



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

**CAROLINA CABRAL RIBEIRO DE ALMEIDA**

**DA POLÍCIA AO MUSEU:  
A FORMAÇÃO DA COLEÇÃO AFRICANA DO MUSEU  
NACIONAL NA ÚLTIMA DÉCADA DA ESCRAVIDÃO**

**Niterói**

**2017**

**CAROLINA CABRAL RIBEIRO DE ALMEIDA**

**DA POLÍCIA AO MUSEU:  
A FORMAÇÃO DA COLEÇÃO AFRICANA DO MUSEU NACIONAL NA  
ÚLTIMA DÉCADA DA ESCRAVIDÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Mestre em História. Área de Concentração: História Social.

**Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Martha Campus Abreu**

Niterói

2017

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

C117 Cabral, Carolina.

Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão / Carolina Cabral Ribeiro de Almeida. – 2017.

205 f. ; il.

Orientadora: Martha Abreu.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal

Fluminense, Instituto de História, 2017.

Bibliografia: f. 193-201.

1. Povo africano. 2. Brasil. 3. Cultura afro-brasileira. 4. Religião. 5. Museu Nacional (Brasil). 6. Netto, Ladislau, 1838-1894. I. Abreu, Martha. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.

**Resumo:**

Esta dissertação teve início na pesquisa realizada para o projeto de exposição *Kumbukumbu - África, memória e patrimônio*, no Museu Nacional, coordenado pela professora Dr<sup>a</sup>. Mariza Soares. É também, uma continuidade da monografia do curso de História, defendida em 2014, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, sob orientação da professora Dr<sup>a</sup> Ivana Stolze Lima. Nela pretende-se demonstrar como a cultura material africana, já na última década da escravidão, tornou-se objeto de interesse do diretor do Museu Nacional, Ladislau Netto, sendo seu núcleo básico os objetos apreendidos pela polícia nas chamadas "casas de dar fortuna".

**Palavras-Chaves:**

Africanos no Brasil; Religiões Afro-brasileiras; Museu Nacional; Ladislau Netto;

**Abstract:**

This dissertation began with the research conducted for the exhibition *Kumbukumbu - África, memória e patrimônio*, in the Museu Nacional, coordinated by professor Dr<sup>a</sup>. Mariza Soares. It is also a continuation of the monograph of the History course, defended in 2014, at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro - PUC-Rio, oriented by Professor Ivana Stolze Lima. It intends to demonstrate how the african material culture, in the last decade of slavery, became an object of interest of the Museu Nacional's director, Ladislau Netto, with its basic nucleus formed by objects apprehended by the police in the so-called "casas de dar fortuna".

**Keywords:**

Africans in Brazil; Afro-Brazilian religions; Museu Nacional; Ladislau Netto;

*Aos que dão sentido à vida,*

*Rosângela, Eunice e Dailton*

## **Agradecimentos**

Como dei continuação a temática da monografia, tive muito medo de ficar presa às páginas já escritas. A fim de deixar esse medo para trás, me vi obrigada a cortar o cordão umbilical, que eu havia estabelecido com a minha amada PUC-Rio. Fazer o mestrado na UFF foi um grande desafio, mas lá encontrei pessoas maravilhosas que agregaram muito nesta nova parte da caminhada. Martha Abreu foi uma delas. Suas aulas e sua orientação foram substanciais para me libertar do medo e dar prosseguimento a este trabalho. Obrigada pela atenção, pela disponibilidade, leitura, e pelo novo rumo que foi dado para a pesquisa.

Assim como a orientação, a qualificação traçou pontos fundamentais para o trabalho. Agradeço então à Carolina Vianna Dantas pela leitura minuciosa, pelas dicas pontuais e pelo carinho que demonstrou a pesquisa que estava sendo desenvolvida. E também ao Jonis Freire, que antes mesmo de fazer parte da banca, foi solícito, muito atencioso às dúvidas e sempre com ótimas sugestões.

À Ivana Stolze Lima, pela atenção dada no início da caminhada, quando me guiou nos primeiros passos da monografia e pela disponibilidade de compor a banca da defesa. Também pela disponibilidade, agradeço mais uma vez ao Jonis.

As matérias que cursei ao longo da pós-graduação foram primordiais para o desenvolvimento deste trabalho. As discussões e debates em sala de aula foram extremamente importantes. Todos os trabalhos finais estão presentes aqui. Por isso, agradeço ao Alexander Gebara, Camilla Agostini, Paulo Knauss e novamente à Martha Abreu e Jonis Freire.

À Mariza de Carvalho Soares, por me permitir chegar ao tema deste trabalho, pela atenção e pelos ensinamentos, a quem devo imensa gratidão. Devo também agradecer à equipe de pesquisa do projeto realizado no SEE, o grande esforço realizado em tempos de pesquisa foi crucial para o desenvolvimento desta dissertação. Meu muito obrigada à Michele, Rachel e Aline Rabelo.

Michele Agostinho, Rachel Lima e Crenivaldo Veloso, me incentivam desde a iniciação científica, e sempre tiveram muita paciência com a estagiária. A disponibilidade, atenção, carinho e amizade, de vocês comigo não foi diferente no meu retorno ao Setor de

Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, só que agora como pesquisadora. Muito obrigada, queridos!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pela bolsa, que me possibilitou ter dedicação exclusiva para este trabalho, um enorme aprendizado e norteamento para chegar até aqui. Gostaria de agradecer também ao Raul Lody, pois seu trabalho sobre a coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, foram essenciais para a construção deste trabalho.

Como disse anteriormente, mudar de universidade foi difícil, mas muito gratificante. As reuniões do *Cultna* foram indispensáveis no meu crescimento acadêmico durante esses dois anos. Obrigada aos membros deste grupo querido, principalmente ao Eric Brasil, Carmem Gregório, Larissa Vianna, Lídia Rafaela, Lívia Nascimento, pela acolhida e pelo incentivo.

Aos amigos encontrados ao longo do mestrado, muito obrigado! Para Caio Sérgio Moraes e Juliana da Conceição Pereira, eu não tenho palavras. Nenhuma delas seria suficiente para agradecer devidamente a contribuição de vocês para esta dissertação. Então, vou agradecer pelas conversas, desabafos, carinho, pela amizade e pelas inúmeras risadas que vocês me proporcionaram neste período. Ubuntu, malungos!

Jessicka Dayane e Lívia Lima também merecem um agradecimento à parte. Desde os primeiros passos na graduação, vocês estavam lá me dando apoio e ensinando, e desta vez não foi diferente. Mesmo de longe, tiveram comigo todo o tempo, aconselhando, brigando, acalmando, incentivando, e sendo minhas benhas. Obrigada!

Em nome da minha saúde mental, agradeço aos grandes amigos. As intervenções que fizeram na minha vida acadêmica e a atenção dada a vida social, foram primordiais para me dar forças e sanidade neste projeto. Sou muito grata a todos, em especial à Alessandra Barreto, Alexandre Maciel, Catarina Britto, Mariana Andrade, Pamela Cheres, Pedro Augusto, Filipe Faria, Leonardo Souza, Vitor Barreto, Yve Cristine.

À minha família, onde coloco também a emprestada, o maior dos agradecimentos. Vocês são imprescindíveis não só nessa, mas em todas as minhas caminhadas. Rosângela Cabral, Eunice Maria e Dailton de Oliveira, são a base da vida e deste trabalho. Todo respeito, admiração e gratidão a vocês.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1: Casas de “dar fortuna”: Visões e Versões.....</b>	<b>19</b>
• A Corte africana e negra.....	34
• Entre a repressão e a tolerância.....	48
• Rainha Mandinga e Quintino Pacheco, protagonistas de suas histórias.....	61
• Sobre Quintinos.....	73
<b>Capítulo 2: Peripécias de um colecionador: Ladislau Netto e a formação da coleção africana do Museu Nacional.....</b>	<b>84</b>
• “O Museu sou eu” – Ladislau de Souza Mello e Netto, um intelectual dedicado.....	84
• O diretor.....	88
• O antropólogo.....	91
• As teorias raciais no século XIX.....	94
• O colecionador.....	109
• Um desejo inusitado, a peculiaridade do interesse de Ladislau Netto.....	125
<b>Capítulo 3: Da polícia ao museu: uma viagem entre a cultura material e a cultura visual.....</b>	<b>136</b>
• Coleção Polícia da Corte.....	145
• O Estudo da Cultura Material.....	149
• Objetos de identidade, de cultura e da repressão: analisando a Coleção Polícia da Corte.....	156
• <i>Abebé</i> .....	165
• Ferramentas de Ogum.....	169
• <i>Ofá</i> de Oxóssi.....	172
• <i>Oxé</i> de Xangô.....	174
• Colar de Contas (Fio de Contas) .....	179
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>186</b>
<b>Referências documentais e bibliográficas.....</b>	<b>193</b>

<b>Apêndice.....</b>	<b>202</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>204</b>
Anexo 1: Parte Quarta, capítulo I do Código Criminal de 1830.....	204
Anexo 2: Cópia da Carta BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881.....	205

### **Índice de Imagens**

Imagem 1: Carta de Quintino Pacheco.....	75
Imagem 2: Verso da Carta de Quintino Pacheco.....	76
Imagem 3: Ladislau Netto, diretor do Museu Nacional.....	84
Imagem 4: Ficha Catalográfica – SEE.....	143
Imagem 5: <i>Abebé</i> , objeto ritual de Oxum.....	166
Imagem 6: <i>Ofá</i> de Oxóssi.....	170
Imagem 7: Ferramentas de Ogum.....	172
Imagem 8: <i>Oxé</i> de Xangô.....	174
Imagem 9: <i>Ochêr</i> de Chango.....	177
Imagem 10: Fio de Contas.....	179

### **Índice de Gráfico**

Gráfico 1: Repressão nas casas de “dar fortuna” por décadas, segundo as páginas dos jornais.....	57
--	----

### **Índice de Tabelas**

Tabela 1: Notícias sobre Casas de “dar fortuna” (1870-1902) .....	21
Tabela 2: Objetos da Coleção Polícia da Corte.....	162

## **Índice de Mapa**

Mapa 1: Fragmento da Freguesia de Santa Rita.....	80
---	----

## Introdução

No dia 23 de agosto de 1880, o diretor do Museu Nacional, Ladislau de Souza Mello e Netto, escreveu um ofício para o chefe de polícia Serafim Muniz Barreto. Neste documento, o diretor e botânico fazia um pedido que posteriormente protagonizaria uma relação de parceria entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu Nacional, na última década da escravidão.

Em apelo, Ladislau Netto mostrava saber da existência de uma “grande porção de objetos apreendidos a africanos”<sup>1</sup> na Secretaria de Polícia. Estes objetos foram apreendidos em diversas ocasiões pelos policiais da Corte nas chamadas casas de “dar fortuna”. Segundo Netto, este material seria de “grande interesse etnológico”. Diante esta afirmação, o diretor do Museu Nacional solicitou que fossem dadas pelo chefe da polícia, devidas ordens para confiar estes objetos ao museu.

Justificando seu apelo e mostrando condições necessárias para que seu pedido fosse realizado, Ladislau Netto afirmava que, sob a guarda do museu, estes objetos estariam à disposição das autoridades policiais para quaisquer estudos e esclarecimentos que quisessem. No fim do documento, deixando claro seu interesse acadêmico, Netto conclui: “se tornarão objetos de alto interesse científico para o conhecimento dos costumes africanos”<sup>2</sup>.

Respeitosamente e sem demora, Serafim Muniz Barreto acatou o anseio de Ladislau. Naquele mesmo dia, o chefe da Secretaria de Polícia da Corte, cedeu ao pedido do diretor. Aquele seria o primeiro donativo e o marco da mencionada relação entre a

---

<sup>1</sup> BR.MN.RA.7.D7 p. 154 – 23.08.1880.

<sup>2</sup> BR.MN.RA.7.D7 p. 154 – 23.08.1880.

Polícia da Corte e o Museu Nacional. No ofício expedido em resposta consta a maior relação de objetos doados ao museu entre os anos de 1880-1887. Tal relação é composta por 96 objetos, entre eles 47 argolas, três facões, duas taças com tampas, cinco guizos, uma mesa pequena com gaveta e um banco.

Depois de ser apresentado por Muniz Barreto, Ladislau Netto, no dia 27 de agosto, escreve ao Conselheiro Manoel Buarque de Macedo, Ministro e Secretario do Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas<sup>3</sup>, alegando ter a honra de informá-lo sobre aquele importante donativo. O diretor do Museu também manda em anexo ao ofício a lista dos objetos. Manoel Buarque de Macedo responde, dando devidas ordens a este para que o mesmo agradecesse em nome do Governo Imperial, ao Bacharel Serafim Muniz Barreto “tão importante donativo”<sup>4</sup>. Através deste gesto, é notável que o valor dos donativos era estimado não só para o diretor do Museu, mas para o Governo Imperial.

Estes foram os primeiros passos do contexto da nossa história. O período compreendia entre os anos de 1880-1887. Deste modo, falaremos dos anos que antecederam a abolição. O Rio de Janeiro passava por um período de crise e inúmeros debates. Discursos republicanos, abolicionistas, imigrantistas, higienistas, faziam parte do dia a dia da Corte. Aos olhos de políticos e intelectuais a cidade caminhava rumo à civilização. Era o ápice que qualquer nação gostaria de alcançar. Entre essas discussões e as metas civilizacionais estavam os nossos personagens.

Ainda na última década da escravidão, podemos observar os esforços de um intelectual renomado e diretor de importante instituição científica brasileira no século XIX, em constituir uma coleção de objetos africanos. O que levou Ladislau Netto a este

---

<sup>3</sup> Em 1868 o Museu Nacional foi transferido do Ministério dos Negócios do Império para o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, o qual fez parte até o ano de 1890.

<sup>4</sup> Termo utilizado por Ladislau Netto no ofício datado em BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc. 59 – 03.09.1880.

anseio? Porque estava tão interessado em recolher esses objetos frutos da apreensão policial? Que direitos ele tinha de fazer isso? De onde vinham esses objetos? Quem eram seus proprietários ou usuários?

Essas e outras questões serão o eixo central dessa dissertação. No primeiro capítulo conheceremos as chamadas casas de “dar fortuna”, local onde eram apreendidos os objetos pela Polícia da Corte. Nos concentraremos em saber o que praticavam os africanos e seus descendentes nesses espaços. O que faziam estes de tão grave para serem reprimidos pela polícia e terem seus objetos apreendidos?

Ao longo deste capítulo, veremos quais eram as visões e versões estabelecidas no cotidiano da Corte sobre uma casa de “dar fortuna” e para isso analisaremos algumas notícias de diversos periódicos da Corte. Com o propósito de recolher o número máximo de notícias sobre os espaços estudados neste trabalho, utilizei como palavra-chave “casa de dar fortuna”<sup>5</sup>, em jornais da Corte, no período entre 1870-1909, já estabelecido pela Hemeroteca Digital Brasileira. Embora o recorte histórico desta dissertação seja 1880-1887, tivemos fatos relevantes ocorridos em casas de “dar fortuna” no final das décadas de 1860 e 1870, que serão fundamentais para este trabalho. Estes fatos serão apresentados e detalhados no decorrer deste capítulo. Por esta razão, os anos de publicações pesquisado foram estendidos.

Estas notícias foram publicadas no período entre 1872-1890 e nos mostram um pouco do que acontecia nestas casas, de acordo com a visão dos redatores de cada periódico. Durante a pesquisa para a realização desta dissertação foram encontradas 110

---

<sup>5</sup> O termo “casa de dar fortuna” foi escolhido como palavra chave da pesquisa pois este mesmo também é utilizado por Ladislau de Souza Mello e Netto, quando o diretor pede os objetos à Secretaria de Polícia da Corte. Portanto, fora este o termo utilizado pelas duas instituições envolvidas na doação dos objetos, para definir os espaços onde eles eram apreendidos.

notícias que mencionava o termo casas de “dar fortuna”. Com um número considerável, apenas quinze delas foram escolhidas para análise neste trabalho, entre elas uma crônica do historiador Capistrano de Abreu. Durante a escolha, foi dada preferência àquelas que possuíam as mais distintas opiniões sobre estes recintos.

Para pensar uma Corte africana e negra, dialogaremos com os estudos de Carlos Eugênio Líbano, Flávio dos Santos Gomes, Juliana Barreto Farias, Carlos Eduardo Moreira de Araújo, Mary Karasch sobre africanos no Brasil e principalmente sobre africanos e crioulos em espaços urbanos. Também se fará necessário estabelecer um diálogo com as obras de Robert Slenes, Sidney Mintz e Richard Price, para discutir a forma como foi construída e (re)inventada a cultura negra no Brasil e principalmente no Rio de Janeiro.

Pensando sobre as visões e versões destes espaços, pretendo narrar um debate historiográfico com Gabriela dos Reis Sampaio, Rafael Pereira de Souza e Eduardo Possidonio. A perspectiva utilizada pelos jornais, assim como as interpretações da historiografia, nos guiará nesta parte do primeiro capítulo. A partir das distintas leituras, considerando todas as visões e versões, buscaremos o sentido e um significado para estas casas do Rio de Janeiro no final do século XIX.

Mostrado o espaço de uma casa de “dar fortuna”, apresentarei dois personagens. Trata-se de um casal de africanos, ambos presos em casas nestes espaços. Seguindo caminhos distintos e cruzados, Leopoldina Jacome da Costa, a Rainha Mandinga e Quintino Pacheco Salles, protagonizam histórias singulares envolvendo a resistência e preservação das práticas culturais africanas e as batidas policiais na Corte, na segunda metade do século XIX. A história do casal transpassou pelas práticas e “costumes africanos”, atravessou o cotidiano de repressão policial e conseguiu chegar até Ladislau Netto.

Leopoldina, africana, ciente de seus poderes e responsabilidade, teve sua casa invadida pelos policiais e teve seus objetos apreendidos no final da década de 1870. As notícias que retrataram a batida policial na casa de Leopoldina, e a historiografia que abordaram este caso serão substanciais para conhecermos a história desta mulher negra. Na mesma busca em que foi presa Leopoldina, fora preso um africano mina chamado Quintino. Quintino é uma figura instigante. Com a hipótese de que eram a mesma pessoa, apresentaremos o africano mina, pessoa próxima de Leopoldina e Quintino Pacheco Salles, o africano morador da Rua dos Cajueiros.

Para discorrer sobre Quintino, além das notícias dos periódicos serão utilizadas publicações de processos de inventários do Diário Oficial da União, estas, da mesma maneira que as notícias, servirão como base para a nossa hipótese. Dando continuidade a essa história, exibiremos uma carta escrita a rogo do africano, endereçada ao Imperador D. Pedro II, que demonstra o caráter deste homem negro como protetor de sua cultura.

Visando o controle e a ordem, a polícia agia em conjunto com instituições políticas, legais, médicas, judiciais e penais. Àqueles que iam contra a ordem pública, ou em desencontro ao ideal de uma “boa sociedade”<sup>6</sup>, isto é, vadiagem, violação do toque de recolher, insulto verbal, desacato à autoridade, desordem em geral e embriaguez pública, brigas e xingamentos gritados também eram inaceitáveis, os que cometiam tais delitos eram presos e dependendo do crime, maior seria sua repressão.

Nesta parte do trabalho utilizarei o Código Criminal de 1830 e os Códigos de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal<sup>7</sup>, no intuito de mostrar o que dizia o Regime Monárquico sobre as práticas de religiões e costumes africanos na Corte, na segunda metade do século XIX. É importante frisar que mesmo não sendo entendidas como crime

---

<sup>6</sup> Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.

<sup>7</sup> CÓDIGOS DE POSTURAS DA ILUSTRÍSSIMA CÂMARA MUNICIPAL. Rio de Janeiro, 1838-1893.

no Código Criminal de 1830 (vigente à época), algumas práticas africanas, principalmente as relacionadas a religiosidade viviam uma conturbada realidade.

Negociações e conflitos<sup>8</sup> eram permanentemente encontrados nos cotidianos destas práticas. A repressão policial nas casas de “dar fortuna” era também noticiada pelos jornais da Corte. Inúmeras são as notícias na segunda metade do século XIX que expõem prisões nestas casas. Em muitas delas, recebemos a informação de que dadas batidas, os praticantes presentes nas casas eram presos e os objetos presentes, aqueles que eram utilizados nas práticas, eram apreendidos.

Uma vez retirados de seus donos, por uma repressão violenta, os objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna”, a partir do dia 23 de agosto de 1880 passaram a fazer parte do acervo do Museu Nacional.

Depois de conhecidas as casas de “dar fortuna”, um pouco da história da religião dos africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro e da história da Rainha Mandinga e de Quintino Pacheco, no segundo capítulo encontraremos a figura do cientista renomado já mencionado. Ladislau de Souza Mello e Netto, botânico e diretor do Museu Nacional, no período de 1874-1884, como diretor interino e de 1884-1893, como diretor efetivo.

Após inserir parte da trajetória acadêmica de Ladislau Netto, nos preocuparemos em explanar sua dedicação à direção do museu e seu interesse por campos de saberes que não aqueles de sua formação, como a Antropologia e Etnologia, dialogando com a chegada das teorias raciais no Brasil e a recepção do Museu Nacional às novas teorias. O *Fastos do Museu Nacional*, escrito por João Batista de Lacerda, assim como as obras de Adriana Keuller, Maria Margaret Lopes, Karoline Carula, Lilia Schwarcz e Michele de

---

<sup>8</sup> Cf. REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Barcelos Agostinho serão primordiais para as discussões em torno desses interesses do diretor do Museu Nacional.

Notado um pedaço da vida e dos interesses desta figura, relaciono os já ditos interesses com uma série de documentos, citada no início de nossa história. Trata-se de quinze documentos, sendo eles ofícios estabelecidos entre Ladislau Netto e diversos chefes da Secretaria de Polícia da Corte, no período de 1880-1887, onde neles se encontram pedidos e donativos de objetos apreendidos pela polícia nas casas de “dar fortuna” ao Museu Nacional. Esta série será responsável por nos informar como foi formada a Coleção Africana do Museu Nacional ainda na última década da escravidão. Para avaliar o desejo do diretor do Museu em obter os objetos apreendidos pela Polícia da Corte, será necessária a análise de parte das publicações e trabalhos de Netto, entre 1880-1887. Outra vez, periódicos aparecem neste trabalho, agora para realizar uma comparação entre aqueles que foram discriminados pela imprensa durante as batidas, e os que foram listados e entregues ao Museu Nacional.

Ainda nos aposentos do Museu Nacional, no terceiro e último capítulo da dissertação seguimos com a apresentação da Coleção Polícia da Corte, composta pelos supracitados objetos doados ao Museu Nacional pela Polícia da Corte e pelos anseios de Ladislau Netto. Auxiliando a apresentação, dialogaremos com o artigo produzido por Mariza de Carvalho Soares e Rachel Corrêa Lima intitulado *A Africana do Museu Nacional: história e museologia*. Apresentada a coleção, veremos qual a sua atual situação dentro da coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

Por fim, depois de conhece-la, faremos uma breve análise, compondo a história e ressignificação de cinco peças que compõe esta coleção. Para introduzir a análise destas peças, será fundamental estabelecer um debate sobre o estudo da cultura material. Neste

debate utilizaremos textos de Steven Lubar, Daniel Miller, Jean-Marie Pesez, Camilla Agostini. Na análise dos objetos, dois textos serão cruciais para o desenvolvimento do trabalho, o primeiro, *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*, de Raul Lody e o segundo, *As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil*, de Nina Rodrigues. A história desses objetos será contada no intuito de ressaltar a importância deste na cultura dos negros e na cultura brasileira após serem museificados. Explicitando com isso a viagem, a transição destes objetos entre a cultura material e a cultura visual.

Depois das considerações finais da pesquisa, seguem o apêndice, composto por algumas das peças da Coleção Polícia da Corte e por último o anexo. Neste último encontramos a Parte Quarta do Código Criminal de 1830, além da transcrição de uma carta escrita a rogo de Quintino Pacheco e endereçada ao Imperador.

## Capítulo 1: Casas de “dar Fortuna”: visões e versões

Espaços primordiais neste trabalho são as casas de “dar fortuna”. Foram nelas que os africanos e seus descendentes preservavam sua cultura, os policiais da Corte agiam truculentamente, onde os negros eram mais uma vez reprimidos, coagidos e objetos eram apreendidos.

Ciente à repressão ocorrida, era necessário saber o que acontecia e porque era um alvo policial. A partir da década de 1870 os jornais passam a abranger as polêmicas e os debates em torno da abolição e da república. Foi neste período que surgiram diversos periódicos marcantes para a história política e cultural da nação: *Gazeta da Tarde* (1880), *O País* (1884), *A Notícia* (1884), *Diário de Notícias* (1885), *Cidade do Rio* (1888) e o mais popular dentre todos, a *Gazeta de Notícias* (1875)<sup>9</sup>. Tidos como principais difusores de informações da época, os jornais tinham papel importante no cotidiano da Corte Imperial. Eram os periódicos que levavam principalmente às pessoas letradas conhecimentos sobre as principais discussões políticas, economias, culturais, aspectos sociais e fatos imediatos que ocorriam na cidade.

Durante a pesquisa realizada<sup>10</sup>, foram encontradas diversas notícias em mais de trinta jornais. Tais notícias foram quantificadas numa tabela, com o nome de cada periódico que citou os espaços estudados, as datas das publicações e por último o número das notícias aparecidas em cada jornal. A primeira publicação aparece no *Correio do*

---

<sup>9</sup> ASPERTI, Clara Miguel. A vida carioca nos jornais: *Gazeta de Notícias* e a defesa crônica. In: *Contemporânea*. n° 7, 2006, pp. 45-55. Disponível em: [http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed\\_07/06CLARA.pdf](http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_07/06CLARA.pdf). Acesso em 07 de abr. de 2016.

<sup>10</sup> Como foi dito na introdução dessa dissertação, a pesquisa foi realizada em torno dos periódicos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Foram pesquisados todos os jornais da Corte no período de 1870-1909. A palavra chave utilizada foi “casa de dar fortuna”.

*Brasil* em 14 de março de 1872, enquanto a última é d'*O Brasil Médico* em setembro de 1902.

Tabela 1: Notícias sobre Casas de “dar fortuna” (1870-1902)

<b>Periódico</b>	<b>Datas</b>	<b>Nº de Notícias</b>
Gazeta de Notícias	27 mar. 1877 - 28 fev. 1889	34
Gazeta da Tarde	s/data - 28 out. 1898	14
O Tempo	07 out. 1888 - 19 ago. 1892	7
O Globo	18 jun. 1875 - 15 mar. 1883	6
Diário de Notícias	s/data - 03 mar. 1890	5
Carbonario	01 out. 1883 - 18 jul. 1888	4
Diário do Rio de Janeiro	23 abr. 1873 - 18 nov. 1877	4
Jornal do Commercio	28 jul. 1868 - 17 abr. 1878 - 19 mai. 1878	3
Novidades	21 mai. 1887 - 13 nov. 1889	3
O Movimento	09 mar. 1872 - 17 mar. 1872	3
A Folha Nova	27 jan. 1883 - 15 mar 1886	2
A Reforma	30 nov. 1870 - 27 dez. 1876	2
Cidade do Rio	7 jan. 1888 - 19 out. 1889	2
Corsario	13 ago. 1881 - 23 ago. 1881	2
Fígaro	25 jan. 1881 - 27 jan. 1881	2
Gazeta do Rio	26 set. 1879 - 08 ago. 1884	2
Revista Ilustrada	26 ago. 1876 - 09 dez. 1876	2
A Nação	11 dez. 1875	1
A Republica	Sem data	1
Brazil	30 abr. 1884	1
Correio do Brasil	14 mar. 1872	1
Corsario Júnior	06 set. 1882	1
Diário do Commercio	17 abr. 1889	1
Gazetinha	28 dez. 1880	1
Jornal do Brasil	07 jul. 1895	1
Le Messager du Brésil	18 mai. 1884	1
Lucros e Perdas	Jun. 1883	1
Novo e Completo Índice Chronologico da História do Brasil	25 mar. 1877	1
O Brasil Médico	Set. 1902	1
O Paiz	27 nov. 1885	1
Periodico dos Pobres	21 jan. 1871	1
Pharol	22 nov. 1885	1

Conforme a tabela, podemos notar que num período de 32 anos nos deparamos com mais de cem notícias envolvendo os espaços de “dar fortuna”. Sugerimos então que estas casas não eram ignoradas pela imprensa. Havia uma variedade de periódicos que publicavam notícias sobre esses recintos. Constatamos um considerável nível de interesse dos redatores em levar os casos que abrangiam tais recintos ao conhecimento público. Outro dado a ser considerado é que a maioria das notícias foram publicadas na década de 1880. O momento em que acirravam os debates abolicionistas e aumentava o número de africanos e crioulos libertos e livres na Corte, era também o período em que as casas mais estavam em evidência e que contempla os anos mais significativos para este trabalho.

Entre as notícias encontramos visões e versões sobre o que poderia ser uma casa de “dar fortuna”, além da noção de frequência das batidas policiais realizadas nesses espaços. De denúncias as casas, acusações de frequentadores, à relatos de batidas. Outro assunto bastante citado era a apreensão de objetos nestes lugares.

Selecionei então algumas notícias localizadas, sobre uma casa de “dar fortuna” na Corte, no final do século XIX. Tais notícias foram escolhidas pela forma como abordam esses locais. Deste modo foram selecionadas aquelas que tentaram sugerir o que ocorria de fato em uma casa de “dar fortuna” e as que trataram disso de forma mais detalhada. Com o objetivo de obter uma visão ampla e plural das casas, foram também selecionadas aquelas que possuem as ideias mais distintas daquilo que viria a ser este espaço. Estas notícias registram para um grande número destes espaços na Corte, o medo pungente que provocavam, principalmente na boa sociedade, visões que indicam essas áreas como lugares plurais, e um enorme sentimento de que intervenções policiais deveriam ser realizadas nos recintos.

Mesmo sob a vista de olhares críticos e preconceituosos dos seus autores, podemos encontrar algumas evidências do que acontecia ali. Deste modo, destacaremos aqui algumas considerações daquilo que viria ser uma “casa de dar fortuna”, segundo aquilo que destacava a imprensa e chegava ao conhecimento da população letrada da Corte. A primeira delas reforça o sentimento de perigo causado pelas casas:

*As casas de dar fortuna, tão numerosas no seio da nossa população, onde abundam elementos de imoralidade e cinismo, são ordinariamente os secretos esconderijos do crime e da devassidão.*<sup>11</sup>

Não parecia ser um espaço bem aceito. Imoralidade, cinismo e devassidão, são valores que não deveriam fazer parte de uma boa sociedade e principalmente valores que não poderiam ser vistos como parte da cidade onde era instalada a Corte Imperial. Além dos valores contraproducentes ao bom andamento da Corte, tratavam-se de “secretos esconderijos do crime”. Eram vários pontos negativos que consolidavam a depreciação de uma casa de “dar fortuna”.

Mudando de jornal achamos outra notícia. Os argumentos desta publicada no *Fígaro* são baseados em depoimentos policiais e nos trazem uma descrição que tenta ser mais específica sobre o que acontecia nas casas de “dar fortuna”:

*Nesta casa, segundo os depoimentos feitos na polícia, havia um preto que de acordo com os outros, vivia rodeado de bodes, patos, cágados, várias espécies de pó, e empregava seu tempo em medicar os incautos que lhe caíam com os cobres. Eis em que dão as casas de dar fortuna.*<sup>12</sup>

O redator deste jornal, com base nos depoimentos policiais, soube conhecer minimamente o cotidiano destes espaços, sabendo nomear, por exemplo, cada um dos

---

<sup>11</sup> *O Globo*, 18 de junho de 1875.

<sup>12</sup> *Fígaro*, 25 de janeiro de 1881.

animais que poderiam pertencer ao local. Além de discriminar os animais, esta notícia nos mostra o que fazia o “preto” que lá estava. Desta vez, a notícia reportava o cinismo daquele rodeado de animais, que tinha o hábito de “medicar os incautos que lhe caíam com os cobres”. Com isso, o redator sugeria que a casa poderia ser um espaço onde se praticava o charlatanismo.

No *Pharol* havia outra publicação, desta vez mais direta sobre uma possível definição destes espaços, “(...) a tal história do *candomblé*, que, se o leitor não sabe, pode ficar sabendo: é o que se chama casa de dar fortuna.” – *Pharol*, 22 de novembro de 1885. Acredito ser esta a única que trata a definição de forma específica como também a única que aproxima os termos “candomblé” e casa de “dar fortuna”. Entre as muitas descrições e definições encontradas, haviam também aquelas mais perversas: “Ora aqui para que servem as casas de dar fortuna! Para darem com uma pessoa no xilindró.” – *Gazeta de Notícias*, 29 de novembro de 1875. A insatisfação com a existência dos recintos estava presente na maioria das publicações, junto ao preconceito, desprezo, e marginalidade com que eram tratadas as casas.

Vontades, desejos, medo expressos e apelos do redator à instituição policial são encontrados na publicação do *Gazeta do Rio*. O primeiro periódico e oficial da Corte nos apresenta a visão de como a “população moralizada e sã” do Rio de Janeiro lidava com a existência delas:

Se o honrado e enérgico Sr. desembargador chefe de polícia empregar o – arbítrio bem entendido com as casas de dar fortuna, - ocupadas por negras minas, e *coutos* passageiros, mas muito perigosos, de escravos e libertos recentes e gente ignorante e de maus costumes, merecerá as bênçãos da população moralizada e sã d’esta grande capital<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> *Gazeta do Rio*, 26 de setembro de 1879.

Nesta publicação, encontramos mais uma nota de imoralidade nesses recintos. Neste jornal obtemos uma informação que até então não era notada, este redator relata que tipo de gente poderia ser encontrada nas casas. Era uma gente perigosa, e sobretudo negra. Mais que retratar uma ação policial, esta notícia indica que os espaços mereciam bênçãos de uma população moralizada. A insatisfação do redator com aquilo que era praticado nestes lugares é notável, o menosprezo com os praticantes também. Suponho que pensava o autor, que a moralidade e a sanidade poderiam salvá-los dos “perigos” de uma casa de “dar fortuna”.

No *Gazeta de Notícias*, periódico popular, liberal, folhetim de atualidade, encontravam-se artes, literatura, teatros, modas e acontecimentos notáveis. É nele que em 1884, os anseios e a vontade de combater tais casas continuam aparecendo:

(...) Além de casa de *jogo* o *Centro* é ainda um espécie (sic) de fábrica de notas falsas e de casa de dar fortuna. Mas o que ela é principalmente é fábrica de idiotas de monomaníacos de nevroticos (sic). Deve ser varejada, despejada, varrida e saneada como poderoso foco de infecção mental, produtor da mais perigosa das epidemias: - o fanatismo. (...). Mande todos esses profetas, sacerdotes, juizes e curandeiros – plantar batatas. É do que eles precisam: de trabalhar. Não há nada para afugentar *espíritos* como um cabo de enxada.<sup>14</sup>

Mais do que uma preocupação com a ordem, essa publicação nos traz inquietações sobre a fé que era vivida nas casas. As crenças ali fabricadas eram prejudiciais à saúde mental do indivíduo. As aflições sobre as casas de “dar fortuna” só aumentavam. Mais do que um espaço onde era realizado um crime, mostrava-se prejudicial à saúde. A notícia ainda indica que a solução para o fim desta insanidade presente no supracitado espaço era o trabalho. Assim, as casas poderiam ser um reduto inconveniente do ócio. Era o ócio

---

<sup>14</sup> *Gazeta de Notícias*, 22 de abril de 1884.

quem permitia a fabricação destes “idiotas”. E mais uma vez, é notado o desejo de que deveriam haver intervenções nestes locais.

Em outros periódicos consultados, nos deparamos com diversas posições de alguns redatores sobre essas casas. No *Carbonário*, jornal sindicalista, que tentava conscientizar a classe trabalhadora em suas disputas com o patronato, encontramos posição que nos possibilita reconhecer o argumento de que tais práticas levavam medo à uma determinada fração da sociedade da Corte, e da “necessidade” de serem combatidas.

A polícia não se iluda com essas ratoeiras, a modo de casas de dar fortuna por meio de dinheiro, contraposição do famigerado comércio de dar dinheiro por meio de penhores! Perigosíssimos esses antros da superstição e da ignorância, por isso que só tem como objetivo corromper, perverter, perder para haver dinheiro, as espeluncas da cartomancia rivalizam na depravação dos costumes e nas cenas de perdição com as hospedarias e casas com-generes (sic)! Não há dia que não recebamos queixas desses covis! É uma vergonha!<sup>15</sup>

Com base nas publicações citadas, podemos afirmar que, de acordo com a imprensa, a periculosidade das casas de “dar fortuna” era eminente; o lugar que reunia um número considerável de negros não era bem quisto na sociedade da Corte. O medo do que ali acontecia era constantemente exposto nas páginas dos jornais. Na visão dos redatores, o povo que frequentava esses espaços era ignorante, depravado, de maus costumes e bárbaros. Ao que tudo indica, com as casas de “dar fortuna” em funcionamento, a situação da Corte parecia periclitante. Os policiais deveriam agir imediatamente!

---

<sup>15</sup> *Carbonario*, 13 de dezembro de 1880.

A ideia de que a polícia deveria agir de imediato nesses espaços, esteve presente desde a década de 1870, a notícia trazida pelo periódico *A Reforma* mostra que o funcionamento dessas casas afetava também o ameaçado sistema escravista.

Chame a atenção da polícia para uma casa de dar fortuna, de curar bebedeiras, e quebranto que há na Rua do Costa. A essas virtudes milagrosas, reúne a mesma casa as qualidades de um perfeito zungú, onde quanta imoralidade se pode imaginar praticam os seus empresários desinquietando as escravas das casas de seus senhores, para ali pagodearem, homiziando-as, e, o que é mais alugando algumas, com nomes supostos, para tê-las em bordéis, dependentes do mesmo estabelecimento da Rua do Costa. A polícia que tenha olho vivo; inquiria dos vizinhos e dê uma busca. Mais de um senhor tem sido vítima dos donos daquele covil, e cumpre limpá-lo por uma vez.<sup>16</sup>

O local, palco da imoralidade, servia também para curar bebedeiras. Se mostrando, mais uma vez, um lugar plural, as casas se assemelhavam aos zungús e prestava escravas ao meretrício. Os espaços que afligiam parte da população da Corte, trazia consigo a desinquietação e homização de escravas, o que atingia diretamente o bom andamento do sistema escravista brasileiro. Uma vez, atingida a classe senhorial, o ímpeto em exterminá-los da cidade era maior, e neste caso, seria o dever do aparato policial acabar com tais recintos.

Já a *Revista Ilustrada*, que desempenhava um papel muito importante no combate à escravatura, trazia uma postura polêmica quando pontua as práticas como algo controverso ao progresso e civilização. Nesta publicação a revista fazia uma crítica à imprensa, que diariamente registrava uma “proeza de um gatuno”, fosse ela um furto,

---

<sup>16</sup> *A Reforma*, 27 de dezembro de 1876.

uma escamoteação, um roubo, podendo ela ser “mais ou menos escandalosa, mais ou menos audaz, mais ou menos industriosa”<sup>17</sup>.

A mesma revista discordava do resto da imprensa, quando esta ao relatar tais proezas, apontava como culpada dos delitos a polícia. Com base na publicação, as mil tangentes que os criminosos encontravam nas leis, junto à escassez de recursos da instituição policial, faziam com que a polícia tivesse dificuldades em obstar aos crimes. O informativo registra que se a autoridade se via coacta em face de artigos expressos nos códigos era acoimada de inércia, se em favor da sociedade tentava um passo além, era taxada de “arbitraria e despótica”;<sup>18</sup> A ideia que a notícia tentava passar, era de que se as autoridades policiais não estavam trabalhando com eficácia, a culpa estava na “deficiência das leis”.

Continuando o relato, o autor revela a história de uma feiticeira que diz ao chefe de polícia não ter culpa de todos aqueles que costumavam frequentar sua casa, serem tolos. Diante esta situação, nada fez o chefe de polícia e deixou a dona da casa seguir em paz. Por fim, ressaltando a hipocrisia da imprensa e da boa sociedade, a revista nos apresenta o seguinte fragmento onde retratam as casas de “dar fortuna”.

Se quando a polícia desse em uma das tais casas de dar fortuna, mandasse publicar uma lista circunstanciados fregueses e frequentadores, daria um grande corte a esses antros de crápula e selvajaria, vergonha de um país cristão e civilizado; mas pobre da autoridade que tal fizesse: a *gente de bons bigodes* que lá vai seria muito capaz de a crucificar.<sup>19</sup>

Podemos notar o conhecimento do autor sobre a existência e o cotidiano de uma casa de “dar fortuna” na cidade do Rio de Janeiro. Sabendo o que se passava dentro do supracitado espaço, o redator da revista com um olhar crítico e ácido, julga a *gente de*

---

<sup>17</sup> *Revista Ilustrada*, 26 de agosto de 1876.

<sup>18</sup> *Revista Ilustrada*, 26 de agosto de 1876.

<sup>19</sup> *Revista Ilustrada*, 26 de agosto de 1876.

*bons bigodes*, ou seja, parte da população que frente a boa sociedade via a necessidade de manter-se em boa aparência e criticava a cultura exercida nas casas de “dar fortuna” como selvagem e incivilizada, quando na verdade, estavam eles frequentando os espaços e disfrutando das boas graças daquela distinta cultura. Deste modo, após breve análise do conteúdo da revista podemos observar que não eram só africanos e crioulos que frequentavam estas casas. Alguns brancos e ao que parece de alta estima dentro da sociedade de Corte, apreciavam a *ventura* e a fortuna das práticas africanas.

A frequência de pessoas da alta sociedade nas casas de “dar fortuna” não aparece só no texto da *Revista Ilustrada*. Quando revela a fama do feiticeiro negro Juca Rosa, Gabriela Sampaio conta a liderança de Rosa em uma misteriosa associação onde se apresentava uma vasta clientela. Não só negros, prostitutas, costureiras, imigrantes e diversos trabalhadores pobres, tal clientela também era composta por comerciantes abandonados, políticos influentes e mulheres luxuosamente vestidas “e da mais alta categoria social entravam, como se fossem tratar de negócios de grande importância”<sup>20</sup>. Confirmando a distinta proveniência daqueles que acreditavam e prestavam os serviços do feiticeiro, a autora aponta que membros de diferentes grupos sociais se deslocavam até a sua casa, em busca de seus conselhos e prodigiosas curas<sup>21</sup>.

Juca Rosa<sup>22</sup>, na segunda metade do século XIX se tornou tão famoso que seu nome se tornou sinônimo para feiticeiro negro<sup>23</sup>. Em jornais como *A República*; *O Movimento* e *Corsario* são encontradas notícias sobre casas de “dar fortuna” onde se fazem alusões ao feiticeiro. No primeiro jornal, a notícia mostra que as ideias e a crença que girava em

---

<sup>20</sup> BARRETO FILHO; LIMA, 1944 apud SAMPAIO, 2001, p. 8.

<sup>21</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. “Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro Imperial”. *Revista Tempo*, Departamento de História da UFF, v.6, n. 11, jul. 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001. p.159.

<sup>22</sup> Juca Rosa foi preso em 1870 e permaneceu seis anos na prisão Cf. SAMPAIO, 2011.

<sup>23</sup> SAMPAIO, 2011, p. 159.

torno de Juca Rosa não morreram, em meados da década de 1870 se encontravam nestas casas os *adeptos de Juca Rosa*<sup>24</sup>. Já a notícia do segundo, parabeniza o delegado da polícia pela “oposição que faz à multiplicação de Jucas Rosas<sup>25</sup>”. O último periódico, que se auto-intitulava como um periódico crítico e literário publicado às terças, quintas e sábados, fala da existência de uma casa de “dar fortuna” na Rua do Engenho de Dentro, onde depois das dez horas da noite, reuniam-se:

uma grande assembleia de homens e mulheres de todas as cores. As moralidades que aí se praticam são dignas de punição e contra elas reclamamos a intervenção do atual chefe de polícia, antes que a nossa aristocracia adira a elas, como aconteceu, não há muitos anos com as imoralidades praticadas na casa de dar fortuna do célebre *Juca Rosa*<sup>26</sup>.

Dada a importância de Juca Rosa na representatividade dos cultos e de uma cultura negra na Corte, e do grande número de notícias a respeito das casas de “dar fortuna” na segunda metade do século XIX, podemos pensar que o número de seus adeptos aumentou substancialmente.

Ainda sobre esta última notícia onde é feita a alusão ao feiticeiro, podemos observar mais uma vez a preocupação de parte da população sobre o funcionamento dessas casas na Corte e sobre a ameaça à moral e aos bons costumes da estimada aristocracia. A crença na fortuna, na *ventura*, no feitiço, passava fortemente pela poluição negra e chegava à parte da população branca. Na intenção de fugir do infortúnio e da desventura, brancos, que poderiam ser integrantes da idealizada boa sociedade, contribuíram na prosperidade e na resistência no cotidiano dos cultos e rituais negros no Império, enquanto participavam destas práticas.

---

<sup>24</sup> *A República*, 9 de março.

<sup>25</sup> *O Movimento*, 15 de março de 1872.

<sup>26</sup> *Corsário*, 13 de agosto de 1881.

Nas páginas dos jornais as crônicas ganhavam um grande espaço. Ferreira de Araújo, criador do *Gazeta de Notícias*, tentava ganhar leitores com páginas leves e bem-humoradas, deste modo, criou a série de crônicas “Balas de Estalo”. Conforme indicou a historiadora Ana Flávia Cernic Ramos, Araújo desejou uma série que fosse engraçada, mas que não deixasse de discutir temas importantes naquele momento. A abolição e o regime monárquico, por exemplo, faziam parte da temática da série composta por um grupo de diversos narradores, com opiniões e formas diferentes de escrever seus textos<sup>27</sup>.

