

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

**Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-
brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à
repatriação**

Pamela de Oliveira Pereira

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2017

Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação

Pamela de Oliveira Pereira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Edlaine de Campos Gomes

Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social
Linha de pesquisa: Memória e Espaço

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2017

Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação

Pamela de Oliveira Pereira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Aprovado em: ____/____/____

Prof^a. Dr^a. Edlaine de Campos Gomes (Orientadora/UNIRIO)

Prof^a. Dr^a Andrea Lopes da Costa Vieira (PPGMS/UNIRIO)

Prof^a. Dr^a Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves (PPCIS/UERJ)

Rio de Janeiro 2017

P434 Pereira , Pamela de Oliveira
Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação / Pamela de Oliveira Pereira . -- Rio de Janeiro, 2017.
115

Orientadora: Edlaine de Campos Gomes.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2017.

1. Coleção . 2. Museu. 3. Repatriação. 4. Mãe Meninazinha de Oxum. 5. Candomblé . I. Gomes, Edlaine de Campos, orient. II. Título.

RESUMO

A coleção de objetos sagrados atualmente sob a guarda do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro formou-se a partir do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do código penal de 1890 que criminalizava a prática ilegal da medicina, a magia e o charlatanismo. O valor do conjunto foi reconhecido em 1938 através de seu tombamento pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico, atual IPHAN. É o primeiro registro do livro de tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, denominado *Museu de Magia Negra*. As múltiplas classificações nas quais os objetos foram categorizados evidenciam sua *biografia cultural*. Entretanto, é o caráter sagrado que será ressaltado e, principalmente, a relação dos objetos com o povo de santo, representado por Mãe Meninazinha de Oxum, ialorixá do Ilê Omolu e Oxum em São Mateus, São João de Meriti. Apresenta-se, assim, a reivindicação por repatriação dos objetos, inserindo a iniciativa em um panorama nacional e internacional dos debates sobre propriedade cultural.

Palavras-chave: Coleção, Museu, Repatriação, Candomblé, Mãe Meninazinha de Oxum

ABSTRACT

The collection of sacred objects currently under custody of Rio de Janeiro State's Civil Police Museum has been built up based on the articles 156, 157 and 158 of the 1890's Brazilian Criminal Code that criminalized the illegal practice of Medicine, Magic and Charlatanism. The importance of the set was endorsed in 1938 by, at the time called, Historic and Artistic Patrimony Service, currently IPHAN, when listed as Protected Patrimony. It is the first record in the book of Archeological, Ethnographic and Landscape Preservation, named Black Magic Museum. The fact that such objects have been categorized in multiple classifications only reveals its cultural biography. It is its sacred nature, however, and, mainly, its relation with the sacred people represented by Mãe Meninazinha de Oxum, ialorixá of Ilê Omolu and Oxum, that will be pointed out. The claim for repatriation of the mentioned material is therefore proposed, placing the matter in the national and international debate regarding cultural property.

Key-Words: Collection, Museum, Repatriation, Candomblé, Mãe Meninazinha de Oxum

Lista de Abreviaturas e Siglas

ALERJ	Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro
CERCII	Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
IFCS Rio de Janeiro	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro
IGHB/BA	Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
IPAC/BA	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAFRO	Museu Afro-Brasileiro
MN/UFRJ	Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro
MPCRJ	Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro
SEPROMI	Secretaria de Promoção da Igualdade
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Edlaine Campos Gomes pela parceria de trabalho nesses últimos dois anos que propiciou a existência desta dissertação. Agradeço ainda a Andréa Lopes e Marcia Contis pelo aceite em participar da banca de qualificação e de defesa. Obrigada pelas indicações .

Agradeço a Vera Lucia Silva de Oliveira, Melissa de Oliveira e Evangelina da Silva Oliveira pelo apoio não só no período de escrita desta dissertação, mas nos últimos vinte e oito anos de vida.

Agradeço a Danielle Santos de Miranda pela paciência e amor neste último um ano de trabalho. Essa dissertação não seria a mesma sem a sua atenção e cuidado no ouvir e refletir em conjunto sobre este tema.

Agradeço a Mãe Meninazinha de Oxum pelo aceite em participar desta pesquisa, e a Nilce Naira, que intermediou todos os contatos com a ialorixá.

Agradeço aos companheiros com quem compartilhei os últimos dois anos no PPGMS, em especial a Ana Luiza do Amaral, Achilles Neto, Isabela Bosi. Obrigada pelos cafés, cervejas e parceria que fizeram essa caminhada muito mais agradável. Obrigada também a Clarisse Rosa, uma das primeiras leitoras do pré-projeto que deu origem a esta dissertação e com quem compartilhei os estudos e as tensões durante a seleção do mestrado.

Muito obrigada a Natália Biserra, Cecilia Ewbank e Carolla Ramos, amigas que trago comigo desde a graduação e que foram essenciais para esta dissertação, que me apoiam e estão comigo pro que der e vier.

Agradeço também a Maira do Val, Paula Clapp e Viviane Gomes pela amizade e parceria essenciais não só para que este trabalho saísse, mas pra tornar a vida melhor e mais leve.

Agradeço ainda a todos os funcionários de biblioteca e arquivo que frequentei nos últimos dois anos. Sua simpatia e acolhimento fizeram com que esse processo fosse mais leve. Agradeço, em especial, aos funcionários do Arquivo Noronha Santos (IPHAN), pela recepção e disponibilidade.

Agradeço também aos Professores Doutores José Reginaldo Gonçalves

(PPGSA/UFRJ) e Edmundo Pereira (PPGAS/UFRJ) por me receberem como ouvintes em suas disciplinas. O último capítulo desta dissertação não seria possível sem os debates e leituras proporcionados pela disciplina cursada no Museu Nacional. Agradeço ainda aos colegas de turma que muito contribuíram para esta dissertação

Por fim, agradeço a CAPES pelo incentivo que proporcionou a realização desta dissertação e sem a qual, não teria sido possível.

“A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens”

LE GOFF, 1996, p. 47

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo 1 - A coleção de objetos sagrados.....	15
1.1 Por que foram apreendidos?.....	19
1.2 Os Códigos Penais de 1890 e 1940.....	21
1.3 Relativização da hipótese repressiva.....	23
1.4 A polícia e as religiões mediúnicas.....	24
1.5 Os objetos da feitiçaria	25
1.6 O Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro.....	28
1.7 O tombamento	31
Capítulo 2 - “E a gente continua preso...”: Mãe Meninazinha de Oxum e os objetos sagrados “roubados”	34
2.1 Biografia e Memória	37
2.2. Imagens e objetos que fazem lembrar.....	45
2.3 As reivindicações	48
2.4 Outras trajetórias possíveis.....	59
2.4.1 A Coleção Estácio de Lima.....	59
2.4.2 A cadeira de Jubiabá	62
2.4.3 Repatriação de objetos indígenas	65
Capítulo 3 – Sobre repressão e repatriação	69
3.1 Argumentação contrária.....	71
3.2 Argumentos favoráveis	77
3.3 Conflito ou contato?.....	81
3.4 Sobre museus e repressão.....	83
Considerações finais	87
Referências	90
Anexos	95

Introdução

O objeto desta pesquisa começou a ser delimitado no ano de 2013, quando fui convidada por um amigo, então assessor da recém criada Comissão Estadual da Verdade (CEV/Rio), para participar do Grupo de Trabalho sobre o antigo prédio do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Minha presença nas reuniões se dava no sentido de contribuir com questões técnicas sobre Museologia, curso no qual me formei naquele ano. O objetivo deste grupo foi reunir esforços entre profissionais da área de Cultura, militantes por Memória, Verdade e Justiça, entre eles, pessoas que estiveram presas em consequência de perseguições políticas, e membros da sociedade civil para a criação de um Memorial da Resistência e dos Direitos Humanos no ex-DOPS, edifício monumental localizado na esquina das Ruas da Relação e Inválidos no bairro da Lapa, no centro da cidade do Rio de Janeiro,. Este é o prédio que abrigou ainda o Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, atual detentor da coleção de objetos sagrados afro-brasileiros.

