não. Todos eles são assim.

Entrevistadora: Todos se mantêm por conta?

Entrevistado: Todos se mantêm por si. E como não pode se manter pra determinadas coisas, então eles, aí, não faz.

Entrevistadora: Então, eles não são considerados, por exemplo, assim dentro do circuito de museus do Ibram, por exemplo?

Entrevistado: São, são.

Entrevistadora: Eles não recebem nenhum tipo de verba?

Entrevistado: Mas não recebem nenhum, nenhum recurso.

Entrevistadora: Entendi. Mas há tentativa pra...?

Entrevistado: Há, são os editais, as coisas...

Entrevistadora: Só os editais?

Entrevistado: Os prêmios que acontecem. A gente recebeu um prêmio aqui que ajudou a gente pra caramba, do Iphan, entendeu?

Entrevistadora: Sim.

Entrevistado: Mas daí é, mas o povo pensa que a gente quer pra gente, sabe? É muito difícil. Aí, nos outros países quando existe recurso pra incentivar uma, uma atividade cultural, as pessoas envolvidas ficam felizes elas querem te dar aquele recurso. Elas te ajudam a já.. Aqui não, aqui eles trabalham duro pra voltar o dinheiro pra ir pro Governo e não ir pra ninguém. Eu não intendo que maldade é essa, que ruindade é essa. Prefere que o dinheiro retorne do que seja utilizado numa coisa que vai viabilizar outras tantas coisas. Entendeu? Mas faz parte da luta, minha filha.

Entrevistadora: Queria agradecer, então.

Entrevistado: Nada, minha filha.

Entrevistadora: E concluir que ajudou bastante.

Entrevistado: Que bom. Que bom. Eu quero que você me de seu telefone, seu endereço, tudo direitinho.