Na crônica inaugural da série, Mercurio, pseudônimo de Capistrano de Abreu<sup>28</sup>, revela como a religião católica não reinava mais solitária, pois o número de adeptos ao Pai Quibombo<sup>29</sup> havia aumentado. O historiador discursava sobre a importância que tinha a religião católica na Corte e afirmava que “os tempos mudaram”. Capistrano relacionava o enfraquecimento do poder da igreja com novos movimentos políticos, a polêmica da imprensa jornalística, o teatro, a mágica, ao crescimento da população. A cidade estava em transformação, o diálogo e trocas com a Europa eram frequentes, os bondes e o capitalismo começavam a andar nas ruas da cidade. “Pouco a pouco foi esboroando-se a velha organização”<sup>30</sup>. A religião católica não podia “ficar de pé”, quando suas companheiras tombavam. Novas tendências políticas e econômicas surgiam no cotidiano da Corte. A democracia, a república, o abolicionismo, faziam parte dos debates da sociedade. Nesta crônica, Mercurio, repara também o aparecimento de novas religiões.

---

<sup>27</sup> A série foi publicada ao longo de três anos e meio e acompanhava de perto as transformações da imprensa e muitas das discussões políticas que ocorreram na década de 1880. Cf. RAMOS, Ana Flávia Cernic. *Política e humor nos últimos anos da monarquia: a série “Balas de Estalo”*. Dissertação de Mestrado – UNICAMP, 2005.

<sup>28</sup> Capistrano de Abreu (1853-1927), historiador, etnógrafo, linguista, professor do Colégio Pedro II, colaborador da *Gazeta de Notícias*, *O Globo*, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB.

<sup>29</sup> Pai Quibombo era outro nome por qual era conhecido o feiticeiro Juca Rosa. Cf. SAMPAIO, 2001.

<sup>30</sup> *Corsário* – 13 de agosto de 1881.

De vez em quando os jornais dão notícias de casas de dar fortuna, de manipansos, de quibombos. Em lugares escusos, retirados encontram-se com frequência estes santuários, que tem seus ídolos, seu culto, seus sacerdotes, seus crentes. E que o fato não é destituído de importância, basta para demonstrá-lo a frequência com que se reproduz.

A polícia tem perseguido os pobres fetichistas com um acerro (sic) digno de melhor causa. Quem sabe não seria melhor se tivesse procurado conhecer os mistérios e dogmas da religião e saber aproximadamente o número de seus crentes?

O número de crentes é desconhecido; mas provavelmente não é pequeno. Manipanso arrebanha sob suas bandeiras muito dos habitantes de zungús e cortiços, dos que comem no freges e tomam café nos quiosques.

É uma *religião etnológica* (grifo nosso), provavelmente baseada em germens africanos dos quais foram enxertados germens ocidentais. Daí a sua importância e ao mesmo tempo a sua limitação. Aos adoradores de Pai Quibombo se-seguem-se (sic) os adoradores de Allan-Kardec.

Estes compreendem geralmente pessoas de maior esfera mental. Há entre eles homens formados, inteligentes, que, como poetas e em outras posições, já tem dado provas de talento e ilustração.

(...)O que indicamos, porém, basta para provar o que dissemos, afirma do que há uma elaboração religiosa em nossa sociedade, e que esta elaboração pode, em tempo mais ou menos próximo, dar resultados perceptíveis<sup>31</sup>.

As casas de “dar fortuna” aqui eram definidas como santuários que promoviam uma nova religião. “É uma religião etnológica, provavelmente baseada em germens africanos dos quais foram enxertados germens ocidentais”, aqui Capistrano tentava definir os cultos ocorridos nestes espaços, indicando uma ideia de sincretismo nestes rituais. Estudioso, o historiador e também etnógrafo mostrava conhecimento sobre aquela nova religião que não era puramente africana e comparava sua propagação com o

---

<sup>31</sup> *Gazeta de Notícias*, 03 de abril de 1883.

crescimento da doutrina espírita, propagada por Allan Kardec<sup>32</sup>. Contudo, quando comparava essas duas práticas religiosas, Mercurio indicava que os adoradores do espiritismo, eram pessoas “de maior esfera mental”, diminuindo desta forma, a capacidade mental dos frequentadores que buscavam fortuna. Deste modo, suponho que importância da religião presente nas casas de “dar fortuna” se dava pela sua influência ocidental e era limitada pelos “germens africanos”. As práticas africanas eram aqui, mais uma vez, depreciadas.

A mensagem da crônica alega que as atividades de novas religiões prejudicavam o poder da religião oficial do Império. As antigas estruturas da sociedade e do pensamento estavam ameaçadas. Quando analisa a série de crônicas do *Gazeta de Notícias* Ana Flávia Ramos sugere que o convívio entre as diversas religiões na Corte atestava que não era mais possível ignorar as discussões sobre um novo futuro do país que estavam surgindo<sup>33</sup>. Neste novo futuro, o catolicismo seria enfraquecido e estariam presentes e ativas as casas de “dar fortuna”.

Em meio as notícias que suplicavam o combate às casas e à crônica de Mercurio, nos deparamos com outros tipos de referências às casas de “dar fortuna”. No dia 12 de fevereiro de 1886, o jornal *Carbonario* nos traz o seguinte anúncio: “A casa de dar fortuna, ou a curandeira da tia Cezaria. Grande reunião de pretas cativas, moleques desempregados. Aluga quartos por hora e toma pensionistas parturientes”<sup>34</sup>. O espaço de práticas religiosas agora era comercializado.

Após analisar algumas das notícias encontradas nos periódicos do final do século XIX, podemos notar que a presença das casas de “dar fortuna” na Corte incomodava.

---

<sup>32</sup> Autor, tradutor e educador francês. Conhecido por codificar, sistematizar e propagar o Espiritismo.

<sup>33</sup> RAMOS, 2005, p. 136.

<sup>34</sup> *Carbonario* – 12 de fevereiro de 1886.

Depois de lido o fragmento da crônica de Capistrano de Abreu, mais uma vez, encontramos o incomodo que causavam estas casas. Muitos eram os apelos de intervenção das autoridades policiais nestes lugares tão plurais. O desconforto vigente ia da ameaça que os recintos possibilitavam ao poder da igreja católica sobre o regime monárquico, até o confronto com a moralidade, os bons costumes e a ordem da cidade. Segundo os textos dos redatores do Rio de Janeiro, toda aquela imoralidade, o cinismo, o crime e a devassidão promovidos nesses espaços onde negros poderiam, entre tantas coisas, acobertar e esconder escravos fugidos, lavar dinheiro, produzir perigosas epidemias, deveriam ser controlados.

### **A Corte africana e negra**

O Rio de Janeiro era uma das maiores cidades atlânticas africanas entre o final do XVIII e a primeira metade do século XIX<sup>35</sup>. Sobre o grande número de africanos no Rio de Janeiro, Soares, Gomes e Farias afirmam que as áreas urbanas e aquelas de freguesias próximas ao coração da cidade consumiram consideráveis quantidades de africanos, posto que o braço escravo era fundamental para uma corte europeia nos trópicos.

Retirados de diferentes partes da África, os escravos apresentavam diferenças, que podiam ser encontradas nas terras brasileiras. Entre as diferenças e semelhanças dos africanos que habitavam a Corte no século XIX estavam as tatuagens, os cortes de cabelo e penteados, a origem linguística, “diferenças muito marcadas de fisionomia”, “temperamentos”, “caracteres”, parentescos, irmandades, compadrios, rituais, práticas religiosas, indumentárias, mercado de trabalho e moradias<sup>36</sup>. De acordo com Robert

---

<sup>35</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. No Labirinto das Nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 23.

<sup>36</sup> Cf. SOARES; GOMES; FARIAS, 2005.

Slenes<sup>37</sup>, apesar das distintas e inúmeras variações étnicas, no Sudeste do Brasil, foi a experiência do cativo e certa unidade linguística e religiosa que proporcionaram a grande interação entre os africanos. Slenes afirma ainda que esta experiência fazia com que as interações entre eles fossem maiores que as dissensões.

Impostos ao sistema escravista, herdeiros da cultura africana, eram obrigados a passar por novas experiências, que podiam incluir a formação de uma nova família, de comunidades, negociações, conflitos, “concessões” e resistências. Das mais significativas construções identitárias africanas, destaca-se as nações, dentre elas: benguela, mina, banto, rebole, cassangue, congo, cabinda, moçambique. Concordo com os autores de *O Labirinto das Nações* quando afirmam que essas construções identitárias faziam parte de um movimento transnacional, transatlântico e dialógico, com inversões e sentidos cruzados. As mesmas características, eram construídas nos contextos urbanos do Rio de Janeiro e não apenas como fruto de supostas heranças africanas cristalizadas no tempo e espaço<sup>38</sup>. As individualidades, crenças, memórias e costumes dos africanos quando atravessavam o Atlântico não necessariamente desapareciam nas experiências da escravidão<sup>39</sup>. Em “*Malungu, ngoma vem!*”, Slenes sugere que os africanos no Brasil viam suas ligações com seu continente de origem constantemente renovadas pelo tráfico<sup>40</sup>. É certo que, esses aspectos, assim como suas ideologias e recursos étnicos, eram adaptados e reconstruídos.

---

<sup>37</sup> Cf. SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

<sup>38</sup> Idem, p. 50.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>40</sup> SLENES, Robert W. “*Malungu, ngoma vem!*”: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP*, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992, p. 56.

Uma cultura africana surgia do outro lado do Atlântico. Quando dissertam sobre o nascimento da cultura afro-americana, Sidney Mintz e Richard Price<sup>41</sup> demonstram a existência de uma esperança europeia que acreditava na aculturação dos africanos escravizados numa completa aceitação do seu status de escravos<sup>42</sup>. Essa aculturação ficou na esperança dos colonos europeus, dentre tantos que estudam a cultura negra no Brasil, o historiador norte-americano Robert Slenes<sup>43</sup> demonstra muito bem isso. As interações entre os escravos os permitiam construir laços de sociabilidade. Seguindo o argumento da menor dissensão, podemos afirmar que apesar da escravidão que lhes era imposta, os escravos viveram, construíram e lutaram para preservar seus laços familiares e sua comunidade. Slenes nos indica que a família cativa era mais que estratégias e projetos centrados em laços de parentesco. O autor sugere que ela expressava um mundo mais amplo, mundo este criado pelos escravos a partir de suas “esperanças e recordações”. Sendo ela uma das instâncias culturais importantes que contribuíram nas regiões de *plantation* do Sudeste, para a formação de uma identidade nas senzalas, conscientemente antagonica à dos senhores e compartilhada pela maioria dos cativos<sup>44</sup>.

Além da experiência familiar, outra que poderia fazer parte da vida dos escravos era a comunidade. De acordo com Carlos Engemann, a comunidade era definida como

a capacidade de se articular em planos comuns de benefícios coletivos frente a um poder que lhes constringia em comum. Não que o mero infortúnio do cativo fosse o formador da comunidade; afirma-lo seria um retrocesso. Mas de modo diverso, a capacidade de ser

---

<sup>41</sup> MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

<sup>42</sup> MINTZ; PRICE, 2003, p. 23.

<sup>43</sup> CF. SLENES, 1991-1992.

<sup>44</sup> SLENES, 2011, p. 59.

organizar e posicionar coletivamente frente a esta sinistra condição talvez fosse efetivamente o definidor da comunidade<sup>45</sup>.

Historiadores como Hebe Mattos<sup>46</sup> e Carlos Engemann<sup>47</sup> comungam quando dissertam sobre como a relação entre os senhores e os escravos conduziam a comunidade escrava. Engemann ainda argumenta que tanto a comunidade modelava o senhor, quanto o senhor definia a comunidade, ainda que o fizessem em graus e intensidades diferentes. Essa condução se dava quando se leva em consideração as negociações entre as duas partes. Eram elas que conseguiam determinar os rumos da comunidade. Negociações variáveis que poderiam abrandar o convívio diário entre a “Casa Grande e a Senzala”. Nelas eram inclusos alguns benefícios e ânsias comuns dos escravos, entre elas era possível encontrar o almejo da liberdade em praticar seus rituais, costumes, de resgatar e de reafirmar suas heranças africanas.

A heterogeneidade cultural e linguística dos povos vindos da África não era latente. Contudo, a originalidade e inovação da cultura formada do lado de cá do Atlântico era mais importante que a continuidade daquelas culturas originais<sup>48</sup>. Como apontaram Mintz e Price, os africanos que estavam nas colônias das Américas só começariam a se transformar em uma comunidade de fato, a partir do momento em que compartilhassem uma cultura que fosse criada por eles mesmos<sup>49</sup>. A cultura estava sendo criada. As instituições desenvolvidas por escravos, com base na cultura que estava sendo inventada, não eram restritas apenas aos grupos escravizados, ocorriam diversas ligações sociais entre escravos, homens livres e libertos. Essas relações por vezes eram complicadas, pois

---

<sup>45</sup> ENGEMANN, Carlos. Entre comunidades e bandos. In: De laços e de nós. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008, p. 152.

<sup>46</sup> Cf. MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

<sup>47</sup> ENGEMANN, Carlos. Entre comunidades e bandos. In: De laços e de nós. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

<sup>48</sup> Cf. SAMPAIO, 2000, p. 237.

<sup>49</sup> MINTZ; PRICE, 2003, pp. 32-33.

o poder desses cidadãos livres sobre os escravizados se esbarrava na dependência dos “detentores do poder”, ou seja, dos senhores dos escravos.<sup>50</sup> A formação de grupos sociais e religiosos, se dava como um aspecto das relações sociais entre escravizados e “homens livres”. Composta pela formação desses grupos, comunidade era constituída. Essa mesma estrutura de comunidade escrava formada nas escravarias do Sudeste, ocupavam lugar significativo no espaço urbano.

Sobre a criação de laços de sociabilidade e preservação e construção de identidades de africanos no Brasil, Slenes salienta a ideia de que aqueles enviados para o Sudeste, “onde encontravam mais liberdade de movimento e um grande aglomerado de africanos de todas as origens, tinham mais possibilidades de se circundarem com fragmentos de suas sociedades de origem”<sup>51</sup>. De acordo com a obra escrita pelos historiadores Juliana Barreto Farias, Flávio dos Santos Gomes, Carlos Eugênio Líbano Soares e Carlos Eduardo Moreira de Araújo, desde os séculos XVII e XVIII, as várias *idades negras* atlânticas concentravam consideráveis populações de negros libertos e livres, onde as relações entre libertos e cativos não eram apenas solidariedades<sup>52</sup>. Alguns crimes envolviam parte desta população. Sendo assim, esses espaços urbanos eram “vítimas da intolerância e truculência das formas de repressão policial e controle social nas cidades”<sup>53</sup>.

Na segunda metade do século XIX, a população escrava no Rio de Janeiro diminuía. Por motivos diversos como alta taxa de mortalidade, em decorrência de epidemias de febre amarela, o aumento de preço de escravos após término do tráfico

---

<sup>50</sup>MINTZ; PRICE, 2003, pp. 43-48.

<sup>51</sup> SLENES, 1991-1992, p. 57.

<sup>52</sup> ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 63.

<sup>53</sup> ARAÚJO, et al., 2006, p. 63.

efetivo em 1850, a baixa taxa de natalidade, o crescimento de alforrias com a Guerra do Paraguai, entre muitas negociações e pressões feitas sobre o sistema escravocrata<sup>54</sup>, seguida das leis abolicionistas, contribuíram com o crescente número de libertos e pretos livres na Corte. Essa população que saía do sistema escravocrata, passou a viver e ocupar as regiões centrais da cidade, principalmente as freguesias de Santana, Santa Rita e Cidade Nova.

Nestas paisagens urbanas e semiurbanas da Corte, ganhavam formas tanto os espaços construídos pelos africanos, quanto os mundos sociais em torno deles<sup>55</sup>. Um dos espaços construído, fruto da comunidade negra, marca de sociabilidades e símbolo de resistência negra, encontrados na História, são as chamadas casas de “dar fortuna”. O termo é recorrente, mas pouco definido e explicado. Alguns historiadores<sup>56</sup> sublinham que estas casas são espaços onde eram praticadas as religiões de matrizes africanas. Aqui, comungo à ideia de Rafael Souza quando compreendo estas casas não só como um espaço de práticas religiosas, mas como um lugar que “por excelência, permitiu que os negros, pardos e crioulos, pudessem forjar uma nova identidade, uma vez que a identidade herdada de seus ancestrais havia sofrido profundas transformações ao longo do sistema escravista brasileiro”<sup>57</sup>. Mas não apenas uma identidade, estes deveriam ser espaços plurais de sociabilidades e solidariedades onde africanos e seus descendentes praticavam seus costumes, cultuavam seus ancestrais, praticavam suas religiões. Não só na historiografia, e nos jornais, mas o termo “dar fortuna” aparece também na literatura. Em *Memórias de*

---

<sup>54</sup> Cf. SAMPAIO, 2000, p. 19.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>56</sup> Onde destaco Eduardo Possidonio; Gabriela Sampaio; Rafael Pereira de Souza.

<sup>57</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “Desvendando mistérios”: repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA XXV, 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. p. 4.

*um Sargento de Milícias*, Manuel Antônio de Almeida cita o mesmo como ofício, indicando algo corriqueiro na sociedade.

Entretanto, para a admiração do leitor, fique-se sabendo que este homem tinha por ofício *dar fortuna!* Naquele tempo acreditava-se muito nestas coisas, e uma sorte de respeito supersticioso era tributado aos que exerciam semelhante profissão. (...) E não era só a gente do povo que dava crédito às *feitiçarias*; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade de então iam às vezes comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições.<sup>58</sup>

Espaço complexo, de construção de solidariedades, de laços de pertencimento, identidades, e heranças culturais, o campo religioso era um símbolo de afirmação e resistência. Confirmando essa lógica, Luis Nicolau Parés destaca: “No contexto dos africanos e afrodescendentes no Brasil, o campo da religião, das crenças e das práticas de rituais associadas ao mundo invisível parece ter sido o domínio por excelência da resistência cultural<sup>59</sup>. Assim, o antropólogo demonstra que muito mais do que reinvenções culturais e laços de solidariedades, a religiosidade afro-brasileira era estritamente marcada pela luta e resistência.

Sobre as manifestações religiosas na África Centro-Ocidental, (que abarcavam desde parte do Norte de Angola e Zâmbia até a República do Gabão e parte dos Camarões, incluindo a República Democrática do Congo<sup>60</sup>), Craemer, Vansina e Fox<sup>61</sup> articulam serem estas pouco homogêneas. Enquanto algumas configurações das manifestações religiosas podem ser comuns como símbolos básicos, crenças, valores e padrões de rituais, há também importantes diferenças. Embora tivessem diferenças marcantes, as

---

<sup>58</sup> ALMEIDA, Manuel Antônio. *Memórias de um Sargento de Milícias*. p. 10.

<sup>59</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 95.

<sup>60</sup> SLENES, 2011, p. 152.

<sup>61</sup> Cf. CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out. 1976.

crenças dos povos dessa região se baseavam por um mesmo princípio, ligado ao complexo de “ventura-desventura”. Por exemplo, para alguns povos os ancestrais tinham um papel de destaque na religião, enquanto outros atribuíam maior importância aos “espíritos da natureza”. Contudo, tanto os ancestrais como os espíritos desempenhavam papéis semelhantes no que diz respeito ao complexo “ventura-desventura”.<sup>62</sup> Assim como reforça Robert Slenes, a ideia de *ventura* se estabelece em torno da caracterização do universo pela harmonia, pelo bem-estar e pela saúde, e que o desequilíbrio, infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou pessoas, frequentemente através da feitiçaria<sup>63</sup>.

Como muitos dos africanos da África Centro-Occidental vieram para o Rio de Janeiro, é possível encontrar características desse complexo nas práticas religiosas negras na Corte, no século XIX. Deste modo, concordo com Parés quando este argumenta que a reconstrução, reinvenção ou reinstitucionalização das religiões africanas no Brasil ocorreu não só como uma forma coletiva de resistência cultural (assistemática na maioria dos casos e consciente em certos indivíduos ou círculos relativamente restritos), mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os “tempos de experiência difícil”, dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos. Nesse complexo de “ventura-desventura” o principal objetivo seria evitar o infortúnio e maximizar a boa fortuna. Deste modo, torna-se possível estabelecer uma relação entre o principal objetivo das práticas religiosas africanas com a denominação dos espaços onde eram realizadas na Corte, as chamadas, casas de “dar fortuna”.

Sobre a constituição de uma “religião afro-brasileira” Parés sugere que um processo progressivo de nível complexo social e ritual. Para o antropólogo, “fragmentos

---

<sup>62</sup> CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976, p. 463.

<sup>63</sup> SLENES, 2011, p. 152.

de cultura religiosa” foram retomados aos poucos individual e independentemente, com os fins de cura e adivinhação. A posteriori as primeiras congregações religiosas tinham caráter familiar e doméstico, geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade. E por último, houve a formação das congregações extrafamiliares, mais complexas nas suas estruturas hierárquicas e práticas rituais.<sup>64</sup>

Quando retrata as religiões afro-brasileiras na Corte, Mary Karash<sup>65</sup> menciona que na primeira metade do século XIX, fontes apontavam a existência de líderes religiosos africanos temidos e respeitados pelos cariocas. Eram os feiticeiros, que traziam com eles estereótipos de curandeiro, bruxo, de um homem ruim que odeia todos os brancos e planeja a destruição da família de seu dono, ou ainda como homens que se apropriavam das economias dos escravos, estimulavam-nos a roubar seus senhores, os forneciam vidro moído e coisas nocivas para pôr na comida do senhor<sup>66</sup>. Os feiticeiros sabiam como manipular venenos e drogas. A historiadora questiona então o estereótipo maligno criado em torno da figura do feiticeiro e indica:

É de suspeitar que os cativos – e até os senhores que compartilhavam suas crenças – considerassem os feiticeiros como líderes religiosos poderosos e eficazes, capazes de manipular o sobrenatural e neutralizar o mal, inclusive donos cruéis e brutais, fazer com que os escravos ficassem invulneráveis, adivinhar o futuro e, sobretudo, curar doenças, detectando e expulsando bruxos e feiticeiros<sup>67</sup>.

A neutralização do mal era um objetivo daqueles que praticavam as religiões afro-brasileiras. Como bem assinalaram Mary Karasch e Gabriela Sampaio<sup>68</sup>, nos cerimoniais

---

<sup>64</sup> PARÉS, 2006, p 118.

<sup>65</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>66</sup> KARASCH, 2000, p. 351.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*, 2000.

coletivos dessas práticas religiosas a música era essencial a inspiração, comunicação com os espíritos e para a cura. Havia a crença de que os espíritos dos antepassados permaneciam neste mundo, e estavam próximos dos vivos para poder ajuda-los. A veneração de deuses também fazia parte destas práticas, mas ela variava de acordo com as famílias, linhagens ou tradições específicas de cada região africana. Para os adeptos das práticas, o universo carregava forças malévolas, causadas por sentimentos malignos. Eram esses sentimentos que geravam o mal, a doença, esterilidade, fracasso, empobrecimento, corrupção, destruição e morte. Sobre o significado dos rituais, Sampaio sugere que, “os rituais tinham, então, tinham um sentido primordial de purificação da comunidade, para desfazer essas forças malignas, causada por bruxaria, cabia ao feiticeiro desfazer esses malefícios, protegendo a comunidade”<sup>69</sup>. Deste modo, devemos notar o importante papel do feiticeiro nestes espaços. Eles eram os responsáveis pelo bem-estar da população.

Quanto ao espaço em que poderiam ser realizadas as práticas, Gabriela Sampaio quando relata a história do feiticeiro Juca Rosa, sai da expectativa de um senso comum que classifica as casas de “dar fortuna” como unicamente terreiros de Candomblé. Ao tratar das regiões centrais do Rio de Janeiro ao final do século XIX, a autora apresentou os dois espaços separadamente: “A região concentrava grande parte da prostituição do Rio de Janeiro, muitos cortiços, além de casas de dar fortuna e de candomblés”.<sup>70</sup> A historiadora revela a ideia de que as cerimônias e rituais conduzidos nessas casas, se assemelhavam e por vezes se faziam idênticas a descrições de rituais do Candomblé e da Umbanda, nos dias atuais.

---

<sup>69</sup> Cf. KARASCH, 2000; SAMPAIO, 2000.

<sup>70</sup> SAMPAIO, 2000.

Contudo, após elucidado debate sobre as práticas ocorridas nestes espaços, e principalmente por Juca Rosa, Sampaio considera-as próprias de sujeitos pobres e negros do Rio de Janeiro, onde as concepções religiosas eram fortemente marcadas pela crença no sobrenatural, em espíritos, santos, e na manipulação deste sobrenatural por algumas pessoas, seja para o bem ou para o mal. A autora então sugere que tal religião que poderia conter tanto elementos da religião católica quanto de distintas culturas africanas, não era nem católica e nem africana, mas sim carioca. Marcadamente negra, ainda que frequentada por pessoas brancas, pobres e ricas. Por fim, Gabriela afirma que esse novo movimento religioso se relacionava à objetivos imediatos, de sobrevivência em um ambiente racista, hostil, difícil, no qual tentar a liberdade ou conseguir viver como liberto era tarefa das mais árduas<sup>71</sup>.

Ainda na historiografia, encontramos mais demarcações do que viriam a ser as casas de “dar fortuna”. Eduardo Possidonio, em sua dissertação as define como casas religiosas de matriz africana. O autor observa assim como fez João José Reis<sup>72</sup>, que estas casas funcionavam em vários espaços da cidade e que sempre operavam se utilizando de tambores, cantos e dança. Estes seriam fatores primordiais para qualquer comunicação com o sagrado em solo africano. Para Eduardo, seria este o local onde era encontrada a ideia de *ventura* e *desventura*, comuns dos povos centro-africanos. Destacando que a apreensão de objetos nestes espaços por parte da polícia, ajudam na composição e compreensão de parte do que acontecia no interior de uma casa religiosa de matriz africana<sup>73</sup>. O historiador sugere que quando era anotado o termo “dar fortuna” nos

---

<sup>71</sup> SAMPAIO, 2000, pp. 244-245.

<sup>72</sup> REIS, João José. Tambores e tremores: A Festa Negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras f(r)estas: ensaio de história social da cultura*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002. P. 106-107.

<sup>73</sup> POSSIDONIO, 2015, p. 86.

fichamentos da Casa de Detenção<sup>74</sup>, para os contemporâneos e para os pesquisadores atuais não haviam dúvidas de que estavam se tratando das práticas religiosas que aconteciam no momento da batida policial. Dentro destas casas populares nos jornais, na produção literária e numa parcela considerável da população, atuavam líderes religiosos carismáticos que recebiam clientes das mais variadas camadas sociais. Eram eles que mantinham vivos os conhecimentos e tradições aprendidas em solo africano, ajudando a propaga-los entre as mais variadas camadas sociais<sup>75</sup>.

Rafael Pereira de Souza classifica o termo casas de “dar fortuna” como uma das nomenclaturas utilizadas pela polícia para denominar os locais onde realizavam as práticas religiosas dos negros no Rio de Janeiro. Entre os termos utilizados, se encontravam também “batuque”, casas de “dar feitiços” e zungú<sup>76</sup>. O historiador sugere que um dos motivos que levavam os policiais a terem receio destes espaços, era a possibilidade dessas casas servirem como esconderijos para escravos fugidos. Outro receio apontado era o de que estas casas promoviam reuniões e socializações entre negros, que poderiam resultar na formação de grupos de agitação contra a ordem vigente. Embora em sua dissertação Rafael Pereira de Souza as tenha sublinhado como casas que funcionavam exclusivamente para os rituais religiosos, concordo com o autor quando em um artigo<sup>77</sup> afirma ter essas casas um propósito maior, a função como um agente aglutinador. Para ele, eram nestes espaços que os negros conseguiam construir uma nova identidade.

---

<sup>74</sup> Era uma importante instituição carcerária do Rio de Janeiro, criada em 02 de julho de 1856, fazia parte do complexo penitenciário da Corte. Deste modo, uma de suas principais funções era a de manter os detidos que não possuíssem pena, esta ainda seria ou não, decretada pelo tribunal. A Casa de Detenção abrigava aqueles que estavam expostos a detenções de curta duração e pequenos delitos. Cf. SOUZA, 2010, p. 17.

<sup>75</sup> POSSIDONIO, 2015, p.170.

<sup>76</sup> SOUZA, 2010, p. 23.

<sup>77</sup> Artigo apresentado no XXV Simpósio Nacional de História em Fortaleza, 2009 e intitulado “*Desvendando mistérios*”: repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais.

Buscando mais uma definição para estes espaços na historiografia, encontramos a obra *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*<sup>78</sup>. No capítulo da mesma destinado a compreender “quitandas, moradias e zungús” das cidades brasileiras no século XIX, encontramos um argumento o qual refere a expressão “dar fortuna” como uma casa onde sacerdotes de alguma religião clandestina conseguiam por meio de feitiços realizar os desejos de seus clientes<sup>79</sup>. Ainda nesta obra, os autores retratam o termo como similar à *casa de feitiços*, onde eram praticados rituais de cura e renovavam-se os vínculos comunitários e as relações entre o mundo dos vivos e dos mortos<sup>80</sup>. Na Corte, esses espaços eram liderados por feiticeiros ou curandeiros e vigiados pelas autoridades, no entanto, havia também certa tolerância em relação a elas. Os autores, quando analisam tais recintos na primeira metade do século XIX, notam que esta tolerância era concedida “sobretudo porque as evidências que comprovariam suas prováveis ligações com a resistência escrava eram por demais escassas”<sup>81</sup>. E ainda notam que naquele tempo, as pessoas procuravam esses espaços por inúmeros motivos. Segundo eles, “não era apenas ‘gente do povo’ que acreditava nas ‘feitiçarias’. Muitas pessoas da alta sociedade corriam para esses locais para ‘comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições’”<sup>82</sup>.

Já na obra *No Labirinto das Nações*, encontramos a definição das casas de “dar fortuna” como locais “de adivinhação, prece, promessa, mas também batida policial”<sup>83</sup>. No capítulo quatro do livro, Carlos Eugênio Líbano Soares insinua que os *batuques* eram

---

<sup>78</sup> ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

<sup>79</sup> ARAÚJO et al., 2006, p. 88.

<sup>80</sup> ARAÚJO, et al., 2006, p. 127.

<sup>81</sup> Idem, p. 143.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, p. 177.

parte integrante de alguns dos rituais coletivos desses espaços, e chamavam a atenção de vizinhos e de autoridades. Para o historiador, os *batuques*, as *algazarras*, e as *casas de dar fortuna* (grifo do autor), permaneciam na cidade e que importantes na preservação das heranças africanas e da construção de uma identidade por parte da população negra, por vezes eram difíceis de ser achadas pelo braço opressor. Mais uma vez aparece um caráter religioso ligado às casas de “dar fortuna”, assim como também é evidenciada a repressão policial sobre ela.

Devemos considerar a existência de certa convergência na historiografia. Em vista disso, conceberemos que aquilo realizado nas casas de “dar fortuna” eram práticas religiosas. Práticas essas desconhecidas pelas autoridades da Corte, e que caracterizava uma reinvenção, a versatilidade e a plasticidade cultural dos africanos para adaptar-se ao quase sempre hostil ambiente da escravidão<sup>84</sup>. Concordando com Gabriela Sampaio, identificamos ainda que frequentadas por membros da boa sociedade, eram casas onde a maioria era marcadamente negra. Compactuando mais uma vez com esta historiadora, observaremos esses lugares caracterizados pelo movimento religioso, onde práticas poderiam se assemelhar aos Candomblés e Umbandas atuais e que tinha para seus praticantes, objetivos imediatos<sup>85</sup>. Assim como observou ser o *zungú*, na obra *Cidades Negras*, as casas de “dar fortuna” podem ser analisadas como uma imagem generalizada da resistência de negros (escravos, libertos e livres), onde também existiam trocas, compartilhamentos e solidariedades<sup>86</sup>. Em suma, pode ser classificada como um local religioso, de estratégia social, fruto de laços de solidariedade e apoio entre africanos e crioulos.

---

<sup>84</sup> Cf. ARAÚJO, et al., 2006.

<sup>85</sup> Cf. SAMPAIO, 2000, pp. 244-245.

<sup>86</sup> ARAÚJO, et al., 2006, p. 84.

## Entre a repressão e a tolerância

As práticas, ritos e rituais africanos não eram explicitamente proibidos no Brasil. No Código Criminal do Império, os mesmos não constavam como crimes. O Código Criminal de 1830 estabelecia o que era e o que não era crime, a classificação das pessoas responsáveis pelo crime, as condições das penalidades criminais e a maneira de as impor<sup>87</sup>. Na primeira parte do Código, ao retratar os crimes e os criminosos, o segundo parágrafo de seu nono artigo deixa claro que:

Não se julgarão criminosos os que fizerem análises razoáveis dos princípios e usos religiosos - reafirmando em nota – ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública<sup>88</sup>.

Na quarta parte do código, onde se tratam os crimes policiais, “ou aqueles que comprometem essa mesma ordem, e ofendem os costumes públicos”<sup>89</sup>, há um capítulo sobre ofensas da religião, da moral e dos bons costumes. É neste capítulo que encontramos o seguinte artigo: “Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado<sup>90</sup>”.

Isso nos mostra que havia sim, no Império um tipo especial de liberdade religiosa. Retomando a explanação dos crimes previstos no Código, podemos afirmar que os cultos poderiam ser praticados, desde que não fossem em lugares de arquitetura e estética

---

<sup>87</sup> BRASIL. *Código Criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/221763>> Acesso em: 08 de maio 2016.

<sup>88</sup> Fragmento retirado de BRASIL. *Código Criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858, p. 14.

<sup>89</sup> BRASIL. *Código Criminal (1830)*, p. 7.

<sup>90</sup> Artigo encontrado na quarta parte do Código Criminal de 1830. Parte esta que retrata os crimes policiais, segundo introdução do próprio Código, esses crimes se referiam aqueles que comprometiam a ordem social e ofendiam os costumes públicos. Como pena de quem cometesse tal crime contra a religião, moral e bons costumes, seriam dispersos pelo Juiz de Paz os que estivessem reunidos para o culto; haveria a demolição da forma exterior do estabelecimento; e também haveria de multa de dois a doze mil réis, que cada um dos participantes teria que pagar.

similares a um templo religioso, não o fizessem em locais públicos, não ofendessem à religião oficial do Império e à moral e os bons costumes. Também era necessário que não atrapalhassem a vizinhança com o barulho dos rituais. Logo, outras religiões, que não a oficial, eram permitidas na Corte, mas eram também passíveis de punição, dependendo do local e forma como eram praticadas.

Entretanto, ainda que não fossem tidos como criminosos, os praticantes eram enquadrados em outros artigos do Código Criminal do Império de 1830. Na gama dos crimes relacionados a tais práticas, se encontravam também os roubos e as revoltas. Em quase todas as batidas policiais feitas aos espaços dos cultos afro-brasileiros na segunda metade do século XIX, o destino dos detidos, quase sempre, era a Casa de Detenção. Devemos concordar com Gabriela Sampaio, quando a historiadora sugere que o sistema imperial tinha os seus modos de punir, por dentro de uma lógica do paternalismo, ainda que não fosse um modo institucionalizado<sup>91</sup>. No crime de estelionato, por exemplo, foram enquadrados alguns feiticeiros da época, incluído os feiticeiros Laurentino Inocêncio dos Santos<sup>92</sup> e Juca Rosa<sup>93</sup>.

No Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal de 1870, assim como no Código Criminal de 1830, não se encontra o termo casa de “dar fortuna”, contudo, em alguns de seus artigos, conseguimos encontrar posturas que são diretamente ligadas ao tipo de práticas que nela existiam. Na segunda parte do Código, encontramos a parte

---

<sup>91</sup> SAMPAIO, 2000, p. 187.

<sup>92</sup> O feiticeiro Laurentino Inocêncio do Santos foi preso em 12 de fevereiro de 1872, por ter casa de “dar fortuna” e seria julgado pelo crime de estelionato. Contudo, após ficar 30 dias encarcerado, lhe foi concedida soltura pelo desembargador Magalhães Castro segundo notícia do Jornal Correio do Brasil, 14 de março de 1872. A história do feiticeiro também é retratada em POSSIDONIO, Eduardo. *Entre Ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. 2015. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

<sup>93</sup> Cf. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*, 2000. Cf. SOUZA, Rafael Pereira de. *“Batuque na cozinha, sinhá não quer!” Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Março 2010. 139 f. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal 13 Fluminense, Rio de Janeiro, 2010. Cf. POSSIDONIO, 2015.

referencial à Polícia, nela se encontram os seguintes títulos e restrições. Em seu título IV, sobre vozerias nas ruas, injúrias e obscenidades contra a moral pública, o parágrafo sete informa serem proibidas as “casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casas de zungú e batuques”<sup>94</sup>.

Frente ao pouco conhecimento das autoridades a respeito dos rituais e práticas dos negros na Corte, encontramos a generalização das práticas e confusões dos termos. Com isso, uma casa de zungú, um batuque e uma casa de “dar fortuna” poderiam ser indistintamente confundidos. Neste parágrafo do Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal de 1870, encontramos ainda a punição sobre os infratores: “os donos ou chefes de tais casas serão punidos com pena de oito dias de prisão e 30\$000 de multa”<sup>95</sup>.

Já no título X, sobre diversos meios de manter a segurança, comodidade e tranquilidade dos habitantes. O vigésimo oitavo parágrafo determina a proibição “dentro de casas e chácaras, batuques, cantorias e danças de pretos que possam incomodar a vizinhança. O dono da chácara ou casa será multado em 10\$000”<sup>96</sup>. Mais uma vez os batuques, cantorias e danças, que poderiam estar presentes nos rituais de uma casa de “dar fortuna” eram vetados<sup>97</sup>.

Na Postura de 1844, no artigo 33 é expresso que são “*absolutamente proibidos* (grifo nosso) todos e quaisquer ajuntamentos, tocatas, danças e palavras ofensivas da moral pública”<sup>98</sup>. Os infratores também pagariam multa. O que podemos entender com a

---

<sup>94</sup> CÓDIGO DE POSTURAS DA ILUSTRÍSSIMA CÂMARA MUNICIPAL. Parte Dois, título IV, Rio de Janeiro, 1870.

<sup>95</sup> Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal. Parte II – Seção Segunda, título IV, parágrafo 7, 1870, p. 21.

<sup>96</sup> Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal. Parte II – Seção Segunda, título X, parágrafo 28, 1870, p. 36.

<sup>97</sup> Caso houvesse o incomodo da vizinhança.

<sup>98</sup> Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal. Parte II – Seção Segunda, título VI, parágrafo 10, 1870.

leitura destas posturas é que mesmo não havendo menção ao termo, as práticas e cultos das casas de “dar fortuna” eram indiretamente atingidos.

Assim como discorreu Flávio Gomes<sup>99</sup>, não somente como uma “válvula de escape” ou *resistência em si*, tais *batuques*, ajuntamentos, *calundus*<sup>100</sup>, fugas intermitentes, e acrescento as “casas de dar fortuna”, tanto produziam medos confortáveis como inquietas tranquilidades no cotidiano da Corte Imperial. O autor ainda afirma que a proximidade, o misturar-se, provocava temores, arrefecia ânimos, e produzia igualmente termômetros na sociedade.

Desde o início do século XIX, o ajuntamento de negros causava medo na classe senhorial. Após a Revolta dos Malês em 1835 na Bahia, governantes e senhores somavam forças para acabar com qualquer levante ou ajuntamento de africanos, crioulos, libertos, em tudo e todos que poderiam fazer parte de uma rebelião. Esse imaginário também passou a rondar a Corte, as posturas municipais do Rio de Janeiro, por exemplo, em 1838, declararam proibidos os “ajuntamentos” de mais de quatro escravos em locais públicos<sup>101</sup>.

O medo da rebelião rondava a população da Corte durante a primeira metade do século. Entre as décadas de 1830 e 1840, as apreensões em torno do batuque e provavelmente sobre as casas de “dar fortuna” se davam pela suposta desordem, do barulho, das bebedeiras, da violência e da sensualidade que eram associados ao comportamento dos negros e que seguindo a lógica da elite escravista e das autoridades policiais, comprometiam a ordem e os seus ideais de civilização<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> SOARES; GOMES; FARIAS, 2005. p. 85.

<sup>100</sup> O calundu pode ser interpretado como uma festa religiosa e posteriormente ligada ao candomblé. Cf. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2006.

<sup>101</sup> ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil” p.240. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

<sup>102</sup> ABREU; VIANA, 2014, p. 241.

A partir da década de 1870 algumas crises surgiam no Império, se discutiam as leis abolicionistas e era crescente o número de negros livres e libertos. Estes passavam a integrar uma parte marginalizada da sociedade que poderia utilizar essa liberdade como um exemplo negativo sobre aqueles negros ainda escravos, que certamente teriam o desejo de usufruir da mesma liberdade. Em consequência ao crescimento de negros livres e libertos e as dificuldades, no que diz respeito à forma como o governo manteria o controle da “ordem” na Corte, era despertado na elite brasileira doses crescentes de medo.

O medo estava presente no cotidiano da Corte. Na década de 1880, o Império caminhava para perto do fim da escravidão. Os libertos, que já configuravam um número considerável nas ruas do Rio de Janeiro, tentavam um jeito de se encaixar naquela sociedade. Entretanto, havia um pensamento entre os políticos da época de que as atrocidades da escravidão haviam deixado um legado de “uma nação de libertos inconscientes”<sup>103</sup> e que precisavam ser integrados na sociedade como trabalhadores livres. Não obstante, antes da integração dos libertos, haviam medos que a sociedade, agora mais íntima do capitalismo emergente, lidava. Segundo o historiador Sidney Chalhoub, havia durante a década de 1880, “o temor da mobilização contínua de um segmento da população que era percebido como largamente despreparado para a vida em sociedade, pessoas que precisavam antes de educação e orientação para o bem”<sup>104</sup>. Mesmo que liberto, o africano e seus descendentes estavam condicionados a ameaçar a sociedade. Além de possíveis revoltas e “haitianismos”, a conduta, a moral, a educação e o costume dos negros não eram bem quistos pela elite. O temor da boa sociedade também tinha como base o racismo e o preconceito.

---

<sup>103</sup> BARBOSA, Rui. “Libertos e republicanos”, 1921, p.135. apud CHALHOUB, “Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio de Janeiro”. In: *Revista Brasileira de História*. v.8, no. 16, mar. 1988/ ago.1988, p. 85.

<sup>104</sup> CHALHOUB, 1988, p. 84.

O medo fazia parte dos fatores que geravam a repressão nas casas de “dar fortuna”. A antropóloga Yvonne Maggie em sua obra *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, relata dois tipos de crença na magia que rondavam a então república brasileira. Trata-se de crenças preconceituosas e firmadas principalmente em torno do medo. Acredito ser importante retomar tal ponto de vista da autora quando se leva em consideração que o “medo do feitiço” fora algo construído no imaginário dos brasileiros. Como um processo em construção, suponho que tais crenças tenham surgido ainda nos anos do Império Brasileiro. Trata-se de duas visões negativas a respeito das práticas religiosas afro-brasileiras. A primeira delas “afirma que os malefícios mágicos atacam a vítima e produzem consequências objetivas, perda do emprego, do amante, doença, morte e loucura”. Enquanto a outra socializa a magia, que vista como produto da anomia, acaba produzindo um mal social: a loucura. A magia era então ligada à males sociais e doenças. Com foco na construção de uma nação, positivista, em busca do progresso, não seria tolerável a existência de inúmeros lugares onde carecia de ordem e era cultuada a loucura.

Era o medo do feitiço, da desordem social, da ameaça à moral e aos bons costumes, de tudo aquilo que fugia do controle da polícia, do controle dos brancos que os assombravam. Tais medos, podiam ser considerados uns dos principais motivos que faziam com que estas casas fossem perseguidas pela polícia. Era essa repressão que tentava impedir os africanos e seus descendentes de ter a liberdade de realizar suas práticas e costumes.

Sobre o medo da elite a respeito dessa classe marginalizada e suas práticas, o historiador Luis Alberto Couceiro afirma:

A crença da elite brasileira na mesma estava no limite do aceitável como norma de comportamento e atingiu a Justiça através das várias etapas de um processo criminal. Este não poderia ser instaurado porque, segundo nossas pesquisas, a prática da feitiçaria e nem

mesmo a acusação de feitiçaria faziam parte do Código Criminal do Império. Lembremos que a acusação de feitiçaria é uma acusação de natureza moral, e que, no bojo de um processo criminal, entra na esfera jurídica pelo entendimento do que era um comportamento negativo ou positivo por parte do Estado imperial brasileiro. Para tanto, a elite senhorial devia acreditar na existência da feitiçaria, ao menos em sua eficácia<sup>105</sup>.

Para a elite e membros da *boa sociedade*, essa “classe inferior” que surgia com o aumento da população negra livre e liberta, era possuidora de valores totalmente negativos, eles não tinham riquezas, nem status e muito menos poder. Quando uma dessas pessoas que constituíam tal “classe inferior”, sendo ela escrava ou livre, quebrava as regras do comportamento público que era aceitável pela elite, podia esperar o confronto de instituições de repressão, como a polícia, criada pela elite, para mantê-las dentro de determinados limites<sup>106</sup>. Distante da negociação, o objetivo claro da ação da polícia através de ações impostas por ideais da elite, era o controle sobre a maioria, composta por negros, escravos e pardos, de forma que a minoria elitizada permanecesse com o controle do poder e o domínio sobre aqueles que eram entendidos como “inimigos inconciliáveis”<sup>107</sup>.

A presença dos negros na Corte e o seu “mau comportamento”, faziam da cidade “impura, viciada, desconhecida, contrateatro de personagens perigosas”<sup>108</sup>. De acordo com Chalhoub, tratava-se de uma cidade imprevisível, onde os movimentos da população negra podiam até assumir contornos de conspirações interprovinciais e internacionais. Retomamos a ideia de uma cidade negra, havia uma cidade negra no Rio de Janeiro.

O historiador carioca, ainda argumenta dois aspectos dessa cidade. O primeiro, onde ela serve como um esconderijo, que dificultava reconhecer as condições sociais de

---

<sup>105</sup> COUCEIRO, 2004, p. 23-24 apud SANTOS, 2013, p. 06.

<sup>106</sup> HOLLOWAY, 1997, p.71.

<sup>107</sup> MATTOS, 1987, p. 14.