Na tentativa de traçar estratégias para a criação do memorial foi feito um extenso levantamento de informações sobre o prédio, entre eles: documentação de seu tombamento, entrevistas com ex-presos políticos sobre o funcionamento do órgão e da carceragem que lá funcionava, consulta às plantas do edifício, entre outros. Chegou-se, então, a uma importante conclusão sobre a relação do prédio com períodos históricos marcados por regimes ditatoriais: o prédio da rua da Relação era emblemático não apenas por ter alocado um dos mais importantes órgãos de controle da ditadura civil-militar vivida no Brasil entre 1964-1980; também havia sido uma referência na primeira ditadura brasileira. No Estado Novo, (1937-1945), importantes nomes da militância e da intelectualidade foram ali encarcerados como, por exemplo: Nise da Silveira, Olga Benário, Luiz Carlos Prestes, Carlos Marighella, entre outros.

A participação neste Grupo de Trabalho fez com que um debate já traçado ao longo de minha trajetória como estudante de Museologia viesse à tona: a formação da coleção *de Magia Negra* do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Apesar de não ter sido um tema de constante discussão nas disciplinas cursadas, a citação a esta coleção acontecia a título de exemplificação, muitas vezes pelo caráter *sui*

generis no qual se deu a acumulação desses objetos, isto é, a partir de apreensões policiais em terreiros nas primeiras décadas do século XX. . Dessa forma aproximar ao debate sobre o prédio o tema da coleção de objetos sagrados do museu da polícia trouxe a atenção para uma terceira camada de memória, anterior às duas ditaduras vividas no Brasil: a da repressão aos cultos afro-brasileiros e de práticas culturais associadas aos negros como o samba e a capoeira.

Busquei, então, aprofundar a discussão sobre a coleção a partir de um levantamento bibliográfico sobre o tema, assim como de referências sobre o Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. As inquietações trazidas por esse museu foram colocadas por mim em uma aula ministrada pelo Professor Doutor José Bessa em virtude da disciplina Antropologia Cultural. Encerrada a aula, o então doutorando Luís César dos Santos Baía, que acompanhava esta disciplina, comentou comigo que o debate sobre a coleção era ainda mais amplo: foi então a primeira vez que ouvi sobre a reivindicação dos objetos. O doutorando narrou-me o que sabia sobre esse pedido: lideranças religiosas da Baixada Fluminense haviam solicitado que os objetos fossem devolvidos aos seus terreiros de origem, informação que ele próprio havia colhido em entrevista a Mãe Meninazinha de Oxum, lalorixá do Ilê Omolu e Oxum localizado no bairro de São Matheus, em São João de Meriti.

Levei esta informação aos membros do GT e a conclusão unânime foi que deveríamos entrar em contato com ela a fim de esclarecer como havia acontecido esse pedido de devolução, numa tentativa mais ampla de unir forças para a criação do Memorial da Resistência. Agendei, assim, uma conversa com Mãe Meninazinha de Oxum através de Nilce Naira, mãe-pequena do Ilê, da qual participaram três assessores da CEV/Rio – Fabio Cascardo, Pedro Bonfim, Virna Plastino – e eu. Saímos do centro da cidade rumo ao terreiro em São Mateus, caminho para mim familiar, já que cresci em São João de Meriti.

Chegando lá, fomos recebidos por Mãe Meninazinha de Oxum que, sem grandes formalidades, nos convidou para um café. Ao longo da conversa a lalorixá nos contou sobre a sua relação pessoal com a coleção de objetos sagrados: parte dos objetos que a compunha havia sido retirada de seu terreiro de origem localizado em Mesquita. Narrou o medo da perseguição e a sensação de impotência durante as apreensões da polícia. Expôs memórias de batidas policiais ocorridas em sua

infância, antes mesmo de sua iniciação e nos contou sobre a reivindicação dos objetos, sobre o quanto esta era uma de suas bandeiras de luta e como trazia esse debate sempre que possível. Sobre os contatos com a polícia, nos contou que foram realizados alguns, que ela própria havia visitado a coleção com outras lideranças religiosas, apesar das datas e mais detalhes terem ficado um pouco confusos ao longo da narrativa. A intenção era a de contatar as outras lideranças e, a partir daí, obter mais informações sobre os pedidos de devolução dos objetos.

Fizemos, então, o convite para a participação no seminário que estávamos organizando: “DOPS: ocupar a memória – um espaço em construção” do qual participaram Katia Filipini, representante do Memorial da Resistência de São Paulo, Fabiola Heredia, do Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba, Marcelo Cunha, do Museu Afro-Brasileiro/UFBA, entre outros. Mãe Meninazinha de Oxum esteve presente na mesa intitulada “Usos do prédio através do tempo”, da qual participaram também os professores Marcos Brêtas, Anita Prestes e Jessie Jane .

Em mesa realizada no segundo dia do seminário intitulada “Construção e gestão de espaços de memória” Marcelo Cunha contou-nos, então, sobre a trajetória de uma coleção semelhante, a coleção *Estácio de Lima*. Esta foi formada a partir da acumulação de objetos de terreiros de candomblés baianos e durante décadas expostas ao lado de material usado para falsificação, armas, e até cabeças dos cangaceiros do bando de Lampião, que lá ficaram expostas até o ano de 1971 quando, por reivindicação de seus descendentes, foram enterradas (Serra, 2010, 25) A partir de diversas solicitações de lalorixás e Babalorixás os objetos religiosos haviam sido transferidos para o Museu Afro-Brasileiro, depois de passar ainda alguns anos no Museu da Cidade de Salvador.

As atividades do seminário, planejadas pelo GT, ocorreram em dois locais na Sala Vermelha do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) e uma mesa-redonda foi realizada em frente ao antigo prédio do DOPS, onde ex-presos políticos relataram suas vivências naquele espaço de memória. Surgiu daí outro grupo de articulação em favor da transformação do edifício em Memorial da Resistência: o Ocupa DOPS, movimento social composto por ex-presos políticos, assim como familiares dos mesmos, e militantes por Memória, Verdade e Justiça. O Ocupa DOPS realiza desde então

atividades das mais variadas em frente ao antigo prédio do DOPS, como leituras de textos censurados pela Ditadura, testemunhos de ex-presos políticos, apresentações de performances sobre esta temática, entre outros.¹

A fim de incluir no debate do Ocupa DOPS também a questão da Coleção acontecem desde 2014 no dia 20 de novembro, dia de Zumbi dos Palmares, mesas-redondas sobre a perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras. Na programação incluem-se ainda roda de capoeira e apresentações ligadas à cultura afro-brasileira.

Com o encerramento da Comissão da Verdade do Rio de Janeiro no ano de 2014 foi entregue um relatório geral de atividades com diversas recomendações ao Estado, representado pelo então governador Luiz Fernando Pezão, entre elas a de criação de um Memorial da Resistência e dos Direitos Humanos no antigo prédio do DOPS (Relatório Final da Comissão da Verdade do Rio de Janeiro, 2015, 447).

Como resposta à movimentação descrita em torno do prédio do ex-DOPS há a reabertura do Museu da Polícia em prédio anexo na Rua da Relação onde em uma pequena sala foi montada uma exposição sobre a história da Polícia contendo uniformes, armas, painéis com plotagens e fotografias. Não há referência à coleção de objetos sagrados ou mesmo presença de seus itens nesta exposição.

Esta dissertação justifica-se através de dois pontos: o primeiro refere-se ao ano em que está sendo publicada, pois compreende algumas datas relevantes para a coleção. Em primeiro lugar, em 2017 o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional completa oitenta anos² e, o tombamento da coleção, setenta e nove anos. Sendo assim, é um ano relevante para se pensar a trajetória do IPHAN e suas práticas de origem de maneira crítica analisando a coleção de *Magia Negra*, como consta em seus registros.