<sup>108</sup> CHALHOUB, 1988, p. 87.

escravos, libertos e pretos livres e que em consequência disto, possibilitava que a elite desconfiasse de todos os negros que ali viviam e os transformassem em suspeitos. O segundo aspecto seria a solidariedade presente nesta cidade negra. Essa característica da cidade permitia que ela fosse capaz de buscar e tecer solidariedades de formas diferentes e com objetivos dos mais variados, que poderiam variegar entre a circulação de objetos furtados, proteção da vizinhança contra a violência dos senhores aos escravos, e a proteção à batuques, danças e manifestações religiosas. Concordaremos com a alegação do autor de que “a cidade negra, a cidade esconderijo, ficava ameaçadora mesmo era quando ela se mostrava possivelmente solidária”<sup>109</sup>.

Ainda compactuando com o ponto de vista de Sidney Chalhoub sobre a cidade negra no Rio de Janeiro, respeitaremos esse espaço como um cenário onde negros escravos, libertos e livres transformaram o cotidiano da exploração senhorial e o desenvolvimento de uma sociedade capitalista em momentos de sua própria luta. Tal luta não coincidia com os projetos que moviam a nação. Esta luta não era favorável para a construção de uma sociedade do trabalho, higienizada, moral e civilizada<sup>110</sup>. De certo, as casas de “dar fortuna” integravam essa cidade negra e ameaçavam a ordem da Corte. Era um lugar que transmitia medo e que precisava ser censurado.

Entre as visões e versões de casas de “dar fortuna” nos jornais e também na historiografia, nos deparamos com muitas batidas policiais nestes recintos. Assim como o eram as notícias de apelo ao combate sobre esses espaços, as batidas policiais eram frequentes. Partindo desse pressuposto, podemos observar um exemplo destes casos correntes no cotidiano das práticas religiosas negras no final do século XIX, no Rio de Janeiro:

---

<sup>109</sup> CHALHOUB, 1988, p. 101.

<sup>110</sup> Idem, p. 102.

A polícia deu ontem busca na casa nº. 36 da ladeira do Senado, prendendo aí um batalhão de vagabundos e ratoneiros. Conhecida por casa de dar fortuna, essa espelunca apenas deu aos seus frequentadores o xadrez<sup>111</sup>.

Expressões que mostravam a violência nas batidas policiais configuravam muitas das notícias dos jornais da segunda metade do século XIX. No periódico *Gazeta de Notícias* de 28 de novembro de 1877, encontramos a seguinte notícia que aponta parte da violência e conflitos entre os policiais e os frequentadores das casas:

Anteontem as 10 ½ (sic) horas da noite, o subdelegado do 2º distrito de Santana, acompanhado de seu escrivão, deu busca em uma casa de *dar fortuna*, na Rua Princesa dos Cajueiros, nº 63. O chefe dessa casa é um preto de nome Tito que se diz livre. Foram apreendidos diversos objetos de prata, ouro, vasos, louça, manipansos, e alguns instrumentos de tortura, etc.; todos esses objetos que foram levados para a polícia, quase encheram uma carroça. O dono do estabelecimento, cinco pretas minas que ali se achavam e um crioulo que resistiu e tentou ferir os agentes da autoridade, foram presos<sup>112</sup>.

Nesta notícia, podemos observar que a repressão agia de forma intensa, muitos africanos e descendentes eram presos por motivos simplórios, e ainda nos revela uma resistência tenaz contra a situação de inferioridade e hostilidade em que viviam. Eduardo Possidonio incute a ideia de que os objetos eram amontoados e levados para investigação policial. Para este historiador, a quantidade e a natureza dos objetos apreendidos nas batidas policiais nos permite intuir que fora grande o sofrimento dos participantes<sup>113</sup>. Tratava-se de uma polícia extremamente agressiva, intolerante e fortemente armada quando se deslocava para realizar as suas batidas policiais a estas casas<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> *Gazeta da Tarde*, 19 de janeiro de 1881.

<sup>112</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 de novembro de 1877.

<sup>113</sup> POSSIDONIO, 2015, p. 120.

<sup>114</sup> SOUZA, 2010, p. 41.

**Gráfico 1: Repressão nas casas de “dar fortuna” por décadas, segundo as páginas dos jornais**



**Fonte:** Gráfico feito a partir da tabela 1 desta dissertação

Com base nas notícias<sup>115</sup> encontradas durante a pesquisa, organizadas na tabela 1<sup>116</sup>, podemos observar que nas páginas dos jornais cariocas, a aparição da repressão policial nas casas de “dar fortuna” aumentou durante a última década do Império no Brasil. Da década de 70 para a década de 80, o número de notícias expandiu 25%. Esta informação nos leva a pensar que pode ser a década de 80 a mais repressora nestes espaços. Contudo também nos faz imaginar que esta mudança pode ter sido causada apenas pelo maior interesse dos redatores nestes casos. Ou ainda, que este número é condizente com o intenso debate abolicionista que era estabelecido e que ganhava forças no país e principalmente na Corte neste período. 1880 foi a década em que foram

<sup>115</sup> Para a construção deste gráfico foram utilizadas 101 notícias. Sendo 37 referentes à década de 1870, enquanto 64 delas fazem referência à década de 1880.

<sup>116</sup> Cf. Página 20 desta dissertação.

acirrados tais debates. A Abolição viria em 13 de maio de 1888. O controle sobre a população negra e não-civilizada, não caberia mais aos senhores e sim ao governo imperial e as autoridades policiais, isso poderia aumentar a repressão nas casas de “dar fortuna”. Apesar das hipóteses, uma questão é irrefutável, a existência de repressão nestes espaços. Conforme argumentou Gabriela Sampaio<sup>117</sup>, nas últimas décadas do Império, houve um aumento progressivo em relação à perseguição das práticas de grupos mais pobres e negros no Rio de Janeiro. Esse movimento se dava em decorrência da postura de intelectuais, médicos, literatos, com o intuito de:

reprimir práticas das classes pobres, como o entrudo ou os feiticeiros, de embranquecer a população, e de moralizar e civilizar, de acordo com os padrões burgueses europeus, os trópicos considerados bárbaros, atrasados e dominados por superstições e crenças atrasadas do vulgo<sup>118</sup>.

Contudo, é certo afirmar que não só a repressão fazia parte do cotidiano dos praticantes de rituais religiosos negros. As posições das autoridades sobre as práticas religiosas, batuques e divertimentos dos africanos nem sempre estavam em consenso. Alguns chefes de polícia decidiam tolerar, enquanto outros se dirigiam à repressão. Sobre tolerância e repressão à essas práticas João José Reis e Eduardo Silva afirmam: “com frequência, reprimir ou tolerar dependia da hora e das circunstâncias, não exatamente da pessoa no poder ou da posição de poder da pessoa”<sup>119</sup>. Deste modo, a posição das autoridades de tolerar e reprimir poderiam se alternar constantemente.

Segundo Reis e Silva<sup>120</sup>, foi na intenção de defender suas instituições e a si próprios, que os escravos inventaram e levaram à quase perfeição uma singular astúcia pessoal na exploração das brechas escravocratas. Essa astúcia conquistada pelos africanos

---

<sup>117</sup> SAMPAIO, 2000, p. 249.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> REIS; SILVA, 1989.

<sup>120</sup> *Idem*.

e seus descendentes no intuito de preservar sua família, comunidade, identidade e cultura, também fazia parte do cotidiano da Corte. Em muitos espaços da cidade, os negros tentavam driblar a repressão policial e facilmente burlavam a rigorosa e draconiana legislação municipal das posturas<sup>121</sup>. Sendo eles dominadores dessa astúcia, esconderijos e disfarces faziam parte da vida dos negros no Rio de Janeiro.

A população negra e africana na cidade do Rio de Janeiro, em verdade, sempre pôde dispor de recursos para desaparecer em meio ao intrincado labirinto de ruelas e becos, de pequenas fachadas e grandes quintais, que escondiam verdadeiras colmeias de moradia humana, difíceis de serem fiscalizadas. Com décadas de vivência na cidade, os africanos eram mestres em se ocultarem, principalmente em pequenos grupos. É possível que a grande maioria dessas casas jamais tenha caído frente à truculência policial<sup>122</sup>.

Era essa mesma “singular astúcia” que os permitia negociar a realização de suas práticas com os policiais e se ocultarem das vistas truculentas da polícia. Entre outros fatores, temos como por exemplo a simpatia de algumas autoridades pelas práticas africanas, a astúcia foi conveniente para a execução dos ritos e rituais. Era o poder da negociação que assegurava os espaços religiosos negros na Corte.

Sobre os conflitos entre a tolerância e falta de liberdade de religião do negro no Brasil do século XIX João José Reis afirma:

O europeu era por definição livre, existia politicamente, tinha, portanto, direito à liberdade de culto e o privilégio de poder ser diferente. O negro africano, mesmo liberto, não possuía personalidade política na lei, era assimilado ao escravo, e escravo em terras brasileiras devia ser católico<sup>123</sup>.

Junto à essa observação do historiador, podemos notar que a liberdade para o europeu era mais que garantida. Enquanto o negro continuava distante desta condição. A

---

<sup>121</sup> SOARES; GOMES; FARIAS, 2005. p. 168.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> REIS, 1989, p. 43.

liberdade religiosa para os africanos e seus descendentes dependia da boa vontade das autoridades policiais. O negro, mesmo liberto ou crioulo livre, deveria se submeter ao mundo e a cultura dos brancos.

O medo da rebelião, revoltas e insurreições, poderia ser visto como o principal motivo das repressões policiais a práticas negras na primeira metade do século XIX. A partir de 1850, com o fim do tráfico atlântico, houve o aumento do tráfico interprovincial e simultaneamente a redução da legitimidade do cativo<sup>124</sup>. O crescimento da população livre, na segunda metade do século XIX, fez com que os motivos à repressão fossem renovados. Como bem destacaram Martha Abreu e Larissa Viana,

os argumentos da civilização alcançaram as festas negras, religiosas e populares visando preservar a moral pública contra as ‘indecências’ e a ‘licenciosidade’ que supostamente animavam tais divertimentos<sup>125</sup>.

O que era válido para as festas negras, deveria se enquadrar também sobre as casas de “dar fortuna”. Estas não poderiam ameaçar ou acabar com a estabelecida ordem social ou a moral pública. Também não deveriam pôr em risco à cultura nacional branca ou a religião oficial do Império. Os espaços de sociabilidade e as práticas culturais negras não tinham o direito de espavorir o próspero caminhar da nação brasileira junto a civilização.

É importante observar que em meio a negociações e conflitos, haviam momentos de trégua no dia a dia daqueles que frequentavam uma casa de “dar fortuna”. Sampaio nos atenta para indícios de que não era apenas a cura para doenças, ou proteção contra malefícios os procurados nestas casas. A diversão, bebida, dança, festa, mulheres bonitas,

---

<sup>124</sup> ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil” In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 241.

<sup>125</sup> Idem, p. 241.

homens interessantes, gentis e cheios de contos de réis, de preferência, também faziam parte dos objetivos relacionados às casas de “dar fortuna”<sup>126</sup>.

As casas foram procuradas no oitocentos. Seu funcionamento dependia de muitos fatores, assim como a repressão sobre elas. Se na primeira metade do século XIX o medo de revoltas era um dos principais motivos para a coibição das práticas, na segunda metade, era a civilização quem se ocupava disso. As práticas religiosas afro-brasileiras poderiam ser vistas como uma ameaça à tão almejada civilização.

Distantes do ideal da civilidade, os negros resistiam. Como afirmaram Martha Abreu e Larissa Viana<sup>127</sup>, João José Reis, ao analisar o contexto da Bahia oitocentista, concluiu que a festa negra do século XIX já não era mais motivo de divisão entre os africanos, e, talvez por isso mesmo, tenha se tornado mais vigorosa apesar das investidas da elite oitocentista. Seguindo essa mesma lógica, podemos entender que sobre as práticas religiosas, festas e casas de zungú e de “dar fortuna” no Rio de Janeiro não tenha sido diferente. Junto a esse vigor, os negros fortaleciam também seus laços, sociabilidades, recuperavam e construía(m) identidades.

### **Rainha Mandinga e Quintino Pacheco: protagonistas de suas histórias**

A liberdade de praticar cultos era algo hesitante e perturbado para os negros da Corte. Quando seus cultos não eram tolerados, suas casas eram invadidas pelos policiais, os praticantes eram detidos e muitos objetos utilizados nos cultos e rituais eram apreendidos. Folheando as páginas do *Jornal do Comércio* do dia 28 de julho de 1868,

---

<sup>126</sup> SAMPAIO, 2000, p. 220.

<sup>127</sup> Cf. ABREU, VIANA. 2014.

encontramos uma batida policial na freguesia do Engenho Velho<sup>128</sup>. No local havia uma “festa” onde se podia ouvir sons de tambores e podia ser percebida a aglomeração de pessoas naquele local<sup>129</sup>. Quando a polícia chegou, pôde perceber a presença de quarenta e duas pessoas. Todos os participantes foram detidos e levados para a delegacia mais próxima afim de que a polícia pudesse fazer suas averiguações. Entre as quarenta e duas pessoas detidas, se encontrava uma de nossas figuras, o escravo Quintino, de Francisco de Salles Pacheco. Que fora então preso sob a acusação de se encontrar em casa de “zungú” e de “dar fortuna”.

Recorrente no noticiário da imprensa, as apreensões em casas de “dar fortuna” faziam parte de um histórico de repressões em diferentes freguesias do Rio de Janeiro. E aquela notícia não seria a primeira em que encontraríamos o africano Quintino. Saindo da freguesia do Engenho Velho e chegando à freguesia de Santa Rita<sup>130</sup>, outra notícia. Desta vez na Rua Príncipe dos Cajueiros, nº 236. Publicada no dia 25 de setembro de 1879, a notícia trazia informações de uma batida que fora realizada no dia 23 do mesmo mês, após uma denúncia anônima de que ali se encontrava uma casa de “dar fortuna”. Na ida ao local a polícia se depara com cinco neófitas, cinco mulheres negras nuas e de cabeças raspadas. Lá estavam no intuito de se purificarem e ganhar *fortuna*.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Esta batida foi também analisada na dissertação de Rafael Pereira de Souza, intitulada “Batuque na cozinha, sinhá não quer”. *Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Março de 2010, p. 50.

<sup>129</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha, sinhá não quer!*”. *Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Março de 2010. 139 f, p. 50.

<sup>130</sup> A Freguesia de Santa Rita, fazia parte da Região Central da Cidade do Rio de Janeiro. Com o aumento da população de libertos e pretos livres nas últimas décadas da escravidão, essa região se tornou lugar onde vivia grande parte da população negra. Cf. CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Cf. também KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. Trad. Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>131</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

Eva Maria da Conceição, crioula, Etelvina Maria da Purificação, crioula da Bahia, Joanna Maria da Glória, crioula, Amância do Espírito Santo, parda e Domingas Constança Insoriana, crioula<sup>132</sup>, foram levadas para a estação policial. Além das neófitas foram encontrados na casa as pretas mina jeje Josepha e Maria de 80 anos, Joaquim de 70, e o preto mina Quintino, *que gozava das boas graças da Rainha*<sup>133</sup> (grifo nosso). Não só a Rainha, mas todas as neófitas, assim como Quintino e o casal de idosos foram levados à polícia, “não obstante a relutância d’aquela, que empregou todos os meios possíveis para evitar semelhante ofensa à sua alta categoria”<sup>134</sup>. Leopoldina sabia do seu poder frente à sua comunidade e defendia-o.

No Rio de Janeiro, assim como também o eram na África, os líderes religiosos eram pautados numa figura temida e respeitada. Eram os grandes responsáveis pelo controle dos males, intermediário entre o mundo dos vivos e, dos sempre presentes e prontos para interferir na ordem das coisas, os mortos.<sup>135</sup> O que se pode perceber na notícia do jornal e nos trabalhos de Rafael Pereira de Souza e Eduardo Possidonio<sup>136</sup> quando relatam este caso, é que para a grande surpresa da polícia, a feiticeira era uma mulher - uma mulher. Leopoldina Jacome<sup>137</sup> da Costa se apresentou as autoridades

---

<sup>132</sup> As referências sobre a qualidade de cor das neófitas encontram-se na notícia do dia 28 de setembro de 1879 do *Gazeta de Notícias*.

<sup>133</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

<sup>134</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

<sup>135</sup> POSSIDONIO, Eduardo. "Entre Ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)". 2015, p. 14-15.

<sup>136</sup> Cf. SOUZA, Rafael Pereira de. "*Batuque na cozinha, sinhá não quer!*". *Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Março de 2010. 139 f. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010; POSSIDONIO, Eduardo. "Entre Ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)". 2015. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

<sup>137</sup> No *Gazeta de Notícias*, de 25 de setembro de 1879 a grafia do sobrenome aparece como “Jacques”. Na matéria do mesmo jornal, datada em 29 de setembro de 1879, encontramos “Jacomo”, por fim, em processo de inventário, se encontra “Jacome”.

policiais como a sacerdotisa principal daquele recinto e se auto intitulou como “Ministra e Mãe dos Santos; Chefe da Mandinga e Rainha”<sup>138</sup>.

A Rainha Mandinga era livre, “preta, fula, gorda, de nação mina jeje, de 45 anos presumíveis.”<sup>139</sup>, em sua fala, é possível notar o “empoderamento” de Leopoldina. A chefe da casa e comandante da prática, era ciente de sua importante posição. Tomava a frente toda a responsabilidade dos cultos e mostrava estar no topo da hierarquia e das relações sociais que faziam parte daquela casa, ressaltando seu posto e soberania.

Após relato sobre a detenção das cinco mulheres e apresentação da chefe da mandinga, foi revelada a informação de que Leopoldina achava-se em adiantado estado de gravidez. O jornal ainda ressaltou o receio de que este acontecimento não colocava em risco a dinastia da Rainha. Mais uma vez uma mãe africana era posta em estado de humilhação. Destacando ainda a situação e o poder que tinha esta mulher, a notícia afirma que após sua prisão, 33 súditos de “*Sua Majestade*” (grifo nosso), se apresentaram na polícia para prestar homenagens à “Rainha – Mãe de Santo – e Gunhode, em língua mina”<sup>140</sup>.

Reconhecendo outra vez o prestígio de Leopoldina, num tom ácido e irônico, ao final da notícia que relata a batida policial na casa da Rainha Mandinga, o redator afirma:

Em todo o caso, na posição difícil que se encontra muito agradável lhe deve ter sido ver que não a desampararam nem o amor, nem o respeito de seus vassalos. *Pobre Rainha!* Sirva-te ao menos para o futuro a lição que o Sr. Dr. Possolo te acaba de infligir e se alguma vez na constituição dos teus povos a escreveste, risca pressa a máxima fatal: O poder é o poder!<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

<sup>139</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 de setembro de 1879.

<sup>140</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 de setembro de 1879.

<sup>141</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

Após derramar uma grande onda de sarcasmo sobre a posição tomada por Leopoldina, sua crença, seus costumes, o redator observa ser esta repressão uma lição para aquela mulher. Mostrando qual deveria ser seu papel naquela sociedade, desprezando seu povo e sua cultura e por último reafirmando e exaltando o poder que tinham as autoridades da Corte, serventes da boa sociedade.

Na visão do redator do periódico, o papel da Rainha Mandinga era minimizado, entretanto, aos olhos da sua comunidade seu papel indicava responsabilidade e prestígio. Como afirmou Rafael de Souza, os livros da casa de detenção apontam que, entre os presos acusados de “estar em casa de dar fortuna” a presença feminina é superior à masculina. Numa estimativa de que 60% dos detidos eram mulheres, enquanto os homens totalizavam 40% dos detentos<sup>142</sup>. O autor ainda afirma que:

Este dado aponta a presença fundamental das mulheres na estruturação e manutenção de casas coletivas. Algumas dessas mulheres assumem papel vital na função religiosa das casas, nas redes de compadrio que unem moradias coletivas diferentes, e no papel de liderança nas comunidades onde vivem e onde as suas casas funcionam – como é o caso da Rainha Mandinga e da Tia Ciata, baiana esta que entra no cenário cultural carioca na virada do século XIX para o século XX.<sup>143</sup>

Nessa passagem, o historiador nos mostra a relevância do papel feminino nos espaços religiosos afro-brasileiros, e destaca a importância da Ministra e Mãe dos Santos para a comunidade negra e principalmente para a religião. No entanto, a depreciação do poder de Leopoldina continuava aos olhos das autoridades policiais. Em 26 de setembro de 1879, saiu no *Gazeta de Notícias* a divulgação de que o delegado que tratava do caso, o Dr. Possolo iria obrigar a “S. M. a Rainha Mandinga a assinar o termo de bem viver”<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> SOUZA, 2009. p. 23.

<sup>143</sup> Idem, p. 14.

<sup>144</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 de setembro de 1879.

Na notícia, ainda nos é dada a informação de que este ato “é o que se pode chamar o cumulo do republicanismo”. Jamais poderia uma mulher africana se auto intitular “rainha” em plena monarquia brasileira, ao que parece, sob olhar do redator, esta atitude fazia com que tal mulher se equiparasse à família real e conseqüentemente, destituía o poder e prestígio dos monarquistas brasileiros. Num país onde surgia o impasse monarquistas x republicanos, um ato que de alguma forma desmoralizasse a família real, poderia ser considerado o “cumulo do republicanismo”.

Quando analisa esta mesma notícia, Eduardo Possidonio alega ser uso do termo “rainha”, bastante jocoso e que deixava escapar um tom de importância conferido pelos jornalistas a essa personagem<sup>145</sup>. Possidonio sugere que na segunda metade do século XIX, abrir os jornais e se deparar com anúncios e denúncias contra a práticas religiosas de matriz africana havia se tornado um hábito para as famílias letradas da Corte. E por isso, estas acabaram se acostumando com termos como curandeiros e feiticeiros<sup>146</sup>. Com isso, o historiador suspeita que a permanência do termo “rainha” ao longo das manchetes que era citada Leopoldina Jacome da Costa, fazia ser percebida a importância da liderança da feiticeira. O historiador ainda conclui que esse posto era percebido não somente pelos participantes dos cultos, como também pelos que noticiavam a história.

De volta à notícia, podemos perceber que além de ser uma mulher negra e feiticeira, outra coisa causava incômodo nos jornais e na sociedade sobre Leopoldina. Tal incômodo girava em torno de seu poder, no fato de se auto intitular Rainha e principalmente sua suposta impunidade àquele considerado crime.

Sobre o termo de bem viver, Eduardo Martins<sup>147</sup> afirma:

---

<sup>145</sup> POSSIDONIO. 2015, p. 86.

<sup>146</sup> POSSIDONIO. 2015, p. 87.

<sup>147</sup> Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista.

Dentre as leis do Código Criminal, dispensaremos atenção especial ao termo de bem viver, que não dizia respeito às infrações consideradas criminosas, mas referia-se aos acusados de qualquer ação que perturbasse a tranquilidade pública. Os que fossem flagrados nessa situação tinham que se comprometer a mudar a sua conduta nos termos definidos pelas autoridades.<sup>148</sup>

E ainda ressalta que a pessoa que assinava o termo de bem-viver não era qualificada de início como um criminoso, recebendo uma pena, mas poderia ser processada criminalmente, na hipótese de desvio da conduta ali prescrita<sup>149</sup>.

No dia seguinte a assinatura do termo de bem viver, encontramos a seguinte notícia:

Desacato à realeza

Na longa e por vezes tétrica história das monarquias não se encontra um fato, que possa de longe sequer ser comparado ao que ontem se deu nesta cidade, e que, por certo vai ser o pasmo das gerações vindouras. Acalentem-se como puderem os defensores das antigas instituições, os adeptos do direito Divino: a onda da democracia invadiu até os executores de atos de justiça; assoberbou o espirito daqueles que foram por muito tempo o terrível instrumento do quero, posso e mando. Já não há preconceitos, já não distinções. Triunfa a igualdade. O Sr. Dr. Possolo, 2º delegado de polícia, acaba de pôr em prática a sua ameaça terrível. S. Majestade a Rainha Mandinga assinou ontem termo de bem viver na polícia (...) – Uma Rainha! Exclamará o leitor. – Uma Rainha! Sim senhor, respondemos nós (...)

E não foi só a Rainha. Foram as suas damas, os seus semanários e os seus ministros, como consta das seguintes informações: A Rainha é Leopoldina Maria da Conceição, que também diz chamar-se Leopoldina Jacome da Costa, preta fula, gorda, mina jeje, de 45 anos presumíveis. É muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem

---

<sup>148</sup> MARTINS, Eduardo. *Os pobres e os termos de bem viver: novas formas de controle social no Império do Brasil*. 2003. p. 103.

<sup>149</sup> MARTINS, 2003, p. 103.

falante. Era a dona da casa e de todos os aprestos nela encontrados, e conhecida como ministra do culto, denominada – Mãe de santo – e *Gunhôde*, em língua mina.<sup>150</sup>

Não foi só a Rainha quem assinou o termo de bem viver, as neófitas e os outros detidos naquela fatídica noite também. Nesta mesma notícia, o jornal nos dá mais informações sobre Leopoldina, admitindo que ela era “muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem falante”<sup>151</sup>. Daqueles apresentados no dia da batida, parece que o único que não assinou o termo de bem viver foi o africano Quintino. Se o fez, não foi relatado nesta notícia. Essa assinatura não representou só a seguridade da tranquilidade pública, mas a repressão e restrição da liberdade das mulheres africanas e crioulas em exercerem suas práticas. Diante à humilhação de ter suas práticas podadas, devemos reconhecer que esta assinatura possibilitou Leopoldina Jacome da Costa de ter uma gravidez mais amena e menos conturbada que a das africanas cativas<sup>152</sup>.

O termo de bem viver, permitiu que africana terminasse seu período gestacional em liberdade. Aos olhos das autoridades Leopoldina havia se livrado de seu crime e não corria o risco de pagar pena. Neste caso, o crime cometido pela africana deixava de ser um grande crime. Não sei se foi o fato da mina jeje estar grávida, ou um medo, ou espanto gerado pelo número de seus seguidores quando para ela foram prestar homenagens na delegacia, mas certa tolerância estava presente nesta assinatura. Este ato poderia servir de aviso para todos aqueles que também praticavam deste crime. Dessa vez, Leopoldina Jacome da Costa estaria impune. Todavia, caso a Rainha voltasse a praticar seus cultos, tornaria o termo sem efeito e ela seria penalizada.

---

<sup>150</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 de setembro de 1879.

<sup>151</sup> *Gazeta de Notícias*, 28 de setembro de 1879.

<sup>152</sup> As condições das mulheres cativas eram mais que humilhantes e sofridas. Vezes violentadas sexualmente por seus senhores, não é difícil pensar quão árdua seria a gravidez de uma escrava. Muitas sofriam processos de maus tratos durante o período gestacional e tinham o período puerpério conturbado, após três semanas voltavam ao trabalho. Cf. MOTT, Maria Lucia de Barros. Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio. *Revista História*, São Paulo, 120, jan/jul. 1989, p. 85-96.

O caso de Leopoldina Jacome da Costa saiu das páginas cariocas e ganhou notoriedade no jornal *Província de São Paulo*. Lilia Moritz Schwarcz, quando analisa a figura do negro em diferentes seções dos jornais de São Paulo no final do século XIX, se depara com a mesma notícia acima citada. Segundo a autora, o dito jornal seguia de maneira fiel os ensinamentos científicos dos principais intelectuais da época. E que era o mesmo jornal quem formulava as críticas mais violentas aos feiticeiros<sup>153</sup>. A autora concluiu que a notícia com suas cruéis ironias parecia simplesmente desconsiderar os feiticeiros e suas práticas. Assim como notou a autora, devemos reconhecer o alto nível de sarcasmo na notícia apresentada.

A indignação do jornalista ao escrever o fato ocorrido se inicia no título da reportagem quando se refere à tal assinatura do termo de bem viver como um desacato à realeza. O fato de Leopoldina Jacome da Costa, africana se autodenominar rainha, seria um descaso, um desrespeito à família real brasileira. O culto realizado por essa mulher era entendido como uma afronta à religião oficial da Corte, e seus ritos certamente eram vistos contra à moral e aos bons costumes. Aquela pessoa que detinha um monte de mulheres nuas em sua casa, crioulas e africanas, casadas e solteiras e fiéis aos seus poderes e comandos, era uma mulher. Numa boa sociedade, católica, branca e patriarcal, a mulher que se intitulava rainha incomodava em todos os sentidos.

Preocupada com a análise de como eram retratados os negros nos jornais paulistas, acredito que Lilia Schwarcz não notou que aquela assinatura do termo de bem viver havia ocorrido na Corte Imperial. Se o fez, creio que para a autora não faria diferença o local em que aquela história havia ocorrido, e sim a forma como era representada no jornal e sobretudo no jornal paulista. Contudo, levaremos em consideração o fato de que esta total

---

<sup>153</sup> SCHWARCZ, Lilia. *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. 1987, p. 127.

indignação e alto nível de ironia sobre o caso da Rainha Mandinga, se iniciou no jornal carioca *Gazeta de Notícias* e perdurou no cotidiano dos leitores de São Paulo.

Este pequeno equívoco perpassa outra obra. A africana mina jeje aparece na obra de Paulo Koguruma<sup>154</sup>, nela sua história é apontada por registrar “elementos rituais religiosos relacionados às tradições africanas de homens e mulheres negros que viviam na cidade de São Paulo”<sup>155</sup>. A partir do caso da Rainha Mandinga, Koguruma observa as solidariedades e sociabilidades entre os negros em São Paulo. De certo, devemos concordar com o autor quando ele afirma que a história da Rainha noticiada no jornal nos mostra elos que uniam as vidas dos negros às “manifestações religiosas construídas e reelaboradas nas fímbrias do sistema escravocrata, elementos religiosos que compunham a sociabilidade dos laços de uma vida comunitária criada em torno de estruturas ampliadas de parentesco e relações de vizinhança(...)”<sup>156</sup>.

A batida realizada na casa de Leopoldina Jacome da Costa, fora noticiada no Rio de Janeiro, com data em 25 de setembro de 1879 pela *Gazeta de Notícias*. Em 27 de setembro de 1879, a mesma notícia fora publicada no jornal paulista, *A Constituinte*. A notícia da assinatura do termo de bem viver analisada pelos dois autores recém citados, fora impressa em 28 de setembro de 1879 no Rio de Janeiro e em 30 de setembro de 1879 pelo jornal *Província de São Paulo*. Reverberada em distintos jornais, a história desta africana ganhava notoriedade dos leitores no Império do Brasil.

Reafirmação de identidade, preservação da família e comunidade, conservação, manutenção e ainda ressignificação de práticas e culturas fazia parte do cotidiano de negros e sobretudo das mulheres negras no Brasil. As religiões estavam presentes nesse

---

<sup>154</sup> KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do Imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

<sup>155</sup> Idem, p. 224.

<sup>156</sup> Idem, p. 230.

emaranhado de desafios e lutas frequentes da mulher negra. Sobre o papel das mulheres nas religiões afro-brasileiras, Teresinha Bernardo<sup>157</sup> assegura:

As mulheres africanas pertencentes a etnias fons e iorubas exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano do real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião.<sup>158</sup>

Partindo desse pressuposto, podemos supor que a Rainha Mandinga pode ser um exemplo das mulheres africanas que ressignificaram seu poder após a travessia do Atlântico. Teresinha Bernardo ainda faz uma alusão ao argumento de Edgar Morin<sup>159</sup>, quando diz que o poder feminino nas religiosidades afro-brasileiras poderia estar associado a noção de Terra-Mãe, que simboliza a Grande Deusa. Outro aspecto que aponta o importante papel da mulher como sacerdotisa nestas religiões diz respeito à densidade do sentimento materno na africana. Para os africanos a Terra Mãe é entendida então como uma matriz e horizonte onde jazem seus antepassados, e onde eles se fixam para sempre. A partir desta fixação ao solo, virá impor-se à magia da terra natal; que os fazem crescer porque é sua mãe.<sup>160</sup>

Deste modo, como concluiu Bernardo, era da Terra Mãe que o africano retirava o alimento com os seus diferentes significados para a totalidade de sua vida. Relembrando sempre e devotando à memória dos seus antepassados os africanos tinham o sentimento de permanecerem sempre ligados à sua terra natal. Assim, a mulher como mãe de santo

---

<sup>157</sup> Doutora e Livre-Docente em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

<sup>158</sup>BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o Poder Feminino. In: *Revista de Estudos da Religião*. nº 2, 2005, pp. 1-21.

<sup>159</sup> Cf. MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Portugal, Publicações Europa-América, 1988.

<sup>160</sup> MORIN, 1988, p.114 apud BERNARDO, 2005, p. 17.

poderia cuidar, proteger e acalantar os africanos que deixaram sua terra. Na família escrava, as mulheres tinham nelas mesmas o poder de como conduziriam o futuro de suas famílias. Afim de poupar o filho das mazelas da escravidão, muitas mães optavam pelo aborto, ou até mesmo o infanticídio<sup>161</sup>. Optando ou não pelo direito de conceber um filho, a presença materna poderia ser mais constante na vida das crianças do que a figura paterna.

Conforme inculuiu Isabel Cristina Ferreira dos Reis<sup>162</sup>, as mulheres foram as principais protagonistas de muitas histórias de resistência e luta pela preservação da família negra no período escravista<sup>163</sup>. Essa herança matrifocal da família escrava, na religião se une a matrilinearidade. Nas religiões afro-brasileiras os filhos pertencem sempre ao grupo da mãe, e por isso, sua descendência é matrilinear”.<sup>164</sup> A Rainha Mandinga representava deste modo a figura da mãe africana no Brasil, mesmo não sendo escrava, sustentando a matrilinearidade da religião.

Nem Juca Rosa, nem Laurentino Inocência dos Santos, nem Francisco Firmo<sup>165</sup>, neste caso era uma mulher a responsável por proteger e manter a tradição de seu culto e da cultura deste grupo. Leopoldina Jacome da Costa se destaca, se faz uma mulher empoderada e, sobretudo protagonista na História das casas de “dar fortuna”. Mostrando que mesmo em lugares marcados por truculenta repressão, haviam mulheres protagonizando a luta pelos direitos e liberdades. Destacando seu papel na família, na comunidade escrava e posteriormente livre, na herança cultural africana do Brasil.

---

<sup>161</sup> Cf. REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001,

<sup>162</sup> Doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas.

<sup>163</sup> REIS, 2001, p. 55.

<sup>164</sup> BROWN, 1972, p. 3 apud BERNARDO, 2005, p. 16.

<sup>165</sup> Todos eles feiticeiros, detidos por terem casa de “dar fortuna” ao longo do século XIX. São eles estudados nas pesquisas de Gabriela Sampaio; Rafael Souza; Eduardo Possidonio.

## Sobre Quintinos

No Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR, se encontra uma carta escrita em 12 de agosto de 1881 endereçada a D. Pedro II. O documento foi escrito a rogo de Quintino Pacheco, morador da Rua dos Cajueiros, número 38. Servidor da Escola Politécnica desde 1875, o africano relata em sua carta mais um episódio da repressão policial. A batida ocorrida em 04 de setembro de 1879, custou à Quintino alguns objetos. De acordo com a carta<sup>166</sup>, o africano costumava dar em sua casa reuniões meramente com o fim de divertir-se com seus patrícios em danças de sua terra, denominadas *Jongo* (grifo nosso). Após uma falsa denúncia, a casa de Quintino fora cercada e alguns de seus objetos foram apreendidos.

Ao saber que seus objetos estavam agora sob a guarda do Museu Nacional, o africano suplica ao Imperador, com o anseio de reaver seus pertences:

O Supp\_e Imperial Senhor, pede permissão para declarar que tais objetos jamais podem ser tidos como de feitiçarias, e sim, adornos indispensáveis aos que tomam parte nesses divertimentos. (...) O Supp\_e pois à vista do exposto e da Justiça que caracteriza a Vossa Majestade Imperial espera que V. M. I. se dignará ordenar ao Diretor do Museu a entrega dos supracitados objetos, pelo que<sup>167</sup>.

No Museu Nacional, o conteúdo da carta de Quintino Pacheco<sup>168</sup>, que faz parte do acervo de Correspondências enviadas ao Museu Nacional, hoje é relacionado aos documentos referentes à formação da Coleção Polícia da Corte<sup>169</sup>. Trata-se de uma coleção formada a partir de 23 de agosto de 1880, com donativos feitos ao Museu Nacional pela Secretaria de Polícia da Corte, a partir de apreensões das chamadas casas

---

<sup>166</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881.

<sup>167</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881.

<sup>168</sup> A transcrição da carta está em anexo nesse trabalho. Cf. Anexo 2.

<sup>169</sup> A carta, assim como a série de documentos que comprovam o pedido de Ladislau e o envio de objetos ao Museu Nacional pela Polícia da Corte foram localizados durante a organização da Exposição Kumbukumbu: África, memória e patrimônio.

de “dar fortuna”<sup>170</sup>. Escrita em 1881, um ano depois do pedido de Ladislau Netto, foi impossível não relacionar o conteúdo da carta com os objetos apreendidos pelos policiais e entregues ao Museu. Por isso, estima-se que os supracitados objetos deste africano tenham sido identificados como de feitiçaria e a casa dele confundida com uma de “dar fortuna”.

---

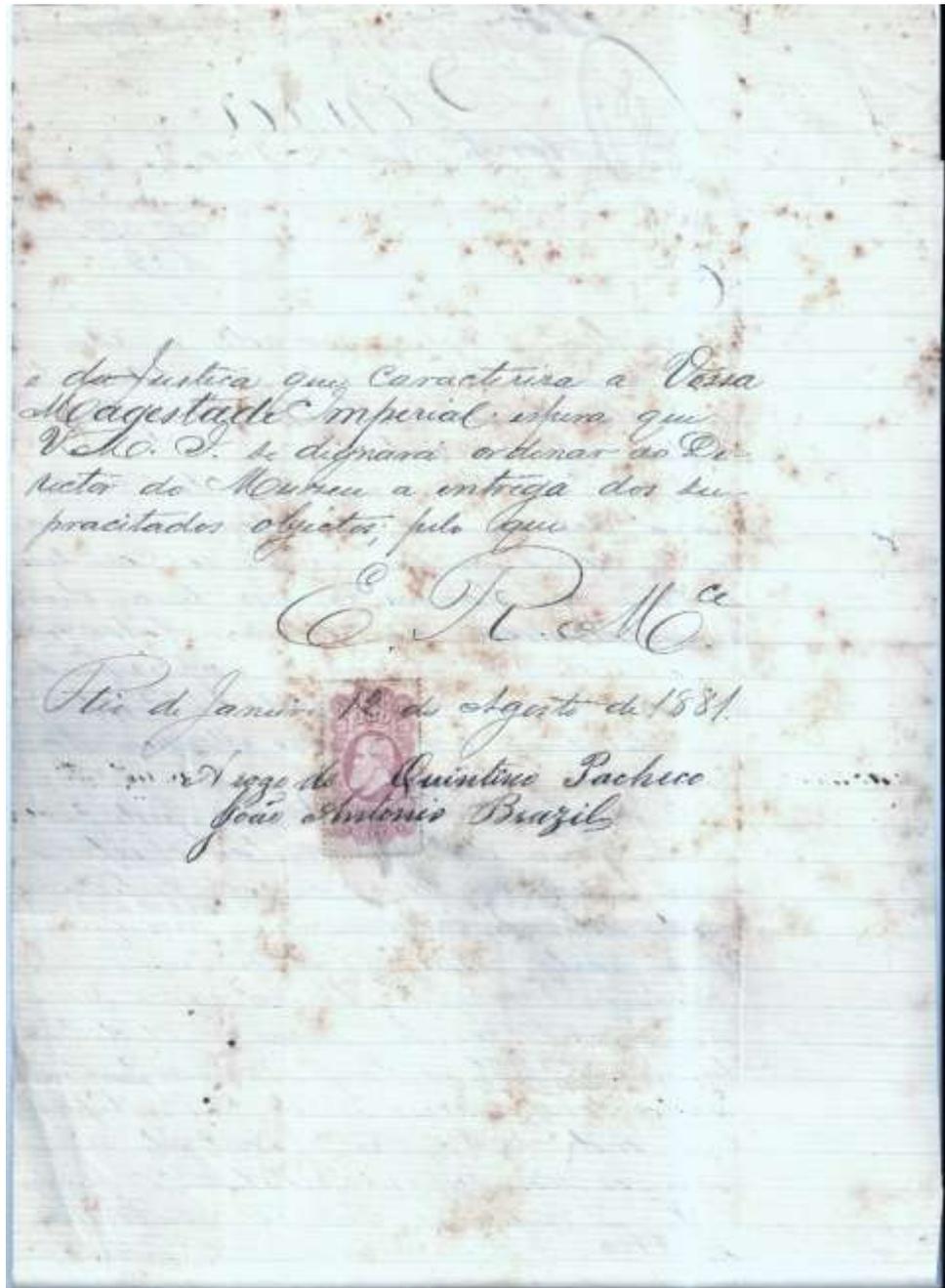
<sup>170</sup>A Coleção da Polícia da Corte, assim como sua formação junto a documentação que expõe os donativos feitos ao Museu Nacional serão analisados e expostos em outro momento deste trabalho.

Imagem 1 – Carta de Quintino Pacheco, 1881

16-8-81  
 Doc. n.º 139  
 Parte 20  
 Quintino Pacheco, morador a rua  
 das Cascares n.º 38, vem muito respecto-  
 samente implorar de V. M. Imperial.  
 Justiça pelo seguinte:  
 O Supp. e Africano, e come tal costu-  
 mava dar em sua casa reuniões mui-  
 munto com o fim de divertir-se com  
 patricios em danças de sua terra, ditas  
 chamadas Jogo. Por denuncia falsa foi  
 a casa do Supp. Cercada e apprehendi-  
 dos objectos de propriedade do Supp. e  
 que se acham recolhidos ao Museu Na-  
 cional.  
 O Supp. Imperial Senhor, pede per-  
 missa para declarar que tais objectos ja-  
 mais podum ser tidos como de festivo,  
 e sem, adornos indispensaveis aos que  
 tomam parte nesses divertimentos.  
 Accusa Imperial Senhor, que a apprehen-  
 são da apprehensão teve lugar em 4 de Se-  
 tembro de 1879, e Supp. e Servente da  
 Escola Polytechnica desde 1875, repar-  
 ticão onde serve, e a contante de  
 todos os seus superiores, e de cujo serviço  
 o Supp. auferiu os meios de subsista-  
 cia. O Supp. pois a vista do exposto

Fonte: BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881. Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR

**Imagem 2: Verso da Carta de Quintino Pacheco, 1881**



de Justiça que caracteriza a Vossa  
Majestade Imperial, espero que  
V. M. I. se dignará ordenar ao Di-  
rector do Museu a entrega dos su-  
pradictos objectos, pelo que  
C. P. M.  
Rio de Janeiro 18 de Agosto de 1881.  
Ass. do Quintino Pacheco  
João Antonio Brazil

**Fonte:** BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881. Setor de Memória e Arquivo  
do Museu Nacional

O conteúdo da carta nos mostra confiança de Quintino Pacheco no caráter justo do Imperador. Na obra *Visões da Liberdade*, o historiador Sidney Chalhoub, aponta que

a figura de D. Pedro II gozava certa popularidade entre os negros nos anos finais da monarquia<sup>171</sup>. Para consolidar este argumento, Chalhoub cita a ideia de Joaquim Nabuco de que o nome do imperador “é para os escravos sinônimo de força social e até de Providência, como sendo o protetor de sua causa”<sup>172</sup>. Acredito que tenha sido esta imagem do imperador que incentivou Quintino a enviar esta carta. Uma vez que o monarca “simpatizava” com as causas da população negra<sup>173</sup> da Corte, maior seria a chance de sensibilizar-se com a súplica do africano.

Curiosa a respeito do desfecho da história de Quintino Pacheco, consultei a correspondência<sup>174</sup> entre o Imperador D. Pedro II e o então diretor do Museu Nacional, Ladislau de Souza Mello e Netto, no período próximo a confecção da carta. Tal documentação seria crucial para o desfecho da história do africano e seus objetos. Poderia mostrar também como teria sido exposta a opinião do imperador sobre a carta do africano e sobretudo seu posicionamento ao fato ocorrido. Em contato com a documentação, pude notar vasta comunicação entre Imperador e diretor. Algumas cartas foram encontradas, contudo, não consegui obter mais informações sobre os objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna”. Entre apelos de espaço para futuras exposições e crânios indígenas, não constava qualquer tipo de menção a esses objetos. Não obtivemos provas de que esses objetos foram devolvidos ao legítimo dono, entretanto devemos concluir que estando esta carta sobre guarda do Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR, seu

---

<sup>171</sup> Cf. CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 221-223.

<sup>172</sup> NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 96. apud CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 223.

<sup>173</sup> Segundo Sidney Chalhoub, o Imperador perdoava penas de escravos e comutava condenações à morte baseadas na lei de 10 de junho de 1835. CHALHOUB, 2011, p. 221.

<sup>174</sup> Foram consultadas as correspondências no Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional e o Inventário do Arquivo da Casa Imperial do Brasil (POB).

apelo conseguiu chegar às mãos da Majestade Imperial, ou de alguém próximo ao imperador e posteriormente foi entregue ao diretor do Museu.

Devolvidos os objetos ou não, o africano Quintino tinha sido ouvido. O trajeto da carta até o Imperador ou deste para o diretor não é possível traçar. Contudo, podemos supor que o próprio D. Pedro II, obtendo a carta em mãos, possa tê-la entregue à Ladislau Netto. Além das diversas correspondências trocadas entre eles, de acordo com as páginas do periódico *Gazeta de Notícias*<sup>175</sup>, o alagoano tinha o hábito de cumprimentar a “SS. MM. Imperiais”<sup>176</sup>. Isto posto, concluiremos que tal carta obtinha facilidade de tráfego entre seus destinatários.

Distantes do destino dos objetos de Quintino e da resposta ao seu apelo, podemos dar maior atenção ao personagem africano. Retomando o acontecido em 28 de julho de 1868 na freguesia do Engenho Velho encontramos a informação de que o escravo preso por estar em casa de “zungú” e de “dar fortuna” pertencia ao senhor de Francisco de Salles Pacheco. Na historiografia encontramos alguns trabalhos que relatam o costume de libertos e livres pobres sobre a adoção do sobrenome de seus senhores, ex-proprietários para si. Jonis Freire<sup>177</sup> aponta que com relação à incorporação do nome/sobrenome do senhor por parte dos libertos há autores com distintas opiniões, como Hebe Mattos e o historiador francês Jean Hebrard. Hebe Mattos em *Das cores do silêncio*<sup>178</sup>, não vislumbra a hipótese deste costume, enquanto Jean Hebrard, no seu artigo *Esclavage et dénomination*<sup>179</sup> afirma esta hipótese. Deste modo, podemos supor que o mesmo Quintino

---

<sup>175</sup> Cf. *Gazeta de Notícias* (1880-1887).

<sup>176</sup> *Gazeta de Notícias*, 13 de janeiro de 1880.

<sup>177</sup> FREIRE, Jonis. *Escravidão e Família Escrava na Zona da Mata Mineira Oitocentista*. 1ª. ed. São Paulo: Alameda, 2014. 362p.

<sup>178</sup> MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

<sup>179</sup> Cf. HEBRARD, Jean. “Esclavage et dénomination: imposition et appropriation d’un nom chez lês esclaves de la Bahia au xix siècle”. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 53/54, 2003.

preso como escravo em 1868, seria o mesmo que apelou justiça ao Imperador em agosto de 1881.

Olhando um pouco mais sobre Quintino com sobrenome Pacheco, encontramos algumas publicações no Diário Oficial da União. Na primeira de 20 de dezembro de 1905 encontramos a publicação de um inventário onde Quintino Pacheco Salles aparece como inventariante. A informação encontrada no diário é de que era julgada por sentença a adjudicação requerida dos bens da finada, Leopoldina Jacome da Costa. Nem no Arquivo Nacional, nem no Museu da Justiça e nem no Arquivo Geral da Justiça, o processo do inventário da Rainha Mandinga não foi localizado, infelizmente. Por isso teremos que nos conter apenas com os dados obtidos na publicação do Diário Oficial da União.

Na segunda aparição de Quintino Pacheco, outro inventário. Atuando também como inventariante, o africano administrava o espólio do falecido Francisco Costa. O ex-escravo era citado na publicação de 04 de junho de 1908 como Quintino Pacheco Salles. Em outro processo, desta vez de 1915, publicado pelo diário, o sobrenome de Quintino aparece com a mesma grafia. Este segundo inventário, assim como o processo também não foram localizados.

Os endereços encontrados no jornal e na supracitada carta de Quintino ao Imperador, nos apontam ruas que pertenciam a mesma freguesia. Paralelas, as ruas do Cajueiro e Príncipe do Cajueiro faziam parte de quarteirões vizinhos na Freguesia de Santa Rita.

### **Mapa 1: Fragmento da Freguesia de Santa Rita, 1879**



**Fonte:** *Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro* levantada pelo engenheiro Luiz Schreiner com a coadjuvação dos engenheiros Gustavo Dodt e Frederico V. Ockel. Rio de Janeiro e Berlim, 1879. Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart1360096/cart1360096.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart1360096/cart1360096.jpg)

De certo este fragmento da Freguesia de Santa Rita carece de nitidez. Para melhor localização das ruas fora necessário marca-las no mapa. Dessa maneira, a rua onde morava Quintino Pacheco está destacada com a cor azul, enquanto a rua de Leopoldina Jacome da Costa assume a cor vermelha. Quase vizinhos, suponho o encontro frequente dos dois personagens durante a vida na Corte. É presumível que o mesmo africano mina que *gozava das boas graças e de alta estima da tal Rainha Mandinga* (grifo nosso), era pai de seu rebento e seu futuro inventariante.

Um detalhe a ser ressaltado, se refere a grafia dos nomes. A própria Rainha quando se apresenta à polícia, diz ser reconhecida por dois nomes: Leopoldina Maria da Conceição e Leopoldina Jacome da Costa. Na bibliografia lida para a dissertação, na

historiografia onde o caso da Rainha Mandinga é relatado, encontramos algumas grafias distintas de seu sobrenome. Deste modo, aparecem Leopoldina Jacques da Costa, Leopoldina Jacomo da Costa e por último, Leopoldina Jacome da Costa. Retomando as citações de Quintino Pacheco no Diário Oficial da União, pude notar que no site do diário uma única letra era mudada em relação à grafia do sobrenome do africano. Enquanto na publicação do diário aparecia o sobrenome Salles, na chamada do site era Sallos que aparecia. Olhando o documento publicado, dá para perceber a similaridade entre as letras “e” e “o” quando impressas. Essa pequena confusão entre letras pode ter acontecido em algum momento da trajetória da narrativa sobre Leopoldina pela historiografia. Apesar da diferença na escrita, podemos afirmar que a história de todas elas se referem à africana mina jeje, Rainha Mandinga.

O nome do senhor deste “preto mina”, era Francisco de Salles Pacheco. Quando Quintino conseguiu a liberdade, não sabemos. Contudo, acredito que tenha sido num período anterior a 1875, quando o africano começou a trabalhar na Escola Politécnica. Mas podemos concluir que o ex-escravo herdou o sobrenome Pacheco Salles. Admito acreditar que independente da grafia distinta que tinha o sobrenome de Quintino, seria coincidência demais duas pessoas que possuíam os mesmos hábitos, terem a possibilidade de possuir um sobrenome tão parecido. Por isso suponho ser o preso de 1868, a mesma pessoa que teve seus objetos apreendidos pelos policiais, clamou *justiça* ao imperador assim como era também, alguém muito próximo à figura da Ministra e Mãe dos Santos da Rua Príncipe dos Cajueiros.

Partindo desse pressuposto, sugerimos que o mesmo Quintino preso quando escravo, angariou sua liberdade, trabalhou como servente na Escola Politécnica, dançava jongo com seus patrícios e se tornou inventariante. Se Quintino era marido ou não de Leopoldina, se era filho, ou parente distante, não podemos ter certeza. Mas as chances

não são pequenas. Outra dúvida seria sobre um possível forjamento da carta, teria o africano dito que dançava jongo para afastar seus objetos da imagem da feitiçaria, e assim reaver os que foram apreendidos na casa da Leopoldina? Essa é outra questão que não seremos capazes de responder. Entretanto, podemos supor que, sendo ou não relacionado à religiosidade, Pacheco utilizava o termo “jongo” como uma forma de legitimar sua prática, ao relacioná-la com divertimento era mais uma forma de ratificá-la. Como também não devemos desprezar o fato de que Quintino Pacheco, tendo praticado jongo na sua casa, ou não, era a figura mais próxima da africana livre, Rainha Mandinga, e que participava de casas de “dar fortuna”.

Suscitando uma íntima relação ente Quintino Pacheco e Leopoldina Jacome da Costa, e levando em conta a proximidade das datas entre as duas batidas sucedidas na Freguesia de Santa Rita, a primeira na casa do africano em 04 de setembro de 1879, enquanto a segunda, realizada na casa da Rainha Mandinga no dia 23 de setembro de 1879, podemos sugerir que em 1881, quando a carta do Pacheco foi escrita, seu apelo não se restringia unicamente a seus objetos. Os objetos apreendidos na casa da Rua Príncipe dos Cajueiros, poderiam estar inclusos na súplica ao Imperador.

Duas pessoas, duas histórias, práticas semelhantes, a mesma freguesia. Tendo se encontrado no conturbado caminho ao longo de suas vidas, os dois africanos são personagens relevantes para se entender a nossa história. Em seus caminhos os personagens conseguem nos mostrar como se dava a repressão da Polícia da Corte sobre práticas africanas na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX. E como podia haver recuperação, resistência e negociação.

Enquanto a Rainha Mandinga apresenta o importante e decisivo papel da mulher na preservação e proteção das práticas, costumes, da cultura negra, Quintino Pacheco nos mostra mais uma vez a preservação e resistência da herança africana no Brasil. E mais,

nos apresenta com entusiasmo e de forma corajosa sua resistência e anseios em retomar objetos e sobretudo proteger sua prática. Objetos esses que Quintino apresenta como *adornos indispensáveis aos que tomam parte nesses divertimentos*<sup>180</sup> (grifo nosso), no intuito de legitimar sua prática e não ser preso pelos policiais. A história de cada um deles e o encontro deles em dado momento reforçam o cotidiano de repressões sobre as chamadas casas de “dar fortuna” na Corte Imperial do século XIX.

---

<sup>180</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 20 doc. 139 – 16.08.1881.

## Capítulo 2: Peripécias de um colecionador: Ladislau Netto e a formação da coleção africana do Museu Nacional

“O Museu sou eu” - Ladislau de Souza Mello e Netto, um botânico dedicado

Imagem 3: Ladislau Netto, diretor do Museu Nacional



Fonte: SEMU, Setor de Museologia do Museu Nacional (Org.). Os diretores do Museu Nacional/

UFRJ

Ladislau de Souza Mello e Netto era um alagoano, nascido em 18 de março de 1838, filho de Francisco Netto, um comerciante português, dono de um armazém de “secos e molhados”. Com grande talento como desenhista, estudou na Academia Imperial de Belas Artes. Foi o seu interesse pelo desenho que o levou para Pernambuco, onde trabalhou como desenhista e cartógrafo da comissão astronômica e hidrográfica do litoral pernambucano. A partir desta comissão, o jovem alagoano pôde ter seu primeiro contato e simpatia pelas ciências naturais.

Seu interesse foi só aumentando. Na década de 1860, Ladislau teve a oportunidade de trabalhar em uma exploração do Vale de São Francisco em Minas Gerais e com isso, pôde conviver com Emmanuel Liais, um astrônomo francês do Observatório de Paris, que em 1858 veio para o Brasil e assumiu a direção do Observatório Imperial do Rio de Janeiro. Foi essa oportunidade que lhe possibilitou estudar e publicar artigos na Academia de Ciências, do Instituto de França, e nos *Annales des Sciences Naturelles*, como observou Michele de Barcelos Agostinho<sup>181</sup> em sua dissertação, *O Museu em Revista: a produção, a circulação, e a recepção da Revista Arquivos do Museu Nacional (1876-1887)*. Agora, o trabalho do alagoano também era reconhecido fora do país.

Em 1864, o governo imperial financiou os estudos de Ladislau Netto na Universidade de Sorbonne e nos Jardins de *Plantes* de Paris, onde o já formado botânico se formou doutor em Ciências Naturais. Foi lá também onde deu continuidade à sua carreira, se tornou um cientista de renome. Netto era naturalista, botânico e arqueólogo, fazia parte da Sociedade Vellosiana, criada por Freire Allemão em 1850, destinada a

---

<sup>181</sup> Michele de Barcelos Agostinho é doutoranda em História pela UERJ. Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Técnica em Assuntos Educacionais do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ. Professora de História da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro.

compilar e estudar os objetos e as palavras indígenas como ferramentas da História Natural<sup>182</sup>.

Além da Sociedade Vellosiana, o botânico foi membro da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional – SAIN, foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, da Sociedade Antropológica de Washington, da American Geology Society, da Societé Botanique de France, da Sociedade Linneana de Paris, da Sociedade de História Natural de Gherburgo e Ratisbona, da Academia de Ciências de Lisboa, do Instituto de Botânica do grão-Ducado de Luxemburgo, do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano e da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional<sup>183</sup>, da Sociedade de Geografia de Lisboa<sup>184</sup>, da Associação Filomática do Pará<sup>185</sup> secretário da Associação dos Homens de Letra do Brasil<sup>186</sup>, sócio fundador da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão<sup>187</sup> e dignitário da Imperial Ordem da Rosa<sup>188</sup>. Como apontou Agostinho, Ladislau Netto ainda participou da Conferência em Buenos Aires em 1882, da Exposição Industrial de Nova Orleans em 1884 e da Exposição Universal de Paris em 1889. Representou o Brasil no VII Congresso Internacional de Americanistas realizado em Berlim em 1888 e na Exposição Internacional de Chicago em 1892. Recebeu medalha honorífica do imperador da Alemanha em 1890<sup>189</sup>.

Como um intelectual renomado, no decreto de 22 de março de 1865 foi nomeado pelo imperador para dirigir a Seção de Botânica do Museu, contudo o botânico só começou suas atividades como diretor da Seção no ano seguinte, após retornar da Europa.

---

<sup>182</sup> VELOSO JÚNIOR apud AGOSTINHO, Michele de Barcelos. *O Museu em Revista: a produção, a circulação e a recepção da Revista Arquivos do Museu Nacional (1876-1887)*. Março de 2014. 143 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2014, p. 19.

<sup>183</sup> AGOSTINHO, 2014. Anexo III, p. 130.

<sup>184</sup> *A Folha Nova*, 31 de maio de 1883.

<sup>185</sup> Tal associação científica foi o embrião que originou o Museu Paraense Emílio Goeldi. Cf. SCHWARCZ, 1993, p. 109.

<sup>186</sup> *Brazil*, 01 de setembro de 1883.

<sup>187</sup> *O Abolicionista*, 01 de junho de 1881.

<sup>188</sup> *Gazetinha Águia de Ouro*, 01 de setembro de 1882.

<sup>189</sup> Cf. Anexo III. AGOSTINHO, 2014, p. 130.

Neste mesmo ano, também entrara para a direção da casa Francisco Freire Allemão de Cysneiros<sup>190</sup>. Comungando de simpatias e ideias, com o passar do tempo, Ladislau se tornou o principal assistente de Freire Allemão durante seu mandato. Anos passados, já com certa idade e dificuldades na administração do museu, Freire Allemão permitiu que Ladislau Netto tomasse algumas decisões em seu nome. Já em 1870, Netto era o diretor do Museu de fato, o que fazia de Freire Allemão diretor apenas por honra. Doente, Freire Allemão falece no mesmo ano em que Ladislau assume oficialmente o cargo de seu amigo e antecessor, em 1874.

Ainda sob mando do Imperador D. Pedro II, Ladislau Netto dirigiu o Museu Nacional no período de 1874-1884 como diretor interino e de 1884-1893 como diretor efetivo. O imperador tinha o intuito de fazer do então museu, uma instituição de grandes exposições e extenso aprendizado científico. Motivado em cumprir os desejos do monarca, e com o apoio do Império, Ladislau Netto promoveu o Museu Nacional enquanto instituição científica e se tornou um dos cientistas mais influente de sua época no Brasil. Aquele que antes se dedicava à diretoria apenas da Seção de Botânica, passou a se dedicar não só à parte administrativa do museu, como também a outros setores científicos. De acordo com Abelardo Duarte<sup>191</sup>, ele mesmo confessava que os interesses do Museu Nacional haviam de ser os seus próprios interesses e a existência dele como que a sua própria existência<sup>192</sup>. O posterior diretor do Museu, João Batista de Lacerda<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Diretor do Museu Nacional entre 1866 – 1874. Formou-se médico na Academia Médico-Cirúrgica do Rio de Janeiro. Era também botânico e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB.

<sup>191</sup> Abelardo Duarte foi um médico, e escritor alagoano. Professor emérito da Universidade Federal de Alagoas, Secretário Perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Sócio Honorário do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e membro de inúmeras outras instituições, escreveu a biografia de Ladislau Netto, publicada pela Imprensa Oficial de Maceió – Alagoas em 1950.

<sup>192</sup> DUARTE, 1950, p. 103.

<sup>193</sup> João Batista de Lacerda foi um médico e cientista brasileiro, nascido em Campos do Goytacazes. Nomeado funcionário do Museu Nacional em 1876. Lecionou o primeiro curso de Antropologia da instituição. Foi diretor do Museu Nacional entre 1895-1915. Em 1905 escreveu a obra pública *Fastos do Museu Nacional*.

(1895-1915), “seu rancoroso desafeto”<sup>194</sup> foi sarcástico ao escrever o Fastos do Museu Nacional quando relatou que no íntimo de sua consciência, Ladislau Netto parafraseou o dito celebre de Luís XIV – o Museu sou eu<sup>195</sup>.

## **O diretor**

Durante sua direção, Ladislau Netto decidiu investir piamente na transformação do Museu em uma instituição científica ativa. Talvez, ele só tivesse a ambição do saber, o desejo de legar aos porvindouros um patrimônio inestimável no campo das ciências naturais e sociais. Para Netto, manter um museu de História Natural era necessário dentro de uma nação civilizada e amante do progresso, na qual o culto à ciência deveria ser compreendido e contado entre os preceitos supinos desta nação.

Uma das providências tomadas por Netto, enquanto diretor, foi a mudança no regulamento do museu. O primeiro regulamento do Museu Nacional, de 03 de fevereiro de 1842, durante a direção de Frei Custódio Alves Serrão<sup>196</sup>, dividia a instituição em quatro seções: Anatomia comparada e Zoologia; Botânica, Agricultura e Artes Mecânicas; Mineralogia, Geologia e Ciências Físicas; Numismática, Artes Liberais, Arqueologia, Usos e Costumes das Nações Antigas e Modernas. Foi com o Decreto 6.116 em 1876, que foram reformuladas as divisões da instituição.

As seções, antes quatro, foram diminuídas para três nestas categorias: Antropologia, Zoologia geral e Aplicada, Anatomia Comparada e Paleontologia Animal; Botânica Geral e Aplicada e Paleontologia Vegetal; Ciências Físicas: Mineralogia,

---

<sup>194</sup> DUARTE, 1950, p. 115.

<sup>195</sup> LACERDA, 1905, p. 46.

<sup>196</sup> Diretor do Museu Nacional entre 1828 – 1847. Formou-se professor de Física e Química na Faculdade de Coimbra. Já no Brasil, exerceu a função de lente de Zoologia e Botânica da Imperial Academia Brasileira. Fundador da Biblioteca do Museu Nacional.

Geologia e Paleontologia Geral. Por ocasião da falta de um espaço específico para os estudos de Arqueologia, Etnografia e Numismática, estas áreas ficaram sediadas em sessão anexa ao Museu Nacional<sup>197</sup>. Neste mesmo decreto, o então diretor designa não só a reorganização das seções do Museu, como também as atividades competentes a cada subdiretor, aos auxiliares, ao secretário, o que seria feito nos cursos públicos, como seriam feitas as publicações, além de disposições gerais daquela instituição.

O diretor não poderia deixar também de exaltar a importância do Museu para o desenvolvimento da Ciência no Brasil. Pode-se dizer que nesta reorganização, Netto estava preocupado em adequar as áreas àqueles parâmetros que eram vistos como os mais modernos. Como concluiu a historiadora Michele Agostinho, é importante destacar que:

a expansão dos estudos cada vez mais especializados das ciências naturais pode ser articulada ao projeto político do governo imperial. O trabalho de esquadramento da população e do território visava marcar a singularidade do Brasil no rol das nações civilizadas e, por conseguinte, delimitar nossa brasilidade<sup>198</sup>.

Os estudos se especializavam e Netto, assim como o Imperador, tinham o objetivo de conduzir o país à civilização. A nova configuração do Museu Nacional foi formulada com este intuito. No decreto, Ladislau buscava organizar a instituição com base nos moldes europeus. Foi ele quem em 1875 iniciou os cursos públicos na instituição e em 1876, criou a revista trimestral científica do Museu Nacional, *Os Archivos do Museu Nacional*. Como notou Agostinho, aos olhos de seu criador, a revista deveria dar “conta de todas as investigações e trabalhos realizados no estabelecimento, das notícias nacionais ou estrangeiras que interessarem às ciências de que se ocupa o Museu”, além do catálogo das coleções, dos donativos feitos ao Museu e dos nomes dos membros

---

<sup>197</sup>LACERDA, *Fastos*, 1905, p. 38.

<sup>198</sup> AGOSTINHO, 2014, p.18.

correspondentes<sup>199</sup>. Dos muitos correspondentes da revista devo destacar Thomas Coelho de Almeida, Paul Broca, Charles Darwin e Jean Louis Quatrefages. Ainda sobre a revista, Moema de Rezende Vergara sugere que foi “durante muito tempo o único veículo de difusão no estrangeiro das ciências no Brasil”<sup>200</sup>.

Visando a promoção da ciência na instituição, em 1880, foi criado o Laboratório de Fisiologia Experimental, onde foram realizadas pesquisas sobre café, mate, álcool da cana-de-açúcar, assuntos ligados à agricultura brasileira; a fisiologia do cérebro; estudo de substâncias tóxicas ou alimentares; investigações sobre higiene, patologia e climatologia do Brasil<sup>201</sup>. O laboratório era coordenado pelos cientistas renomados Louis Couty<sup>202</sup> e João Batista de Lacerda. Em 22 de novembro do mesmo ano, Ladislau Netto escreve uma carta<sup>203</sup> para o Secretário de Estado do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas no intuito de mostrar as necessidades do novo laboratório.

A dedicação do diretor em seus feitos era notável. Ladislau incentivou o desenvolvimento do lado científico do museu, e estimulava expedições compostas por pesquisadores brasileiros. Ainda sobre a gestão de Ladislau Netto, João Batista de Lacerda afirma: “Foi em sua gestão que o Museu Nacional se tornou mundialmente

---

<sup>199</sup> AGOSTINHO, 2014, p.33.

<sup>200</sup> VERGARA, Moema de Rezende. Tese, 2003, p.58. apud AGOSTINHO, 2014, p.33.

<sup>201</sup> GOMES, Ana Carolina Vimieiro. *Um programa de “sciencia do Brazil”*: a inserção da fisiologia experimental na agenda científica brasileira em fins do século XIX(1880-1889). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. apud. CARULA, Karoline. *Darwinismo, raça e gênero*: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 64.

<sup>202</sup> Louis Couty era francês, médico e fisiologista. Foi colaborador de João Batista de Lacerda, após a fundação do Laboratório. Após se interessar pela sociologia, em 1881 Couty escreve uma das primeiras análises sociológicas sobre o Brasil, o livro “A Escravidão no Brasil”.

<sup>203</sup> Esta carta encontra-se no Inventário do Arquivo da Casa Imperial do Brasil (POB) – maço 183, doc. 8360.

afamado, foi o período mais fecundo, de maior atividade e de mais intenso brilho na história do Museu Nacional”<sup>204</sup>.

## **O antropólogo**

Embora fosse botânico, o diretor possuía um grande interesse pela Antropologia. Foi na sua direção que o Museu Nacional promoveu o evento científico mais importante do Brasil oitocentista, a Exposição Antropológica de 1882, inaugurada no dia 29 de julho. Tal exposição reunia peças que apontavam a propagação da teoria darwinista, que crescia no território brasileiro. Ela deveria expor o “maior acervo antropológico sul-americano”, contendo peças adquiridas em diversas províncias do Brasil.

Em registros sobre a exposição como no *Fastos do Museu Nacional* e na obra de Adriana Keuller<sup>205</sup>, não são encontradas informações sobre a existência de qualquer tipo de objeto relacionado à África ou africanos no Brasil. Segundo João Batista de Lacerda, nesta exposição havia uma importante coleção de cerâmica da Ilha de Marajó, cabanas, canoas, “apetrechos domésticos” de índios, coleções de ornatos e vestimentas de penas, amostras de carvão, ossos de aves, plantas, crânios humanos e esqueletos. Keuller também destaca a grandiosidade e o caráter etnográfico da exposição que exibiu muitos artefatos indígenas, múmias, além dos já citados por Lacerda, crânios e esqueletos<sup>206</sup>. Esta exposição obteve uma repercussão internacional das pesquisas científicas do Brasil.

A exposição, que durou três meses, foi composta por oito salas. Cada uma delas foi nomeada com importantes destaques da ciência: Vaz de Caminha, Rodrigues Ferreira,

---

<sup>204</sup>LACERDA, Op. cit.

<sup>205</sup> KEULLER, Adriana Tavares do Amaral Martins. *Os estudos físicos de antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro: cientistas, objetos, ideias e instrumentos (1876-1939)*. São Paulo: Humanitas, 2012.

<sup>206</sup> Cf. KEULLER, 2012.

Lery, Hartt, Lund, Martius, Gabriel Soares e Anchieta. As salas denominadas Vaz de Caminha, Rodrigues Ferreira, Martius, Gabriel Soares e Anchieta, segundo a notícia do jornal *Gazeta de Notícias* do mesmo dia da inauguração da exposição, eram ligadas à etnologia. Nelas estavam expostos objetos de caça, pesca, música de tribos indígenas do Brasil, objetos de cerâmica do Amazonas, São Francisco, Paraná, Peru e Guiana Holandesa, objetos de plumária, tecidos e vestimentas de tribos brasileiras, alguns livros de linguística e etnografia, quadros, fotografias, litografias. Já a sala Lund era ligada à antropologia com os crânios, esqueletos e ossos humanos, enquanto, as salas Lery e Hartt eram voltadas à Arqueologia e continham fragmentos de louças e cerâmicas encontradas nas escavações da Ilha de Marajó<sup>207</sup>. Indígenas da tribo Xerente e Botocudos, também foram expostos e posteriormente examinados no Laboratório de Fisiologia do Museu Nacional, comandado por João Batista de Lacerda.

Mais uma vez, não aparecia nesta relação menção aos africanos. É significativo notar que em 1882, ano de inauguração da exposição, havia no acervo do Museu Nacional objetos de proveniência africana. Além das peças cedidas pela Polícia da Corte desde 1880<sup>208</sup>, outras peças constam nas páginas das *Investigações Históricas e Científicas sobre o Museu Nacional e Imperial do Rio de Janeiro*. Neste trabalho realizado por Netto, o alagoano discorre sobre tudo o que estava sendo estudado e produzidos pelo Museu Nacional, como também faz uma enorme relação discriminando os objetos e amostras, das coleções que compunham os armários de todos os setores da instituição. Deste modo, Netto discrimina objetos que pertenciam a Antiguidades Egípcias (múmias, ídolos,

---

<sup>207</sup> Querendo aumentar e enriquecer as coleções para a montagem da exposição, Ladislau Netto organizou uma expedição na Ilha de Marajó onde foram encontrados grandes depósitos de objetos de cerâmica, urnas funerárias, figuras humanas, vestimenta, pratos. O objetivo era conseguir objetos que provassem a existência indígena em Marajó nos tempos anteriores ao descobrimento da América. Cf. LACERDA, 1905, p. 56.

<sup>208</sup> O cedimento destas peças, assim como a formação da Coleção Polícia da Corte, serão vistos ao longo dessa dissertação.

quadros)<sup>209</sup>; África Inculta (bandeira com figuras alegóricas de poder, trono, ceptros, abanos, sandálias, armadilhas de caça, e “alguns outros objetos relativos ao trajar e passatempo dos negros”<sup>210</sup>); essas peças fazem parte da relação das peças que conservava o Museu Nacional em 30 de abril de 1838. Na lista atualizada (1870), Netto aponta a existência de cinco armários da Seção de Arqueologia, Numismática, Etc, ocupados por objetos de manufatura e “usança africana”<sup>211</sup>. Entre as peças já citadas, ainda podem ser observadas, colchas, carapuça, punhal, espada, rede de palha, garfo, colher, pente<sup>212</sup>...

De fato, existiam peças africanas no Museu Nacional num período anterior aos intentos da montagem da Exposição Antropológica. Contudo, não houve interesse do diretor em expô-las. Para Ladislau Netto, essa exposição seria importante para o estudo e conhecimento dos “nossos aborígenes”<sup>213</sup>, da origem e da evolução do homem brasileiro. Lacerda nota que o diretor do Museu Nacional organizou essa exposição querendo “dar maior lustre e renome ao Museu do Rio de Janeiro”<sup>214</sup>.

Esta seria mais uma amostra de que o alagoano dedicava sua vida ao desenvolvimento da Ciência e ao bom andamento daquela instituição. Desde o Decreto de 1876, além de diretor geral do Museu Nacional, Ladislau Netto acumulava as funções de diretor da Segunda Seção de Botânica e da Seção anexa (ou quarta) de Arqueologia, Etnografia e Numismática. Maria Margaret Lopes<sup>215</sup> aponta uma confissão de Netto de

---

<sup>209</sup> NETTO, Ladislau. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870, p. 62. Vale ressaltar que objetos egípcios no Museu Nacional, já constavam no relatório de 30 de abril de 1838 do então diretor do museu, Frei Custódio.

<sup>210</sup> NETTO, 1870, p. 63.

<sup>211</sup> Idem, p. 253.

<sup>212</sup> Idem, pp. 253-256.

<sup>213</sup> NETTO, Ladislau. Discurso Inaugural da Exposição Antropológica. In: *Revista da Exposição Antropológica de 1882*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882.

<sup>214</sup> LACERDA, 1905, p. 56.

<sup>215</sup> Maria Margaret Lopes é geóloga e professora da área de Educação Aplicada às Geociências do Instituto de Geociências da Unicamp. É mestre em Educação pela Unicamp e doutora em História pela USP. Realizou pós-doutorado em História da Ciência na University of Louisiana e na Universidade de Buenos Aires e é livre docente em História das Ciências pela Unicamp. Suas principais atividades concentram-se nas áreas de História das Ciências Naturais e Museus.

que era muito difícil se dedicar simultaneamente aos estudos botânicos e antropológicos, além da direção do próprio museu. De acordo com a autora o alagoano abandonara seus estudos de Botânica em virtude de sua paixão pela Arqueologia brasileira. Por conseguinte, as pesquisas do botânico foram cedendo lugar para estudos antropológicos e etnográficos<sup>216</sup>.

### **As teorias raciais no século XIX**

Olhando um pouco ao pensamento intelectual e os debates sobre a humanidade no século XVIII, encontramos Rousseau junto a figura do bom selvagem e sua ideia de perfectibilidade, numa visão humanista de que o homem continha uma capacidade singular de sempre se superar. No mesmo século, com a Revolução Francesa, novas reflexões surgiram a respeito da humanidade. Junto aos conceitos “chaves” da revolução, *liberté, égalité, fraternité*, veio uma certa universalização da igualdade, que naturalizava a igualdade humana, onde os homens nasciam iguais. Contudo, ainda no século XVIII, surgiram novas teorias<sup>217</sup> que iriam combater essa visão humanista, defendendo que havia diferenças básicas entre os homens existentes. É então no século XIX que serão estabelecidas relações mais específicas com relação a humanidade, nas quais serão exploradas aptidões intelectuais e inclinações morais e patrimônio genético.

Com efeito, o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre vários grupos humanos<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> LOPES, *O Brasil descobre a pesquisa científica*, 2009. p. 170.

<sup>217</sup> Sobre as novas teorias do século XVIII, destacam-se Buffon e De Pauw. Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras 1993.

<sup>218</sup> STOCKING, 1968 apud SCHWARCZ, 1993,p. 63.

Após a introdução do termo, foi na segunda metade do século XIX, que apareceram no Brasil teorias raciais ligadas ao positivismo, o evolucionismo e o darwinismo. W. E. B. Du Bois afirma, “(...) em nossos momentos mais calmos, devemos reconhecer que os seres humanos se dividem em raças” e ainda que “ao inquirirmos sobre as diferenças essenciais das raças, constatemos ser difícil chegar de imediato a qualquer conclusão definitiva”<sup>219</sup>. Olhando a afirmação de Du Bois, percebe-se a inquietação, a indagação e o interesse que rondavam os intelectuais daquele período. A origem humana e sobretudo a comparação entre as distintas “raças” apareciam como um debate interessante, como um debate necessário, influenciado pelas correntes de pensamento do movimento Iluminista que pairava sobre os intelectuais da época.

Conforme notou a historiadora Ivana Stolze Lima, as teorias raciais formuladas pela sociedade ocidental no século XIX podem ser vistas como um fenômeno cultural que tematizou sua identidade como “a” identidade, sendo todas as demais culturas marcadas por uma espécie de ausência de ser. A autora ainda afirma que se tratava de “suplantar a herança liberal e iluminista que consolidava os princípios da igualdade natural, da unidade da alma humana e da equivalente possibilidade de todas as nações alcançarem a liberdade das luzes, instituindo em seu lugar novos critérios de diferenciação entre os povos”<sup>220</sup> e hierarquia.

Com isso, a partir desses novos critérios, o conceito de civilização foi designado privilégio de algumas “raças”, onde era destacada e priorizada a “raça” ariana. Confirmando a posição de privilégio proveniente deste termo, a historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz acrescenta que não só a civilização, como também o

---

<sup>219</sup> DU BOIS apud APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro, 1ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p.53.

<sup>220</sup> LIMA, Ivana Stolze. *O Brasil Mestiço: discurso e prática sobre relações raciais na passagem do século XIX para o século XX*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994. p. 34.

progresso, poderiam ser entendidos por alguns<sup>221</sup>, não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais<sup>222</sup>.

Sobre o debate da origem humana e teorias raciais, destacam-se duas vertentes: o monogenismo e o poligenismo. A primeira, sendo aquela que dominou até meados do século XIX, foi a mesma que conquistou inúmeros intelectuais do período, se aproximando da doutrina da igreja, acreditava que a humanidade era *una*. Nela, o homem tinha uma origem comum, e a humanidade poderia ser dividida entre o desenvolvimento mais perfeito ou mais retardado.

Já a segunda, se afastava da perspectiva religiosa e se aproximava dos avanços e sofisticação das ciências biológicas. Para os poligenistas, a existência humana viria de vários centros de criação, esses vários centros deveriam explicar as diferenças raciais encontradas na humanidade. A respeito dessas duas vertentes, é possível afirmar que os estudos antropológicos eram vinculados à craniologia e as ciências físicas e biológicas, desembocando numa posição poligenista sobre a origem da humanidade e suas “raças”, enquanto as análises etnológicas tentavam manter uma visão mais humanista e monogenista dentro do debate.

Em 1859, Charles Darwin publica *A Origem das Espécies*, essa obra então dá uma nova visão ao antigo debate com a Teoria da Seleção Natural. A historiadora Adriana Keuller sugere que este livro possuía uma linguagem acessível, e que “rapidamente suas ideias alcançaram um público bem amplo e seu impacto foi sentido tanto no mundo científico como em toda sociedade ocidental”<sup>223</sup>. Nesta obra o naturalista demonstrava

---

<sup>221</sup> Seriam estes evolucionistas culturais, que seguiam a linha de pensamento da antropologia cultural ou etnologia social. Cf. SCHWARCZ, 1993.

<sup>222</sup> SCHWARCZ, 1993, p. 75.

<sup>223</sup> KEULLER, Adriana Tavares do Amaral Martins. *Os estudos físicos de antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro: cientistas, objetos, ideias e instrumentos (1876-1939)*. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 42.

que organismos vivos tendem a produzir descendentes que se diferiam sutilmente dos pais. Essa diferença se dava pelo processo de seleção natural favorecendo aqueles que melhor se adaptavam ao ambiente.

Segundo Darwin, alguns desses seres tinham propriedades que os tornavam mais aptos para a sobrevivência, evoluindo e transmitindo as características aos seus descendentes. Por fim, o britânico concluía que as criaturas da fauna e da flora que não se adaptavam ao meio em que viviam estariam fadadas ao desaparecimento<sup>224</sup>. Apesar de não fazer menções a evolução humana nesta obra<sup>225</sup>, sua teoria de evolução das espécies foi inserida em outros campos de pesquisa. Reafirmando o argumento de Keuller, a discussão atravessou os muros da biologia e começou a enxergar questões de cunho político e cultural. Enquanto alguns eram resistentes ao darwinismo, muitos se viram adeptos de suas ideias, entre eles monogenistas e poligenistas.

É em meio as novas concepções, que surgem outras oposições agora entre a etnologia social e o darwinismo social, que foi uma adaptação da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin para o âmbito social. Os etnólogos sociais, também chamados de evolucionistas sociais e antropólogos culturais eram adeptos do monogenismo e da visão unitária da humanidade, estes ainda acreditavam que a humanidade estava fadada à civilização. Enquanto os darwinistas sociais estavam atrelados à poligenia e a acreditar que os homens eram divididos em espécies diversas, onde a civilização seria restrição e privilégio das sociedades “puras”<sup>226</sup>, ou seja, aquela que tivesse a “raça” pura.

---

<sup>224</sup> Cf. DARWIN, Charles (1859). *A Origem das Espécies*. Tradução por Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

<sup>225</sup> Somente em 1871, Charles Darwin publica uma obra sobre a origem humana. A obra intitula-se *A descendência do homem e a seleção em relação ao sexo*.

<sup>226</sup> SCHWARCZ, Op. Cit. p. 80.

De acordo com a tese de doutorado de Karoline Carula<sup>227</sup>, o Museu Nacional era um espaço privilegiado para as discussões e ressignificações da teoria de Darwin. Os trabalhos realizados nas diversas seções do Museu tinham como base as teorias evolucionistas, deste modo a instituição teria um potencial colaborador para a comprovação destas teorias. Partindo desse pressuposto a historiadora afirma que Ladislau Netto foi um dos pesquisadores que abraçou as ideias darwinistas e que em suas pesquisas sobre botânica o diretor do Museu dialogava com o darwinismo. Considerando o amplo interesse de Ladislau por outras áreas da ciência, a autora ainda consta: “Para Netto, assim como ocorria com os vegetais, os homens se deslocavam à procura de melhores condições de vida”<sup>228</sup>.

Os interesses do diretor do Museu Nacional eram vastos. Ladislau Netto era membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro – IHGB. Como membro, era provável que o alagoano compartilhasse e defendesse as principais ideias do Instituto. O IHGB, criado em 1838, tinha como propósito o progresso e desenvolvimento brasileiros. A marca do projeto desta instituição seria a soberania do princípio nacional enquanto critério fundamental definidor de uma identidade nacional<sup>229</sup>. Michele Agostinho reforça o argumento de Manoel Salgado Guimarães para mostrar como era formada a História Brasileira a partir do IHGB e depois nos mostra a diferença entre a História e a Etnografia no Brasil, no século XIX.

Ao definir a nação brasileira enquanto representante da ideia de civilização no Novo Mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão

---

<sup>227</sup> Cf. CARULA, 2012, p. 99.

<sup>228</sup> CARULA, 2012, p. 108.

<sup>229</sup> Cf. GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Revista Estudos Históricas*. Rio de Janeiro: FGV, 1988, n.1.

excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros<sup>230</sup>.

Para aqueles que estavam excluídos da História nacional, sobrava-lhes a Etnografia. “A prática etnográfica então serviria para tornar inteligível a existência dos povos ‘sem história’”<sup>231</sup>. A historiadora ainda sugere que segundo os estudos de Rodrigo Turim sobre a análise da Etnografia do século XIX no Brasil, enquanto em meados do século no IHGB se estudavam línguas e costumes dos selvagens, na década de 1870 eram desenvolvidos estudos experimentais e evolucionistas sobre os primitivos habitantes do Brasil no Museu Nacional<sup>232</sup>. A etnografia tinha um espaço importante na vida de Netto. Muito envolvido com os assuntos que abordavam a vida dos povos autóctones, o alagoano se empenhava na exposição antropológica do Museu Nacional. Nos estudos realizados para tal exposição eram encontrados dados antropológicos, assim como etnológicos de alguns desses povos.

Na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*, é possível ter melhor entendimento sobre sua lógica e sobre o que o Museu Nacional e sobretudo Ladislau Netto queria mostrar ao demais cientistas e curiosos do mundo. Trata-se de um material impresso de 160 páginas, dirigido por Mello Morais Filho, onde o então diretor e demais cientistas e estudiosos da época como João Batista de Lacerda, J. Barbosa Rodrigues, J. Serra, o próprio Mello Morais Filho, Padre José de Anchieta, escrevem sobre lendas, ritos e costumes indígenas e africanos, além de mestiçagem dos povos, poemas e teorias evolucionistas.

Mais voltada para a temática indígena, poucos são os artigos da revista que mencionam os africanos e sua cultura. Dos intelectuais que escreveram sobre africanos

---

<sup>230</sup> GUIMARÃES, 1988, p. 7 apud AGOSTINHO, 2014, p. 21.

<sup>231</sup> AGOSTINHO, 2014, p. 21.

<sup>232</sup> Cf. AGOSTINHO, 2014, pp. 21-22.

posso citar Mello Morais Filho e Ladislau Netto. Enquanto em um artigo<sup>233</sup> Mello Morais Filho dava atenção à família, e destacava a formação da família negra, Ladislau Netto exibia três artigos onde os negros eram mencionados. Dos temas apresentados por Netto encontram-se o “mau e estúpido”<sup>234</sup> costume africano de limar os dentes, a forma como cortavam a pele sob forma de tatuagem e as heranças da mestiçagem entre as “raças”. Tais artigos foram intitulados: *Do Atavismo*, p. 4-5; *Da Tatuagem*, p. 14; *Do Corte Artificial dos Dentes*, p. 46-47.

Analisando os artigos de Ladislau Netto publicados na Revista, pude notar real envolvimento do botânico com a Antropologia e Etnografia. Foram ao todo, quatorze artigos, onde destaco dois deles: “*Do Atavismo*” e “*Observações Relativas à Theoria da Evolução*”<sup>235</sup>. Neles é facilmente encontrado o interesse do diretor em relação à ideia de “raça”, teorias raciais, evolucionistas e darwinismo. Discorrendo brevemente sobre eles, relato os principais argumentos de Netto sobre os temas citados.

No primeiro artigo, Ladislau analisa o atavismo<sup>236</sup>, afirmando que nas Américas, as “manifestações atávicas anatômico-fisiológicas”, “no vasto crisol da humanidade”, se davam com a fusão do sangue heterogêneo de quase todas as “raças” humanas ou pelo menos de duas dessas “raças”, a branca e a preta, ou a branca e a vermelha, ou a vermelha e a preta, ou ainda, e mais geralmente, das três simultaneamente. Neste texto, além de analisar a miscigenação entre as “raças”, Netto expõe casos de atavismo entre elas, observando quando e quais características herdadas são desenvolvidas e alegando que

---

<sup>233</sup> O artigo intitula-se *A Família II*, localizado na página 97 da Revista da Exposição Antropológica de 1882.

<sup>234</sup> NETTO, Ladislau. *Do Corte Artificial dos Dentes*. In: REVISTA DA EXPOSIÇÃO ANTROPOLÓGICA DE 1882. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882. Disponível em <http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/periodicos> .

<sup>235</sup> Os artigos se encontram nas páginas 4-5 e 113-114 da Revista da Exposição Antropológica de 1882, respectivamente.

<sup>236</sup> Significado segundo dicionário Aurélio: Reaparecimento, num descendente, de um caráter presente só em seus ascendentes remotos; semelhança com os antepassados.

suas observações poderão possibilitar um considerável desenvolvimento no trabalho de antropólogos que quisessem estudar o cruzamento das “raças”, os mestiços. Para Ladislau essa seria mais uma de suas contribuições para o avanço da Ciência.

No primeiro caso retratado no artigo, o autor aponta ser na puberdade a manifestação mais clara dos sintomas atávicos nas pessoas mestiças, “muitas vezes já de cor perfeitamente branca, e tendo o sangue africano em adiantadíssima diminuição nas veias”<sup>237</sup>. De acordo com Ladislau, durante esse período, entre as modificações encontradas no indivíduo destacam-se: o desenvolvimento dos lábios e das narinas, junto ao retraimento do mento, o aparecimento do cheiro “acre e nauseabundo da transpiração axilar, denominado *catinga*”<sup>238</sup>, o encrespamento do cabelo, o colorido mais vigoroso da pele e diminuição do ângulo facial. Além dessas características, o cientista acresce outras modificações de heranças atávicas:

(...) pronunciada indolência, apatia excessiva e profunda abstração, ou antes uma inação intelectual que lembra muito particularmente a estúpida inaptidão do negro. A esse abatimento, entretanto, antepõe-se um quer que seja de lubrico, e um como desabrochar pujante de bruta sensualidade, a que só podem contrapor eficiente dique os liames da mais vigorosa educação moral.<sup>239</sup>

Contudo, Netto afirma ter esse “estado mórbido” efêmera duração. As modificações ocorridas no indivíduo vão diminuindo, desaparecem totalmente ou deixam apenas vislumbre de sua passagem no organismo. Segundo o alagoano, pessoas em que os indícios do atavismo apareceram entre os quatorze e dezesseis anos, tiveram os mesmos indícios desaparecidos depois de vinte anos, “inclusive o próprio encrespamento e aspereza do cabelo, na maior parte dos casos tão tenaz e tão rebelde característico da

---

<sup>237</sup> NETTO, Ladislau. Do Atavismo. In: *Revista da Exposição Antropológica de 1882*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882. Disponível em <http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/periodicos> , pp.4-5.

<sup>238</sup> NETTO, 1882, p.4.

<sup>239</sup> Idem.

origem africana”<sup>240</sup>. Em contraponto, o autor tenta expor que o atavismo nas pessoas de origem indígena tinha um caráter muito mais fixo e não sofria fortes influências na puberdade. As características nesse caso, eram denunciadas “desde o berço”<sup>241</sup>. Distantes a fera animalidade, nestes casos apresentam-se:

(...) perfectibilidade de caráter moral e um desenvolvimento intelectual, que vem garantindo desde a mais tenra infância do jovem indivíduo o homem laborioso e honesto, que há de daí sair para arrimo da família, para benefício da pátria e para o bem geral da humanidade<sup>242</sup>.

Quando se trata de um caráter moral, podemos notar que o exemplo atávico de origem indígena, para o cientista, era bem querido. Entretanto, depois de evidenciados os exemplos, é dada a observação de Ladislau Netto de que,

em relação aos mestiços oriundos da raça branca com a preta, mostram-se eles ordinariamente mais inteligentes que os mestiços resultantes da junção do sangue branco ao sangue americano, ainda que menos refletidos, menos metódicos, no que produzem, e se me é permitido dizê-lo, menos equânimes<sup>243</sup>.

Completando seu argumento sobre a inteligência dos atávicos africanos nestes casos, o autor revela que nas famílias mestiças, quando a manifestação em um certo indivíduo é maior que nos demais, este se torna o mais inteligente representante da família. Obtendo ele aptidão artística, imaginação ardente e pronta percepção. Exemplos de atavismos expostos, observamos a perspectiva do cientista de que a miscigenação da população brasileira tinha como mira a eliminação dos traços africanos.

Outra consideração feita sobre este artigo é que aos olhos de Ladislau, a superioridade da miscigenação entre brancos e negros se dava pela análise de que as

---

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> Idem, p. 5.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> Ibidem.

manifestações atávicas oriundas da “raça” negra nestes indivíduos, após a puberdade sumiriam. Deste modo, ficariam expostas somente as manifestações herdadas dos brancos. Nada obstante, essa superioridade no mestiço negro não o faz superior à “raça” branca.

Ainda neste artigo, Netto se questiona sobre o número de suspeitas de infidelidade conjugal, e de quantas “desgraças” não poderiam ser evitadas pela ciência se a população brasileira tivesse conhecimento sobre o assunto retratado ao longo do artigo. Realizada a indagação, o autor propõe ao João Batista de Lacerda estudar este “importantíssimo assunto”<sup>244</sup>.