O segundo ponto refere-se a documento lançado em 2015 intitulado “Recomendação Referente à Proteção e Promoção dos Museus e Coleções, sua diversidade e seu papel na sociedade” da UNESCO³. O texto versa sobre o papel social dos museus e baseia-se na Carta de Santiago do Chile publicada em 1972.

1 Página do coletivo disponível em: <https://www.facebook.com/ocupa.dops/?fref=mentions> . Acesso em 12/12/2016.

2 Ano também em que Mãe Meninazinha completa 80 anos.

3 Traduzido livremente pelo Instituto Brasileiro de Museus/ IBRAM. Disponível em https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2016/11/Unesco_Recomendacao-Final_POR-traducao-nao-oficial.pdf Acesso em 30 de janeiro de 2017.

Neste tópico há a indicação de que os museus devem estar sensíveis às questões de representação do outro, quando ressalta-se questões indígenas:

Nos casos em que o patrimônio cultural de povos indígenas esteja representado em coleções de museus, os Estados Membros devem tomar as medidas apropriadas para encorajar e facilitar o diálogo e o estabelecimento de relações construtivas entre estes museus e os povos indígenas com respeito à gestão destas coleções e, onde apropriado, ao retorno ou restituição de acordo com as leis e políticas aplicáveis (UNESCO, 2015, p. 5)

O respeito aplicado na gestão de coleções é acompanhada da recomendação por restituição de objetos quando apropriado. Reflexo dos debates sobre propriedade cultural ao redor do mundo, pressiona os países signatários, incluindo o Brasil, a tomar providências em relação ao retorno de objetos em situação de disputa ou controvérsia. O tema da repatriação e reivindicação de grupos de origem está em crescimento no Brasil, como será apresentado ao longo da dissertação e o lançamento da recomendação influencia, por exemplo, o tema da 15^o Semana de Museus, em 2017: Museus e histórias controversas: dizer o indizível em museus.

Esta pesquisa insere-se no Projeto Observatório e Inventário do Patrimônio Religioso: políticas, diversidade e memória no Estado do Rio de Janeiro e tem como objetivo compreender a formação da coleção de objetos sagrados do museu da polícia, reflexo do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do código penal de 1890 que criminalizava a prática ilegal da medicina, a magia e o charlatanismo e, objetiva ainda analisar o processo de tombamento da coleção. Tenciona-se compreender a relação dos objetos sagrados com o povo de santo, através das falas de Mãe Meninazinha de Oxum, quando apresenta-se a reivindicação por restituição da coleção. Por fim, pretende-se inserir a reivindicação num panorama nacional e internacional de debates sobre propriedade cultural e repatriação.

A dissertação estrutura-se em três capítulos. O primeiro capítulo é referente à revisão bibliográfica sobre a coleção, onde pretende-se, num primeiro momento, analisar as especificidades históricas que permitiram a sua formação. Para tal, debruça-se no contexto de conformação das religiões mediúnicas no Brasil e a relação com o processo de laicização do Estado brasileiro nas primeiras décadas do século XX. Pretende-se, ainda, analisar a trajetória dos objetos a partir da noção de *biografia cultural das coisas* (KOPYTOFF, 2008), compreendendo as múltiplas

classificações e categorias nas quais os objetos foram *enquadrados*. Em seguida, são apresentadas as características de seu tombamento, realizado em 1938 por parte do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Nesse sentido busca-se esclarecer os motivos que proporcionaram à coleção ser o primeiro registro no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, quando será feita ainda a análise do dossiê de tombamento, atualmente localizado no Arquivo Noronha Santos. Logo, busca-se no primeiro capítulo analisar as instituições que circundam e influenciam a coleção: instituições jurídico-burocráticas, a Polícia, o Museu que a contém e o órgão de Preservação que a salvaguarda.

No segundo capítulo, retoma-se a classificação original dos objetos sagrados a partir de sua relação com o povo de santo, representado por Mãe Meninazinha de Oxum. Apresenta-se as noções de memória (POLLAK, 1989, 1992) e biografia (BOURDIEU, 1996) relacionado-as à trajetória de Mãe Meninazinha. Apresenta-se a análise dos objetos da coleção feita pela ialorixá em entrevista, assim como do processo reivindicatório do qual participou.

Esta coleção, envolta em muitos mistérios desde o princípio de sua formação, e sendo de difícil acesso a pesquisadores nas últimas décadas, sai totalmente de cena com o fechamento do museu. Ao menos é esta interpretação que prevalece, já que não é só fisicamente que se torna invisibilizada, mas também, tendo em vista que em 2014 ocorre a retirada de qualquer referência a estes objetos do site institucional do MPCRJ. Isto é, por parte do museu a coleção é invisibilizada em contraposição à disputa pela posse dos objetos, que continua em vigor com a entrada de outros atores como, por exemplo, de profissionais do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), que demonstraram interesse em incorporá-la ao seu acervo.

O processo reivindicatório dos objetos sagrados é inserido em contexto mais amplo de solicitações por restituição e repatriação de objetos no Brasil que tem início no imediato período pós-ditadura civil-militar no país. São apresentados neste capítulo os casos de restituições bem sucedidas de objetos indígenas - a machadinha Krahô (1986) e os Basá-Busá (2008) - e os pedidos de repatriação do Manto Tupinambá, atualmente de posse do Museu Histórico de Copenhague,

formulados nos anos 2000. Apresenta-se ainda a trajetória dos objetos da coleção Estácio de Lima que, tendo sido alvo de disputas, atualmente integra o acervo do Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO/UFBA). Por fim, expõe-se a recente restituição de um objeto ritual de religião de matriz africana, a cadeira de Jubiabá, em Salvador ocorrido em 2015.

O terceiro capítulo é referente à ampliação do debate sobre repatriação quando apresenta-se o panorama internacional das discussões sobre propriedade cultural. Através da argumentação destacada por Karen J. Warren (1999), contrários ou favoráveis às reivindicações por *Restrição*, *Restituição* e *Direitos* por grupos de origem, percebe-se que a reivindicação efetuada pela comitiva de ialorixás e babalorixás e aqui representada por Mãe Meninazinha compartilha argumentos com outras iniciativas ao redor do mundo. Apresenta-se, ao longo do texto, inúmeros exemplos nesse sentido. Evidencia-se, entretanto, os objetos apreendidos pelo Estado canadense por ocasião de um *Potlach*, em ocasião que a prática era considerada ilegal. Analisa-se a reivindicação destes objetos em comparação à coleção do Rio de Janeiro.

Capítulo 1 - Os objetos sagrados

Antes de dar início à apresentação da coleção em si, faz-se necessário refletir sobre o seu nome. A coleção de objetos sagrados afro-brasileiros recebeu a denominação coleção de *Magia Negra*, oficializada através do tombamento do conjunto em 1938. O título recebido é reflexo do momento histórico em que se formou e será abordado e problematizado adiante. Entretanto, em contato com Mãe Meninazinha de Oxum e outras lideranças do campo religioso afro-brasileiro, percebe-se que esse título não é utilizado, por manter o caráter desqualificador que proporcionou sua denominação há oitenta anos atrás. Por isso, optou-se, neste trabalho, por designá-la *coleção de objetos sagrados afro-brasileiros*.

Mãe Meninazinha é relutante, inclusive, em utilizar os termos *acervo* e *coleção* em referência ao conjunto de objetos sagrados atualmente sob a guarda do museu da polícia, tendo em vista que mesmo a forma como os objetos foram colecionados é, para ela, questionável. Logo, também a própria noção de *coleção* está aqui em discussão.