Ao final do texto, o diretor do Museu Nacional se questiona sobre qual das duas “raças”, “preta ou vermelha” seria aquela que mais influenciou os hábitos da população brasileira, principalmente no Norte do Império. Numa resposta à esta indagação, ele confessa que apesar da influência indígena, a maioria das práticas dos sertanejos era puramente africana. Contudo Ladislau afirma que são práticas deploráveis e termina o artigo chamando os africanos de povoações barbarescas.

Quando analisa o mesmo artigo escrito por Ladislau Netto em sua tese, Karoline Carula sugere que o diretor do Museu Nacional era favorável ao cruzamento como meio de melhorar a “raça” indígena e negra<sup>245</sup>. A historiadora nota, que os registros<sup>246</sup> sobre os negros feitos pelo alagoano eram poucos, se comparados a sua produção acerca dos índios. E que ao abordar os negros, o botânico se apropriou de uma argumentação racialista, fundamentada em uma linguagem científica/cientificista. As manifestações atávicas seriam fundamentais para entender a miscigenação das raças.

---

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> CARULA, 2012, p. 167.

<sup>246</sup> Os registros produzidos por Ladislau Netto sobre os negros, já foram citados neste trabalho.

Carula insinua que “os negros foram classificados como inferiores aos brancos, por serem “bárbaros” e “estúpidos”, por exemplo”<sup>247</sup>. A historiadora reforça a visão do cientista sobre os negros, que se configurava em estupidez, inaptidão, insolência e apatia. “As características positivas, expostas pelo diretor do Museu, daqueles com ascendência indígena, entretanto, não os colocava como superiores aos que possuíam origem negra”<sup>248</sup>. Em uma hierarquização racial o índio apareceria como o mais inferior, a explicação da autora para essa afirmativa, seria a de que as manifestações atávicas negras sumiriam e ficariam assim evidentes as manifestações herdadas dos brancos. Concordaremos com a autora quando ela apresenta a ideia de que Netto era favorável à mestiçagem, como branqueamento, que traria benefícios aos negros, principalmente no correr das gerações<sup>249</sup>.

Em sua tese de doutorado, Lúcio Menezes Ferreira comenta algumas das posições de Ladislau Netto no tocante ao atavismo e miscigenação. O historiador demonstra a postura evolucionista de Netto sobre o estudo de povos indígenas e suas preocupações com as ideias higienistas. Segundo Ferreira, a postura de Ladislau quanto à condição biológico-cultural indígena era a de um evolucionista. Os indígenas não eram degenerados simplesmente porque eram primitivos, eles residiam no primeiro degrau da escala da evolução da humanidade<sup>250</sup>. O caráter higienista de Netto, é mostrado pelo autor por meio de um projeto de *arqueologia médica*<sup>251</sup>. Contudo, este não seria um projeto que abordaria história da saúde, doenças ou epidemias indígenas, ele seria um instrumento

---

<sup>247</sup> Idem, p. 170.

<sup>248</sup> Idem, p. 166.

<sup>249</sup> Idem, pp. 170-171.

<sup>250</sup> FERREIRA, Lúcio Menezes. *Território Primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917)*. Setembro de 2007. 336 f., p. 75.

<sup>251</sup> Cf. FERREIRA, 2007, p. 76.

para o melhor conhecimento dos costumes e das “raças” brasileiras, e que em detrimento disso, elas seriam aperfeiçoadas.

A fim de melhor compreender o projeto de *arqueologia médica* de Ladislau, Ferreira utiliza o conceito de governo racial (racial rule) de David Theo Goldberg<sup>252</sup>. De acordo com Lúcio Menezes, para o sul-africano, os governos raciais consistem nos aparatos da ciência com o propósito de “manter as ‘raças inferiores’ sotopostas num regime político”<sup>253</sup>. Ocorrido em contextos coloniais e pré-coloniais, esse fenômeno permitiu que países como os Estados Unidos, por exemplo, instaurassem classificações raciais para naturalizar culturalmente as exclusões e divisões sociais assim como as técnicas de controle social. Depois de seguir o conceito estabelecido por Goldberg, Ferreira assinala que o projeto de Netto exprimia um colonialismo interno. No sentido de que o higienismo sugerido pelo diretor do Museu Nacional não era só uma exclusão social ou uma rejeição a negros e índios. Ele fora planejado cientificamente, “baseando-se na escala das raças e na pureza ou vileza de costumes que lhes eram imanescentes, uma hierarquia social rígida e escalonada”<sup>254</sup>.

Por fim, o historiador indica que Ladislau buscava utilizar a ciência para “manipular, controlar e aperfeiçoar a população nacional”. Em sua perspectiva buscava higienizar os costumes da população brasileira, através da cura dos hábitos negros e indígenas que os infestavam<sup>255</sup>. Ladislau acreditava que a educação moral e científica seriam grandes passos para a civilização. Enquanto a educação moral serviria para refrear

---

<sup>252</sup> Sul-africano, é diretor da University of California Humanities Research Institute, nos Estados Unidos. Sua principal obra intitula-se *Critical Race Theory*. O conceito de governo racial utilizado por Lúcio Menezes Ferreira é encontrado em: GOLDBERG, Theo. 1999. “The Racial Rule”. In: GOLDBERG, D. Theo; QUAYSON, Ato (eds.). *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 82-102.

<sup>253</sup> FERREIRA, 2007, p. 80.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> Cf. FERREIRA, 2007.

a lubricidade dos mestiços, a científica ensinaria os benefícios morais e biológico do cruzamento de “raças”<sup>256</sup>. Na visão do alagoano, o futuro do Brasil estava calcado na educação.

Retomando a análise do artigo de Ladislau, observaremos o argumento de Raquel Braun Figueiró em sua dissertação, quando a historiadora destaca que “o viés racial da ciência do século XIX atribuía à hereditariedade a causa das diferenças de fenômenos ditos observáveis nas populações humanas, como características psicológicas, sociais ou morfológicas.”<sup>257</sup> Figueiró atrela essa ideia aos estudos do médico Sebastião Leão<sup>258</sup>. Devemos considerar que essa linha de raciocínio é observada não só no estudo de Sebastião Leão como também acrescento, no de Ladislau Netto.

Como aludiram os historiadores, o estudado por Netto mostrava sua posição a respeito do futuro da nação brasileira. Para o alagoano a miscigenação e o branqueamento eram uma verdade. E mais que isso, era a solução da sociedade brasileira para que esta conseguisse atingir o ápice da civilização. A ciência exercia o papel de controle social, o desenvolvimento da ciência estava configurado na concepção de civilização<sup>259</sup>. Conforme ressaltou Carula, a “civilidade, que antes era associada à normatização dos costumes, passou de maneira disciplinarizante, a ser o conjunto das boas maneiras que deveriam ser vivenciadas na sociedade”<sup>260</sup>, o que conseqüentemente seria conivente aos interesses das elites, compostas por pessoas brancas. Negros e indígenas não eram prioridade nessa civilização, estavam abaixo dos brancos na hierarquia racial; eram um problema.

---

<sup>256</sup> FERREIRA, 2007, pp. 79-80.

<sup>257</sup> FIGUEIRÓ, Raquel Braun. *O médico, a raça e o crime: a apropriação das teorias raciais pelo médico porto-alegrense, Sebastião Leão, no final do século XIX*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014. 167 f. p. 79.

<sup>258</sup> Sebastião Affonso de Leão (1866-1903) foi um médico porto-alegrense. Escreveu obras sobre uma perspectiva política de diferenciação racial hierárquica dos seres humanos.

<sup>259</sup> Cf. CARULA, 2012, pp. 40-44.

<sup>260</sup> CARULA, 2002, p. 42.

Já no segundo artigo publicado na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*, Ladislau apresenta suas observações sobre a Teoria da Evolução, tentando convencer o leitor de sua “perfectibilidade”<sup>261</sup>. O faz com entusiasmo afirmando-a como a mais lógica, natural e atraente forma de explicar a “epopeia da criação”<sup>262</sup>. Mostrando não ser uma ameaça para a religião, o botânico afirma ser a teoria uma “conquistadora da razão e nem há espírito culto que de boa-fé lhe resista ou se anteponha”.

Este desenvolvimento da antropologia estaria disposto a mostrar que o organismo do homem, assim como sua complexa linguagem e potência intelectual nada mais eram do que o resultado de um “aperfeiçoamento progressivo, tão lento, e tão longo que não os podem computar os cálculos da mais elevada inteligência, nem seria capaz de apreciá-lo ou determina-lo o mais perspicaz investigador da natureza”<sup>263</sup>. Após afirmativa, o autor critica os estudiosos dessa nova doutrina por não terem dado devida atenção à seleção intelectual do gênero humano e seu desenvolvimento psicológico, o que ele chamou de “evolução social”.

Com a vontade de tomar conhecimento sobre a evolução da inteligência humana, que havia desenvolvido assombrosamente desde o homem habitante das cavernas, Netto indaga que:

estudados detidamente os organismos na sua ascendência gradual, e bem apreciadas as qualidades superiores que logrou adquirir a raça indo-germânica, máxima expressão do aperfeiçoamento humano, como que achamos maior diferença entre os mais cultos e mais belos tipos desta raça, e os mais imperfeitos e bestiais indivíduos humanos, do que entre estes últimos e os gorilas e chipanzés<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> NETTO, Ladislau. Observações Relativas à Theoria da Evolução. In: REVISTA DA EXPOSIÇÃO ANTROPOLÓGICA DE 1882. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882. Disponível em <http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/periodicos>, pp. 113-114.

<sup>262</sup> NETTO, 1882, p. 113.

<sup>263</sup> NETTO, 1882, p.113.

<sup>264</sup> NETTO, 1882, p. 113.

Depois de expor suas indagações, Netto sugere que a partir da teoria da evolução, seria fácil a compreensão sobre a “série ascensional, não em linha reta, mas por essa espécie de ramificação genealógica que teve de percorrer a individualidade humana” desde os animais irracionais até o homem primitivo. Ladislau termina o artigo com reflexões sobre a unidade morfológica de algumas classes de animais, como por exemplo, a diferença entre os membros de cetáceos e anfíbios, animais que vivem na água, possuem membros mais curtos que qualquer outro indivíduo, estes podem tomar a forma de “verdadeiras pás ou instrumentos natatórios”. E conclui que a adaptação dos animais e das plantas ao meio em que devem viver, “ou melhor a energia e os recursos morfológicos de que podem dispor na luta pela vida, são a origem destas, às vezes, profundas modificações”<sup>265</sup>.

Fascinado com a progressão das teorias raciais, Ladislau Netto neste artigo reafirma a superioridade do homem branco em relação aos demais. É a ele que o cientista atribui a “máxima expressão do aperfeiçoamento humano”. Para Netto, a perfectibilidade destas teorias, alcançavam boas reflexões sobre distintas espécies do reino animal, contudo, não supria o exame acerca da intelectualidade humana e seu desenvolvimento psicológico.

A partir das análises dos dois artigos por mim destacados, pude notar aquilo que Lilia Schwarcz havia mencionado em *O Espetáculo das Raças* sobre os antropólogos dos museus nacionais no final do século XIX. Schwarcz, comenta que os museus etnográficos aplicaram as máximas do evolucionismo social, que pressupunha uma escrita com analogias biológicas, substituindo organismos vivos por sociais. Ainda, a partir da visão de João Batista de Lacerda, a autora alega que o foco desses antropólogos estava no

---

<sup>265</sup> NETTO, 1882, p. 114.

desenvolvimento cultural da humanidade como um todo e não de uma sociedade específica. Concluindo que os mesmos viam o país como um grande “arquivo” de documentos originais e fundamentais para a verificação e estudo das “etapas atrasadas da humanidade”, ou dos “momentos perdidos na história da humanidade”<sup>266</sup>. É dentro desse grupo de antropólogos e dentro dessa lógica museológica do final do século XIX, que Ladislau Netto se encontra. Logo, se tornam mais claros os motivos que levaram Netto a colecionar objetos.

### **O colecionador**

Neste período, os trabalhos nos laboratórios e gabinetes eram intensos, as coleções eram revistas, peças que estavam estragadas eram substituídas por peças mais recentes e mais bem conservadas. Os armários estavam sendo preenchidos, era a hora de reunir os ossos esparsos para compor esqueletos. As coleções expostas agora ganhavam uma nova aparência estética, e novos rótulos. As denominações genéricas antigas eram substituídas por outras modernamente adaptadas, como destacou Lacerda<sup>267</sup>.

Em pouco tempo, Netto conseguiu que o Museu fosse renomado mundialmente. Nas palavras de seu biógrafo, Abelardo Duarte<sup>268</sup>, foi através da sua perseverança, honestidade e inteligência, entusiasmo e energia que o diretor conseguiu tirar do Museu sua quase feição de cemitério e dar-lhe viço novo. Hoje, é possível se escutar entre os corredores do Museu Nacional sobre o prestígio e o legado deixado pela direção de Ladislau Netto para tal instituição. E mesmo naquela época, já existia no imaginário dos funcionários e dos membros da Corte, a impressão de que durante a sua direção aquela

---

<sup>266</sup> LACERDA in AMN, 1885 apud SCHWARCZ, 1993. p. 120.

<sup>267</sup> LACERDA, 1905, pp. 44-45.

<sup>268</sup> DUARTE, 1950, p. 104.

instituição vivenciou, conforme João Batista de Lacerda, “o que se poderia com razão chamar a idade de ouro do Museu Nacional”<sup>269</sup>.

Foi na disposição de promoção e ativação do Museu Nacional, e dentro de um interesse científico e antropológico, que Ladislau Netto decide apelar para velhos amigos e para imprensa a fim de obter donativos e aumentar as coleções do Museu<sup>270</sup>. Como relata Abelardo Duarte, Ladislau Netto foi também um grande colecionador, ressaltando as doações de 4.700 exemplares botânicos oferecidos por Netto ao Museu logo nos primeiros tempos de seu tirocínio<sup>271</sup>. Esse lado colecionador de Ladislau foi também reconhecido na literatura brasileira, “(...)os colecionadores, Ladislaus Netos um dia, fingiam museus mineralógicos, museus botânicos, onde abundavam as delicadas rendas secas de filamentos das folhas descarnadas;”, retratou, com certa ironia, Raul Pompéia em 1888 quando publicou sua consagrada obra, *O Ateneu*.

Ainda sobre a configuração do Museu Nacional, devemos notar que, segundo Maria Margaret Lopes, Netto afirmava que a Quarta Seção era uma das mais ativas do museu, quando se deve levar em consideração que, na década 1870, a Seção de Numismática e Artes Liberais, Arqueologia e Usos das Nações Modernas contava com “cento e tantos (sic) artefatos assaz curiosos de nossos autóctones, completamente antes desconhecidos e já superando desse modo qualquer museu estrangeiro”<sup>272</sup>. Na segunda metade da mesma década, como já vimos, este setor deixa de existir e suas coleções são direcionadas à seção anexada ao Museu, reservada aos estudos de Arqueologia, Etnografia e Numismática. Dada as modificações nas seções que compunham o Museu, Ladislau se sentia confiante e disposto a aumentar a coleção que poderia ser vista como

---

<sup>269</sup> LACERDA, 1905, p. 37.

<sup>270</sup> LACERDA, Op. cit.

<sup>271</sup> DUARTE, 1950, p. 122.

<sup>272</sup> LOPES, O Brasil descobre a pesquisa científica, 2009. p. 120.

uma coleção de qualidade e que dava ao Museu, destaque e prestígio por ser a maior<sup>273</sup>, entre todos os museus integravam a “Era dos Museus”<sup>274</sup>, no século XIX.

As coleções continuaram sendo enriquecidas também pelas doações de particulares, que Netto e os demais diretores incentivavam, por meio dos constantes pedidos oficiais às províncias; da publicação de nomes dos doadores nos relatórios do museu e nos jornais da Corte; e mesmo mediante solicitações sobre materiais específicos de que necessitavam os diretores para seus estudos<sup>275</sup>.

Lopes sugere que Netto receberia influências externas que lhe permitiam admirar os estudos da Antropologia, assim como as práticas e os avanços dos estudos exercidos por Hamy, discípulo de Jean Louis Quatrefages, médico e antropólogo francês que elaborou uma teoria antievolucionista. Mesmo se importando com a Antropologia Biológica, esse estudioso obtinha uma atenção especial à Histórica e Etnográfica. A concepção deste diretor para com a Antropologia era a do seu tempo, Ladislau Netto, se envolvia com questões que foram discutidas pelos intelectuais da época, como por exemplo, o extermínio dos indígenas.

No que diz respeito ao aumento das coleções do Museu Nacional, nosso diretor tinha os interesses mais variados. Em algumas páginas dos jornais da década de 1880, por exemplo, encontramos alguns apelos e agradecimentos do cientista alagoano sobre a doação de donativos e também permutas. Um ano antes da inauguração da Exposição Antropológica de 1882, uma carta de Netto publicada no jornal *Gazeta de Notícias* nos mostra uma de suas solicitações:

---

<sup>273</sup> Cf. LOPES, 2009.

<sup>274</sup> Segundo Maria Margaret Lopes e demais autores como Angela Guedes e José Gonçalves, na “era dos museus” foram criados inúmeros museus não só no Brasil, mas em todo o mundo. Nesta época, os museus estavam em exímio desenvolvimento e eram realizados entre eles diversos intercâmbios, que os enriqueciam, através de permutas, doações, e lhes davam prestígio.

<sup>275</sup> LOPES, *O Brasil descobre a pesquisa científica*, 2009, p. 165.

Prosseguindo com o maior empenho no intuito de aumentar o repositório que neste Museu deve servir de base à Exposição Antropológica Brasileira, projetada para 14 de março próximo, tenho escrito às pessoas mais interessadas, entre nós, no estudo do homem primitivo desta parte da América (...) <sup>276</sup>.

Entre os objetos recebidos, neste período de montagem da exposição, pelo Museu Nacional no período de direção de Ladislau Netto, encontramos “artefatos indígenas apreendidos aos índios Janaperis”, “machados de pedras” <sup>277</sup>. Após a exposição, de um único colecionador o museu recebeu uma coleção de “artefatos de pedra extraídos de sambaquis” <sup>278</sup> e, do Rio Grande do Sul, por Carlos von Koseritz <sup>279</sup> “um meteorito achado em Santa Catarina” <sup>280</sup>. Em permuta, angariou “ grande número de pássaros e esqueletos” <sup>281</sup> de pássaros também. Outra forma encontrada por Netto para aumentar as coleções do Museu Nacional foram as excursões focadas em diferentes áreas como Zoologia, Geologia, Arqueologia. Exemplificando uma dessas exposições, Lacerda ressalta que, “para promoverem a aquisição de produtos naturais, em pontos extremos do Brasil, foram escolhidos dois homens que se recomendavam pela sua ciência e provada honorabilidade: Ferreira Penna, no Pará; e Fritz Muller, em Santa Catarina” <sup>282</sup>.

Realizada a exposição, Netto continuava com sua rogativa. No texto intitulado *A Jangada em Mar de Pedra: Ladislau Netto, a Antropologia e o Museu Nacional* <sup>283</sup>, Paulo Vinícius Aprígio da Silva aborda não só a relação de Ladislau Netto com a Antropologia, mas também faz uma pequena e relevante crítica à forma como hoje nos é dada a informação e a forma como os historiadores lidam com a memória e o esquecimento.

---

<sup>276</sup> *Gazeta de Notícias*, 07 de dezembro de 1881.

<sup>277</sup> *Gazeta de Notícias*, 26 de abril de 1882.

<sup>278</sup> *Gazeta de Notícias*, 22 de agosto de 1886.

<sup>279</sup> Carlos von Koseritz (1830-1890) foi um empresário, político, e escritor teuto-brasileiro.

<sup>280</sup> LACERDA, 1905, p. 59.

<sup>281</sup> *Gazeta de Notícias*, 13 de fevereiro de 1886.

<sup>282</sup> LACERDA, 1905, p. 48.

<sup>283</sup> Publicado nos Anais eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e Tecnologia, realizado em Belo Horizonte, em outubro de 2014.

Também neste texto é exposto o interesse de Ladislau Netto em ter sob a guarda do Museu Nacional um determinado objeto.

Trata-se de uma determinada Jangada pertencente ao mulato Francisco José do Nascimento, popularmente conhecido como Chico da Matilde<sup>284</sup>. Chico da Matilde era identificado como líder dos jangadeiros da Província do Ceará, conhecidos como *Dragões do Mar*. Em 1881, foi identificado como um dos líderes que impediu os jangadeiros de embarcar ou desembarcar cativos no Porto de Fortaleza, que tinham como destino serem vendidos para o sul do país (principalmente São Paulo e Rio de Janeiro). Foi por conta deste episódio, que o chefe dos jangadeiros, posteriormente conhecido como Dragão do Mar, se tornou uma figura importante na luta antiescravista, tendo maior destaque em sua Província, a mesma, pioneira na abolição da escravatura em 25 de março de 1884, quatro anos antes da então famosa assinatura da Princesa Isabel.

Após sua decisão firme contra o tráfico, José do Nascimento foi levado para Corte com sua jangada, onde desfilou pelas ruas. Foi aclamado. Tal celebração tinha como objetivo fazer a propaganda da abolição no Ceará. A ida ao Rio de Janeiro, muito mais que a liderança da greve dos jangadeiros teria feito do humilde pescador o herói Dragão do Mar<sup>285</sup>.

Voltando ao nosso diretor do Museu Nacional e no intuito de justificar essa pequena passagem sobre a trajetória de Chico de Matilde, retomo o interesse de Ladislau Netto em aumentar e enriquecer as coleções do museu. De acordo com Silva, ainda na

---

<sup>284</sup> Cf. XAVIER, Patrícia Pereira. *O Dragão do Mar na "Terra da Luz": a construção do herói jangadeiro (1934-1958)*. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

<sup>285</sup> XAVIER, Patrícia Pereira. História, Memória e Historiografia: o Dragão do Mar na escrita de Edmar Morel (1949). In: *Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2009, Fortaleza. Anais Eletrônicos. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0389.pdf>> Acesso em: 14 de jul. 2015. p. 8

década de 1880, Ladislau inicia junto ao Ministério de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e com o Arsenal de Guerra da Marinha uma batalha pela guarda da Jangada de José do Nascimento, aquela mesma em que o Dragão do Mar aportou nas águas que banhavam a Corte Imperial. A doação seria realizada pela Sociedade Abolicionista Cearense e favoreceria o Museu Nacional. O autor ainda afirma que o início dos embates se dá em 1884, quando após a aceitação do regalo feito à instituição, críticas foram feitas na Câmara dos Deputados à Netto. O museu não tinha espaço para alocar o donativo. Em resposta às críticas, Ladislau envia ao Ministério documento exaltando e justificando a importância do artefato, seu alcance histórico e etnográfico.

Ao citar e analisar os argumentos de Ladislau Netto ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Silva discorre sobre a ideia de que em nenhum momento, o diretor do Museu Nacional impõe um discurso marcado por sua posição diante causa abolicionista. Contudo, podemos afirmar que o diretor do Museu Nacional era um simpatizante à causa.

A publicação do periódico *Gazeta de Notícias* do dia 14 de abril de 1884, relata a entrega da Jangada por parte da Sociedade Abolicionista Cearense ao Museu Nacional. Segundo o discurso do Dr. Mello Oliveira<sup>286</sup>, retratado pelo jornal, a jangada era oferecida ao museu pois: “a Sociedade Abolicionista Cearense não poderia esquecer para esse mister o sacrário de nossas riquezas etnográficas e históricas”<sup>287</sup>. Naquele mesmo dia, o diretor alagoano fez um discurso agradecendo o donativo, em suas palavras:

---

<sup>286</sup> O Dr. Mello Oliveira, participante da marcha cívica, organizada pela Sociedade Abolicionista Cearense, onde a jangada seria entregue ao Museu Nacional. Na ocasião, o doutor era paraninfo da Sociedade Abolicionista Baiana.

<sup>287</sup> *Gazeta de Notícias*, 14 de abril de 1884.

No meu duplo caráter de inimigo da escravidão e diretor deste Museu, guardarei também com duplo acatamento a vitoriosa jangada que trancou o porto do Ceará às execrandas transações do tráfico de cabotagem no Brasil. Esta jangada é mais do que um espécime valioso para as coleções etnológicas do Museu Nacional, porque não lembra simplesmente o batel arrojado em que os primeiros filhos da terra do norte aventuraram-se destemidos aos maroucos (sic) do Oceano até perderem de vista as costas da pátria. Esta modesta jangada vem perpetuar também e sobretudo nos olhos da população da capital do império o primeiro golpe vibrado ao monstro da escravidão por um descendente dos heroicos e indomáveis Tupinambás.<sup>288</sup>

A jangada além de fazer parte da história da abolição, na visão de Ladislau, também se referia à história dos autóctones do Brasil. Declarado “inimigo da escravidão”<sup>289</sup> e agradecido pelo “espécime valioso para as coleções etnológicas do Museu Nacional”<sup>290</sup>, em sua batalha com o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Ladislau defende o interesse pelo domínio sobre as práticas utilizadas na construção ou por quem costumava usufruir de tal jangada e semelhantes. Esse mesmo discurso era fundado a partir da importância de obter a guarda de tal objeto naquela instituição, de grande relevância científica no Império, destacando o quão valioso seria enquanto registro para futuras gerações e finalmente:

(...) No que diz respeito a jangada continuo a pensar que o duplo interesse, que a ela assim se prende, tresdobra-lhe o valor, motivo pelo qual ainda que não haja no Museu espaço onde me seja possível guarda-la entendo que é objeto de alta importância para a etnografia e mais tarde para a história do país.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> *Gazeta de Notícias*, 14 de abril de 1884.

<sup>289</sup> Ladislau Netto alforriou seu último escravo em 21 de maio de 1881. *O Abolicionista*, 01 de junho de 1881.

<sup>290</sup> Palavras do discurso de Ladislau. *Gazeta de Notícias*, 14 de abril de 1884.

<sup>291</sup> Registro de Avisos e Ofícios livro nº 8. Ofício dando as razões em que se baseou a Diretoria Geral para aceitar a jangada trazida a esta corte pelo cearense Francisco do Nascimento. 20 de maio de 1884, folhas 125 e 126. apud SILVA, Paulo Vinícius A. Jangada em Mar de Pedra: Ladislau Netto, a Antropologia e o Museu Nacional. In: *14º Seminário Nacional de História da Ciência e Tecnologia – 14ºSNHCT*. 2014.

Dois anos depois, é então aprovado seu apelo, a Jangada passa a ficar sob tutela temporária do Arsenal de Guerra da Marinha enquanto o Museu prepara seu espaço para recebê-la, já que sua sede situada no Campo do Santana não suportava um objeto de tamanho tão grande quanto era a Jangada. Em 25 de julho de 1892, o Museu Nacional conquista um novo espaço que o possibilitaria enfim guardar a Jangada, a Quinta da Boa Vista transformada após a República, em sede do museu. Apesar do espaço garantido, é desconhecido o destino da Jangada, não havendo mais nenhum registro sobre ela.

Acredito que toda essa movimentação em torno da Jangada não seja muito diferente da movimentação feita por Ladislau Netto em torno de objetos apreendidos pela Polícia da Corte nas chamadas casas de “dar fortuna” no Rio de Janeiro, no período de 1880-1887. A seus olhos, deveriam ser também de grande importância para o desenvolvimento da Etnografia.

Em documento datado de 23 de agosto de 1880, Netto escreve ao Serafim Muniz Barreto, então chefe de polícia, com o seguinte apelo:

Illm<sup>o</sup> e Ex<sup>mo</sup> Snr. Constando-me achar-se na Secretaria da Policia grande porção de objetos apreendidos a africanos nas chamadas – casas de dar fortuna – e sendo tais objetos de grande *interesse etmológico* (grifo nosso), rogo a V. Ex<sup>a</sup>. Se digno dar as necessárias ordens para que sejam eles confiados a este Museu onde não somente estará à disposição das autoridades policiais para quaisquer estudos e esclarecimentos a que se possam prestar mais ainda se tornarão objetos de alto *interesse científico para o conhecimento dos costumes africanos*<sup>292</sup> (grifo nosso).

Após muito pesquisar sobre estes ofícios no Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR, também nos livros e códices do Arquivo Nacional e no Inventário do Arquivo da Casa Imperial do Brasil - POB, ousou afirmar que os documentos

---

<sup>292</sup> BR.MN.RA.7.D7 p. 154 – 23.08.1880.

que abordam esse vínculo entre o Museu Nacional, via Ladislau, e a Secretaria de Polícia da Corte são datados no período entre 23 de agosto de 1880 e 24 de maio de 1887. A partir daqui, irei analisar esta correspondência.

O ofício de número 4682, da mesma data, é enviado para o Museu Nacional contendo a resposta ao diretor. O chefe da polícia, Serafim Muniz Barreto concede o pedido de Ladislau e remete junto aos objetos uma relação:

Relação dos objetos apreendidos em casas de dar fortuna que acompanham o ofício nº dirigido nesta data ao Sen. Dr. Diretor do Museu Nacional

7 - sete pedaços de metal

3 - três facões

3 - ventarolas

3 - três campainhas

1 - uma bacia

46 - quarenta e seis argolas

5 - cinco guizos

12 - doze penteiros

9 - nove pentes pequenos

2 - duas taças com tampas

3 - três pratos

1 - uma mesa pequena com gaveta

1 - um banco pequeno

Tudo de metal amarelo.

\* Os pentes são 8 e não 9 como diz a relação, bem como as argolas são 47 e não 46.<sup>293</sup>

Tal documento é hoje o único ofício onde se pode encontrar uma listagem constando mais de noventa objetos apreendidos nas chamadas “casas de dar fortuna” e que foram entregues ao Museu Nacional, no período investigado. São encontrados nela exatamente 96 objetos listados, os quais em razão da precariedade das informações contidas no livro tombo<sup>294</sup> do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional - SEE, poucos foram identificados, daqueles que o foram e constam nesta lista. Localizei apenas doze argolas de metal<sup>295</sup>.

Recebidos os donativos, o diretor seguiu com o que seria a primeira doação da Secretaria de Polícia da Corte para o Museu Nacional. Após esse primeiro contato, quatro dias depois, no dia 27 de agosto, Netto envia um comunicado<sup>296</sup> ao Conselheiro Manoel Buarque de Macedo, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, que dava ciência ao ministro sobre os donativos feitos pela polícia, ressaltando mais uma vez sua importância para aquela instituição: “(...) *todos os objetos apreendidos pela Polícia as casas denominadas “de dar fortuna” e que são na maior parte artefatos africanos, de grande valor etnológico (sic) (...)*”<sup>297</sup> (grifo nosso). Por fim, o diretor alagoano exprime ter a honra de remeter ao ministro e secretário, por cópia, a lista com a relação dos objetos. Neste ofício podemos conferir o valor e prestígio que dava Ladislau Netto ao donativo, uma vez estando em posse do Museu, o diretor

---

<sup>293</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc 54 – 23.08.1880.

<sup>294</sup> Livro de registro onde se encontram a numeração, descrição, procedência, e proveniência das peças que compõe o acervo do setor. Hoje, são encontrados no SEE 22 livros tombos, que registram aproximadamente 42.000 peças.

<sup>295</sup> Para a localização destes objetos, todos os ofícios que continham discriminação de objetos foram analisados junto a cada um dos 22 livros tombo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

<sup>296</sup> Há uma cópia de todos os ofícios enviados por Ladislau Netto ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e à Secretaria de Polícia da Corte no Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional.

<sup>297</sup> BR.MN.RA7 D7 p. 154-155 – 27.08.1880.

achou necessário levar ao Ministério a notícia de que sua demanda havia sido correspondida.

No dia 01 de setembro do mesmo ano, já com outro chefe de polícia, é recebido no Museu Nacional outro ofício. Luiz Barreto Corrêa de Menezes era quem escrevia pela Secretaria de Polícia da Corte. O novo chefe enviava à portaria do Museu um “prepositário público”<sup>298</sup> que entregaria mais objetos encontrados em casas de “dar fortuna” ao estabelecimento.

O início desta colaboração da Polícia da Corte, como já vimos, havia chegado à vista do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Reconhecido o valor do envio, Ladislau Netto, recebe de Manoel Buarque de Macedo as seguintes ordens: “autorizo a VM<sup>a</sup> para agradecer ao mencionado Bacharel, em nome do Governo Imperial, tão importante donativo”<sup>299</sup>.

Passados dois anos da primeira doação, encontramos mais um ofício da Secretaria de Polícia e destinado ao Museu Nacional. Em 04 de abril de 1882 o Primeiro Delegado de Polícia, Dr. Raymundo de a’Vall (ilegível)<sup>300</sup> especifica os objetos que eram entregues. Este foi o segundo e último documento que encontramos este tipo de informação. Desta vez um baú de palha continha: “diversos objetos que apreendi em uma casa de dar fortuna em Engenho Novo, bem como 5 tambores e um chifre de boi”<sup>301</sup>.

O tempo passava e Ladislau Netto sentia a necessidade de reforçar o seu pedido. Em 17 de junho de 1884 o alagoano envia ao Conselheiro Tito Augusto Pereira de Mattos, chefe de polícia, o seguinte apelo:

---

<sup>298</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc 57 – 01.09.1880.

<sup>299</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc 59 – 03.09.1880.

<sup>300</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 21 doc 61 – 04.04.1882.

<sup>301</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 21 doc 61 – 04.04.1882.

Illmº e Ex\_mo Snr. Constando existirem na Secretaria da Policia da Corte inúmeros artefatos africanos, que podem com grande proveito para a Secção de Etnografia deste Museu serem aqui representados ao lado de muitos outros, de dessa mesma Repartição havemos recebido já em outras épocas, rogo a V. Exª se digne dar as necessárias ordens afim de que sejam os referidos artefatos entregues ao empregado deste Museu, portador do presente officio<sup>302</sup>.

Tito Augusto Pereira de Mattos, assim como todos os outros chefes, cede aos anseios do diretor. Ainda em junho, Netto roga à Tito que “se digne dar suas ordens para que todos os objetos da mesma natureza de ora em diante apreendidos sejam remetidos ao Museu Nacional”<sup>303</sup>. Ladislau, sentia a necessidade de reforçar sua missão e a fazia. Deste modo o diretor do Museu Nacional estreitava seus laços com a Polícia da Corte e alimentava seus interesses.

Em diversos officios endereçados aos chefes da Polícia da Corte, e que se enquadram no período de 1880-1887, são facilmente encontradas expressões que atestam o valor e a relevância que tais objetos poderiam ter para Netto. Em vários documentos, o diretor aponta que os mesmos seriam: “artefatos africanos, de grande valor etnológico”<sup>304</sup>; “tão importante donativo”<sup>305</sup>; “que podem com grande proveito para a Secção de Etnografia deste Museu”<sup>306</sup>; “numerosos e valiosos objetos de origem africana, os quais vão enriquecer, digo figurar na parte respectiva da Secção Etnográfica”<sup>307</sup>; “O Museu Nacional, graças aos presentes análogos feitos até hoje por essa Repartição, tem aumentado consideravelmente as suas coleções africanas”<sup>308</sup>. Em vista disso, podemos notar a significação atribuída pelo diretor às coisas apreendidas pela polícia, como

---

<sup>302</sup> BR.MN.RA.8.D8 p.128 – 17.06.1884.

<sup>303</sup> BR.MN.RA.8.D8 p.128 – 20.06.1884.

<sup>304</sup> BR.MN.RA7 D7 p. 154-155 – 27.08.1880.

<sup>305</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc. 59 – 03.09.1880.

<sup>306</sup> BR.MN.RA.8.D8 p.128 – 17.06.1884.

<sup>307</sup> BR.MN.RA.8.D8 p.128 – 20.06.1884.

<sup>308</sup> BR.MN.RA9 D9 p. 18 -18.01.1886.

também o esforço do alagoano em adquirir esses objetos e aumentar as coleções do Museu. Ladislau demonstrava real interesse nas peças.

Com vínculo estabelecido entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu Nacional, Ladislau Netto não demonstrava somente o valor dos objetos para ele, como também sugeria ao chefe da polícia a serventia das doações: “*É mais um serviço que V. Ex<sup>a</sup> terá prestado ao país e, em particular ao Museu*”<sup>309</sup> (grifo nosso). O alagoano destacava seus “protestos de alta consideração e particular estima”<sup>310</sup> a este serviço. Para ele, a relevância das doações e principalmente a importância dos objetos ultrapassava os muros do Museu.

Depois de muito pesquisar no Setor de Memória e Arquivo – SEMEAR, nas fichas catalográficas, livros tomo do Setor de Etnologia e Etnografia – SEE do Museu Nacional sobre a formação da Coleção Polícia da Corte, ousou dizer que o ofício datado em 24 de maio de 1887 é o último apelo de Ladislau Netto à Secretaria de Polícia da Corte associado aos objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna”. Além do já conhecido apelo, Netto nos dá uma nova informação referente ao seu interesse. Neste último documento, ele demonstra cobiçar “em particular os ídolos encontrados entre esses objetos”<sup>311</sup>. Pela primeira e última vez, o diretor tinha um pedido mais específico. É neste mesmo dia que a série de documentos correspondentes ao diálogo entre as duas instituições se encerra. Contudo, apesar de encerrada a correspondência, ela nos deixa a possibilidade de uma contínua e próspera movimentação de doações da polícia ao museu.

Illmº Senr.

Respondendo ao ofício que Vs<sup>a</sup> se serviu dirigir me em data de hoje pedindo a remessa de objetos apreendidos nas casas chamadas “de dar fortuna”, cabe me declarar a Vs<sup>a</sup> que

---

<sup>309</sup> BR.MN.RA.9.D9 p.18 – 18.01.1886.

<sup>310</sup> BR.MN.RA.9.D9 p.18 – 18.01.1886.

<sup>311</sup> BR.MN.RA.9.D9 p.63 – 24.05.1887.

não tenho a menor dúvida em ceder tais objetos para esse estabelecimento, agora e em qualquer outra oportunidade que se ofereça, satisfazendo assim o desejo de Vs<sup>a</sup>.

Deus guarde a Vs<sup>a</sup>

Illm<sup>o</sup> Dr. Ladislau Netto, Diretor Geral do Museu Nacional

Chefe da Polícia

João Coelho Bastos<sup>312</sup>

Nos mesmos jornais que encontramos a presença das casas de “dar fortuna” no capítulo anterior, nos deparamos com inúmeras notícias onde são relatadas as apreensões de objetos nestes recintos. Voltemos à Rua Príncipe dos Cajueiros nº 236, a notícia realizada sobre a batida na casa da Rainha Mandinga consegue mostrar o quanto era profusa a apreensão de objetos nestes espaços:

Por toda parte a imundice era grande, e numerosos eram os extravagantes objetos que se encontravam ali reunidos. (...) Entre o grande número de objetos arrecadados pela polícia distingue-se, além de 2 cabritos e 4 jabotis, os seguintes: um cesto com crânios e cabeças de cabritos, 7 peles d’estes, argolas de diversos tamanhos, 1 frigideira com búzios grudados a uma substância que parece argamassa e em fôrma de bolo (sic), chocalhos de diversos tamanhos e qualidades, tambores africanos, colares, um baú com roupas de fantasia e muitos outros que seria longo mencionar.<sup>313</sup>

Ali perto, na Rua Princesa dos Cajueiros, nº 63 a polícia apreendia em outra casa de “dar fortuna diversos objetos, entre “bonecas, espadas, chocalhos, peles e esqueletos de animais, ossos, tambores, e outros artigos do próprio culto da feitiçaria”<sup>314</sup>. A feitiçaria parecia amedrontar a Polícia da Corte, assim como despertava repúdio aos redatores.

Alguns discriminados, outros não. Era assim que apareciam as apreensões de objetos nos jornais, vezes apontados como bugigangas. A apreensão deles era necessária.

---

<sup>312</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 26 doc 27 - 24.05.1887.

<sup>313</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

<sup>314</sup> *Novo e Completo índice Cronológico da História do Brasil*, 25 de março de 1877.

Mesmo que assinassem o termo de bem viver, sem os objetos não poderiam os praticantes realizar seus cultos.

Junto à apreensão dos objetos, também havia a degradação ao ambiente e aos cultos realizados nos espaços em que ocorriam as batidas. O desprezo das autoridades policiais e dos redatores sobre os objetos apreendidos era mais uma vez mencionado no jornal, no dia 25 de março de 1881, no *Gazeta da Tarde*, encontramos a informação de que a polícia “prendeu homens e mulheres e chamou à ordem vários instrumentos que o Diabo emprestara àquela gente para fins puramente necromânticos”. Em outra ocasião, após anunciar uma lista de objetos detidos na Rua de São Leopoldo, nos é dado o conhecimento de que todos aqueles estavam com “cheiro de nauseabundo e prejudicial à saúde”<sup>315</sup>.

No dia 09 de maio de 1881 encontramos em uma notícia do periódico *Gazeta da Tarde* onde há atribuição de valor aos objetos apreendidos. Após relatar a prisão de quatro pessoas, a notícia revela que também foi dada “voz de prisão a umas bugigangas arqueologicamente preciosas que lá encontraram”<sup>316</sup>. O que seriam estas “bugigangas arqueologicamente preciosas”, não saberemos. Contudo, sabemos que aquela pessoa quem escreveu a nota lhe atribuiu juízo de valor.

Apenas duas notícias encontradas em distintos períodos nos indicam o destino destes objetos. Uma delas se encontra no *Gazeta da Tarde*. Em fevereiro de 1883, durante a batida policial foram detidos os seguintes objetos: “um cabrito, *manipansos*, búzios, espadas, ossadas, campainhas, tambores, colares, garrafas, e bacias que continham um líquido e outros objetos esquisitos. Foram todos os objetos recolhidos ao depósito”<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> *Diário de Notícias*, 04 de janeiro de 1886.

<sup>316</sup> *Gazeta da Tarde*, 09 de maio de 1881.

<sup>317</sup> *Gazeta da Tarde*, 01 de fevereiro de 1883.

Certamente, falavam do depósito da Polícia da Corte. A outra notícia, se refere a uma batida na Travessa do Cabuçú, no Engenho Novo, ocorrida no dia 01 de abril de 1882.

Naquela ocasião foram apreendidos:

(...)muitos e variados objetos destinados aos atos solenes, como roupas enfeitadas com missangas e búzios, cocares, penachos, fachtas, havendo também grande quantidade de ídolos, chifres enormes e muitas outras bugigangas, além de dois cabritos. Alguns dos objetos apreendidos foram enviados para o museu público.<sup>318</sup>

Mais antigo museu brasileiro e pertencente à “Era dos museus”<sup>319</sup> o Museu Nacional era o único museu público da época no Rio de Janeiro. Os demais museus brasileiros se encontravam na Província do Pará, no Paraná, Amazonas e São Paulo. De acordo com Lilia Schwarcz, os museus que compunham esta “Era” eram todos eles museus etnográficos<sup>320</sup>.

Em ofício expedido em 18 de janeiro de 1886, o cientista alagoano traz a seguinte informação: “*Illmº e Ex\_mo Snr. Rogo a V. Exª se digne expedir as necessárias ordens para que sejam remetidos a este Museu os objetos apreendidos ontem, n’uma casa de dar fortuna*”<sup>321</sup> (grifo nosso). A certeza deste intelectual sobre a batida poderia ter vindo de informantes, amigos da polícia, ou do grande veículo de informação da época, o jornal. Acredito ter sido através dos jornais que o influente diretor do Museu Nacional, Ladislau de Souza Mello e Netto, soube da existência de objetos referentes à cultura material

---

<sup>318</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 de abril de 1882.

<sup>319</sup> Segundo Maria Margaret Lopes e demais autores como Angela Guedes e José Gonçalves, na “era dos museus” foram criados inúmeros museus não só no Brasil, mas em todo o mundo. Nesta época, os museus estavam em exímio desenvolvimento e eram realizados entre eles diversos intercâmbios, que enriqueciam-los, através de permutas, doações, e lhes davam prestígio.

<sup>320</sup> Cf. SCHWARCZ, Lillia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>321</sup> BR.MN.RA.9.D9 p.18 – 18.01.1886.

africana nos depósitos da Secretaria de Polícia da Corte e realizou em 23 de agosto de 1880 sua primeira solicitação ao Chefe da Polícia da Corte, Serafim Muniz Barreto.

O desenvolvimento da Etnografia era sem dúvida um dos motivos que levou Netto a requisitar esses objetos. Mas por que estes objetos deveriam vir das casas de “dar fortuna”? Qual era a importância do conhecimento da cultura africana para este intelectual e para o Museu Nacional?

### **Um desejo inusitado, a peculiaridade do interesse de Ladislau Netto**

A peculiaridade do interesse deste diretor estaria nos motivos dessa vontade de guardar, colecionar, este pedaço de cultura africana no Brasil ainda na última década da escravidão. Contudo, não restringirei este esforço aos interesses de colecionador e de um cientista simpático aos estudos antropológicos. Atrevo-me a dizer que a inusitada atitude de Ladislau Netto pode ser relacionada às crises e questões que eram discutidas na Corte naquele período.

Vinha sendo implantado desde o início do século XIX, um processo de construção de nação. Contudo, foi com a ascensão de D. Pedro II ao poder, que tomou corpo e difusão a ideia de progresso no império e essa construção chegou em seu ápice para a elite letrada<sup>322</sup>. Civilização e Progresso deveriam guiar esta nação. A invenção da identidade nacional brasileira, ideias baseadas no pensamento positivista onde toda sociedade deveria caminhar numa escalada progressiva e previsível rumo ao estágio final da civilização mais perfeita e harmoniosa<sup>323</sup>, faziam parte deste processo. Assim como foi

---

<sup>322</sup> Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.

<sup>323</sup> AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco*; o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 46.

observado por Carula e por outros historiadores<sup>324</sup>, a década de 1870, e acrescento a de 1880, foram marcadas por amplas discussões referentes a temas sociais no Brasil. Entre os assuntos abordados, Carula destaca, “a organização do trabalho e a abolição da escravidão, com seus temas de raça, lugar social dos libertos, cidadania; como também questões relativas à higiene, com propostas civilizatórias científicas e modernizadoras”<sup>325</sup>. Tais ideias recebiam grande atenção da elite letrada, e rumavam a sociedade da Corte para a civilização. Sendo esta, o ápice que qualquer sociedade poderia alcançar.

O próprio Museu Nacional estava inserido no projeto de nação. O primeiro nomeado Museu Real, fora criado em decreto de 06 de junho de 1818 por D. João VI e posteriormente definido como uma instituição científica que seguia os mesmos moldes dos museus e gabinetes portugueses de história natural. Museu metropolitano e universal, que tinha como objetivo organizar e disponibilizar as coleções naturais aos estudiosos, permutar objetos com museus de outros países, ser um produtor de conhecimento das riquezas da terra, fauna, flora, e levar o conhecimento científico para o reino. Se enquadrando dentro do pensamento difundido mundialmente na época, uma das justificativas da criação de instituições científicas, como o Museu Real no Brasil, seria a necessidade delas como um dos componentes básicos da receita da modernização, entretanto, a base de tais instituições foi mais do que receitas, eram “os movimentos estratégicos de ajuste e oportunidade entre instituições e os contextos sociais em que se desenvolveram”<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> Como por exemplo, Hebe Mattos, Margarida Neves, Ricardo Salles, Sidney Chalhoub, Juliana Farias, Flávio Gomes entre tantos outros.

<sup>325</sup> CARULA, 2012, p. 68.

<sup>326</sup> VESSURI, H. M. C. (Org.). “El papel de las instituciones científicas en la sociedad”. In: *Instituciones científicas em la historia de la ciência em Venezuela*. Caracas: Fundo Editorial Acta Científica, 1987, p. 9 apud LOPES, *O Brasil descobre a pesquisa científica*. 2009, p. 21.

Com a Independência do Brasil em 07 de setembro de 1822, aquele que antes era chamado de Museu Real, passou a ser chamado de Museu Imperial e Nacional. Como foi notado por Regina Dantas<sup>327</sup>, a partir de 1842, o Museu passa a ser conhecido como Museu Nacional. A própria nomenclatura do Museu era um espelho do projeto que estava sendo desenvolvido no país. O Brasil cada vez mais via a necessidade de se firmar como nação e conseqüentemente a instituição produtora de conhecimento científico do Império, deveria mostrar todo seu progresso as demais nações. E foi como Museu Nacional que a instituição entrou em seu apogeu e robusteceu como uma instituição metropolitana, produtora de conhecimento e de responsável por levar o progresso à nação, através do desenvolvimento das ciências naturais<sup>328</sup>. Sob a direção de Ladislau Netto, esta ideia se firmava. Enxergando o Museu como sua própria vida, Ladislau contribuiu substancialmente nesse processo.

Nas últimas décadas do século XIX, o Brasil passava por um período de crise, intensas discussões e debates. A conservação do sistema escravista no país vinha se tornando um problema, e com ele também surgia uma crise na política da monarquia constitucional brasileira. Ainda no início da década de 60, a escravidão passou a ser fonte de permanente mal-estar na sociedade imperial. O historiador Ricardo Salles alega que atos de resistência, rebeldia aberta dos próprios escravos, opinião de estrangeiros e brasileiros a partir de lutas por direitos políticos e sociais, e suas próprias crenças

---

<sup>327</sup> DANTAS, Regina Maria Macedo Costa. *A Casa do Imperador: do Paço de São Cristóvão ao Museu Nacional*. 2007, p. 87.

<sup>328</sup> Cf. CABRAL, Carolina. *Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. Monografia de Graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

políticas, filosóficas e religiosas<sup>329</sup> eram alguns dos fatores que condenavam moralmente a escravidão. A abolição esbarrava na discussão sobre a definição de cidadão brasileiro.

As ideias de progresso e modernidade que embalavam os pensamentos de muitos intelectuais brasileiros não combinavam com a manutenção da escravidão. Como apontou a historiadora Hebe Mattos a conturbada convivência entre a modernidade e a escravidão indicavam formas de associação entre raça e cidadania no contexto da construção do Estado nacional monárquico<sup>330</sup>. Pela Constituição monárquica, só era plenamente cidadão aquele que tivesse nascido “ingênuo”, isto é, livre, e não escravo. Discussões jurídicas sobre as limitações da cidadania tiveram em pauta no país mesmo antes das leis abolicionistas. Na busca pelo progresso brasileiro, a gradativos passos, negros deveriam ganhar um espaço dentro da cidadania, mesmo que estivessem fadados ao desaparecimento.

Sobre a relação entre raça e cidadania no Brasil, Lilia Schwarcz e Hebe Mattos sugerem que a questão racial passou a estar presente, mesmo que por vezes de forma sutil, em praticamente todo o pensamento social brasileiro. Mattos ainda insinua que “qualquer que fosse o ponto de vista num país cuja maioria da população definia-se como ‘parda’ desde finais do século XVIII, não era possível pensar em identidade nacional sem pensar em raça no final do século XIX”<sup>331</sup>. Pensar a nação era pensar racialmente. O projeto de nação tinha como base a mestiçagem e apresentava uma sociedade “parda”. As teorias de

---

<sup>329</sup> SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara. 1871: crise da escravidão e o ocaso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 61.

<sup>330</sup> Cf. SCHWARCZ, 1993; MATTOS, Hebe. “Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 18.

<sup>331</sup> MATTOS, 2014, p. 26.

branqueamento e projetos imigrantistas, buscavam no exterior o povo ideal para formar a próspera nação<sup>332</sup>.

A ciência estava presente na construção da nação. As teorias raciais, o darwinismo social e o evolucionismo eram materiais essenciais para essa construção. Sobre a presença das teorias raciais neste debate, Celia Azevedo sugere que “a ideia da inferioridade dos africanos, vista até então em termos do seu “paganismo” e “barbarismo” cultural, começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas como o selo prestigioso das ciências”<sup>333</sup>. Para muitos intelectuais da época, a inferioridade dos africanos era comprovada cientificamente, ia além da cultura e da imoralidade.

Entre o desenvolvimento das ciências, da construção da nação, e do racismo estava Ladislau Netto. O botânico deixava de lado seus estudos na área de Botânica e investia na Antropologia e Etnografia. Quando analisa os ideais do diretor do Museu Nacional durante sua gestão, Maria Margaret Lopes apresenta a seguinte fala do alagoano:

Eu sentia um aperto no coração, mas eu deveria sacrificar meus gostos e meus interesses pessoais pelos deveres de minha posição no Museu, para o qual os estudos de nossos índios, prestes a desaparecer completamente, é a tarefa mais urgente e a mais alta missão atual. É, de fato, a confissão que fiz em uma carta-prefácio endereçada a M. Bailton em 1883, para uma publicação referente à Botânica<sup>334</sup>

A historiadora ainda supõe que o diretor possuía a visão de Antropologia da época, que se empenhava em recolher aos museus a cultura material de populações que estavam sendo dizimadas<sup>335</sup>. Além da antropologia e do abolicionismo, outras questões pairavam

---

<sup>332</sup> Cf. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>333</sup> AZEVEDO, 1987, p. 62.

<sup>334</sup> NETTO, 1889, p. 26. apud. LOPES, 2009, p. 170.

<sup>335</sup> LOPES, 2009, p. 170.

o pensamento do alagoano. Algumas delas vinham da Seção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil<sup>336</sup>, nesta sociedade o diretor do Museu Nacional foi presidente da Seção e da Revista da Seção. Conforme apontou Cristina Pessanha Mary<sup>337</sup>, durante sua gestão, houve uma considerável mudança da distribuição dos temas estudados pela sociedade. A autora caracteriza a gestão de Netto como aquela em que teve uma supressão relativa à África na pauta da Revista. Ladislau priorizara a geografia do Brasil, os costumes e linguajar dos índios do nosso sertão. Para Mary, o diretor do Museu Nacional tinha em sua concepção que o estudo dos índios americanos deveria ter a mesma dimensão daqueles realizados sobre as culturas antigas na África e Ásia. Para ele, “o *modus vivendi* dos índios da América poderia estar na origem das culturas europeias, ao contrário do que era voz corrente acreditar”<sup>338</sup>. Conforme apontou o historiador Lúcio Ferreira, Netto acreditava que a América fora um reduto de imigração asiática<sup>339</sup>. E por isso a cultura indígena poderia ter influência desses povos em sua cultura.

O alagoano era um grande incentivador dos estudos indígenas no Brasil, neste caso, vimos que o interesse de Netto em estudar os indígenas ia além de teorias de branqueamento. Contudo, não se pode dizer o mesmo sobre o estudo dos negros. No que diz respeito à Coleção Polícia da Corte, por exemplo, nenhum trabalho fora escrito. Talvez por falta de tempo, ou pela possível complexidade da pesquisa, mas não há registros de análises do diretor sobre essas peças. Entretanto, o esforço em recolher os

---

<sup>336</sup> A Sociedade de Geografia de Lisboa esteve à testa do movimento colonialista português, quando não se mediram esforços em prol da manutenção dos territórios africanos, percebidos como garantia para um futuro de grandeza para a nação portuguesa. A Seção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil, dialogava com a criação da nação promovida pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil – IHGB e com a Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Nomes como Ângelo Agostini, André Rebouças, Cândido Mendes de Almeida, Machado de Assis e Benjamin Constant, constavam na lista dos associados.

<sup>337</sup> Geógrafa, com doutorado e História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense – UFF. MARY, Cristina Pessanha. “A geografia no Brasil nos últimos anos do Império”. In: *REVISTA DA SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 156-171, jul. | dez. 2005.

<sup>338</sup> MARY, 2005, p. 163.

<sup>339</sup> FERREIRA, 2007, p. 48.

objetos apreendidos e os poucos artigos de Netto que abordam a temática africana, nos mostra que o interesse dele pelos negros e sua cultura não era nulo. Uma hipótese a ser pensada sobre o investimento de Ladislau aos estudos de africanos no Brasil, seria a de que ele acreditava que assim como os povos indígenas, os africanos iriam desaparecer dentro da sociedade brasileira e por isso aquela cultura deveria ser guardada como símbolo de um passado que deveria ser estudado na posteridade.

Sendo um intelectual influente e engajado, como já foi visto, Netto além da dedicação ao Museu Nacional, participava de algumas instituições e sociedades e se inseria nos debates estabelecidos na sociedade imperial. O que fazia com que o intelectual alagoano estivesse a par dos debates da elite letrada. Como sócio fundador da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão<sup>340</sup>, Ladislau Netto presumivelmente simpatizava com o pensamento abolicionista que rondava o país. A auto titulação de “Inimigo da escravidão”<sup>341</sup>, não significa dizer que o diretor do Museu Nacional possuía simpatia pelos africanos e que era contra a covardia imposta aos negros, mesmo que estes fossem enxergados por ele como bárbaros. Poderia haver uma dualidade no pensamento do botânico, suas ideias abolicionistas não anulavam visões preconceituosas sobre os negros. A posição de Netto como cientista do Museu Nacional poderia ser similar ao correspondente da revista do Museu, o francês Quatrefages, que se denominava contrário à escravidão e defensor da abolição em razão da imoralidade que ela introduzia entre os brancos<sup>342</sup>.

Por outro lado, é provável que Ladislau como abolicionista comungasse a ideia de que o abolicionismo deveria por um lado, “lutar pela libertação dos escravos e a sua

---

<sup>340</sup> A Sociedade Brasileira Contra a Escravidão foi uma instituição criada por Joaquim Nabuco, em 7 de setembro de 1880 no Rio de Janeiro, com o propósito de lutar contra a escravidão no Brasil.

<sup>341</sup> *O Abolicionista*, 01 de junho de 1881.

<sup>342</sup> Ver nota. AZEVEDO, 1987, p. 75.

integração social, mas por outro, precisaria envidar todos os esforços para manter o poder da grande propriedade, ou mais precisamente, o poder do capital”<sup>343</sup>. Mesmo simpatizando e compactuando com Joaquim Nabuco na luta abolicionista, o discurso sobre a ausência de preconceito racial<sup>344</sup> presente nas ideias de Nabuco não parecia ser o mesmo de Ladislau. Como vimos, nas publicações do diretor do museu na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*, Ladislau considerava ser o homem branco superior ao negro e ao indígena. E apontava que os dois últimos povos, assim como suas culturas, deveriam ser higienizados. Em *Do Atavismo*, por exemplo, conseguimos observar a ideia do alagoano de que a miscigenação era a solução para a cura da população brasileira, que deveria ser composta, no final, por brancos.

De acordo com Azevedo, a ideia da inferioridade dos africanos “vista até então em termos do seu ‘paganismo’ e ‘barbarismo’ cultural, começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas com o selo prestigioso das ciências<sup>345</sup>”. Além do desenvolvimento de teorias raciais e do racismo científico, teorias de branqueamento firmavam que o futuro do Brasil seria branco. Dentro do Museu Nacional, João Batista de Lacerda, adepto da teoria da evolução, “apontava no branqueamento a grande perspectiva nacional diante do inevitável fenômeno de depuração das raças”<sup>346</sup>. Simpatizante ao mestiço, pode ser que Ladislau tenha compartilhado da mesma ideia que seu companheiro de trabalho.

Mesmo abolicionista, Ladislau Netto teve a intenção de preservar e soube valorizar os objetos apreendidos nas “casas de dar fortuna” como peças de museu. Ele ansiava obter aquela parte da cultura material africana para os avanços dos estudos

---

<sup>343</sup> AZEVEDO, 1987, p. 89.

<sup>344</sup> Idem, pp. 90-92.

<sup>345</sup> AZEVEDO, 1987, p. 62.

<sup>346</sup> SCHWARCZ, 1993, p. 122.

etnográficos e para o aumento e enriquecimento do acervo do Museu Nacional. O estudo de indígenas e africanos fazia parte do registro da evolução da humanidade. Como foi notado na obra de Lilia Schwarcz, era preciso “entender a degeneração racial humana, para depois supor uma futura evolução”<sup>347</sup>. O desejo do diretor em guardar objetos de uma cultura bárbara no intuito de desenvolver conhecimentos científicos, estava também calcado em ideais progressistas e civilizatórios presentes no mundo intelectual.

A decisão de Ladislau em guardar estes objetos, fazia parte de investimentos científicos para o país. Como estabeleceu a antropóloga Lilia Schwarcz, os museus etnográficos no século XIX, utilizavam-se de argumentos evolucionistas que os permitiam explicar cientificamente as diferenças, classificar espécies e localizar pontos de atraso. Schwarcz ainda ressalta que, na busca pelas explicações, essas instituições coletavam “exemplares preciosos que atestavam as especificidades desse ‘exótico país’, mas também ajudavam a comprovar a origem do problema racial”<sup>348</sup>. Talvez o problema social brasileiro também fosse enxergado por Netto.

O cientista deixou clara nos artigos publicados na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*, sua opinião sobre a barbárie que contemplava os povos indígenas e africanos. E por isso, pode-se assimilar a ideia de que um dos motivos do botânico buscar essas peças na Secretaria de Polícia da Corte, ia ao encontro do que salientou Schwarcz. Diretor de um museu etnológico, é presumível que no interesse de Ladislau também havia o intuito de atestar especificidades e comprovar essa origem do problema racial brasileiro.

Entretanto, vale ressaltar que, não há registros do diretor do Museu Nacional sobre os objetos senão os pedidos expedidos à Polícia da Corte. Ainda que sua trajetória como

---

<sup>347</sup> RPM, 1908 apud SCHWARCZ, 1993, pp.121-122.

<sup>348</sup> SCHWARCZ, 1993, p. 315.

estudioso aponte motivos plausíveis para a guarda dessas peças, Ladislau Netto, não prolonga seu interesse. Obter esses objetos sobre posse do Museu, pareceu ser suficiente para o alagoano. No período de 1880-1887, em nenhum de seus artigos que compõem as edições trimestrais da Revista *Arquivos do Museu Nacional*, Ladislau escreve sobre as peças apreendidas e doadas pela polícia.

Apesar de ter sido iniciada em 1880, nenhuma menção ao supracitado donativo é feita na *Revista da Exposição Antropológica de 1882*. E ao que constam nos jornais e no *Fastos*, não estavam presentes nas salas da Exposição, as peças apreendidas nas casas de “dar fortuna”. A falta desses objetos na *Exposição Antropológica de 1882*, mostra certa indiferença de Ladislau sobre eles. Ainda que barbaresca, a cultura indígena deveria estar exposta e fazer parte de uma cultura visual<sup>349</sup>. Ao contrário da cultura africana, que deveria estar guardada e longe do olhar do público, servindo apenas como objetos científicos.

Remetendo à obra já citada de Lacerda, podemos observar o fato de que as peças doadas pela secretaria não foram registradas como procedentes da Polícia da Corte no livro tomo do museu<sup>350</sup>. Outro fato a ser considerado é a falta de registro sobre essa coleção formada a partir de objetos apreendidos pela Polícia da Corte nas fichas catalográficas do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu, conto também com a ausência de registros acadêmicos que falem a respeito da mesma. Os objetos retirados dos negros à força e que foram de certa forma valorizados pelo diretor do Museu Nacional e reforçados pelo Secretário de Estado do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, não tiveram nenhum cuidado na hora de serem registrados.

---

<sup>349</sup> Esse conceito será discutido ao longo do capítulo três.

<sup>350</sup> Livro onde são registradas as peças tombadas do acervo do Museu Nacional. Neste caso, trata-se do livro tomo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu. Veremos a procedência das peças no capítulo a seguir.

Talvez tenha faltado tempo para o diretor do Museu Nacional se debruçar sobre o estudo desses objetos. Ou até mesmo que seu interesse tenha se bastado à posse dos objetos como uma forma de controle à barbárie da cultura negra. Contudo, é intrigante, perceber que o esforço feito por Ladislau não fora reconhecido por outros pesquisadores. A entrega de objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna” ao Museu Nacional, não fora notificada em nenhum trabalho ou artigo até o projeto coordenado pela Professora Doutora Mariza de Carvalho Soares. Para os pesquisadores contemporâneos, uma hipótese para elucidar a lacuna estabelecida na história da Coleção Polícia da Corte, seria a de que devido a dificuldades de reconhecimento das peças<sup>351</sup> dentro do próprio Museu e da falta de registros catalográficos, tornou-se intrincado o conhecimento da existência desta coleção. Até o dito projeto<sup>352</sup>, era possível saber da presença dos objetos dentro do acervo do Museu, mas não era possível identificar de onde eles tinham vindo. Depois de mais de cem anos de guarda da coleção para estudos, estes finalmente são realizados neste trabalho, como queria Ladislau.

---

<sup>351</sup> As dificuldades de reconhecimento das peças desta coleção, assim como outras informações sobre a mesma serão discutidas no próximo capítulo.

<sup>352</sup> Durante o projeto, foram consultados todos os livros tombo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional - SEE, página a página à procura de objetos relacionados à África e africanos no Brasil. Foram consultadas também todas as fichas catalográficas do setor. E também fora realizada uma pesquisa minuciosa sobre todos os livros de entrada e saída de peças do SEE, do século XIX até os dias atuais. Também foram vistos os ofícios enviados e recebidos por Ladislau Netto durante o período de sua direção.

### **Capítulo 3: Da polícia ao museu: uma viagem entre a cultura material e a cultura visual**

Como já foi visto no capítulo anterior, as casas de “dar fortuna” e a repressão policial nestes recintos faziam parte do cenário do Rio de Janeiro. Vimos por intermédio dos jornais que noticiavam as batidas policiais nas chamadas casas de “dar fortuna”, que, quando não eram tolerados, por incomodar a vizinhança, abrigar escravos fugidos, por roubos e revoltas, suas casas eram invadidas pelos policiais, os praticantes eram detidos e muitos objetos utilizados em seus cultos e rituais eram apreendidos.

Com base nos documentos<sup>353</sup> analisados no capítulo anterior, que trazem a correspondência entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu Nacional, pode-se afirmar que foi no ano de 1880 a primeira “doação” de objetos apreendidos nas “casas de dar fortuna” da polícia ao museu. A continuidade deste ato se perdurou até o final da década de 1880, precisamente no ano de 1887<sup>354</sup>. Nestes ofícios também é possível verificar a retratação do primeiro estímulo, e o anseio do diretor do Museu Nacional, em incitar os estudos de uma etnografia voltada para o conhecimento dos costumes africanos.

Como resultado, teria início a composição da Coleção Polícia da Corte e o aumento considerável da coleção africana do Museu Nacional. No primeiro ofício desta série encontramos uma relação com mais de noventa objetos enviados ao Museu. Uma vez estabelecida tal atividade num período de sete anos, é concebível admitir um grande número de objetos dando entrada na instituição científica. Fundamentado na pesquisa realizada para este trabalho e na documentação encontrada, estima-se que a Secretaria de

---

<sup>353</sup> Essa documentação faz parte do acervo de Correspondências Enviadas ao Museu Nacional e Ofícios do diretor do Museu Nacional ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e à Secretaria de Polícia da Corte. Fundo Museu Nacional. Série Diretoria. Avisos e Ofícios do Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR.

<sup>354</sup> Como constam os últimos documentos encontrados durante a pesquisa, datados em 24 de maio de 1887. BR.MN.DR.AO Pasta 26 doc. 27 – 24.05.1887.

Polícia da Corte tenha remetido ao Museu Nacional, um número irrefutavelmente maior que cem, no total de objetos. Infelizmente, a quantidade exata de objetos não pode ser confirmada pela carência de informações ou listagem que os discriminam ou apontam a quantidade ou data que determinado objeto foi entregue ao Museu.

Antes de nos debruçarmos sobre a Coleção Polícia da Corte<sup>355</sup>, é importante que saibamos a respeito do lugar em que ela se encontra. É necessário que tomemos nota do espaço que ela ocupa dentro do Museu Nacional, e que outras coleções podem estabelecer vínculos com ela. O Setor de Etnologia e Etnografia, vinculado ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional, hoje possui em sua reserva técnica um acervo onde podemos encontrar aproximadamente 42.000 peças adquiridas de maneiras diversas, de lugares distintos, em diferentes épocas. Dentro dela; está a *Africana*.

A *Africana do Museu Nacional* é uma coleção formada por aproximadamente setecentas peças. Este nome<sup>356</sup> lhe foi dado pela Professora Dr<sup>a</sup>. Mariza de Carvalho Soares<sup>357</sup> durante o projeto, iniciado em 2013, sob sua coordenação, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq e pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, onde foi reorganizada a coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia – SEE do Museu Nacional, reunindo assim peças até então dispersas nos armários da reserva técnica do setor. O período de realização deste projeto coincidiu com meu estágio<sup>358</sup> no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu e por isso, pude fazer parte dele como pesquisadora e colaboradora. Um dos produtos efetivados neste período foi a

---

<sup>355</sup> Este nome foi dado à coleção pela Prof. Dr. Mariza Soares e pela equipe de pesquisa do projeto, já mencionado, realizado no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

<sup>356</sup> Tal nomenclatura será respeitada ao longo deste trabalho.

<sup>357</sup> Mariza de Carvalho Soares doutora em História, professora do PPGH da UFF.

<sup>358</sup> O estágio era complementar a graduação de bacharelado em História. Neste estágio além de trabalhar junto à Mariza Soares no projeto em torno da Coleção Africana do SEE, era bolsista de iniciação científica com o Professor Dr. João Pacheco de Oliveira.

exposição de longa duração intitulada *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, inaugurada no dia 14 de maio de 2014, e que continua exposta no Museu Nacional.

Anteriormente, a mesma coleção fora estudada pelos antropólogos Raul Lody e Helio Vianna<sup>359</sup>. Enquanto Lody admitia divulgar o “magnífico acervo do Museu Nacional e ampliar fontes de consultas sobre arte africana e relações com a arte brasileira”<sup>360</sup>, além de se preocupar com o estudo dos objetos de toda coleção etnológica africana, pensar na construção de identidades dos negros dentro dos museus brasileiros, Helio Vianna, antropólogo do Setor de Etnologia e Etnografia, estudava os objetos relacionados ao candomblé no século XX. Embora não tenham organizado a coleção, estes estudos contribuíram, com levantamento parcial da *Africana*, para os estudos atuais.

Esta coleção, é composta em sua maioria por objetos confeccionados e coletados no século XIX, onde se encontram coleções<sup>361</sup> em que a proveniência e aquisição foram agregadas de maneiras diversas. Segundo a historiadora Mariza de Carvalho Soares e a museóloga Rachel Corrêa Lima é possível afirmar que tal coleção é indiscutivelmente a mais antiga e importante coleção de objetos de procedência africana hoje reunida nas instituições públicas do país<sup>362</sup>. As primeiras peças têm seus registros no primeiro livro tomo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional foram adquiridas em 1818,

---

<sup>359</sup> Cf. LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005; VIANNA, Hélio. *Somos uma montanha: oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no Candomblé carioca do século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. (Tese de Doutorado em Antropologia Social); VIANNA, Helio. *Cachimbo Africanos, indígenas e brasileiros das coleções etnográficas do Museu Nacional: uma contribuição à análise da categoria material neobrasileiro em arqueologia*. Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro, v. I, n.0, p. 12-25, 2000.

<sup>360</sup> LODY, 2005, p. 190.

<sup>361</sup> Dentro da *Africana*, existem ainda algumas coleções.

<sup>362</sup> SOARES, Mariza de Carvalho; LIMA, Rachel Corrêa. “A Africana do Museu Nacional: história e museologia. In: AGOSTINI, Camilla (Org.). *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 2013, p. 339.

quando foi inaugurado o Museu Real, enquanto as últimas peças foram registradas no ano de 1936, já nos últimos livros<sup>363</sup>.

Entre permutas e doações, a *Africana* possui diversas “coleções”. Aqui a palavra coleção é utilizada no contexto das entradas de peças no Museu Nacional que foram dadas em conjuntos de objetos, onde cada um dos conjuntos, é entendido como uma coleção dentro da *Africana*. Além da coleção *Polícia da Corte*, encontra-se a coleção *Adandozan*, formada por presentes enviados pelo Rei Adandozan, rei do Daomé<sup>364</sup>. Em 1811 o rei africano enviou ao príncipe D. João, futuro D. João VI de Portugal, uma lista de presentes. Na lista constavam um trono, uma bandeira de guerra, duas bolsas de tabaco. Entre outros “objetos” encontravam-se quatro mulheres e dois homens dos quais não se tem mais notícias. Os presentes vieram junto à uma embaixada daomeana que veio ao Brasil em 1811 negociar melhores condições para o comércio de escravos entre o Brasil e Daomé<sup>365</sup>. Em 1818, estes objetos foram inseridos no acervo inaugural do Museu Real<sup>366</sup>.

No decorrer do século XIX até meados do século XX diversos objetos foram acrescentados, enriquecendo e ampliando o acervo do atual Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Em documento do ano de 1844 da então Seção de Antropologia do Museu Nacional, encontra-se a listagem das peças presenteadas a D. João, todas qualificadas como provenientes dos povos da “África Inculta”<sup>367</sup>.

---

<sup>363</sup> Hoje o Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional conta com 22 livros tombo em sua reserva técnica.

<sup>364</sup> Atual Benin.

<sup>365</sup> SOARES; LIMA. *A Africana do Museu Nacional*. 2013, p. 351.

<sup>366</sup> Inaugurado em 1818 por Dom João VI, o Museu Real foi criado na intenção do estímulo do conhecimento científico no Brasil. Foi este o primeiro nome do então, do Museu Nacional. Sobre a incorporação dos presentes enviados pelo Rei Adandozan a D. João no acervo do Museu Nacional, cf. SOARES, Mariza de Carvalho. *Trocando galanteiras: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812*. Afro-Ásia, v. 49, p. 226-271, 2014.

<sup>367</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 02 doc. 195. 1844. O termo também aparece em *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*, escrito por Ladislau Netto e publicado no ano de 1870.

Localizadas nos armários da reserva técnica do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, higienizadas, organizadas e nomeadas pela equipe de pesquisa<sup>368</sup> do projeto já citado, ainda fazem parte da *Africana* as seguintes coleções<sup>369</sup>:

- *Museu de Berlim*, composta por 23 objetos precedentes do atual país Camarões, recolhidos durante a ocupação colonial alemã. Esta coleção resultou de uma permuta com o Museu Etnográfico de Berlim, por intermédio do Prof. Max Schmidt em julho de 1928 e foi assinada por Edgard Roquette Pinto, o diretor do Museu Nacional na ocasião;
- *Mocquerys*, colecionada pelo naturalista Albert Mocquerys. O cientista coletou e organizou coleções etnográficas para cientistas e museus em Madagascar e na Venezuela. Em 1902, vendeu ao Museu Nacional cerca de quinze peças de procedência africana das regiões próximas ao Rio Zambeze;
- *Marques*, colecionada por Joaquim Ferreira Marques e doada ao Museu Nacional. Tal coleção deu entrada no livro de registro entre 1882 e 1883, possui cinco objetos trazidos de Angola;
- *Patten*, composta por três lanças zulu e doada pelo Sr. Frederico Patten<sup>370</sup> em 1880;

---

<sup>368</sup> A equipe de pesquisa do projeto era coordenada pela professora Dr. Mariza de Carvalho Soares e faziam parte dela a historiadora Michele de Barcelos Agostinho, a museóloga Rachel Correa Lima e as estagiárias Carolina Cabral e Aline Rabelo.

<sup>369</sup> Vale ressaltar que durante o projeto fora descoberta uma nova coleção. As coleções como hoje são conhecidas, foram delimitadas, organizadas e nomeadas pela professora Dr. Mariza Soares e a equipe do projeto. Antes do projeto as peças já faziam parte da coleção africana, contudo não se tinha estimativa da quantidade de objetos da coleção, dos objetos que permaneciam na reserva técnica, dos que estavam em boas condições de conservação. Consequentemente, as peças estavam organizadas desse jeito que agora está.

<sup>370</sup> O doador Frederico Patten, assim como os doadores José Nunes Carvalho Guimarães; Rochefort e Francisco Teixeira de Miranda; Joaquim Antônio de Sousa e Silva; João Bezerra de Menezes; não foram identificados durante as pesquisas do SEE sobre a coleção africana e nem pelas autoras Mariza Soares e Rachel Lima em seu artigo sobre a coleção africana do mesmo setor. Cf. SOARES; LIMA, *A Africana do Museu Nacional*, 2013.

- *José Nunes Carvalho Guimarães*, o homem que leva o nome desta coleção doou em 1880 um conjunto de nove armas zulus ao Museu Nacional;
- *Rocheftort*, doada pelo Sr. Rocheftort possui um facão trazido do Gabão;
- *Teixeira de Miranda*, doação feita pelo Sr. Francisco Teixeira de Miranda, composta por três peças, foi registrada em 1850;
- *Joaquim Antônio de Sousa e Silva*, é identificada por cinco estatuetas de madeira sem proveniência. Doadas pelo mesmo;
- *Bezerra de Menezes*, cedida pelo Sr. João Bezerra de Menezes, e composta por quatro peças da etnia tshokwe de Angola, deu entrada em 1896;
- *Pires Ferreira*, doada por Celenia Pires Ferreira em 1936. Esta missionária brasileira viveu no planalto central de Angola entre 1929 e 1935. Os objetos doados ao Museu foram recolhidos por Celenia entre 1932 e 1934. Fazem parte dela 44 peças vindas da Angola<sup>371</sup>. A missionária ainda doou três livros que foram incorporados à coleção<sup>372</sup>.

Entre os anos de 1888 e 1892 constam apenas peças da Seção de Botânica nos registros de entrada de objetos do Museu Nacional, os objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna” não figuravam nesses documentos. Talvez porque o interesse de Ladislau Netto em adquirir mais peças tenha cessado, pois as peças doadas já tinham lhe bastado. Outra hipótese seria a mudança do chefe da polícia, e a suspeita de que este novo não tinha conhecimento dos acordos estabelecidos entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu Nacional. Ou até mesmo de que o(s) chefe(s) da polícia deste período esperava outra solicitação de Netto, reforçando seu interesse, para que fossem enviados ao Museu mais objetos.

---

<sup>371</sup> Outras informações sobre as coleções d’A Africana estão no artigo de Mariza Soares e Rachel Lima.

<sup>372</sup> Cf. SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos. “A Coleção Ovimbundu do Museu Nacional, Angola 1929-1935”. *Mana*. 2016, vol. 22, n. 2, pp. 493-518.

De certo, se houve novo requerimento por parte do alagoano, não foi encontrado durante a pesquisa realizada para este trabalho. Com base nos documentos localizados, podemos assegurar que as doações da Secretaria de Polícia da Corte ao Museu Nacional tiveram seu início e fim na década de 1880. E conseqüentemente, essa foi a década da formação da coleção hoje compreendida como *Polícia da Corte*. Em relação ao destino dessas peças após sua entrada no Museu, desconhecemos outras informações se não aquelas expostas por Ladislau em suas solicitações e os registros de entrada, sem indícios de como e onde foram condicionadas<sup>373</sup>.

As peças na reserva técnica do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional podem ser identificadas principalmente de duas maneiras, através das fichas catalográficas do setor e pelos livros tomo. Nas fichas catalográficas do SEE, não encontramos sequer a menção da instituição policial na procedência das peças do século XIX. Ou melhor, há uma única menção, contudo se trata de objetos adquiridos pelo Museu já no século XX e, portanto, não faz jus a coleção aqui estudada. Nestas fichas podemos encontrar informações de procedência e proveniência<sup>374</sup> dessas peças, como por exemplo, onde elas foram feitas ou o nome do doador, ou ainda a que coleção elas pertencem, seguida da numeração das peças. Entretanto, após olhar todas elas, a única

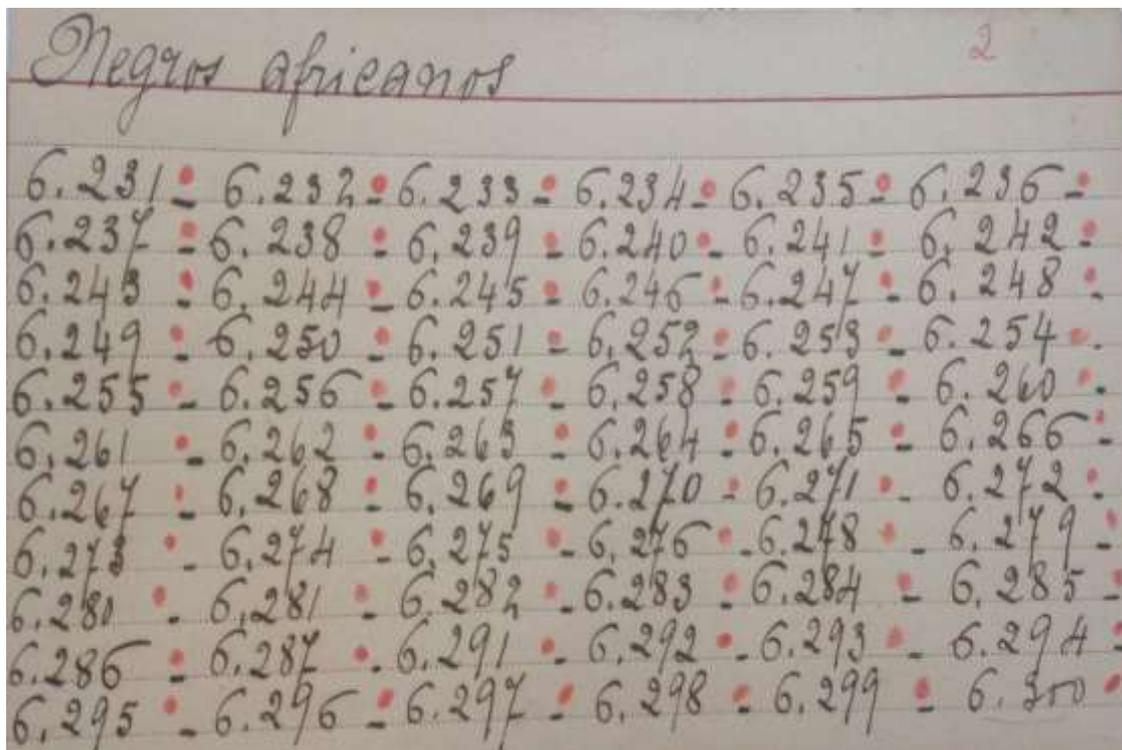
---

<sup>373</sup> Nas investigações históricas e científicas do Museu Nacional, publicadas por Ladislau Netto em 1870, o diretor revela que os objetos de cada seção estavam condicionados em diversos armários, que aparentemente pertenciam a sala das respectivas seções. Cf. NETTO, Ladislau. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870. Deste modo, sugerimos que os objetos doados pela Polícia da Corte foram condicionados em armários da Seção de Arqueologia, Etnografia e Numismática.

<sup>374</sup> Na arquivologia e museologia há uma diferença entre os dois termos. A “procedência” consiste na origem mais imediata do arquivo, ou neste caso, do objeto, quando se trata de entrada de documentos efetuada por entidade diversa daquela que a gerou. Enquanto a “proveniência” serve para indicar a entidade coletiva, pessoa ou família produtora do objeto. Cf. ARQUIVO NACIONAL. *Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

informação que as fichas catalográficas<sup>375</sup> nos possibilitaram foi a existência de peças registradas no terceiro livro tomo do SEE provenientes de “negros africanos”<sup>376</sup>.

Imagem 4 – Ficha Catalográfica - SEE



Fonte: Ficha Catalográfica - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE. Foto cedida pelo SEE.

Pelas fichas catalográficas conseguimos notar que todas as peças listadas no livro tomo, que na sua descrição contém dados relacionados à África, como por exemplo: “bastão de madeira – Luanda - África”, ou “pente de madeira dos Saheli – África” ou até

<sup>375</sup> Para este trabalho foram vistas todas as fichas catalográficas do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

<sup>376</sup> Livro tomo nº 3 do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Nele estão compreendidas as peças registradas entre os números 5000 e 6999.

mesmo “pulseira negros africanos”<sup>377</sup> foram discriminadas da mesma forma. Como provenientes de negros africanos.

Uma das maiores dificuldades encontradas na realização da pesquisa destes objetos africanos, se dá pelo fato de que as primeiras peças, registradas no livro de registro de 1818, são denominadas como “africana” no sentido de vinda da África ou como “africana” no sentido de produzida por ou obtida de africanos (ou seus descendentes), no Brasil<sup>378</sup>. Partindo deste pressuposto, a identificação destas peças torna-se algo complicado.

Em vista da precariedade de informações sobre as peças, além de não conseguirmos identificar o real significado de “africana” ou “negros africanos”, é difícil identificar a que peça o livro tombo se refere. Algumas peças não estão numeradas, ou com número apagado, outras sem etiquetas que podem ter caído com o tempo, talvez por descuido na conservação. Descuido esse não ou apenas pelos pesquisadores, mas acredito que por uma falta de investimento no Museu e/ou naquele Setor.

Deste modo, as informações obtidas no Setor de Etnologia e Etnografia não foram suficientes para saber a real procedência destes objetos “africanos”. Era sabido que elas provinham de “negros”, mas não se sabia que negros eram esses, quem havia doado ou vendido essas peças<sup>379</sup>, como tinham chegado ao museu. Buscando as respostas, chegamos no Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR. Após consultar os livros de entrada de peças, os livros do porteiro<sup>380</sup> e correspondências

---

<sup>377</sup> Descrições de peças listadas no livro tombo n° 3 do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Registradas pelos números: 6325, 6579, 6517, respectivamente.

<sup>378</sup> SOARES; LIMA, *A Africana do Museu Nacional*, 2013, p. 340.

<sup>379</sup> Antes do projeto não era sabido a quantidade de peças africanas do Setor e nem o número de coleções, essa informação só foi organizada e unificada com o projeto de Mariza. Essas peças são aquelas descritas nos Livros Tombo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, contudo, nesse momento da pesquisa, ainda não sabíamos se essas peças permaneciam na reserva técnica do setor e pouco sabíamos de sua proveniência e procedência.

<sup>380</sup> Principalmente durante o século XIX, no Museu Nacional, em diversas ocasiões os porteiros recebiam objetos e depois entregavam a determinado setor ou à direção.

enviadas ao Museu, nos deparamos com algumas informações que faltavam sobre aquelas peças e principalmente, descobrimos a existência de uma nova coleção dentro do SEE, e da atual *Africana*, a Coleção Polícia da Corte.

Nos estudos já mencionados e realizados sobre a coleção africana e etnológica do Museu Nacional, podemos encontrar análises sobre peças que hoje sabemos ser parte da Coleção Polícia da Corte, entretanto, não há nos mesmos estudos este discernimento. Como sua descoberta se deu apoiada nas pesquisas do já referido projeto, pela falta de informação, são apenas os estudos mais recentes<sup>381</sup> que promovem a existência dessa coleção.

### **Coleção Polícia da Corte**

Todo objeto tem sua história. Aqui contemplaremos a história dos objetos que hoje fazem parte da Coleção Polícia da Corte<sup>382</sup>, do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. O início dessa história nos é desconhecido. Trata-se da origem dos objetos dessa coleção. Onde foram confeccionados, não sabemos. Vieram da África? Havia a possibilidade dos africanos e seus descendentes produzirem este tipo de objeto no Brasil? Com a documentação utilizada nesta pesquisa e pela falta de dados sobre as peças, não conseguiremos responder estas perguntas, contudo podemos reconhecer que esses objetos faziam parte de práticas religiosas de descendentes de africanos no Brasil.

---

<sup>381</sup> Cf. CABRAL, Carolina. *Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. Monografia de Graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. 66f. ; SOARES, Mariza de Carvalho; LIMA, Rachel Corrêa. “A Africana do Museu Nacional: história e museologia”. In: AGOSTINI, Camilla (Org.) *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 337-360, 2013. e também SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Corrêa; *Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

<sup>382</sup> O nome foi dado pela Professora Mariza e a equipe de pesquisa durante o supracitado projeto.

De acordo com a documentação trocada entre Ladislau Netto e a Secretaria de Polícia da Corte, os objetos pertenciam aos praticantes de rituais estabelecidos nas casas de “dar fortuna”. Em decorrência da truculenta repressão policial nestes espaços, os objetos foram usurpados de seus donos e assim caminharam para outro passo de sua história. Seguramente havia motivos que faziam com que a Polícia da Corte apreendesse estes objetos. Frente a todos os medos que uma casa de “dar fortuna” era capaz de causar, crédito de que prender essas coisas era mais uma das formas de impedir que aqueles locais permanecessem em funcionamento. Tomar o sagrado, seria um jeito eficaz para extinguir traços significativos da cultura africana e afro-brasileira. Os objetos agora perdiam seu valor original e se tornavam símbolo do poder dos brancos sobre os negros. Era o reforço da supremacia da civilização contra a barbárie.

Quando analisa uma das batidas policiais ocorridas nas casas de “dar fortuna” no Rio de Janeiro, Eduardo Possidonio nos mostra que objetos apreendidos ficaram no edifício da polícia para serem queimados<sup>383</sup>. Essa informação nos permite supor que para a polícia, estes objetos não teriam outro significado. Deste modo, estes foram extintos de valor e deveriam ser destruídos. A mudança de significados destes objetos nesta parte de sua história é notória. Se antes eram importantes na construção e estabilidade de uma cultura, agora, importante seria para dissipá-los.

Baseado nos ofícios, localizados no Setor de Memória e Arquivo do Museu Nacional – SEMEAR, e que trocados entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu, afirmamos que parte desses objetos não foram queimados. Como o número de batidas policiais no Rio de Janeiro era significativo entre as décadas de 1870 e 1880, sugerimos que a quantidade de objetos nos edifícios e depósitos da polícia era grande.

---

<sup>383</sup> Cf. POSSIDONIO, 2015, p. 143.

Na década de 80 os mesmos objetos caminham para outro lugar nessa história. Sabendo da permanência deles sob guarda da instituição policial, Ladislau de Souza Mello e Netto atribui a eles um novo significado. Certamente a Secretaria de Polícia da Corte viu no apelo do intelectual uma forma prática de suprimir aqueles objetos. A situação em que fora colocada o chefe da polícia pelo cientista alagoano era favorável. A Polícia da Corte manteria uma boa relação com um intelectual renomado e com a instituição que firmava fama internacional, o Museu Nacional, e principalmente, dispensaria todas as “bugigangas”<sup>384</sup>.

Desfazer-se desse material seria de grande valia, quando se leva em consideração a continuidade das batidas policiais e as apreensões ao longo da década. Manter o depósito policial cheio desses objetos, poderia ser um problema para a Polícia da Corte. Onde colocariam os outros objetos que continuavam sendo apreendidos? O que iam fazer com tantas coisas “extravagantes”<sup>385</sup>. Era necessário se livrar dessas coisas para que o espaço fosse utilizado de outra forma, talvez com algo que tivesse valor para a polícia.

Saindo de uma desvalorização por parte das autoridades policiais, é no Museu Nacional que estes objetos voltam a ter valor. Um valor distinto daquele proferido por aqueles que os confeccionaram e os utilizaram, mas ainda assim um valor. A relevância dada pelo museu, era outra. Enquanto os negros frequentadores das casas de “dar fortuna” tinham estima e julgavam necessários tê-los por sua função nas práticas sociais e religiosas, como demonstrou a carta do africano Quintino Pacheco, Ladislau Netto compartilhava uma visão distinta sobre eles. O intelectual alagoano presumivelmente os enxergava como objetos testemunhos de uma cultura bárbara e desconhecida, que talvez pudesse deixar de existir, e que precisava ser conhecida. A curiosidade e o desejo do

---

<sup>384</sup> *Gazeta da Tarde*, 09 de maio de 1881.

<sup>385</sup> *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879.

diretor do Museu Nacional permitiram que os objetos fizessem parte de uma coleção e posteriormente se tornassem objeto(s) de estudo. Daremos seguimento a esta história.

Durante o projeto realizado no Museu e coordenado pela Professora Dr. Mariza Soares, cerca de cem objetos foram localizados na reserva técnica do SEE e identificados como pertencentes a Coleção da Polícia da Corte<sup>386</sup> pela equipe do projeto, da qual eu fazia parte. É correto afirmar que a série de ofícios entre a Secretaria de Polícia da Corte e Ladislau Netto, já apresentada, é o único material escrito que temos sobre a entrada destes objetos no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Por meio dela podemos apontar a existência da coleção. Todas as peças doadas para esta coleção estão relacionadas às práticas religiosas e sociais africanas no Brasil. Este aspecto nos é sugerido quando levamos em consideração que todas as peças foram apreendidas nos espaços denominados “casas de dar fortuna”.