A memória tem relação direta com os vestígios deixados por épocas passadas, sejam eles materiais, como documentos, fósseis, artefatos, obras de arte, ou imateriais como, por exemplo, experiências, vivências, etc. Krzysztof Pomian dedicou-se a esmiuçar essa relação que é de interdependência, tendo em vista que entende o lembrar enquanto uma reconstrução do passado a partir da compreensão desses vestígios. Para o autor:

A memória é, em suma, o que permite a um ser vivo remontar no tempo, relacionar-se, sempre mantendo-se no presente, com o passado: conforme os casos, exclusivamente com o seu passado, com o da espécie, com o dos outros indivíduos. No entanto, essa subida no tempo permanece sujeita a limitações muito restritivas. É sempre indireta; com efeito, entre o presente e o passado interpõem-se sinais e vestígios mediante os quais – só deste modo - se pode compreender o passado; trata-se de recordações, imagens, relíquias. (POMIAN, 2000, p. 508)

Imagens e relíquias estas que se encontram em coleções, “que são precisamente a correlação objetiva da memória especificamente humana que é a memória coletiva e transgeracional” (POMIAN, 2000, p. 508). As coleções são

formadas a partir de uma seleção de objetos que possibilitem então uma conexão com o passado, permitem uma revocação de algo original que foi perdido, para utilizar uma expressão do próprio autor.

Pomian debruça-se sobre este tema em um outro verbete da própria Enciclopédia Einaudi intitulado “Coleção” e assim define esse conjunto formado por uma ação humana:

uma coleção, isto é, qualquer conjunto de objetos naturais ou artificiais, mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das atividades econômicas, sujeitos a uma proteção especial num local fechado preparado para este fim, e expostos ao olhar do público. (POMIAN, 1984, p. 53).

Estes objetos encontram-se, para o autor, em uma situação paradoxal já que apesar de estarem fora do circuito das atividades econômicas, ou seja, não possuírem valor de uso, possuem, apesar disso, valor de troca, por serem considerados objetos únicos e preciosos e avaliados a partir de seu significado.

Assim, ele conclui que há algo para além do objeto enquanto sua fisicalidade, algo de imaterial que as coisas carregam consigo. O autor admite que “as imagens e as relíquias são também intermediárias entre o espectador que as olha e as toca e o invisível” (POMIAN, 1984, p. 65). Invisível aqui considerado pelo autor como aquilo que está distante no tempo ou no espaço, físico ou não. Esta é a justificativa encontrada pela análise para o fato de coleção ser uma instituição universal: todas as sociedades possuem na linguagem um sistema representacional e logo, encontra nessa oposição visível-invisível. Sobre essa representação, Pomian apresenta um novo conceito que divide o mundo material em dois. Em contraposição aos objetos úteis estão:

Os objetos semióforos, objetos que não têm utilidade (...) representam o invisível, são dotados de um significado; não sendo manipulados mas expostos ao olhar, não sofrem usura. A atividade produtiva revela-se, portanto, orientada em dois sentidos diferentes: para o visível, por um lado; para o invisível, por outro; para a maximização da utilidade ou para a do significado. As duas orientações, embora possam coexistir em certos casos privilegiados, são todavia opostas na maior parte das vezes (POMIAN, 1984, p. 71).

Esta relação possibilitada pelos os objetos entre o visível e o invisível é relevante para se pensar a coleção de objetos sagrados do museu da polícia.

Enquanto objetos de coleção podem desempenhar a função de mediadores entre espectadores e as práticas policiais no início do século XX, porém não mais cumprem sua função original de mediação no circuito religioso onde originalmente estavam inseridos. Esta é uma questão norteadora da pesquisa empreendida.

O primeiro capítulo desta dissertação dedica-se a fazer o levantamento do material bibliográfico produzido sobre a coleção de objetos sagrados do museu da polícia. Destaca-se a pesquisa feita por Yvonne Maggie, Márcia Contins e Patrícia Monte-Mór efetuada em 1979, *Arte ou Magia Negra? Uma análise das relações entre a Arte nos Cultos Afro-Brasileiros e o Estado*, que traz uma descrição etnográfica da coleção e compara-a à coleção Perseverança do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, formada de maneira semelhante, no sentido de compreender a valoração da arte afro-brasileira no país. Isto se dá a partir do levantamento e descrição de reportagens de periódicos que teve como objetivo analisar os discursos construídos sobre as religiões afro-brasileiras em jornais no período de 1930 a 1960.

Outra referência para este trabalho é o livro de Yvonne Maggie *Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil* (1994), no qual a antropóloga analisa processos judiciais resultados do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal brasileiro e que possibilitou a formação da coleção de *Magia Negra*. A terceira pesquisa que tem como objeto a coleção resultou no livro *O museu mefistofélico e a distabuzação da magia* de Alexandre Corrêa (2009) no qual o autor analisa o processo de tombamento dos objetos sagrados pelo IPHAN. Estas são algumas das referências levantadas e utilizadas neste trabalho.

Antes de iniciar a análise da formação da coleção, faz-se necessário contextualizá-la no momento quando há a intenção de retirada da religião do espaço público, isto é, no processo de laicização do Estado brasileiro que teve início na República, Segundo Montero, esse processo acompanha a própria formação das religiões mediúnicas a partir de uma lógica hierarquizante: “parecia haver um consenso silencioso de que aquelas (práticas) associadas aos negros – chamadas genericamente de “macumba”, “magia negra”, “feitiço” agravavam o ilícito por implicar benefícios materiais e muitas vezes incidir em crime ou dolo” (MONTERO, 2006, p. 53). Isto é, a denominação “magia negra” carrega em si o estigma

relacionado às práticas consideradas mais perigosas e propensas ao crime e, portanto, a coleção de objetos religiosos da polícia também o faz.

A autora aponta que, apesar de num primeiro momento todas as manifestações mediúnicas estarem sob a denominação genérica de “espiritismo”, havia evidente diferenciação no tratamento dado pelo Estado entre as práticas religiosas espíritas e as relacionadas aos negros, o que influenciou sua institucionalização:

As práticas de cura realizadas pelos médiuns acabam por escapar às condenações legais por terem sido tipificadas como religiosas, enquanto aquelas que derivavam para a órbita policial – passíveis de ser percebidas como desordem pública – foram tipificadas como mágicas. Essa polarização se expressou nas possibilidades de institucionalização disponíveis para as práticas populares: às associações que se registrassem em cartório assegurava-se o caráter de organizações religiosas, de modo que ficavam protegidas da repressão; já as práticas de macumba só podiam ser registradas nas delegacias de polícia (MONTERO, 2006, p. 54).

Fica evidente que essa diferenciação de registro, em cartório ou delegacia, reafirma a hierarquização das crenças e, por consequência, o lugar dado às práticas ligadas aos cultos de matriz africana que carregam consigo o estigma do crime. Para Montero: “(...)manifestações variadas de 'feitiçaria', 'curandeirismo', e 'batuques' só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões” (MONTERO, 2006, p. 50). A autora afirma que esse processo de institucionalização foi essencial para a constituição do pluralismo religioso no Brasil.

Entretanto, o pluralismo assim como a noção de “liberdade religiosa”, teve como referência a Igreja Católica, ao passo que as religiões mediúnicas e em destaque, àquelas de matriz africana, não acessaram os dispositivos legais disponíveis às organizações religiosas. É a própria noção de religião que se coloca em jogo (GIUMBELLI, 2008).

1.1 Por que foram apreendidos?

Antes de debruçar-se sobre a coleção de objetos sagrados, faz-se necessário

compreender mais a fundo a peculiar relação entre magia e o Estado brasileiro nas primeiras décadas do século XX. A pesquisa da antropóloga Yvonne Maggie – *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (1994) – é pioneira na investigação sobre o tema, dedicou-se ao levantamento dos processos judiciais referentes à acusação da prática de feitiçaria e curandeirismo no Rio de Janeiro.