Apreendidos nas casas de Quintino Pacheco<sup>387</sup> e Rainha Mandinga, como também em muitas outras de “dar fortuna”, alguns dos objetos citados nas páginas dos jornais, podem ser identificados na listagem que o chefe da polícia Dr. Serafim Muniz Barreto encaminhou para o Museu Nacional, como campainhas, bacia<sup>388</sup> e argolas de diversos tamanhos<sup>389</sup>. Ainda nos documentos referentes à Polícia da Corte, podemos identificar dois tambores. Dos que hoje fazem parte desta coleção, e que também estão presentes nas relações das batidas na imprensa, reconhecemos colares<sup>390</sup> e alguns ídolos<sup>391</sup>. Entretanto,

---

<sup>386</sup> Segundo Mariza Soares e Rachel Lima, há notícias de uma coleção semelhante a esta no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, no entanto, nas informações que procedem desta coleção, o próprio museu da polícia informa que a mesma segue em bom estado de conservação e fora tombada em 1938. Com este dado, é possível que os objetos do Museu Nacional sejam mais antigos que os do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Cf. SOARES; LIMA, *A Africana do Museu Nacional*, 2013, p. 341.

<sup>387</sup> É importante notar que diferente dos objetos apreendidos na casa da Rainha Mandinga, que foram citados no jornal, os objetos de Quintino Pacheco não foram discriminados na carta.

<sup>388</sup> *Gazeta da Tarde* – 01 de fevereiro de 1883.

<sup>389</sup> *Gazeta de Notícias* - 25 de setembro de 1879.

<sup>390</sup> *Gazeta de Notícias* - 25 de setembro de 1879; *Gazeta da Tarde* – 01 de fevereiro de 1883.

<sup>391</sup> *Gazeta de Notícias* – 02 de abril de 1882.

as fontes utilizadas neste trabalho não nos permitem saber qual objeto foi apreendido em determinada casa, ou ainda se todos foram presos na mesma casa, no mesmo dia, mês ou ano.

Diante das dificuldades, as peças indicadas como parte da coleção foram reconhecidas pela lista dos objetos enviados ao Museu em 1880, pela coincidência das datas entre os ofícios trocados entre Ladislau Netto e a Secretaria de Polícia da Corte, pelos registros de entrada no Museu e pela similaridade com objetos de rituais afro-brasileiros. Diante deste fato e tantas dúvidas, infelizmente, mais da metade dos objetos que constam como doados não foram identificados dentro da atual “coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional”. A ausência das pesquisas de Ladislau Netto sobre estes objetos, a não constatação da proveniência e procedência destes e de outros objetos no livro tombo e nas fichas catalográficas do setor, estabelecem estas dificuldades. Todavia, aqueles objetos que foram localizados e identificados na reserva técnica do SEE se encontram em bom estado de conservação.

Os objetos da Coleção Polícia da Corte fazem parte da história da repressão à cultura negra na cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX. São coisas que foram apreendidas violentamente de seus donos num período em que o Brasil caminhava para a abolição. Aqueles objetos que eram confiscados no intuito de impedir que as práticas das casas de “dar fortuna” perdurassem, faziam parte da cultura material dessa gente oprimida.

## **O Estudo da Cultura Material**

Desde pelo menos o século XIV, na Europa Ocidental, havia o interesse dos estudiosos pelo passado, havia vontade de guardar o passado, o que era desconhecido no

cotidiano, à natureza, àquilo que seria “invisível”. Respondendo a este interesse, a ação tomada pelos estudiosos foi de recolher objetos e amostras daquilo que os remetiam ao passado e ao desconhecido, não pelo seu valor de uso, mas por um valor simbólico. Estes eram então objetos e amostras que os levavam para o invisível, representavam “o intercâmbio que une o mundo visível e o invisível<sup>392</sup>”. Me debruçando sobre a definição do filósofo e historiador polonês Krzysztof Pomian<sup>393</sup>, compreendo o invisível como algo que está muito longe no espaço e no tempo, no passado, no futuro, sendo uma materialidade distinta daquela que está no mundo do visível, no mundo do conhecido. Assim, pode-se dizer que esta união do visível com o invisível, neste contexto se daria pela busca de conhecimento pelo invisível, por aquilo que era então desconhecido pelo estudioso, pelo colecionador. Seria então a partir desta união, que se iniciou o mundo das coleções e a posteriori o mundo dos museus.

Utilizando o pensamento do professor de História e Arquitetura da Brown University, Steven Lubar<sup>394</sup> de que os objetos são artefatos culturais, podemos compreender que estes são também agentes da história. São os mesmos que de acordo com Lubar, fazem a mediação entre o mundo do homem e a natureza. O psicólogo húngaro Mihaly Csikszentmihalyi<sup>395</sup>, alega ser o objeto uma forma de criar certa completude ao homem. E por vezes, é ele quem dá identidade ao homem e organiza a experiência de um homem, de uma sociedade, de uma cultura. Não é difícil supor que Lubar e Csikszentmihalyi comungam da ideia de que o objeto tem um papel importante

---

<sup>392</sup> LOPES, Maria Margaret. *O Brasil descobre a Pesquisa Científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 2009, 2ª ed. p. 12.

<sup>393</sup> Cf. POMIAN, Krzysztof. Coleção. In *Enciclopédia Einaudi*, vol 1. Memória – História. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

<sup>394</sup> Cf. LUBAR, Steven, “Machine Politics: the political construction of technological artifacts”. In: LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. *History from Things: essays on material culture*. Smithsonian, 1995, pp. 197-214.

<sup>395</sup> Cf. CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. “Why we need things?”. In: LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. *History from Things: essays on material culture*. Smithsonian, 1995, pp. 20-29.

na experiência, história e cultura da humanidade. O antropólogo inglês Daniel Miller<sup>396</sup> arremata afirmando que o objeto existe no intuito de estruturar uma ordem particular na cultura. É de se esperar que o argumento dos dois primeiros autores simpatize ao de Daniel Miller quando nos diz que a humanidade tem a capacidade de transformar o mundo no espelho dela mesma (por meio dos objetos)<sup>397</sup>.

Passando da definição de um objeto para o entendimento dele, Steven Lubar e W. David Kingery<sup>398</sup> acreditam que para se ter uma interpretação completa de um objeto, é necessário compreender o que eles significavam para as pessoas que o fizeram e o utilizaram. É preciso conhecer as crenças e percepções que existiam e que existem em torno dele, principalmente aquelas que são voltadas a ele. E ainda expõe a ideia de que quando os objetos (para aqueles que o confeccionaram e consumiram) são usados como símbolos, como indicadores de associação e, finalmente, como convenções ou referências, seu significado torna-se cada vez mais específico dentro de uma cultura.

Como algo que nunca é definido e parece ser óbvio, o historiador e arqueólogo francês, Jean-Marie Pesez aborda a cultura material, sua emergência tardia na academia e principalmente na História, “sua evidente colusão com o materialismo histórico e comenta a importância que lhes é pelos marxistas”<sup>399</sup>, sugerindo que o estudo da cultura material se consolidou com o marxismo<sup>400</sup>. O autor supõe que a cultura material tem uma “relação evidente com as injunções materiais que pesam sobre a vida do homem e das

---

<sup>396</sup> Cf. MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987, pp.85-130.

<sup>397</sup> Idem.

<sup>398</sup> Cf. LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. *History from Things: essays on material culture*. Smithsonian, 1995.

<sup>399</sup> PESEZ, Jean-Marie. “História da Cultura Material” In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 237.

<sup>400</sup> Cf. PESEZ, Jean-Marie. “História da Cultura Material” In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

quais o homem opõe uma resposta que é precisamente a cultura”<sup>401</sup>, proporcionando uma reflexão sobre o conceito de cultura. Assumiremos o argumento do francês que sugere o estudo da cultura material como proporcionador das condições de trabalho, as condições de vida ou a margem entre as necessidades e sua satisfação. Aquela que é essencialmente ligada à história, também serve para colocar as massas silenciosas em primeiro plano (como agentes da história, por exemplo).

Jules David Prown<sup>402</sup> afirma que a cultura material seria uma manifestação cultural através da produção material. E declara que o estudo da cultura material é o estudo do material para entender a cultura. Deste modo, podemos levar em consideração que estes dois autores participam de um mesmo debate onde ambos defendem o conhecimento da cultura material para obter o entendimento da cultura num modo mais ampliado. As culturas se desprendem e se complementam simultaneamente.

Entretanto, é preciso consentir com o historiador francês Daniel Roche<sup>403</sup> quando ele nos diz que a cultura material participa dos processos de transformações sociais. E o objeto se transforma desse jeito em um elemento chave na construção social. Ele interfere nas relações sociais e participa da dinâmica da sociedade.

Em *History from Things*<sup>404</sup> encontramos o mesmo argumento, já encontrado em Pomian<sup>405</sup>, de que o papel da análise cultural do objeto tem como objetivo dar visibilidade a algo invisível. Cabendo neste invisível valores e crenças, e onde o visível se torna aquilo que nos dá sentido e está dentro do nosso entendimento. Estreitando a fronteira entre o

---

<sup>401</sup> PESEZ, 2005, p. 241.

<sup>402</sup> PROWN, Jules David. “The truth of material culture: history or fiction?” In: LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. *History from Things: essays on material culture*. Smithsonian, 1995, pp.1-20.

<sup>403</sup> Cf. ROCHE, Daniel. *História das Coisas Banais: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais* (séculos XVII-XIX). Tradução de Telma Costa. Alfragide: Teorema, 1998.

<sup>404</sup> LUBAR; KINGERY, 1995.

<sup>405</sup> Cf. POMIAN, 1984.

invisível e o visível, o estudo da cultura material contribui na transição do objeto invisível para visível, permitindo ao objeto a construção de conhecimento.

Contudo, devemos entender que a visibilidade de um objeto por meio do estudo da cultura material, se dá pela visão academicista, dentro de uma lógica moderna centro-ocidental, numa espécie de pensamento abissal<sup>406</sup>. Aquilo que lhes é desconhecido é ditado como invisível e só pode ser compreendido como visível, após o momento que ele é estudado. Segundo Boaventura de Sousa Santos, a linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado ciência, filosofia e teologia e do outro lado estão conhecimentos incomensuráveis e incompreensíveis, pois não obedecem a critérios científicos de verdade<sup>407</sup>. Assim, é essa linha invisível que evidencia dominações culturais, políticas e econômicas, promove a hierarquização dos saberes e menospreza a diversidade. A mesma linha de pensamento utilizada pelo sociólogo português pode ser compreendida nesta relação entre o invisível e o visível, presente nos estudos da cultura material. E é a partir destes estudos que serão atribuídos aos objetos valores culturais e históricos. Deste modo, a visibilidade deles é analisada pela forma como outras culturas, que não aquela que originou o objeto, o enxergam.

Entretanto, devemos reforçar que se trata de um estudo de pessoas alheias à cultura original do objeto. De certo modo, essa forma de pensar enfatiza a ideia de que o objeto só terá valor após passar por “critérios científicos de verdade”, e desconsidera o valor

---

<sup>406</sup> Segundo o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, o pensamento abissal é uma característica moderna ocidental que consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis que dividem a realidade social em dois universos ontologicamente diferentes. Cf. SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

<sup>407</sup> SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 34.

para aqueles que o produziu. A propósito, a cultura original do objeto não o separa do simbólico, outrossim, para ela o utensílio não deixa de ter valor.

O estudo da cultura material nos permite certa aproximação com o cotidiano e às experiências dos grupos sociais ao qual aquele material pertenceu ou pertence. De acordo com a arqueóloga Camilla Agostini, este tipo de cultura nos apresenta mensagens que eram dinamizadas no passado e que hoje tentamos imaginá-las e por vezes recriá-las. Agostini ainda sugere que “quando a memória escolhe esquecer passados traumáticos, esses objetos podem ser usados como forma de denúncia, aprendizado, meio de reparação histórica”<sup>408</sup>. É pensando na aproximação das experiências dos negros africanos e seus descendentes nas casas de “dar fortuna” e na intenção de denunciar a repressão policial nestes espaços, que daremos maior atenção na análise desses objetos.

Os objetos apreendidos pela Polícia da Corte nas chamadas casas de “dar fortuna”, ainda na última década da escravidão, e levados para o Museu Nacional, a pedido do seu então diretor Ladislau de Souza Mello e Netto, não só fazem parte da cultura material africana e afro-brasileira no Rio de Janeiro, como também são parte de uma coleção. Segundo o Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística, coleção é um conjunto de documentos com características comuns, reunidos intencionalmente<sup>409</sup>. O filósofo e historiador polonês, Krzysztof Pomian<sup>410</sup>, compreende coleção como um amontoado de coisas sem valor de uso, retiradas do cotidiano, dispostas para apreciação de um público,

---

<sup>408</sup> AGOSTINI, Camilla. “*As coisas estão no mundo só que eu preciso aprender*”: os sentidos da cultura material na escravidão. Palestra conferida no lançamento do Livro “Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material e seu legado. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. Disponível em: <[https://www.academia.edu/8818561/\\_As\\_coisas\\_est%C3%A3o\\_no\\_mundo\\_s%C3%B3\\_que\\_eu\\_preiso\\_aprender\\_os\\_sentidos\\_da\\_cultura\\_material\\_na\\_escravid%C3%A3o\\_e\\_seu\\_legado\\_-\\_palestra](https://www.academia.edu/8818561/_As_coisas_est%C3%A3o_no_mundo_s%C3%B3_que_eu_preiso_aprender_os_sentidos_da_cultura_material_na_escravid%C3%A3o_e_seu_legado_-_palestra)>. Visualizado em: 23 nov. 2016.

<sup>409</sup>ARQUIVO NACIONAL. *Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 52.

<sup>410</sup> POMIAN, 1984.

resguardadas em lugares especiais. E ainda que a perda do valor de uso consagra o objeto como parte de uma coleção, para estudo ou prova de algum estágio da vida.

Maria Margaret Lopes<sup>411</sup>, propõe que muitos estudiosos sobre a história dos museus e de coleções, consideram que as coleções nos museus não eram para o público. Este público não está sendo julgado como consumidores, a ideia de público aqui é encarada como propriedade da nação. Assim, as coleções não eram do público, mas eram vistas como representativas de sua proeminência cultural. Como já vimos, após sua chegada no Museu, a Coleção Polícia da Corte também seguiu esta concepção. As peças apreendidas abruptamente nas casas de “dar fortuna” não foram expostas ao público no século XIX, nem no século XX. Ladislau Netto indicava que esta coleção deveria ter o propósito de análise para a ciência etnográfica. Nesta lógica, objetos desconhecidos, ignorados e dispersos são transformados em objetos científicos e artefatos culturais<sup>412</sup>.

Lopes demonstra uma forma de abordagem, sugerida por Samuel Alberti<sup>413</sup>, da história dos museus através dos objetos de suas coleções<sup>414</sup>. Mas mais do que isso, essa abordagem nos permite conhecer cada objeto, e a coleção em que ele faz parte. Seria necessário então considerar três fases na vida dos objetos: a coleta e sua proveniência; a vida na coleção; e por fim sua exposição<sup>415</sup>.

Essa é a última parte da história dos nossos objetos, que sob a guarda do Museu Nacional, fazem parte de uma coleção. Dentro da coleção, dividiremos essa última etapa da história dessas peças seguindo a abordagem sugerida por Lopes. A primeira parte da vida destes objetos, enquanto coleção, nós já sabemos. Sua coleta truculenta nas casas de “dar fortuna”, a procedência policial desprezível ao valor dos objetos, sua chegada ao

---

<sup>411</sup> LOPES, 2008, pp.308-309.

<sup>412</sup> LOPES, 2008, p. 309.

<sup>413</sup> Cf. ALBERTI, Samuel J. M. M. Objects and the Museum. *ISIS*. 2005, 96: 559-571.

<sup>414</sup> LOPES, 2008, p. 310.

<sup>415</sup> Idem.

Museu Nacional e a transformação de “bugigangas” em coleção. Com isso, iremos nos concentrar na vida desses objetos enquanto acervo do Museu, que significados são esses que eles trazem e que os tornam parte desta coleção, e a ressignificação obtida por eles enquanto objetos de uma cultura visual, dentro de uma narrativa levada ao público.

É certo que estes objetos que um dia pertenceram a cultura material de descendentes de africanos, foram reunidos intencionalmente, perderam seu uso, deixaram de ser invisíveis e se tornaram uma coleção. E por isso foram também ressignificados, em função disso, será importante utilizar o estudo da cultura material neste trabalho. Se antes eram usados em rituais religiosos, hoje mostram, em exposição, a história dos espaços em que eles eram utilizados, dos africanos no Brasil e da violenta repressão policial. Aquele valor espiritual que lhes era atribuído, se tornou valor histórico. É essa ressignificação destes objetos que veremos a seguir.

### **Objetos de identidade, de cultura e da repressão: analisando a Coleção Polícia da Corte**

Os objetos estabelecem relações estreitas com as construções culturais. De acordo com o historiador Francisco Régis Ramos, eles são inseparáveis porque: “juntam e dividem seres humanos, porque habitam no âmago das relações sociais, na medida em que são constituintes e construtores de acordos e conflitos historicamente engendrados”<sup>416</sup>. Dessa forma, os objetos apreendidos pela Polícia da Corte nas casas de “dar fortuna”, podem ser entendidos como parte da construção da cultura africana, afro-brasileira e sobretudo da resistência cultural de negros no Rio de Janeiro.

---

<sup>416</sup> RAMOS, Francisco Régis Lopes. “Cultura material e escrita da história: a imposição da palavra na exposição do objeto”. In: BENCHETRIT, Sarah Fassa; BEZERRA, Rafael Zamorano; MAGALHÃES, Aline Montenegro; (Orgs.) *Museus e Comunicação: exposições como objeto de estudo*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2010. p. 157.

Um objeto possui diversos significados. Significados que podem mudar ao longo do tempo, de acordo com a trajetória daquele objeto. A soma destes compõe uma coleção. Para compreender a história de um objeto é necessário compreender todos os seus significados. Quando se trata da análise da cultura material e de objetos, Maria Margaret Lopes cita um trecho da obra de Samuel Alberti que afirma:

As pessoas conferem valores e significados às coisas, manipulando e contestando seus significados sobre o tempo. Atua-se sobre os objetos que são modificados e alterados enquanto meios de relacionamentos, mas os objetos permanecem inanimados. Nós estamos olhando do ponto de vista do objeto, mas estamos observando pessoas (especialmente suas práticas e instituições)<sup>417</sup>.

Consentindo com este argumento, devemos notar que a compreensão das práticas e daquilo que viria a ser uma casa de “dar fortuna” está diretamente ligada à história, ou seja, aos significados e valores que possuíam e possuem os objetos apreendidos. Sendo estes espaços lugares tão plurais, torna-se delicado defini-las como terreiros de candomblé, ou como espaços unicamente dedicados à religiosidade. Contudo, devido à similaridade entre esses objetos e os utilizados nos rituais de candomblé atuais, não seria arriscado aproximá-los.

Reforço esta ideia com base no estudo de Raul Lody, quando o antropólogo demonstra objetos semelhantes aos encontrados na coleção do Museu Nacional em outros museus brasileiros, como por exemplo o Museu do Ilê Axé Opô Afonja, Museu de Folclore Edison Carneiro, Museu Arthur Ramos e o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Neste caso todas as peças estão relacionadas à cultura africana e afro-brasileira nessas instituições, dando destaque ao seu uso no candomblé<sup>418</sup>. O risco corrido sobre

---

<sup>417</sup> ALBERTI, 2005, p. 561 apud LOPES, 2008, pp. 310-311.

<sup>418</sup> Cf. LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

essa aproximação se dá pelo número de trabalhos acadêmicos que abordam o uso desses objetos.

Partindo desse pressuposto, para analisar as peças da Coleção Polícia da Corte será necessário dialogar com a significação e utilização de objetos manuseados em rituais de candomblé nos dias de hoje. A historiografia que retrata o uso e significado de objetos nos rituais das casas de “dar fortuna” é desconhecida, ou até mesmo inexistente, e por isso é válido assumir o risco da comparação entre eles. Em sua dissertação, Eduardo Possidonio<sup>419</sup>, comenta e analisa a existência de *manipansos* nas casas de “dar fortuna”, entretanto, como não foi encontrado objeto parecido com tal, não será possível aproveitá-la. O médico e antropólogo Nina Rodrigues, considerado o primeiro etnógrafo do candomblé pelo geógrafo e historiador Roger Sansi<sup>420</sup>, é quem proporciona conteúdo sobre objetos africanos, mas já no século XX<sup>421</sup>. Em detrimento disso, o material que nos possibilita trabalhar com a análise desses objetos são aqueles produzidos em torno dos que fazem parte do cotidiano dos terreiros de candomblé na Bahia e no Rio de Janeiro. Conseqüentemente, para melhor compreendermos as coisas apreendidas no século XIX, será necessário dialogar com a cultura material do candomblé nos séculos XX e XXI.

Para manter esse diálogo será fundamental estabelecer comparações especialmente estéticas entre as peças da Coleção Polícia da Corte, os objetos analisados por Nina Rodrigues e por Raul Lody e os utensílios que são utilizados hoje nos terreiros das religiões afro-brasileiras. Da mesma forma que utilizou Gabriela Sampaio<sup>422</sup> os estudos sobre as religiões afro-brasileiras atuais para preencher algumas lacunas do

---

<sup>419</sup> Op. cit.

<sup>420</sup> SANZI, Roger. “A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé”. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro. *A Alma das Coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013. P. 113.

<sup>421</sup> Cf. RODRIGUES, Nina. “As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil”. In: *Kosmos*, 1904.

<sup>422</sup> SAMPAIO, 2000, p. 199.

conhecimento sobre as práticas mágicas e religiosas de africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro Imperial, utilizaremos os estudos atuais sobre os objetos usados atualmente nas religiões afro-brasileiras para preencher outras lacunas. Deste modo, passado e presente irão dialogar nesta parte da história destes objetos.

Falar da história desses objetos, é falar também, mesmo que de maneira breve, da história das religiões de origem africana no Rio de Janeiro. Segundo Mary Karasch<sup>423</sup>, o que existia na cidade carioca em termos de religiões afro-brasileiras no século XIX havia uma maior proximidade das “raízes” africanas e das religiões populares do século XVIII. Conforme indicou a historiadora, “além disso, com o crescimento, depois de 1850, da migração de grupos do resto do Brasil e da Europa e, em especial, da venda de escravos baianos para o Rio, as religiões da cidade passaram por muitas mudanças”<sup>424</sup>. As religiões afro-brasileiras da cidade carioca, na segunda metade do século XIX, poderiam ser bem diferentes das cinco décadas anteriores.

Diante este ponto de vista, podemos sugerir que as tradições religiosas que vinham de diferentes regiões da África, dialogavam e poderiam se fundir no Rio de Janeiro, a partir dos anos de 1850. A convivência de africanos de distintas nações, costumes, permitiu que práticas religiosas de diferentes tradições pudessem conviver lado a lado e principalmente que fossem reinventadas e criadas novas tradições. A tradição religiosa afro-brasileira que anteriormente tinha como maior base tradições da região Centro-Oeste da África, agora era também vinculada à África Centro-Occidental. Quando discorre sobre as imagens e objetos utilizados nas religiões afro-brasileiras, Karasch relata

---

<sup>423</sup> KARASCH, 2000.

<sup>424</sup> KARASCH, 2000, p. 351.

que “os orixás do candomblé (deuses e entidades espirituais) estavam indiscutivelmente presentes antes de 1850 graças à minoria ioruba e jeje vivendo então no Rio”<sup>425</sup>.

Ainda nesta obra, Karash assimila práticas de negros minas que viviam na Corte ainda na década de 1840 com o candomblé. A historiadora reproduz um caso estudado por Thomas Ewbank<sup>426</sup>, onde o inglês teve a oportunidade de examinar “o aparato do antro de um mago conhecido como um Candombe”<sup>427</sup>. Neste caso contam fora preso um escravo mina e foram apreendidos alguns de seus objetos. Após mostrar a apreensão estudada por Ewbank, Karash sugere que entre os objetos recolhidos poderiam ser discernidos objetos rituais de candomblé. Acredito que os policiais que realizavam as batidas nas casas de “dar fortuna” tinham pouca noção de que prática era aquela reproduzida pelos negros. Dificilmente uma autoridade policial saberia distinguir de que região da África aquela manifestação cultural tinha como base. É provável que de todos os espaços negros da cidade do Rio de Janeiro tenham sido reduzidos à denominação de uma casa de “dar fortuna”. Desta forma, diante uma suposta generalização policial e como exibiu a historiadora, torna-se viável estabelecer a relação entre os objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna” no século XIX e os objetos encontrados nos candomblés atuais.

Na lista de objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna”, é comum a aparição de tambores. Nas diferentes culturas da África Central, que serviram como base das religiões afro-brasileiras, os cerimoniais coletivos tinham a música como inspiração essencial para a comunicação com os espíritos e conseqüentemente a cura<sup>428</sup>. Com a crença de que os espíritos antepassados permaneciam neste mundo, próximo aos vivos, os africanos utilizavam instrumentos musicais, principalmente o tambor, para que através

---

<sup>425</sup> Idem, p. 357.

<sup>426</sup> EW BANK, Thomas. *Life in Brazil; or a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm...*1856. Reimpressão. Detroit, 1971.

<sup>427</sup> KARASCH, 2000, p. 377.

<sup>428</sup> SAMPAIO, 2000, p. 204.

da música entrassem em contato com os ancestrais, e conseguissem a ajuda que precisavam.

Mas não só os instrumentos musicais obtinham importância nas práticas negras africanas. As religiões afro-brasileiras possuem objetos específicos utilizados em seus rituais. No candomblé, por exemplo, os orixás não têm representação antropomórfica ou zoomórfica. Por isso, são representados por suas moradas e por objetos-símbolos, identificados como ferramentas dos Orixás<sup>429</sup>. São eles quem ajudam os adeptos da religião a visualizar e perceberem seu deus, seus orixás. São objetos artesanais construídos de ferro, latão, cobre, barro, tecido, palha, madeira, búzios, contas, ou são os próprios elementos naturais, usados em estado puro, como pedras, vegetais, água, terra<sup>430</sup>.

Como já foi sublinhado, a coleção composta ainda na última década da escravidão, sob a violência imposta à cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro, visava o estudo etnográfico a respeito dos costumes africanos, num período em que teorias raciais e racialistas se desenvolviam fortemente no Brasil. Não obstante, também vimos que esse propósito não foi efetuado por Ladislau Netto ou por outro durante o século XIX e XX. A possibilidade de estudar esta coleção, estes objetos como parte destes costumes, foi revelada agora com o projeto realizado no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional e principalmente neste trabalho.

Durante todo esse tempo tal coleção nada mais era que alguns objetos, que poderiam pertencer à religião afro-brasileira e que fazia parte da coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Eram estas peças do século XIX, que poderiam ter sido feitas na África ou apenas pertenciam aos africanos que viviam no

---

<sup>429</sup> AMARAL, Ana Maria. Objetos rituais no candomblé da Bahia. In: *Sala Preta*, v. 1, 2001, p. 191.

<sup>430</sup> Idem, p. 191-192.

Brasil. Por muito tempo, era desconhecida sua procedência; sua história não podia ser contada. Tinham perdido seus significados. Agora, com a presente pesquisa, é que ganham outros significados: evidenciam a diversidade e a riqueza de costumes negros ligados às práticas religiosas no Rio de Janeiro. Especialmente, contam uma história e oferecem a grande relevância da cultura material presente nas casas de “dar fortuna” para a população negra; e contam sua mais um pedaço da sua história evidenciando a impetuosa e truculenta repressão policial.

Apesar de noticiadas as batidas policiais nos jornais contendo o endereço das casas, não sabemos de que casa de “dar fortuna” vieram determinados objetos, se vieram da mesma casa ou de diferentes. Outra informação que não tem como ser obtida é quando certo objeto chegou ao Museu Nacional e nem qual chefe de polícia fez a doação. Conforme fora mencionado em capítulo anterior, com exceção da listagem enviada por Serafim Muniz Barreto<sup>431</sup>, não há vestígios sobre quem doou os demais objetos. A informação constatada é a de que todo material que compões esta coleção chegou ao Museu na década de 1880, precisamente entre os anos de 1880-1887.

Dos objetos que deram entrada no Museu Nacional neste período, hoje, compõe a Coleção Polícia da Corte um número inexato de peças. Trata-se de aproximadamente 120 objetos identificados como parte da coleção, entre ele encontramos exemplares de:

**Tabela 2: Objetos da Coleção Polícia da Corte**

<b>Peças</b>	<b>Descrição</b>
<b>Arpão de pesca</b>	Flecha, <i>objeto ritual de Oxóssi</i>
<b>Arpão</b>	De ferro. Flecha, <i>objeto ritual de Oxóssi</i>
<b>Chocalho</b>	Para gado, dos negros africanos

<sup>431</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc 54 – 23.08.1880.

<b>Argola</b>	De metal, fabricada pelos negros africanos
<b>Tambor</b>	Dos negros africanos
<b>Fetiche</b>	De madeira, dos negros africanos, <i>representação de Xangô</i>
<b>Flecha</b>	Pequena de ferro, <i>objeto ritual de Oxóssi</i>
<b>Faca</b>	De madeira, negros africanos
<b>Arma</b>	De estanho, negros africanos
<b>Cesta</b>	De palha, dos negros africanos
<b>Pente</b>	De ferro, negros africanos
<b>Abano, chocalho ou enfeite</b>	De latão, negros africanos, <i>abebé</i>
<b>Pulseira</b>	Dos negros africanos
<b>Colar</b>	Dos negros africanos, <i>fio de contas</i>

**Fonte:** livro tomo nº 3 do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

Como já foi dito, pela imprecisão da quantidade<sup>432</sup> de objetos desta coleção, discriminaremos apenas alguns deles. É importante apontar que todas as peças mencionadas possuem similar (uns com mais, como por exemplo, as argolas que possuem extinguem média 40 exemplares e outros com menos, como os pentes com três exemplares) dentro da coleção. Esta tabela<sup>433</sup> foi constituída a partir de informações tiradas do livro tomo número três do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. As informações que seguem em itálico representam aqueles objetos que estão expostos em *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, e correspondem a nomenclatura recebida por eles durante o projeto e as descrições adicionadas nas legendas da

<sup>432</sup> Na busca pelas peças da Coleção Polícia da Corte, foram vistos todos os 22 livros tomo, assim como todos os armários das duas reservas técnicas do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. Foram vistos e analisados cada um dos objetos. Contudo, pela precariedade das informações sobre as peças (nos documentos de entrada, nos escritórios da Secretaria de Polícia da Corte, nos livros tomo, nas fichas catalográficas), não é possível afirmar a quantidades de objetos que fazem parte dessa coleção. Torna-se perigoso fixar uma quantidade exata de objetos.

<sup>433</sup> A tabela foi feita para esta dissertação.

exposição<sup>434</sup>. Além disso, a tabela nos permite ter uma noção do que hoje se encontra na reserva técnica.

Após os já mencionados e copiosos obstáculos na identificação e localização das peças da Coleção Polícia da Corte dentro da reserva técnica do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, escolheremos algumas para análise. Neste exercício iremos respeitar a nomenclatura empregada nos objetos durante o famigerado projeto realizado no SEE. Ainda na fase de pesquisa do projeto, todos os objetos, não só da Coleção Polícia da Corte como também de toda a *Africana*, foram identificados e classificados de acordo com similaridades em outros museus do Brasil e da África e no caso da Coleção Polícia da Corte, foi utilizado também o critério de similaridade entre os objetos utilizados nos dias de hoje no Candomblé<sup>435</sup>. A comparação entre objetos de outros museus e terreiros de Candomblé atuais foi necessária, considerando que as coleções onde encontramos objetos similares foram formadas já no século XX e são relacionadas à objetos que um dia pertenceram à terreiros de Candomblé<sup>436</sup>.

Entre as escolhidas<sup>437</sup> para compor a exposição encontramos dois *abebés*, três flechas de Oxóssi, três representações de Xangô, dois colares de contas (fio de contas) e onze argolas de metal. Estas são aquelas que estão em melhores condições de

---

<sup>434</sup> SOARES, Mariza; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Corrêa; *Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016, p.

<sup>435</sup> Em pesquisa informal sobre os objetos escolhidos para análise neste trabalho, no site de buscas google, encontramos a associação de todos eles à objetos utilizados em terreiros de Candomblé, com inúmeras imagens de objetos similares.

<sup>436</sup> Cf. SOARES; LIMA. “A Africana do Museu Nacional: história e museologia”. In: AGOSTINI, Camilla (Org.) *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 337-360, 2013; SOARES; AGOSTINHO; LIMA; *Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

<sup>437</sup> As peças escolhidas para compor a exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, são aquelas que estão em melhor estado de conservação dentro da Coleção Polícia da Corte, como também são as mesmas que conseguiram ser identificadas por serem similares a de outros museus ou presentes em terreiros de candomblé, pela equipe de pesquisa do projeto realizado no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

conservação, as que certamente compõe a Coleção Polícia da Corte, estão devidamente classificadas e fazem parte da exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*<sup>438</sup>. Expostos na denominada *Africanos no Brasil*, a sexta vitrine de *Kumbukumbu*, revela estes objetos como de uso religioso<sup>439</sup>. Desta forma, respeitaremos as informações que *Kumbukumbu* traz sobre as peças, assim como a nomenclatura.

Acredito que por estarem em melhor estado de conservação, estas também são as peças que devem ser brevemente analisadas neste trabalho. Mas não só por isso, são elas que aparecem em significativa quantidade na Coleção e as que melhor a representam.

### ***Abebé de Oxum***

#### **Imagem 5 – *Abebé*, objeto ritual de Oxum**

---

<sup>438</sup> As legendas destes objetos na exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, são compostas exatamente pelo nome deles, da cidade onde foram coletadas (Rio de Janeiro), o século da doação (XIX), a discriminação delas como uso religioso, seguido do nome da coleção. Como por exemplo, *Abebé. Rio de Janeiro. Século XIX. Objeto ritual Oxum. Uso religioso. Doação da Polícia da Corte na década de 1880.*

<sup>439</sup> SOARES; AGOSTINHO; LIMA. 2016, pp. 143-144.



**Fonte:** Coleção Polícia da Corte - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE

Feita de latão, dourado, a peça número 6308 do terceiro livro tomo do SEE, descrita no mesmo como abano, chocalho ou enfeite, encontra-se em bom estado de conservação. Não é peça única na Coleção. A *Polícia da Corte* possui pelo menos mais quatro deles, assim como a maioria dos objetos discriminados na lista do Chefe da Polícia, Serafim Muniz Barreto, feitos de “metal amarelo”<sup>440</sup>. Fora identificado pela equipe de pesquisa do supracitado projeto como um *abebé* de Oxum, pela similaridade do objeto e por ser feito em metal dourado. Junto a este, outro deles também se faz presente em *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*.

No candomblé o utensílio consegue manter sempre o aspecto físico arredondado e composto por diversos metais, o que mostra o fácil acesso de seus artesãos (já que o objeto costuma ser produzido manualmente) à matéria-prima, ao latão, ao ouro, alumínio.

---

<sup>440</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc 54 – 23.08.1880.

Sempre muito bem decorado, por vezes é ornamentado com pingentes, fitas ou contas nas cores de seus orixás. Similar ao *abebé* de Oxum, pode ser encontrado na Coleção Afro-pernambucana do Museu do Homem do Nordeste, um *abebé* de Iemanjá, na cor prateada<sup>441</sup>.

Quando estuda a coleção africana do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, Raul Lody aponta a existência de dez abanos e *abebés*. Porém, como já foi dito, o trabalho realizado a priori, não pôde contar com a informação a respeito da existência da Coleção Polícia da Corte. Tal Coleção só fora descoberta anos depois com o projeto já mencionado, realizado no mesmo Setor. Deste modo, essa peça, assim como todas as outras que fazem parte dessa Coleção, era apenas mais uma da coleção africana do Setor, que tinha proveniência africana ou afro-brasileira. Distante da procedência do material, em seus estudos, Lody classifica essas peças como objetos iorubas<sup>442</sup>.

Da tradução em português, leque, é um objeto utilizado por africanos, crioulos e adeptos nos rituais religiosos afro-brasileiros. Aproximando o objeto da coleção com os utilizados nas religiões afro-brasileiras, podemos sugerir que seu uso é de extrema importância nas principais religiões afro-brasileiras, como Candomblé e a Umbanda.

Segundo Gabriela Sampaio<sup>443</sup>, a também historiadora Rachel Elizabeth Harding, quando analisou a formação do Candomblé na Bahia<sup>444</sup>, notou uma orientação básica de origem africana, principalmente da África Central e Ocidental que consistia na crença no poder mágico de alguns objetos ou substâncias. Com base nos estudos da historiadora americana, Sampaio sugere que essa crença presente em diversas culturas africanas teria

---

<sup>441</sup> Idem, p. 80.

<sup>442</sup> LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 171.

<sup>443</sup> SAMPAIO, 2000, p. 210.

<sup>444</sup> HARDING, Rachel Elizabeth. *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19<sup>th</sup> century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*. PhD Dissertation, Department of History, University of Colorado, 1997.

permanecido após a travessia do Atlântico. Esse argumento nos mostra a importância desses objetos nas religiões afro-brasileiras, e no nosso caso, nas casas de “dar fortuna”.

Sobre a crença na materialidade, Sampaio propõe que:

isso significa entre outras coisas, a crença na possibilidade de manipulação de objetos e de elementos da natureza por certos indivíduos, no sentido de alterar o mundo, as relações sociais, as vidas das pessoas no plano real, através de uma relação com um plano sobrenatural, reformulando assim a realidade, a vida na terra<sup>445</sup>.

Por conseguinte, reafirmamos que as coisas, o material, nestas religiões é utilizado para alcançar o imaterial. Dos objetos utilizados nos cultos afro-brasileiros, alguns são destinados ao uso feminino, enquanto outros, ao uso masculino. Geralmente os de uso feminino são de formas arredondadas, comparadas à anatomia da mulher – seios, nádegas e barriga<sup>446</sup>. Já os de uso masculino costumam ser verticais, eretos e expressivamente fálicos. Exemplo dos instrumentos femininos, temos aqui o *abebé*, identificação imediata das Iás. As Iás são as “mães ancestrais, mães d’água, relacionadas a vida e a morte”<sup>447</sup>. Sendo elas Nanã, deusa da chuva; Iemanjá, rainha do mar e Oxum.

Oxum representa o saber da sedução feminina, da gestação e do erotismo. Costuma ser reconhecida como senhora da astúcia, da riqueza, da política social, dos governos equilibrados e dos sucessos comerciais. É popularmente chamada de dona do ouro, senhora de grandes riquezas. É a deusa da água doce, rios, riachos, lagos e lagoas<sup>448</sup>. Distinto ao prateado de Iemanjá, os *abebés* de Oxum são dourados, em latão e até mesmo em ouro. Para exaltar o orixá mais vaidoso, neles também se encontram trabalhos extremamente elaborados.

---

<sup>445</sup> SAMPAIO, 2000, p. 211.

<sup>446</sup> LODY, 2005. p. 172.

<sup>447</sup> LODY, 2005, p. 171.

<sup>448</sup> Cf. FILHO, Aulo Barretti (Org.) *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

Conforme indicou Raul Lody, o *abebé* é um objeto-instrumento complementar da indumentária ritual, passando a representar utensílio ligado à beleza, possuindo espelhos ou desempenhando a função de abano. Peça indispensável nas roupas cerimoniais, identificam e marcam seus orixás. Ainda identificando suas Iás, os *abebés* podem ser complementados com outras ferramentas como o alfanje (objeto semelhante a uma espada) e o damatã (flecha), que representam qualidades das deusas<sup>449</sup>. No Museu Nacional só encontramos o *abebé*, que ainda pode ser considerado a arma de Oxum.

Podem ser interpretados como instrumento musical não formal, por conta de seus penduricalhos, guizos, búzios. Os *abebés*, nas danças rituais de Oxum, são utilizados de modo que possam emitir sons característicos que juntos aos atabaques, afoxés e agogôs, complementando as canções tocadas. Lody sugere que quando é utilizado nos rituais como leques à moda europeia, os *abebés* conseguem demonstrar parte da herança e das trocas ocorridas pelo convívio entre as culturas europeias e africanas no Brasil, enquanto tentavam firmar suas identidades<sup>450</sup>.

### **Ferramentas de Ogum<sup>451</sup>**

#### **Imagem 6: Ferramentas de Ogum**

---

<sup>449</sup> LODY, 2005, p. 173.

<sup>450</sup> Cf. LODY, 2005, p. 174.

<sup>451</sup> Ao contrário dos demais objetos, este foi o único do qual não foi possível encontrar seu nome ritualístico.



**Fonte:** Coleção Polícia da Corte - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE

A peça 6231, é encontrada no terceiro livro tomo do setor como um amuleto africano. A menor das peças que compõem esta Coleção, é composta por um molho de sete instrumentos: alavanca, machado, pá, enxada, picareta, espada e faca. Há ainda dois molhos semelhantes na *Africana*, que segundo Ladislau Netto, em suas *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*, são de “manufatura e usança africana”<sup>452</sup>. De acordo com o diretor do Museu, os dois “feixes de setas com pontas de ferro”<sup>453</sup> provinham da “África Inculta”. Vale notar que esses dois feixes descritos por Ladislau, já estavam no Museu desde a década de 1870, portanto, não fazem parte da Coleção Polícia da Corte. Além do Museu Nacional, esta peça possui

---

<sup>452</sup> NETTO, Ladislau. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870, p. 253.

<sup>453</sup> NETTO, 1870, p. 254.

similar nas coleções afro-brasileiras do Museu de Folclore Edison Carneiro<sup>454</sup>. Das peças escolhidas para análise nesta dissertação, é a única que não faz parte de *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*.

Com base neste e em outros objetos desta coleção, foi notado que o metal é o material que mais aparece nas peças. A variedade dos objetos feitos com esse material é enorme. Isso demonstra a facilidade que os africanos e seus descendentes tinham em ter acesso a esse material, e principalmente nos mostra a destreza que africanos e seus descendentes tinham em trabalhar com ele. O metal na Coleção Polícia da Corte, é trabalhado de formas mais rústica, como por exemplo, o *ofá* de Oxóssi e de formas mais elaboradas e delicadas como o *abebé* de Oxum.

Retomando o caso do escravo mina retratado por Karasch<sup>455</sup>, consideraremos o argumento da autora de que entre os objetos confiscados pode se estabelecer a existência de muitos símbolos e rituais importantes no candomblé hoje. Quando aponta o que cada um dos objetos poderia representar, a historiadora menciona que “objetos de ferro já simbolizavam vários orixás”<sup>456</sup>. Com essa informação, supomos que a importância dos objetos de metal nas religiões afro-brasileiras pode ser notada na Corte desde 1840.

Aproximando mais uma vez as peças dessa coleção às usadas atualmente, apontamos que, nas religiões afro-brasileiras, quando se trata de metal, faz-se alusão imediata à Ogum. No começo dos tempos, ele só usava madeira, depois com a descoberta do ferro tornou-se ferreiro. Na África, Ogum era o rei da cidade de Irê e depois se transformou num orixá. Ogum é o orixá do ferro, da metalurgia e da tecnologia, protetor dos ferreiros e de todos que utilizam metal, como por exemplo, agricultores, caçadores,

---

<sup>454</sup> LODY, 2005, p. 217.

<sup>455</sup> Cf. KARASH, 2000, p. 377.

<sup>456</sup> KARASCH, 2000, p. 378.

açougueiros, barbeiros, mecânicos, marceneiros<sup>457</sup>. É também o orixá da guerra, da coragem, o protetor do templo, das casas, dos caminhos. É com essas sete ferramentas presentes na peça da Coleção Polícia da Corte que o orixá consegue ajudar o homem a vencer a luta contra a natureza. Foi ele o responsável por ensinar aos homens como forjar o ferro e o aço.

### ***Ofá de Oxóssi***

**Imagem 7 – *Ofá de Oxóssi***



**Fonte:** Coleção Polícia da Corte - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE

---

<sup>457</sup> ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

A peça de número 5308, é descrita no tombo como arpão de ferro. Novamente o metal aparece na composição dos objetos desta coleção. Apesar do aspecto de ferrugem, ao decorrer da pesquisa a peça foi devidamente higienizada. Há na Coleção outras peças similares. A peça delicada é feita de metal, como foi notado, o material mais encontrado na composição dos objetos da Coleção Polícia da Corte, seguido pela madeira e pelas missangas (contas).

A peça mostra bastante similaridade a uma representação de um *ofá*. E por isso, foi exposta em *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, como um. Respeitando a dita exposição, podemos considerar que o *ofá* consiste no arco e flecha que representam o orixá da caça.

O orixá caçador, Oxóssi, é conhecido, nos dias atuais, por ser o senhor da provisão da vida, é ele quem abastece energias, aquele que provê todas as espécies vivas de alimentação para a continuidade da vida. É o orixá que rege a reprodução, energia de viver e a manutenção de uma dinâmica específica de vida, estabelecida entre o caçador e a caça<sup>458</sup>. Oxóssi também é reconhecido por ser o senhor do saber da medicina voltada aos recursos naturais. De acordo com Agenor Miranda Rocha<sup>459</sup>, o culto à Oxóssi veio para o Brasil com a transferência de negros originários da cidade de Kêtu<sup>460</sup>, em consequências das guerras se instalaram no século XIX.

---

<sup>458</sup> MARINHO, Roberval Falojutogun. “O Imaginário Mitológico na Religião dos Orixás: um estudo da dinâmica da comunicação e da arte no sistema cultural nagô”. In: FILHO, Aulo Barretti (Org.) *Dos Yorùbá ao Candomblé Kêtu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 164.

<sup>459</sup> ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças : os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Mauad, 2000, p. 59.

<sup>460</sup> A cidade fica em uma das regiões da República do Benim e foi uma das mais antigas capitais dos iorubás.

## ***Oxé de Xangô***

**Imagem 8 – *Oxé de Xangô***



**Fonte:** Coleção Polícia da Corte - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE

A peça sem numeração é feita de madeira, possui traços femininos e é ornada com missangas. Trata-se de uma escultura. Assim como na religião católica, as esculturas têm

a função de explicitar características dos deuses representados<sup>461</sup>. Segundo Lody, depois do ato artesanal, as peças passam por sacralização, para então comportar o significado e a retenção do sagrado. São encontrados similares na Coleção que possui objetos do Candomblé de Salvador, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, no Museu Arthur Ramos e no Museu do Ilê Axé Opô Afonjá. Tais peças são reconhecidas como *Oxé*. O *Oxé* antropomórfico simboliza o deus Xangô. O *oxé* é a figura do machado de dois gumes, ferramenta de propriedade de Xangô.

Na representação de Xangô, podemos observar que a figura do *oxé* reforçando os saberes, o poder de justiça e demonstram o domínio e a ação do orixá. Nas religiões afro-brasileiras Xangô, fundador de Oyó, atual Nigéria, é o senhor do saber da justiça e da política de condução do homem em sociedade. Senhor do saber do fogo e dos raios. É o orixá que representa a sociedade organizada, com justiça social<sup>462</sup> e o que se assegura a vida individual das pessoas<sup>463</sup>. Segundo Nina Rodrigues, Xangô é o deus trovão e é certamente um “homem-deus encantador”<sup>464</sup>.

Conforme inculuiu Roger Sansi, Nina Rodrigues colecionava objetos relacionados ao candomblé como instrumentos de pesquisa<sup>465</sup>. Como pesquisador, o maranhense buscava analisar os objetos com uma visão além daquela atribuída pela polícia e pela imprensa do final do século XIX e início do XX. Ainda que provenientes de uma “raça inferior”, os objetos que provinham dos africanos e seus descendentes poderiam ser considerados como arte<sup>466</sup>. Quando analisa a arte afro-brasileira em seu artigo *As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil*, publicado na revista *Kosmos* de 1904, Rodrigues

---

<sup>461</sup> LODY, 2005, P. 167.

<sup>462</sup> MARINHO, 2010, p. 165.

<sup>463</sup> ROCHA, 2000, p. 64.

<sup>464</sup> RODRIGUES, Nina. *As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil*. In: *Kosmos*, 1904.

<sup>465</sup> SANSE, 2013, p.113.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

sugere que este tipo de peça esculpida em madeira não é uma representação direta dos Orixás, e sim dos sacerdotes deles possuídos e revelando na atitude e nos gestos as qualidades privativas das divindades que os possuem<sup>467</sup>. Rodrigues revela que “os sentimentos, as crenças religiosas fazem para os negros, como para as outras raças, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística”<sup>468</sup>.

Nina Rodrigues ainda afirma que este tipo de objeto não passa de uma representação e que se esta não estiver tratada ou benzida pelo feiticeiro, não tem direito à adoração, assim não reclamam e não recebem cultos estes supostos ídolos. Dessa maneira, tais objetos são vistos pelos praticantes como “emblemas, enfeites, peças de uso ou utilidade prática; cadeiras, tronos uns, altares outros”<sup>469</sup>. Partindo desse princípio, podemos encarar essa peça como a representação de uma feiticeira, uma sacerdotisa, possuída por Xangô. Faz parte também da Coleção Polícia da Corte, a “versão masculina” dessa peça. Outras representações de Xangô compõem parte desta coleção. Nina Rodrigues destaca e aponta a fama desta peça tão conhecida na Bahia sob o nome *Ochê de Xangô*. Presumidamente essa fama chegou ao Rio de Janeiro, se esta peça era também famigerada nas casas de “dar fortuna” cariocas, não se sabe. Contudo, sua presença nesta coleção é irrefutável.

Expondo a “capacidade artística dos negros”<sup>470</sup>, o médico e antropólogo sugere que os sentimentos e as crenças religiosas faziam para os negros, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística. Em vista disso, podemos reforçar o argumento já observado em Roger Sansi<sup>471</sup> que sugere Nina Rodrigues como um intelectual que considerava os objetos rituais africanos como uma arte inferior, já que

---

<sup>467</sup> RODRIGUES, 1904.

<sup>468</sup> Idem.

<sup>469</sup> Idem.

<sup>470</sup> RODRIGUES, 1904.

<sup>471</sup> SANZI, 2013, p.113.

provinham de povos bárbaros, mas ainda assim uma forma de arte. Reconhecidas tais manifestações, Rodrigues expõe figuras de objetos utilizados nos rituais religiosos jeje-yorubano, e que se assemelham com a peça<sup>472</sup> presente na Coleção Polícia da Corte.

### Imagem 9: Ochêr de Chango



**Fonte:** RODRIGUES, Nina. As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil. In: *Kosmos*, 1904.

---

<sup>472</sup> Na Coleção Polícia da Corte, assim como na análise feita por Nina Rodrigues, encontramos a figura masculina do *Oxé de Xangô*. Todavia, para este trabalho, analisaremos somente a figura feminina. Ambas as peças fazem parte da exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*.

Este tipo de objeto faz parte da dinâmica dos rituais afro-brasileiros. A peça sob guarda do Museu Nacional é também esculpida em madeira. A madeira era um material bastante utilizados pelos povos africanos. No artigo que discorre sobre a África coberta e descoberta no Brasil, Robert Slenes demonstra o uso da madeira por africanos na confecção de estatuetas no Brasil em meados do século XIX<sup>473</sup>. Tratavam-se de estatuetas de Santo Antônio, santo esse cultuado por alguns povos da África Central, era ele um santo que “voava como um bruxo”, tinha poderes de adivinhação e se comunicou com um morto<sup>474</sup>. Slenes ainda nota que este tipo de estatueta de madeira possuía o mesmo material e se assimilava a figura de um *minkisi* da cultura congo. O *minkisi* era um fetiche, utilizado para garantir boa sorte, evitar desventura ou levar o infortúnio para os outros<sup>475</sup>. Ainda que não sejam utilizados da mesma forma, e tenham origens distintas, tanto o *oxé* quanto o *minkisi*. Dentro da grande coleção Africana do Setor de Etnologia há um exemplar de um *minkisi*, proveniente da Bacia do Rio Congo<sup>476</sup>, contudo nesta coleção não foi encontrado nenhum objeto que se assemelhe a um *minkisi*. Mesmo não fazendo parte da Coleção da Polícia da Corte, o *minkisi*, e as estatuetas de Santo Antônio, reafirmam a aptidão que tinham alguns africanos com a madeira, e sugerem a facilidade que eles tinham em obter tal matéria-prima.

Raul Lody, que trabalha com os objetos africanos e afro-brasileiros, destaca que este tipo de representação tem desempenhos especiais para as cerimônias nos terreiros. Este tipo de objeto assume um reconhecimento visual pelo tipo de matéria prima transformada, emprego de cores, texturas e formas. De acordo com Lody, depois de decodificados os objetos por seus leitores, a ocupação simbólica dos objetos estará

---

<sup>473</sup> SLENES, 2011, p. 65.

<sup>474</sup> Idem.

<sup>475</sup> Ibidem.

<sup>476</sup> SOARES; AGOSTINHO; LIMA, 2016, p. 123.

integrada no amplo conjunto também simbólico dos outros objetos religiosos já em uso no terreiro<sup>477</sup>.

O antropólogo e museólogo, no entanto, sugere que esses objetos provenientes da cultura africana, quando utilizados nos cultos religiosos se tornam o elo necessário para a relação homem e seu deus, ou do estabelecimento fundamental específico do deus em seu ritual no interior dos santuários<sup>478</sup>.

### **Colar de Contas (Fio de Contas)**

**Imagem 10 – Fio de Contas**



**Fonte:** Coleção Polícia da Corte - Acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional – SEE

---

<sup>477</sup> LODY, Raul. Oxé de Xangô: um estudo de caso da cultura material afro-brasileira. In: *Afro-Ásia*. n° 14. Bahia: UFBA, 1983, p. 16.

<sup>478</sup> LODY, 1983, p.16.

Conforme já mencionado, durante a pesquisa para este trabalho, não foi encontrado trabalho que me permitisse analisar os objetos encontrados nas casas de “dar fortuna”, sem antes fazer comparações e associações com objetos utilizados em rituais religiosos afro-brasileiro nos dias atuais. Nas religiões afro-brasileiras os fios de contas são objetos de identificação dos fiéis aos orixás. Obter um fio de contas é um passo importante para a vinculação do fiel com os orixás. As várias contas de diferentes materiais, geralmente cilíndricos, podem ter uma cor ou mais. Estas são unidas em palhada-costa, cordonê, e podem ter inclusões de outros materiais como figas, dentes de animais encastoados, crucifixos<sup>479</sup>. Segundo Raul Lody, o fio de contas é um emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo.

O colar se tornou um objeto cotidiano e público que indica a vida do fiel dentro do terreiro, os fios de contam acompanham e marcam a vida espiritual do homem fiel. Representando e identificando santos, e rituais de passagem, as contas devem ser utilizadas desde os primeiros instantes da iniciação da vida espiritual do indivíduo até as suas cerimônias fúnebres.

Elas demonstram o conhecimento adquirido e a ascensão do indivíduo na hierarquia religiosa. Pessoal e particular, o fio de contas é um objeto intransferível, permanente na cultura afro-brasileira e faz parte da indumentária dos fiéis. A cor é o grande sinal que determina de quem é o fio de contas. Lody afirma que este é um objeto exibido com orgulho iniciático, e que alguns são verdadeiras realizações estéticas que utilizam um rígido código cromático que orienta sua construção<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> LODY, 2005, p. 176.

<sup>480</sup> Idem, p. 179.

O museólogo ainda aponta que após os atos tecnológicos e simbólicos das montagens por enfiamento de contas, existem rituais próprios<sup>481</sup> que auferem a estes objetos significados e propriedades no campo do sagrado<sup>482</sup>. Cumpridos os rituais, os filhos de santo que carregam as contas além de unidos, estão protegidos pelos orixás. Importantes na vida dos fiéis, o rompimento de um fio de contas pode indicar um mal presságio ou o início de um novo ciclo, de um recomeço.

Na *Africana* do Museu Nacional, os fios de contas têm significativa presença. Há aproximadamente 57 deles. Não se sabe quantos exatamente, pela já mencionada dificuldade de identificação das peças, mas parte deles formam a Coleção Polícia da Corte. Para este trabalho escolhemos a peça de número 6505, descrita no terceiro livro tomo como colar. A cor é o sinal que determina de quem é o fio de contas. As contas avermelhas e intercaladas de amarelo apontam que este é um fio de contas de Ewá. Ewá, senhora da percepção da arte e da magia, da beleza e da chuva fina, do canto, da dança. Deusa que possibilita a intersecção entre o mundo encantado e o mundo conhecido através de sonhos, intuições, visões, cheiros, as mais diversas sensações<sup>483</sup>.

Reafirmando a importância deste tipo de objeto para as religiões afro-brasileiras, Raul Lody sugere que:

as quantidades, as transformações artesanais, o fazer/ enfiar das contas e a lavagem, que é um ato de transformação religiosa (...) têm atuação física sobre os materiais e, principalmente, são agentes da mudança dos simples materiais para materiais portadores de axé<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> Este ritual seria a “lavagem de contas”. Cf. LODY, 2005, p. 178.

<sup>482</sup> LODY, 2005, p. 177.

<sup>483</sup> MARINHO, 2010, p. 166.

<sup>484</sup> LODY, 2005, p. 180.

Isso significa dizer que quando se tornam portadores de axé, os objetos se transformam em propriedades mágicas, unidas a princípios étnicos e culturais do orgulho e do poder do santo, do terreiro e da nação. Podemos indicar o fio de contas como um objeto de significativa imprescindível para os praticantes e principalmente no cotidiano e funcionamento das práticas afro-brasileiras e conseqüentemente de um terreiro.

Não se pode ter certeza, mas levo a crer, que essa perspectiva sobre o fio de contas, nos dias de hoje, era a mesma daquela que um dia tiveram os frequentadores das casas de “dar fortuna”. Onde todos os objetos apreendidos pelos policiais nesses espaços possuíam papel crucial em cada ritual praticado, e fariam uma enorme falta aos seus praticantes.

Retomando a divisão de Maria Margaret Lopes, sugiro que a história dos objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna” pela Polícia da Corte, se mistura. Mesmo estando sobre posse do Museu Nacional desde as últimas décadas da escravidão, o significado dado a elas enquanto coleção, era distinto ao que temos hoje. Saber a procedência dessas peças faz com que as mesmas se tornem chaves únicas para a história da religião afro-brasileira no Rio de Janeiro do século XIX. Este novo sentido lhe foi imposto simultaneamente ao que lhe fora atribuído enquanto cultura visual, como parte da exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*.

Com isso, vamos chegando ao fim da história desses objetos. É enquanto coleção e principalmente enquanto objetos de exposição que essas peças irão ao encontro ao significado que anteriormente lhe foram atribuídos pelos frequentadores das casas de “dar fortuna”. Entretanto, é importante notar que mesmo havendo um resgate do valor original desses objetos, o uso deles não será o mesmo. Concordaremos aqui com o já dito, discurso de Pomian<sup>485</sup>, de que a perda do valor do uso, fará com que estes objetos formem uma

---

<sup>485</sup> POMIAN, 1984.

colecção. A valorização deles como sagrado, será vista por outra perspectiva. É neste momento que ele é retirado da categoria de invisível para se tornar visível, permitindo a construção de um conhecimento sobre a sua cultura de origem.

Uma cultura pode sofrer um número significativo de transformações com o passar do tempo. Os objetos da Coleção Polícia da Corte, contam um pouco da trajetória da cultura africana na diáspora. Quando chegaram ao Brasil, os negros foram expostos à uma cultura discrepante a deles, com língua dissímil, valores, símbolos, práticas, crenças. Entre adaptações, influências, convergências e sobretudo muita resistência, as religiões afro-brasileiras foram construídas. Como já havia notado Mary Karash<sup>486</sup>, práticas e crenças da África Central, África Centro-Occidental e da região Centro-Oeste da África, eram sendo reconfiguradas, recriadas e adaptadas pelas ruas da Corte Imperial. Do final do século XIX até os dias de hoje, as mudanças na cultura negra e em algumas práticas religiosas são plausíveis. Não obstante, compreendemos que o uso de muitos desses objetos ainda é conservado nestes espaços. Podendo ser observado, por exemplo, no candomblé e na umbanda.

A permanência desses artefatos nas atuais religiões afro-brasileiras, indica a conservação da relevância desses objetos dentro da crença exercida por africanos e seus descendentes durante a escravidão. Assim como nas práticas religiosas, estes objetos têm presença fundamental neste trabalho. Para ressaltar a importância desses objetos na nossa história, voltemos aos africanos residentes na Freguesia de Santa Rita. O caso de Leopoldina nos mostra que os praticantes presos nas casas de “dar fortuna” poderiam ser libertados por meio da assinatura do termo de bem viver. Porém, nada foi declarado a respeito dos objetos. A reclusão das peças indica, a relevância que lhes era atribuída pela

---

<sup>486</sup> Cf. KARASH, 2000, pp. 350-378.

polícia. Ainda que os participantes estivessem em liberdade, a prisão dos objetos, de certa forma, tentava impedir a realização das práticas.

Já na súplica de Quintino, o destino dos objetos foi indagado e sua relevância ressaltada. Todavia, não podemos afirmar que o africano tenha reavido seus objetos. Mesmo que assim o tivesse, insinuo que essa não fosse uma regra. Outras cartas como a de Quintino não foram encontradas sob posse do Museu, sinalizando outras solicitações de devolução das peças. Ademais, as páginas desta dissertação nos mostram que os objetos continuavam apreendidos, e a partir de 1880, passaram a fazer parte do acervo do Museu Nacional.

Infelizmente, neste trabalho, não consegui analisar e trabalhar os objetos do jeito que almejava. Além das já mencionadas dificuldades de análise, a historiografia pouco trabalha com este tipo de metodologia. Contudo, a presença dos objetos neste terceiro capítulo foi indispensável, já que a apreensão deles foi um dos motivos que os policiais encontraram para tentar impedir o funcionamento das casas de “dar fortuna”, o estímulo da carta escrita a rogo de Quintino Pacheco, a razão do interesse de Ladislau Netto pela cultura africana e finalmente foram os mesmos que me permitiram chegar a esta temática de pesquisa.

Conforme sugeriu Neil MacGregor, o objeto se torna um documento não apenas do mundo para o qual foi feito, mas também dos períodos posteriores que o alteraram. Das casas de “dar fortuna” ao Museu, e posteriormente, após serem escolhidos como parte da exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*, o *abebé*, as ferramentas de Ogum, o *ofá* de Oxóssi, o *oxé* de Xangô e o fio de contas são ressignificados. Aqueles objetos de identidade, cultura e resistência (no caso das religiões afro-brasileiras), tornam-se objetos procedentes da repressão, violência contra uma cultura, uma nação, um documento, uma fonte. Da cultura material/religiosa à cultura visual, quando se tornam

peças da exposição, o objeto passa a ser uma fonte de conhecimento, uma fonte histórica sobre aqueles a quem um dia pertenceu. Os objetos agora significam o exemplo, a prova da simplicidade ou da riqueza, do saber, da habilidade, do costume e da peculiaridade de sua cultura proveniente. Tê-los expostos nos permite conhecer parte da história das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, além de mostrar as marcas da repressão sobre a cultura africana e por último, sobre o interesse de Ladislau Netto sobre os objetos apreendidos.

## Considerações Finais

Nessa dissertação pudemos ler algumas histórias e tomar notas importantes sobre elas. Mesmo longe de seus ancestrais, num cotidiano cheio de imposições e por vezes violento, onde pouco se via liberdades, é correto afirmar que os escravos conseguiram cultivar e prosperar laços e sentimentos, constituir famílias e comunidade. Como constatou Sheila de Castro Faria<sup>487</sup>, fosse pela criação de parentelas, irmandades, e acrescento as famílias de santo, os escravos estabeleceram relações que visavam compartilhar, amparar e suportar as duras condições de cativeiro que se viram obrigados a viver.

Apesar das diferenças étnicas, devemos reconhecer que a experiência escrava comum entre africanos os causou mais interação do que dissensão. Os africanos conseguiram preservar heranças culturais e ao mesmo tempo construir redes de sociabilidades e identidades.

Fruto e herança de comunidades escravas eram as casas de “dar fortuna”. Como um lugar plural, de grande significado social e religioso, era neste espaço que escravos, negros libertos e livres entravam em contato com seus ancestrais e realizavam suas práticas religiosas, compartilhavam experiências, além de estreitar seus laços de comunidade. Mas não só isso, as casas de “dar fortuna” se tornaram recintos de reinvenção de muitas “Áfricas” na cidade e também locais de resistência da cultura afro-brasileira. Algumas negociações e concessões e numerosos conflitos compunham o cotidiano destes recintos.

---

<sup>487</sup> Cf. FARIA, Sheila S. de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. In: *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 11, p. 133-157, 2007.

Os africanos tinham orgulho de suas tradições, e mostravam isso para as autoridades policiais e até mesmo para o Imperador. Após analisar brevemente o caso da Rainha Mandinga numa casa de “dar fortuna” podemos encontrar o importante e decisivo papel da mulher na preservação e proteção das práticas, costumes, das identidades negras. E que apesar de por muito tempo terem sido subalternizadas e silenciadas inclusive nas narrativas históricas, as mulheres negras de fato tiveram protagonismo. Quando fora coagida pelos policiais, a africana fez questão de se posicionar como responsável de sua prática, assumindo a religiosidade que acontecia em sua casa. Leopoldina mostrava que uma mulher negra estava à frente daquele lugar. Ela era chefe, ministra, mãe e rainha.

Já Quintino fez com que suas práticas chegassem ao conhecimento de Dom Pedro II. Mesmo que o conteúdo da supracitada carta tenha sido manipulado por Quintino Pacheco e seu rogador no intuito de reaver os objetos do africano, de uma coisa temos certeza. Praticando jongo ou não, Pacheco nos proporciona o registro da dança, numa área urbana em 04 de setembro de 1879. Dança essa, que segundo ele, provinha de sua terra e era praticada com finalidade de divertimento. Por fim, o conteúdo da carta nos proporciona pensar que o jongo, após apresentado e definido, é afastado e defendido de uma possível alusão de sua prática à feitiçaria. Esta atitude de afastamento e defesa nos faz cogitar a vontade que o africano tinha de legitimar sua dança, e ao mesmo tempo de mostrar ao Imperador que não era necessário haver repressão sobre o jongo. Já que distante da feitiçaria, não deveria causar medo e sobretudo ameaças à ordem e civilização da cidade.

Uma está ligada diretamente às casas de “dar fortuna”, enquanto o outro nos faz duvidar dessa ligação, até o conteúdo da sua carta ser discriminado como um documento que se refere à uma coleção científica composta por objetos apreendidos nestas casas. Perto ou distantes desses espaços, Leopoldina Jacome da Costa e Quintino Pacheco são

exemplos da teia de sociabilidades e da resistência da cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro nos fins do século XIX.

Vistos como um grupo que ameaçava a ordem e o progresso da Corte, os negros foram brutalmente reprimidos. Nas ruas do Rio de Janeiro, a Polícia da Corte, com base nos Códigos Criminais e nos Códigos de Postura tentava estabelecer a ordem e o controle social, e para isso era capaz de oferecer a repressão àqueles que poderiam ser uma ameaça à tranquilidade da Corte. Alimentada pelo medo de ameaças à ordem e civilização da cidade, de que a reunião dos negros, mesmo que fosse pela diversão apenas, se transformasse em motins, fugas, insurreições e revoltas, mais do que pelo medo da feitiçaria em si, a polícia realizava batidas nas “casas de dar fortuna”. As batidas policiais relatadas nos jornais eram presentes, violentas e tinham o intuito de impossibilitar a continuidade daquelas práticas. E foram essas mesmas batidas, agressivas e repressoras, que em favor da tentativa de suprimir aqueles costumes, possibilitaram à uma importante instituição científica preservar e conservar parte daquela cultura.

Basta olharmos para trás, para enxergarmos que a origem humana foi algo que sempre inquietou o homem. Depois dela, a forma como ele se diferencia do outro. Nesse último anseio, também se encontra a vontade de entender o porquê da diferença na cor da pele, do cabelo, dos hábitos e costumes. Tais inquietações também faziam parte do pensamento científico de intelectuais do Museu Nacional. Ainda se tratando dos anseios da humanidade, é fácil identificar um simples desejo de superioridade, ele deve ser superior a qualquer coisa, de algum jeito. Por isso, as teorias raciais tiveram tanto destaque no século XIX. Dando continuidade a estes pensamentos, acredito que o modo como as ideias evolucionistas e darwinistas foram utilizadas para sustentar o mito das diferenças raciais e destacar uma suposta supremacia da “raça” branca, incentivou intelectuais como Ladislau de Souza Mello e Netto, a investir em seus estudos.

A antropologia e etnologia foram disciplinas nas quais os estudiosos se dedicaram as teorias raciais. A primeira, dando destaque à diferenças e características físicas, morfológicas e a craniologia, pretendia estabelecer uma classificação das “raças” e a última aos costumes e hábitos das distintas “raças”, no Brasil, branca, negra e índia e ainda sobre a miscigenação. Olhando alguns trabalhos<sup>488</sup> que abordam a Etnologia do século XIX no Brasil, é possível encontrar informações afirmando que em meados do século as práticas etnográficas do IHGB eram caracterizadas pelos estudos das línguas e dos costumes dos selvagens, a partir dos anos 1870, no Museu Nacional, elas foram marcadas pelos estudos experimentais e evolucionistas sobre os primitivos habitantes do Brasil.

Segundo Lilia Moritz Schwarcz, Foucault descreve a prática dos museus em finais do século XIX como “um projeto de uma ciência geral da ordem”, cuja meta seria hierarquizar e aproximar, para comparar e isolar. Acreditando ser esta a intenção de Ladislau, suponho que depois dos estudos sobre os autóctones, Netto buscava compreender as especificidades, caráter intelectual e moral, hábitos e costumes da raça negra. Deste modo, tento aqui justificar a curiosidade e a movimentação de Ladislau Netto em guardar objetos de proveniência africana e/ou afrodescendente na segunda metade do século XIX e mais precisamente, na última década da escravidão. Não sendo então de grande esforço aludir este supracitado interesse do diretor de colecionar, ao projeto abolicionista, aos preceitos da modernidade da Corte e principalmente à recepção, desdobramentos e ao desenvolvimento das teorias raciais no Brasil. O esforço realizado pelo diretor do Museu Nacional, hoje é salientado neste trabalho. Mesmo, que tenham sido deixadas de lado por ele após o donativo policial, é possível sugerir que Ladislau Netto forneceu relevância para estas peças. Quando impediu que as mesmas fossem

---

<sup>488</sup> BARCELOS, 2014; TURIM, 2009; VELOSO JUNIOR, 2013;

queimadas ou simplesmente entulhadas em um depósito policial e decidiu tê-las à posse de uma instituição científica.

Foi no intuito de obter maior conhecimento sobre os costumes africanos que Ladislau pediu ao chefe da Secretaria de Polícia da Corte, “tão importante donativo”<sup>489</sup>, que até hoje permanece e enriquece o acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional. De acordo com o historiador britânico Neil MacGregor, “todos os museus se baseiam na esperança – na crença – de que o estudo das coisas pode levar a uma compreensão mais verdadeira do mundo”<sup>490</sup>. Em vista disso, é certo afirmar que os museus são espaços onde é possível unir o “visível e o invisível”.

Artefatos culturais, os objetos conseguem nos mostrar informações preciosíssimas a respeito de seus artesãos, de seus usuários, do seu tempo, da cultura, da sociedade que o possui. Versáteis, capazes de viajar entre diversas culturas, como a material e a visual, o objeto consegue representar um povo. Em suma, a cultura material pode ser entendida como aquela composta por objetos invisíveis, enquanto a cultura visual é composta por objetos visíveis. É o estudo da cultura material e visual que capacita o objeto a nos fornecer as informações e o conhecimento. Permitindo com isso fazer biografias e contar histórias dos objetos.

A partir da atitude de Ladislau Netto, a respeito desta que foi entendida como uma cultura material africana no Império do Brasil é importante pensar que houve um movimento curioso sobre estes objetos. Enquanto eles eram apreendidos de seus donos sobre forma de repressão, como fora feito com a Rainha Mandinga e Quintino Pacheco, do outro lado, eles eram donativos para uma instituição importante e renomada como o

---

<sup>489</sup> BR.MN.DR.AO Pasta 19 doc. 59 – 03.09.1880.

<sup>490</sup> Cf. MacGREGOR, Neil. *A História do Mundo em 100 objetos*. Tradução de Ana Beatriz Rodrigues, Berilo Vargas e Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

Museu Nacional, no século XIX, servindo como objeto de estudo, incorporando o desenvolvimento da ciência.

É possível pensar nesse movimento até mesmo com simultaneidade. A própria carta de Quintino pode ser encarada como uma das provas dessa movimentação. Ainda que a apreensão na casa do africano tenha ocorrido em setembro de 1879, em 1881 ele sabia que seus objetos estavam no Museu. Quintino sabia o destino de seus objetos. É provável que o Pacheco tenha ido à Secretaria de Polícia da Corte e lá tenha sido informado que suas coisas foram levadas para o Museu. Como o africano tomou conhecimento disso, não temos certeza. Mas é certo afirmar que esta doação foi noticiada em 02 de abril de 1882 o jornal *Gazeta de Notícias* informava à sociedade letrada da Corte, que alguns dos objetos apreendidos em uma casa de “dar fortuna” foram enviados ao “museu público”<sup>491</sup>.

Os objetos aqui apresentados, hoje são peça fundamentais nos rituais de candomblé e também na umbanda, em sua história nos mostra o esplendor, magnitude e respeito, nas religiões afro-brasileiras sobre seus orixás. Aqui eles também conseguiram nos mostrar a viagem que sofreram muitos dos objetos apreendidos nas casas de “dar fortuna” e que faziam parte da cultura material africana. Exibindo um significativo histórico de tolerância, mas principalmente de repressão sobre os costumes africanos no Rio de Janeiro do século XIX. Nos dias atuais eles conseguem representar também a resistência de uma cultura que tanto sofreu, tanto foi reprimida, e que, contudo, segue enrijecida e rica.

Partindo desse pressuposto, as batidas realizadas pela Polícia da Corte, nas chamadas “casas de dar fortuna”, apesar de estabelecerem uma forte repressão e de uma

---

<sup>491</sup> *Gazeta de Notícias*, 02 de abril de 1882.

condenação, caminhavam lado a lado com a resistência da parte oprimida. E juntamente com o interesse intrínseco de Ladislau de Mello e Souza Netto e a peculiar relação entre a Secretaria de Polícia da Corte e o Museu Nacional, possibilitaram a construção e conservação de uma cultura material de africanos e seus descendentes diretos, no Brasil ainda na última década da escravidão e que hoje enriquece e faz parte da nossa cultura nacional.

## Referências documentais

### Fonte Cartográfica

SCHREINER, Luiz. *Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro e Berlim, 1879. Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart1360096/cart1360096.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart1360096/cart1360096.jpg)> Acesso em: 13 de janeiro de 2017.

### Fontes Impressas

BRASIL. *Código Criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/221763>> Acesso em: 08 de maio 2016.

CÓDIGO DE POSTURAS DA ILUSTRÍSSIMA CÂMARA MUNICIPAL. Rio de Janeiro, 1838-1893.

“Juízo da Décima Segunda Pretoria”. *Diário Oficial Da União*, Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 1905. Disponível em <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1719484/pg-20-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-20-12-1905/pdfView>>. Acesso em: 31 mai. 2016.

“Juízo da Décima Segunda Pretoria”. *Diário Oficial Da União*, Rio de Janeiro, 04 de junho de 1908. Disponível em <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1665614/pg-13-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-04-06-1908/pdfView>>. Acesso em: 31 mai. 2016.

“Recebedoria do Distrito Federal”. *Diário Oficial Da União*, Rio de Janeiro, 14 de setembro de 1915. Disponível em <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1862456/pg-4-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-14-09-1915/pdfView>>. Acesso em: 31 mai. 2016.

NETTO, Ladislau. *Investigações históricas e científicas sobre o Museu Imperial e Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Philomático, 1870. Disponível em: <<http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/o/0055/0055.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

REVISTA ARQUIVOS DO MUSEU NACIONAL. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1876-1887. Disponível em <<http://obrasraras.museunacional.ufrj.br/periodicos>>. Acesso em: 17 jul. 2016.

REVISTA DA EXPOSIÇÃO ANTROPOLÓGICA DE 1882. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882. Disponível em <<http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/periodicos>>. Acesso em: 17 jul.2016.

### Fontes Materiais

*Abebé* de Oxum – Coleção Polícia da Corte, Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

Ferramentas de Ogum – Coleção Polícia da Corte, Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

*Ofá* de Oxóssi - Coleção Polícia da Corte, Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

*Oxé* de Xangô - Coleção Polícia da Corte, Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

Fio de Contas (Colar de Contas) - Coleção Polícia da Corte, Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

### **Fontes Manuscritas**

CORRESPONDÊNCIAS ENVIADAS AO MUSEU NACIONAL. Fundo Museu Nacional. Série Diretoria. Avisos e Ofícios. Pastas 19 docs. 54, 57 e 59; Pasta 20 doc. 139; Pasta 21 doc. 61; Pasta 23 doc. 105; Pasta 25 doc. 20; Pasta 26 doc. 27. MN.DR.AO.

OFÍCIOS do diretor do Museu Nacional ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e à Secretaria de Polícia da Corte. Fundo Museu Nacional. Série Diretoria. Avisos e Ofícios. Livro 7, BR.MN.RA.7.D7; Livro 8, BR.MN.RA.8.D8 e Livro 9, BR.MN.RA.9.D9.

Fichas Catalográficas do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

Livros Tombo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional

### **Periódicos**

*A Reforma*, 27 de dezembro de 1876.

*A República*, 9 de março.

*Carbonario*, 13 de dezembro de 1880 – 12 de fevereiro de 1886.

*Corsário*, 13 de agosto de 1881.

*Diário de Notícias*, 04 de janeiro de 1886.

*Fígaro*, 25 de janeiro de 1881.

*Gazeta da Tarde*, 09 de maio de 1881 - 01 de fevereiro de 1883.

*Gazeta de Notícias*, 29 de novembro de 1875 – 22 de abril 1884.

*Gazeta do Rio*, 26 de setembro de 1879.

*Novo e Completo Índice Cronológico da História do Brasil*, 25 de março de 1877.

*O Globo*, 18 de junho de 1875.

*O Movimento*, 15 de março de 1872.

*Pharol*, 22 de novembro de 1885.

*Revista Ilustrada*, 26 de agosto de 1876.

## Referências Bibliográficas

ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil” In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

AGOSTINHO, Michele de Barcelos. *O Museu em Revista: a produção, a circulação, e a recepção da Revista Arquivos do Museu Nacional (1876-1887)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014. 143 f.

AMARAL, Ana Maria. “Objetos rituais no candomblé da Bahia”. In: *Sala Preta*, v. 1, p. 191-195, 2001.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Tradução Vera Ribeiro, 1ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

ARQUIVO NACIONAL. *Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ASPerti, Clara Miguel. “A vida carioca nos jornais: Gazeta de Notícias e a defesa crônica”. In: *Contemporânea*. nº 7, 2006, pp. 45-55. Disponível em: [http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed\\_07/06CLARA.pdf](http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_07/06CLARA.pdf). Acesso em 07 de abr. de 2016.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Marialva Carlos. “Jornalismo no Brasil: dois séculos de história”. In: SOUSA, Jorge Pedro (Org.). *Jornalismo: história, teoria e metodologia*. Perspectivas luso brasileiras. Porto, Portugal: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2008.

BASTOS, Ivana Silva. *Mulheres Iabás: Sexualidade, transgressão no candomblé*. João Pessoa: UFPB, 2011.

\_\_\_\_\_. “A Visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras”. In: *Caos Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. n. 14. João Pessoa, 2009.

BERNARDO, Teresinha. “O Candomblé e o Poder feminino”. In: *Revista de Estudos da Religião*. nº 2, 2005, pp. 1-21. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/p\\_bernardo.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf). Acesso em: 20 de jan de 2016.

CABRAL, Carolina. Coleção Polícia da Corte. In: SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Corrêa; *Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

\_\_\_\_\_. *Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. Monografia de Graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. 66f.

\_\_\_\_\_. PEREIRA, J. C. '*É reza, é dança, é ladainha*': os espaços de sociabilidade negra e a repressão policial no Rio de Janeiro (1879-1912). 2015. (no prelo).

CARULA, Karoline. *Darwinismo, raça e gênero: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. 302 f.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio de Janeiro”. In: *Revista Brasileira de História*. v.8, no. 16, mar. 1988/ ago.1988, pp. 83-105.

\_\_\_\_\_. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

DANTAS, Regina Maria Macedo Costa. *A Casa do Imperador: do Paço de São Cristóvão ao Museu Nacional*. Março de 2007. 276 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <[http://www.museusdorio.com.br/joomla/index.php?option=com\\_k2&view=item&task=download&id=11](http://www.museusdorio.com.br/joomla/index.php?option=com_k2&view=item&task=download&id=11)> Acesso em: 23 jul. 2015.

DANTAS, Regina M. M.; KUBRUSLY, Ricardo S.; SILVA, Paulo Vinicius A. “Os Registros de Ladislau Netto Impressos na História Científica do Museu Nacional”. In: *Simpósio Nacional de História – ANPUH*. nº 27, 2013, Natal. Anais Eletrônicos.

DARWIN, Charles (1859). *A Origem das Espécies*. Tradução por Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

DUARTE, Abelardo. *Ladislau-Netto, 1838-1894*. Maceió: Imprensa Oficial, 1950.

ENGEMANN, Carlos. “Mais do que Dando Nome a Bois: nomes e sobrenomes na Fazenda de Santa Cruz (RJ, 1759-1817)”. In: *Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

\_\_\_\_\_. “Entre comunidades e bandos”. In: *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

FARIA, Sheila S. de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. In: *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 11, p. 133-157, 2007.

FERREIRA, Lúcio Menezes. *Território Primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917)*. Setembro de 2007. 336 f. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007. Disponível em: <[www.bibliotecadigital.unicamp.br](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br)> Acesso em: 22 jul. 2015.

FIGUEIRÓ, Raquel Braun. *O médico, a raça e o crime: a apropriação das teorias raciais pelo médico porto-alegrense, Sebastião Leão, no final do século XIX*. 167 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

FILHO, Aulo Barretti (Org.) *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FREIRE, Jonis. *Escravidão e Família Escrava na Zona da Mata Mineira Oitocentista*. 1ª. ed. São Paulo: Alameda, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. nº 8 acervos de imagens. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, 1988, n.1.

HEBRARD, Jean. “Esclavage et dénomination: imposition et appropriation d’un nom chez les esclaves de la Bahia au XIX siècle”. *Cahiers du Brésil Contemporain*, nº 53/54, 2003.

HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1997.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. Trad. Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KEULLER, Adriana Tavares do Amaral Martins. *Os estudos físicos de antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro: cientistas, objetos, ideias e instrumentos (1876-1939)*. São Paulo: Humanitas, 2012.

KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do Imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

LACERDA, João Batista. *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*. Imprensa Nacional, 1905. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/obrasraras/0054.html> Acesso em: 20 jun. 2016.

LIMA, Ivana Stolze. *O Brasil Mestiço: discurso e prática sobre relações raciais na passagem do século XIX para o século XX*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

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

\_\_\_\_\_. “Oxé de Xangô: um estudo de caso da cultura material afro-brasileira”. In: *Afro-Ásia*. nº 14. Bahia: UFBA, 1983. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n14\\_p15.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n14_p15.pdf)>. Acesso em: 24 abr. 2016.

LOPES, Maria Margaret. *O Brasil descobre a Pesquisa Científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 2009, 2ª ed.

\_\_\_\_\_. “Trajetórias museológicas, biografias de objetos, percursos metodológicos”. In: ALMEIDA, Martha; VERGARA, Moema de Rezende (Org.). *Ciência, história e historiografia*. Rio de Janeiro: MAST. 2008, pp. 305-318.

LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. *History from Things: essays on material culture*. Smithsonian, 1995.

MacGREGOR, Neil. *A História do Mundo em 100 objetos*. Tradução de Ana Beatriz Rodrigues, Berilo Vargas e Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “‘Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas’: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINS, Eduardo. *Os pobres e os termos de bem viver: novas formas de controle social no Império do Brasil*. 2003.

MARY, Cristina Pessanha. “A geografia no Brasil nos últimos anos do Império”. In: *REVISTA DA SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 156-171, jul. / dez. 2005.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_. “Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.

MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. Memória e Cultura Material: documentos pessoais no espaço público. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, v.11, n. 21.

MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.

\_\_\_\_\_. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

MUSEU NACIONAL. São Paulo: Banco Safra, 2007.

NEVES, Margarida de Souza. “Uma cidade entre os dois mundos – o Rio de Janeiro no final do século XIX”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PESEZ, Jean-Marie. “História da Cultura Material” In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

POMIAN, Krzysztof. “Coleção”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol 1. Memória – História. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.

POMPÉIA, Raul. *O Ateneu*. 16ª ed., São Paulo: Ática, 1996.

POSSIDONIO, Eduardo. *Entre Ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. 2015. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAMOS, Ana Flávia Cernic. *Política e humor nos últimos anos da monarquia: a série “Balas de Estalo”*. Fevereiro de 2005. 168 f. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, SP, 2005.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. “Cultura material e escrita da história: a imposição da palavra na exposição do objeto”. In: BENCHETRIT, Sarah Fassa; BEZERRA, Rafael Zamorano; MAGALHÃES, Aline Montenegro; (Orgs.) *Museus e Comunicação: exposições como objeto de estudo*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2010.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

REIS, João José. “Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”. In: Cunha, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. pp 101-155.

\_\_\_\_\_. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

ROCHE, Daniel. *História das Coisas Banais: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais (séculos XVII-XIX)*. Tradução de Telma Costa. Alfragide: Teorema, 1998.

RODRIGUES, Nina. “As Belas Artes nos Colonos Pretos do Brasil”. In: *Kosmos*, 1904.

SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara. 1871: crise da escravidão e o ocaso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*, volume III: 1870-1889. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiteiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Maio de 2000. 271 f. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. “Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro Imperial”. *Revista Tempo*, Departamento de História da UFF, v.6, n. 11, jul. 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Thiago Lima dos. *Leis e Religiões: as ações do Estado sobre as religiões no Brasil no século XIX*. In: ANPUH – Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades, 2013. Anais do IV Encontro Nacional do GT de História das Religiões e das Religiosidades, 2013. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá. v.n.15 jan. 2013. ISSN 1983-2850. Disponível em: <html: www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> Acesso em: 29 dez. 2015.

SANSI, Roger. “A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé”. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro. *A Alma das Coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013, pp. 107-122.

SCHWARCZ, Lillia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SEMU, Setor de Museologia do Museu Nacional (Org.). *Os diretores do Museu Nacional/ UFRJ*. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/site/assets/pdf/memoria\_1.pdf> Acesso em: 14 abr. 2016.

SILVA, Paulo Vinícius “A. Jangada em Mar de Pedra: Ladislau Netto, a Antropologia e o Museu Nacional”. In: *14º Seminário Nacional de História da Ciência e Tecnologia – 14ºSNHCT*. 2014, Belo Horizonte. Anais Eletrônicos. Disponível em: <http://www.14snhct.sbhc.org.br/arquivo/download?ID\_ARQUIVO=1858> Acesso em: 14 jul. 2015.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP*, nº 12, dez./jan./fev., 1991-1992, p. 48-67.

\_\_\_\_\_. *Na senzala, uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

\_\_\_\_\_. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No Labirinto das Nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. “Trocando galanteiras: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812”. *Afro-Ásia*, v. 49, p. 226-271, 2014.

\_\_\_\_\_; AGOSTINHO, Michele de Barcelos. “A Coleção Ovimbundu do Museu Nacional, Angola 1929-1935”. *Mana*. 2016, vol. 22, n. 2, pp. 493-518. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p493>>. Acesso em: 21 de jan. 2017.

\_\_\_\_\_; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Corrêa; *Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

\_\_\_\_\_; LIMA, Rachel Corrêa. “A Africana do Museu Nacional: história e museologia”. In: AGOSTINI, Camilla (Org.) *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 337-360, 2013.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha, sinhá não quer!*”. *Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Março de 2010. 139 f. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em <[www.historia.uff.br/stricto/td/1373.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/td/1373.pdf)> Acesso em: 30 dez. 2015.

\_\_\_\_\_. “Desvendando mistérios”: repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais. In: *Simpósio Nacional De História XXV*, 2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998,

XAVIER, Patrícia Pereira. “História, Memória e Historiografia: o Dragão do Mar na escrita de Edmar Morel (1949)”. In: *Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2009, Fortaleza. Anais Eletrônicos. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0389.pdf>> Acesso em: 14 de jul. 2015.

\_\_\_\_\_. *O Dragão do Mar na “Terra da Luz”*: a construção do herói jangadeiro (1934-1958). 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

## Apêndice:

Para ilustrar e confirmar a existência da cultura material africana, proveniente da repressão da Polícia da Corte, nas casas de “dar fortuna”, nos últimos anos da escravidão, encontram-se fotos tiradas de algumas peças identificadas como parte da Coleção da Polícia da Corte. Algumas, ao contrário das peças analisadas ao longo do trabalho, não fazem parte da exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*. As fotos foram cedidas pelo Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

Imagem 1: *Ofá* de Oxóssi



Imagem 2: Argolas



Imagem 3: *Abebé* de Oxum



Imagem 4: Representação de Xangô



## **Anexos**

### **Anexo 1:**

Dos crimes policiais<sup>492</sup>  
CAPITULO I  
OFFENSAS DA RELIGIÃO, DA MORAL, E BONS COSTUMES

Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multa de dois a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papeis impressos, litografados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em públicas reuniões, ou na ocasião, e lugar, em que o culto se prestar.

Penas - de prisão por um a seis meses, e de multa correspondente à metade do tempo.

Art. 278. Propagar por meio de papeis impressos, litografados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas; ou por discursos proferidos em públicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus, e da imortalidade da alma.

Penas - de prisão por quatro meses a um ano, e de multa correspondente à metade do tempo.

Art. 279. Ofender evidentemente a moral pública, em papeis impressos, litografados, ou gravados, ou em estampas, e pinturas, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, e bem assim a respeito destas, que estejam expostas publicamente a venda.

Penas - de prisão por dois a seis meses, de multa correspondente à metade do tempo, e de perda das estampas, e pinturas, ou na falta delas, do seu valor.

Art. 280. Praticar qualquer ação, que na opinião pública seja considerada como evidentemente ofensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar público.

Penas - de prisão por dez a quarenta dias; e de multa correspondente à metade do tempo.

---

<sup>492</sup> BRASIL. *Código Criminal (1830)*. Recife: Typographia Universal, 1858.

Art. 281. Ter casa publica de tavolagem para jogos, que forem prohibidos pelas posturas das Câmaras Municipais.

Penas - de prisão por quinze a sessenta dias, e de multa correspondente à metade do tempo.

**Anexo 2:**

Senhor

A. D. do Com

16-8-81

Quintino Pacheco, morador da rua dos Cajueiros nº 39, vem mui respeitosamente implorar de V. M. Imperial justiça pelo seguinte:

O Supp\_e e africano, e como tal costumava dar em sua casa reuniões meramente com o fim de divertir-se com seus patrícios em danças de sua terra, denominadas Jongos. Por denuncia falsa foi a casa da Supp\_e cercada e apreendidos objetos de propriedades do Supp\_e e que se acham recolhidos ao Museu Nacional.

O Supp\_e Imperial Senhor, pede permissão para declarar que tais objetos jamais podem ser tidos como de feitiçarias, e sim, adornos indispensáveis aos que tomam parte nesses divertimentos.

Acresce Imperial Senhor, que a referida apreensão teve lugar em 4 de setembro de 1879 e o Supp\_e e Servente da Escola Politécnica desde 1875, repartição onde serve, cri a contento de todos os seus superiores, e de cujo serviço o Supp\_e aufere os meios de subsistência.

O Supp\_e pois à vista do exposto e da Justiça que caracteriza a Vossa Majestade Imperial espera que V. M. I. se dignará ordenar ao Diretor do Museu a entrega dos supracitados objetos, pelo que.

E. R. M\_ ce

Rio de Janeiro 12 de Agosto de 1881

A rogo de Quintino Pacheco

João Antonio Brazil