A obra tem como principal objetivo “investigar as relações entre a crença na magia maléfica e benéfica, as acusações de feitiçaria e charlatanismo e os mecanismos sociais reguladores dessas acusações.” (MAGGIE, 1994, p. 22). A autora ressalta que a crença na magia está disseminada por diversos grupos sociais no Brasil desde o período colonial e que estava regulada por acusações aos feiticeiros. No entanto, é a partir da República que essas acusações são institucionalizadas com a promulgação do código penal de 1890 que, em seus artigos 156, 157 e 158, versava sobre a prática ilegal da medicina, da magia e do curandeirismo.

A tese central do livro de Maggie é a de que o combate às religiões mediúnicas não se deu de maneira generalizada e compulsiva, o que é exemplificado a partir dos processos analisados pela autora. A repressão estava direcionada àqueles praticantes da dita “magia maléfica” ou “magia negra”, as quais eram utilizadas para trazer malefícios a terceiros. Os processos iniciam-se majoritariamente a partir de denúncia, anônima ou não, efetuada por qualquer cidadão. O inquérito policial só é iniciado a partir do flagrante da prática em questão, isto é, da invasão dos terreiros, casas ou consultórios, ainda sem mandado. Nesse sentido, os processos são estudados a fim de desvendar os discursos dos personagens que participam das tramas. Assim, o crime “revela mais do que um comportamento desviante expressa as relações e valores sociais” (Ibidem, p. 51), .

A distinção efetuada nos processos analisados pela autora se dá entre magia benéfica e maléfica. A primeira define-se como culto aos espíritos e a segunda corresponde ao uso da magia para fazer o mal, aos feitiços. As acusações são feitas aos feiticeiros, praticantes da magia maléfica logo, “o que está em jogo é justamente a crença na magia e a forma pela qual esta se relaciona com a religião” (Ibidem, p. 25).

Maggie foi influenciada e inspirada por E. E. Pritchard e por sua obra

Bruxaria, oráculos e magia entre os azande (1937). Em associação às análises efetuadas por Pritchard, Maggie afirma que nas primeiras décadas do século XX no Brasil é a Polícia que cumpre o papel de oráculo no sentido de identificar os feiticeiros através de sua perícia especializada. A feitiçaria é também uma teoria moral (PRITCHARD, 1937). Tendo em vista que a feitiçaria está intrinsecamente ligada às relações entre os homens, também é delimitada pelas relações morais entre os mesmos, por exemplo, no caso das denúncias que tendem a ser feitas por “inimigos” do denunciado. Outra influência para a autora é a noção de Victor Turner de *drama social* que a auxilia a analisar a estrutura no processo da vida social e que permeia toda a obra.

Foucault também foi uma referência para a autora ao repensar a hipótese repressiva discutida pelo autor no livro *História da sexualidade (1976)*: a repressão e a sexualidade estão relacionadas de forma íntima, e a primeira, longe de apenas extirpar a segunda, é essencial para sua fundação. Nesse sentido, a dominação prescinde do conhecimento e “poder e saber caminham juntos e só se pode dominar se há conhecimento, saber, sobre as práticas dos dominados” (MAGGIE, 1994.). Ao relacionar essa hipótese aos processos analisados, Maggie conclui que magia e poder se entrelaçaram no Estado brasileiro, de maneira singular, “já que era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam na alucinação da dor ou da ambição” (Ibidem, p. 29). Ou seja, a crença na magia perpassa toda a sociedade brasileira e por isso deve ser controlada no sentido de ser bem administrada. Diferentemente de outros locais, no Brasil a denúncia aos charlatões era bem-vista e fazia parte do próprio sistema judicial. Os denunciantes enviavam cartas - anônimas ou não - às delegacias, no caminho oposto ao que foi seguido na antiga Rodésia, atual Zimbábue, onde instaurou-se a Lei de Supressão à Feitiçaria, que coibia as denúncias, punia os denunciantes e, por conseguinte, buscava distanciar o Estado aos assuntos da magia e exterminá-la.

1.2 Os Códigos Penais de 1890 e 1940

A legislação referente às práticas religiosas que tinham como intuito “disciplinar o espaço público” (MONTERO, 2006, p. 51), como já abordado, teve papel essencial na conformação das religiões mediúnicas, mas também do próprio campo religioso no Brasil, de maneira mais ampla. A especialização policial no que diz respeito ao combate ao baixo espiritismo é resultado do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890⁴ que versavam sobre a prática ilegal da medicina e do curandeirismo, da magia e de seus sortilégios. Segue o texto na íntegra:

DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Parapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrare, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo,

4 O Código Penal de 1890 completo está disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>

ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão celllular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Parapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão celllular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

Si resultar a morte:

Pena - de prisão celllular por seis a vinte e quatro annos.”

Entretanto, vale ressaltar que a interpretação dos artigos cabia aos juristas o que resultou em diferentes visões sobre a aplicabilidade da lei. Yvonne Maggie enumera três visões recorrentes dos juizes sobre o combate aos feiticeiros. A primeira refere-se ao cumprimento dos artigos 156 e 158 referentes à prática ilegal da medicina e à função de curandeiro, quando qualquer prática de cura para além da justificada por meios científicos eram consideradas fora da lei. A segunda visão considera que nem toda magia era prejudicial, o que consolida as categorias verdadeiro e falso espiritismo. Por fim, a terceira visão afirmava a extinção dos três artigos do código Penal a fim de corroborar com a liberdade religiosa. Entretanto a visão que se mantém do novo código penal de 1942 é a segunda, na qual os juizes deveriam julgar a crença a partir das categorias criadas pelo próprio discurso dos acusados. Um exemplo é a recorrência do empréstimo do termo “mistificar” pelos juristas, que quer dizer enganar, fingir. Ou seja, a verdade sobre o transe é compartilhada entre os dois grupos (MAGGIE, 1994).

A definição dos que devem ser perseguidos será alterada com o novo Código Penal promulgado em 1940: “Candomblés e macumbas eram os que aplicavam mal os preceitos, por serem seus adeptos ignorantes e incultos” (ibidem, p. 264). Os termos Magia branca e magia negra, baixo ou alto espiritismo são, segundo a autora, classificações hierarquizantes não só da crença, mas também de critérios morais e sociais:

A classificação de macumbeiro deslegitima no campo religioso e na posição dentro da estratificação social, por ser sinônimo de feiticeiro. A de

alto espírita enobrece, eleva à categoria de religioso, escapa das acusações de feitiçaria. Nesse sentido, Diana Brown (1986) tem razão quando diz que a umbanda é um movimento de busca de legitimação religiosa e de classe. (Ibidem, p. 222)

A organização da umbanda em federações nacionais e regionais é um dos exemplos de busca por legitimação trazido pela autora, assim como a organização de encontros regionais e nacionais. O candomblé segue um caminho oposto: a intensificação da perseguição faz com que os terreiros se afastem cada vez mais da região central da cidade, ocupando os subúrbios e a Baixada Fluminense.

1.3 Relativização da hipótese repressiva

Maggie apresenta a hipótese de que a própria conformação das religiões mediúnicas estaria diretamente ligada à repressão das mesmas como, por exemplo, no caso do nascimento da umbanda que busca instituir-se através de Federações Nacionais a fim de escapar da denominação de baixo espiritismo. A autora busca relativizar a hipótese repressiva, caminho anteriormente iniciado por Beatriz Góis Dantas, com o intuito de “demonstrar que os mecanismos reguladores criados pelo Estado a partir da República não extirparam a crença mas, ao contrário, foram fundamentais para sua constituição” (ibidem, p. 24). Nesse sentido, “O sistema de crenças faz, portanto, distinções: há poderes mágicos para curar e poderes mágicos para produzir malefícios, e há ainda a fraude” (Ibidem, p.168). Categorias estas compartilhadas com a esfera social mais ampla, isto é, compartilha-se também as mesmas premissas culturais.

A noção de magia como código social comum compartilhado, traduzido na noção de religiosidade mínima brasileira (DROOGERS, 1987), assim como ao processo de secularização no Brasil (MONTERO, 2006) possui intrínseca relação com a coleção aqui tratada.

Beatriz Góis Dantas (1988) distingue as relações entre o poder público e as religiões de matriz africana na região Nordeste e no Sudeste. Na Bahia, a busca pela justificativa da miscigenação e da presença negra de origem mais nobre faz com que se exalte a tradição banto. Se os negros que ocuparam a região eram percebidos como mais 'evoluídos', bastava que o tempo se encarregasse de

equiparar o seu desenvolvimento cultural ao dos brancos. Visão radicalmente oposta é a do Rio de Janeiro: a então capital, assim como as regiões sudeste e sul de uma maneira geral, usaram da justificativa do embranquecimento da população, por exemplo, quando da abertura para migrantes europeus e japoneses. A mistura entre raças era bem-vista, assim como a mistura entre os ritos africanos e o catolicismo, no sentido do englobamento do subalterno pelo hegemônico.

1.4 A Polícia e as religiões mediúnicas

A criação de órgãos e outros meios repressivos por parte da polícia reforça o argumento apresentado por Yvonne Maggie de que a crença e a constituição do campo religioso no que diz respeito às religiões mediúnicas era por ela alimentada, e vice e versa. A busca por organização e institucionalização das religiões mediúnicas será, então, uma resposta à repressão aos feiticeiros, isto é, uma forma de afirmar perante à sociedade que não compartilhavam das práticas consideradas feitiçaria e curandeirismo.

As relações entre instituições repressivas e as religiões mediúnicas foram organizadas por Maggie em um quadro comparativo (MAGGIE, 1994, p. 192), no qual destacam-se alguns pontos relevantes para o presente trabalho. Em 1904 é criado o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, catorze anos após a promulgação do Código Penal de 1890. Neste momento, o único órgão existente relacionado às religiões mediúnicas é a Federação Espírita Brasileira, que na década seguinte terá o modelo seguido por outras federações organizadas a nível regional. Nesta mesma década é institucionalizada a Umbanda por seu criador Zélio de Moraes, representante do Terreiro Caboclo das Sete Encruzilhadas em São Gonçalo. É criada ainda uma comissão interna na Polícia destinada à repressão ao baixo espiritismo dirigida pelo Delegado Mattos Mendes, que em 1934 se transformará na 1º Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. Três anos após a criação da Delegacia Auxiliar, institui-se a Seção de Tóxicos e Mistificação.

Ocorre, então, a criação da União Espírita da Umbanda no Brasil em 1939 que, segundo a autora, encaixa-se no contexto onde há a necessidade de acordos entre Federações para livrar seus sócios da condenação. Já no início na década

seguinte as Federações espíritas e umbandistas são órgãos fortalecidos, responsáveis pela organização de congressos regionais e nacionais de discussão de seus campos religiosos. Esta é uma informação relevante no sentido de que em 1942 é promulgado o novo Código Penal, que como visto anteriormente, direciona a acusação de feitiçaria a um grupo religioso específico: o Candomblé.

1.5 Os objetos da feitiçaria

A acumulação de objetos provenientes de cultos afro-brasileiros em coleções antecede à República, e tem como caso exemplar a coleção conhecida como “Africana”, do Museu Nacional (MN/UFRJ). Esta coleção possui, entre outros itens, um conjunto de objetos doados pela Polícia da Corte em apreensões às “casas de dar fortuna”, antiga denominação para candomblés, registrado já em 1880 (SOARES, LIMA, 2014). Segundo Soares e Lima há informações contraditórias sobre a forma de aquisição destes objetos em correspondências da instituição e no livro do tombo onde estão registrados. A procedência dos objetos também segue desconhecidas uma vez que não se sabe se foram feitos na África e trazidos para o Brasil ou se aqui produzidos (Ibidem).

Vale ressaltar que esta não foi a única coleção brasileira formada nestes moldes no período citado, pelo contrário, outras coleções semelhantes foram criadas a partir da conexão entre cultura e religiões de matriz afro-brasileiras e o crime e à patologia. O museólogo Raul Lody cita algumas dessas coleções em seu livro “O negro no museu brasileiro” (2005). A título de exemplificação, o autor menciona: Museu Antropológico Estácio de Lima (Coleção Nina Rodrigues – Salvador/BA), Casa de José de Alencar (Coleção Artur Ramos – Fortaleza/CE), Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (Coleção Perseverança – Maceió/AL), Museu do Estado de Pernambuco (Coleção de objetos de cultos afro-brasileiros – Recife/PE) (LODY, 2005). As coleções são formadas em sua maioria por objetos de religiões afro-brasileiras semelhantes às da coleção carioca.

Toma-se como referência a noção de *biografia cultural dos objetos* cunhada por Igor Kopytoff: “uma biografia rica de uma coisa é a história de suas várias

singularizações, das classificações e reclassificações num mundo incerto de categorias cuja importância se desloca com qualquer mudança de contexto” (KOPYTOFF, 2008, p. 121). Narrar como foi construída a biografia dos objetos da coleção de objetos sagrados é trazer à tona as múltiplas classificações e categorias nas quais estes objetos foram enquadrados ao longo de quase um século, assim como o papel de sujeitos, instituições jurídico-burocráticas, museológicas e de preservação.

Maggie observa que os objetos da feitiçaria, no caso brasileiro, cumprem uma função semelhante ao processo analisado por Lévi-Strauss envolvendo o adolescente zuni, acusado de exercer a feitiçaria, e a pena encontrada na parede de sua casa: em ambos os casos, os objetos são as comprovações de que a magia existe. Apesar disso, são os peritos que certificam que os mesmos foram usados para provocar o mal ou praticar ilegalmente a medicina e, dessa forma, materializam o feitiço e participam do sistema de crença: os peritos “narram a crença de forma apropriada, distinguindo, classificando e hierarquizando rituais” (MAGGIE, 1992, p. 149). Os objetos, juntamente com o testemunho daqueles que estavam presentes no auto de apreensão seriam, assim, a materialização da magia. Logo, são descritos exaustivamente pelos peritos a fim de elucidar seus papéis nos rituais.

Ao analisar os processos, Maggie percebe que os peritos possuem um grande conhecimento do material a ser descrito e também dos rituais aos quais os objetos participam. Sua função não é moralmente reprovada, uma vez que “o combate aos feiticeiros e mistificadores é dever moral dos que acreditam na magia” (Ibidem, p. 160). Assim, cumprem a função de tradução da crença aos não fiéis, mas também o fazem a partir de outro lugar que não é religioso e que deflagra uma posição superior e hierarquizada:

Não se trata aqui de dois médiuns que se acusam num terreiro e que detém o mesmo poder e a mesma posição. Os policias estão aqui investidos de uma posição na **ordem dominante** e certamente tem mais poder de fazer valer seu ponto de vista. (Maggie, 1994: 159)

Entretanto, percebe-se uma certa ambiguidade em relação ao tratamento das diversas crenças mediúnicas: a autora relata que o mesmo perito, em processos diferentes, considera o candomblé como baixo e alto espiritismo. Isto se dá porque nesse momento o campo religioso estava ainda indefinido, apesar de Maggie

perceber a recorrência da acusação de feitiçaria à macumba e ao candomblé: “A questão da maldade não se coloca no tipo de rito (...) mas na fraude” (p. 159). Isto é, nas primeiras décadas do século XX a fraude e o charlatanismo serão combatidos a despeito de relação com crenças específicas, colocando no mesmo patamar todas as religiões mediúnicas. A autora apresenta dois exemplos que, comparativamente, levam à esta conclusão: no processo analisado e intitulado “Tio Júlio”, macumba e candomblé são consideradas práticas para fazer o mal, ao passo que num segundo processo denominado “Reunião espírita no rito africano”, as ações da macumba e do candomblé são consideradas enquanto produtoras de caridade, assim como no alto espiritismo.

A coleção de objetos sagrados do museu da polícia é composta por objetos rituais dos mais diversos, como: Atabaques, estatuetas (imagem de São Jorge, Ogum, e São Jerônimo, Xangô, por exemplo), penachos, quadros com representações de caboclos e orixás, vestimentas, anéis e outros ornamentos, guias, pembas, vara da guiné, talismãs, apenas para citar alguns e possibilitar ao leitor uma noção ampla deste conjunto museológico. Esta breve lista é um compêndio da listagem original⁵, apresentada ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1938, para o tombamento da coleção, fato que será tratado mais adiante.

Na listagem encontram-se dados quantitativos sobre o material, além de informações sobre algumas peças. Por exemplo, há a identificação de guias de acordo com os Orixás aos quais são dedicadas, onde se lê:

“(...)
1 Guia (guiame) de lamanjá (Oxum nagua)
1 “ “ de Nanã-Buraque (Linha de Nagô)
1 “ “ de Eixú e Oxalá (guia mestra)
1 “ “ de Oxum e Oxalá(...)”

Mostra-se, assim, que há conhecimento dos rituais por parte do responsável pela elaboração da lista, Democrito de Oliveira, 1º Delegado Auxiliar da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações. Fato que não é incomum tendo em vista que os laudos dos peritos, que verificavam os indícios do uso para o mal dos objetos apreendidos, juntamente com o auto da apreensão e as testemunhas, eram as

⁵ Documento integrante ao Dossiê de Tombamento. Processo nº 35_T_SPHAN/38. Arquivo Noronha Santos/IPHAN

principais provas utilizadas nos processos (MAGGIE, 1994).

1.6 O museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro

A criação do Museu do Departamento Federal de Segurança Pública da Polícia Civil em 1912 está inserida no projeto de reformulação do órgão no sentido de aproximar-se à cientificidade e salvaguardar a memória da instituição. O museu e seu acervo, composto por objetos diversos apreendidos pelas delegacias, funcionava como um espaço educativo para os policiais em formação na Escola de Polícia e foi um instrumento que buscou a modernização da própria instituição policial. Entre os objetos, destacam-se:

calçados infantis com desenho da cruz suástica, bandeiras e flâmulas nazistas, materiais de propaganda do Partido Comunista e do Movimento Integralista e o mobiliário original do gabinete do Chefe de Polícia, datado de 1910. Contém, ainda, coleção de armas de diversas épocas e objetos relativos à falsificação e toxicologia, além de peças que contam a história da Polícia Civil do Rio de Janeiro. (CORRÊA, 2009, p. 52)

Tendo em vista o conjunto de objetos compreendidos neste acervo ocorre, por meio do Decreto 19.476 de 1945, a definição da missão e das atribuições deste Museu, que tem como competências:

Art. 12 – Ao Museu compete:

I- preparar, selecionar, classificar e modelar todo e qualquer instrumento ou material que possa interessar a futuros estudos, fazendo-lhes, em cada caso, o histórico, tendo em vista os fatos pertinentes aos mesmos e, por essa forma, revelando as atividades da D.F.S.P. devendo para tanto:

I- por intermédio da Seção técnica:

(...)b) encaminhar à Seção Histórica o material e expor para as devidas anotações sob o ponto de vista histórico e pedagógico.

(...) II- por intermédio da Seção Histórica:

a) fazer o histórico de cada peça do material que lhe for enviado pela Seção Técnica, procedendo, para completá-lo, às investigações que se fizerem necessárias para torná-lo minucioso quanto a sua origem, emprego, efeitos produzidos, precisando nomes, datas e tudo quanto possa servir a futuros estudos. Nesse histórico deverá salientar os fatos que possam interessar ao policial, ou aos alunos da Escola de Polícia, servindo ao mesmo tempo de estudo e estímulo; (...)" (Milton Costa, In, SILVA, 2000, p. 69)

Isto é, afirma-se o caráter pedagógico do museu ao acompanhar a proposta de modernização policial e estar diretamente atrelado à Escola de Polícia.

As primeira e quarta delegacias auxiliares eram as responsáveis pelo cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal dos quais tratamos anteriormente e, por isso, aquelas onde os objetos da coleção em questão foram acumulados. Em 1954 tem seu nome alterado para Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro e passa por diversos endereços até estabelecer-se no edifício eclético localizado na esquina entre as ruas da Relação e Inválidos na Lapa, conhecido como Polícia Central. O acervo do Museu da Polícia compreende as coleções do Museu da Escola de Polícia, do Museu de *Magia Negra* e do Museu do Departamento Federal de Segurança Pública, ou seja, a visão que une todos esses objetos – atabaques, material para falsificação de cédulas, uniformes integralistas, entre outros – é a da *museologização do crime* (CORRÊA, 2009).

Corrêa corrobora da visão de Maggie sobre a repressão à magia maléfica nas primeiras décadas do século XX, em contraposição à noção da perseguição generalizada às religiões mediúnicas, isto é, ambos concordam com a relativização da hipótese repressiva, tópico anteriormente abordado neste trabalho. É a partir dessa visão que, segundo Corrêa, devemos observar a coleção de Magia Negra:

nesse ponto de vista a Coleção Museu de Magia Negra não é uma coleção de objetos e peças representativos dos cultos afro-brasileiros – são objetos e peças recolhidos como prova de delito, sujeitos a perícia policial, isto é, uma coleção que representa o imaginário do mal e do crime, na representação ideológica dos policiais e dos agentes de segurança pública (Ibidem, p. 63).

A conclusão do autor levanta algumas questões: a reunião dos objetos na coleção *Museu de Magia Negra* gira em torno da noção de crime naquele momento estabelecido e isso é incontestável. Porém, este é o único significado que os mantém unidos? Por se tratarem de objetos religiosos narram também a crença e, assim, poderiam também contribuir para a narrativa da conformação das religiões mediúnicas a partir das múltiplas memórias de seus seguidores? Estas questões guiarão o segundo capítulo deste trabalho.

Nas décadas subsequentes à criação do museu há a busca, por parte do segundo diretor da instituição, por organizar a exposição dos objetos. Frequentador da umbanda, buscou referências com lideranças religiosas a fim de saber o

significado das peças e, desta forma, aplicar tal conhecimento na disposição das mesmas no espaço expositivo. Entretanto, é o mesmo diretor que decide descartar os documentos originais sobre a origem e apreensão dos objetos, deixando-os desprovidos de quaisquer referências, fato que será de extrema relevância para o debate que será trazido adiante sobre os pedidos de devolução dos objetos retirados de seus contextos originais, que passaram a pertencer à coleção.

O Museu de Segurança Pública, apesar de estar inscrito como museu científico no Conselho Internacional de Museus/ICOM desde a década de 1950, possui também um caráter de arte popular, segundo seu terceiro diretor, Dante Milano. Para Maggie:

A tentativa de se criar uma ciência que desse conta das atividades de magia negra, mistificações, etc., aponta a necessidade de incorporação dessas ações anti-sociais, à margem da sociedade, à própria sociedade. Os objetos da feitiçaria em um Museu Científico possibilitam o controle simbólico da crença na feitiçaria e diminuem, é claro, sua força, disciplinando-a. A repressão à magia instituiu o museu e como foi visto até aqui constituiu a crença, que passou a ser disciplinada e organizada a partir de critérios obtidos nesse embate entre acusados e acusadores. (Op. cit., p. 261)

Para a autora os objetos funcionam como troféus de guerra, e estão no museu por contarem o tempo da repressão de uma crença, ambigualmente, compartilhada por toda a sociedade, como tratado anteriormente. Apesar disso, Maggie afirma que “os objetos da feitiçaria são duplamente perigosos porque além de contar a história de como nasceram as religiões mediúnicas no Rio, contam como elas venceram os perseguidores” (Ibidem, p. 263). A afirmação da autora guia este trabalho num sentido crítico: os objetos contam a história de como as religiões mediúnicas venceram os perseguidores a partir de que ponto de vista? O olhar policial encerra as múltiplas narrativas que podem ser remontadas a partir deste conjunto museológico?

Pretende-se, com este trabalho, ampliar o debate levantado por estas questões no sentido de problematizar o museu enquanto espaço público e lugar de disputa de memórias, para tanto, será apresentada a versão de uma personagem importante no processo reivindicatório, Mãe Meninazinha de Oxum, no segundo capítulo desta dissertação.

1.7 O Tombamento

O livro de Alexandre F. Corrêa intitulado *O museu mefistofélico e a distabuzação da magia* (2009) busca compreender o museu enquanto dramatização social, tendo como base a abordagem de Ulpiano Bezerra de Meneses, que entende a instituição como palco para o jogo entre lembrança e esquecimento. Corrêa analisa a coleção Museu de Magia Negra e sua relação com a memória nacional. A ênfase é seu tombamento como primeiro bem etnográfico registrado no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/SPHAN, atual IPHAN, em 1938.

O órgão, criado por intelectuais modernistas, surge no bojo da construção do Brasil enquanto nação e tem por finalidade preservar e definir uma identidade e memória nacionais. Nesse sentido, o “patrimônio é concebido como uma 'expressão' da identidade nacional em sua integridade e continuidade. Ao mesmo tempo, o patrimônio é concebido, numa relação metonímica, sendo a própria realidade que ele expressa” (GONÇALVES, 2002, p. 32). Papel essencial no processo e legitimação do que foi considerado patrimônio terão os intelectuais responsáveis pela criação do órgão como, por exemplo, Rodrigo Melo Franco de Andrade, seu diretor. No dossiê de tombamento da coleção de *Magia Negra* há troca de correspondências entre o intelectual e os responsáveis pelo Museu da Polícia, onde Andrade afirma o “excepcional valor da referida coleção para o patrimônio histórico e artístico nacional”.⁶

O autor aponta para um importante fator: a coleção não figura nas listagens do órgão de proteção até a década de 1980, isto é, passa aproximadamente quarenta anos até ser novamente reconhecida e divulgada pelo IPHAN como um bem a ser preservado. A hipótese para tal “esquecimento” da coleção gira em torno do interesse inicial do SPHAN em proteger a arte e arquitetura coloniais, o patrimônio de “pedra e cal” em busca de forjar uma identidade nacional. Dessa forma, o tombamento da Coleção *Museu da Magia Negra* não se encaixa conceitualmente ou mesmo diretamente no Decreto-Lei Nº25/37 que cria e regulamenta o SPHAN, pois abarcava apenas:

⁶ Documento integrante ao Dossiê de Tombamento. Processo nº 35_T_SPHAN/38. Arquivo Noronha Santos/IPHAN (Anexo 01)

dispositivos convencionais que se limitavam à salvaguarda jurídica de objetos e prédios materiais e tangíveis, e não à preservação de objetos e peças que remontam seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos. Todo um pensamento convencional e tecnocrático se preservava preconceituosamente de qualquer contágio no trato desse conjunto museológico. (CORRÊA, 2009, p. 28).

Apesar de a temática de cultura popular e etnografia estarem presentes no Anteprojeto de criação do órgão apresentado por Mario de Andrade em 1936, é só a partir da década de 1980 que os assuntos referentes aos bens imateriais serão postos em evidência pelo IPHAN, o que se reflete no retorno da Coleção aos Resumos de Bens tombados em 1984 (CORRÊA, 2009).

Este documento, assim como outras contribuições produzidas quando da propositura da criação do SPHAN, teria influenciado o próprio tombamento da coleção. O exemplo apresentado por Corrêa é o artigo “Contribuição para o Estudo da Proteção do Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil” de Heloísa Alberto Torres que além de propor a proteção de bens arqueológicos e etnográficos particulares ou presentes nas instituições brasileiras, indicava especificamente o urgente tratamento que carecia a coleção de *Magia Negra*. A busca pelo esclarecimento sobre o tombamento dessa coleção baseia-se em hipóteses já que não era uma prática do SPHAN, em seu período inicial, a produção de laudos técnicos e pesquisa de material, sendo assim importantes informações como, por exemplo, a justificativa para o registro da coleção foram perdidas.

O fato da coleção ser o primeiro tombamento etnográfico do país leva o autor a buscar compreender o que o termo etnográfico significava em 1938 levando em consideração a abordagem conceitual que servia como base para essa classificação. Além disso, Corrêa observa que essa classificação poderia refletir uma noção pejorativa, tendo em vista que os bens religiosos católicos figuravam nos livros de Tombo Histórico e de Belas Artes, ao passo que os bens religiosos de origem afro-brasileiros estavam inseridos na categoria etnográfica.

No sentido de aprofundar-se nos significados atribuídos ao termo *etnográfico* no Brasil na década de 1930 o autor propõe-se a desvendar uma arqueologia deste conceito e, para tal, analisa obras de cinco diferentes intelectuais: Euclides da Cunha, Silvo Romero, Gonçalves Dias, Nina Rodrigues e Mario de Andrade. Conclui

que “o que dá unidade ao uso dessas palavras é o evolucionismo de fundo, sustentado na expansão colonial europeia triunfante” (CORRÊA, 2009, p. 43).

Entretanto, percebe que Gustavo Barroso apresenta uma noção diferenciada em relação à preservação de objetos semelhantes. O primeiro diretor do Museu Histórico Nacional inclui a “arte da feitiçaria” em sua listagem de bens a serem preservados, aqueles produzidos por feitiçeiros, curandeiros, benzedores e pais-de-santo em macumbas, candomblés ou pajelanças. Para Corrêa as distintas propostas são “(...)uma constatação contundente de que havia uma expectativa positiva na preservação dessas peças e objetos representativos das credices e superstições populares, assim como das práticas religiosas e mágicas do povo brasileiro” (Ibidem, p.48). Para o autor a preservação da coleção insere-se no contexto do medo do desaparecimento: com a modernização e crescimento das cidades muitos dos costumes e práticas culturais poderiam deixar de existir.

Apresentadas as múltiplas categorias nas quais os objetos sagrados afro-brasileiros atualmente sob a guarda do museu da polícia foram *enquadrados* ao longo do século XX percebe-se que classificações indicadas por instituições, policial e de patrimonialização – fazem parte da trajetória dos objetos, entretanto retoma-se, no capítulo que segue, a sua função original, a de objetos sagrados, para compreender as reivindicações por repatriação efetuadas nas últimas décadas.

Capítulo 2 – “E a gente continua preso...”: Mãe Meninazinha de Oxum e os objetos sagrados “roubados”

No presente capítulo apresenta-se o encontro de biografias de objetos e vidas. Os objetos, analisados a partir das mais diversas categorias já apresentadas – provas de crime, bens patrimonializados, retomam aqui o seu valor e uso originais de objetos sagrados. A partir da perspectiva de Mãe Meninazinha de Oxum, ialorixá que reivindica a devolução dos objetos da coleção às suas casas de origem, pretende-se mapear os principais argumentos dos que reivindicam a devolução nesse processo de disputa de memória. Para isso, foi feita entrevista com a ialorixá no dia 26 de outubro de 2016 no Ilê Omolu Oxum, em São Matheus, município de São João de Meriti⁷. A biografia de Mãe Meninazinha (2015), a transcrição do Seminário “DOPS: ocupar a memória”, ocorrido em novembro de 2013, na Sala Vermelha do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), e o vídeo “Acervo da Perseguição”⁸, recentemente lançado, compõem o conjunto de documentos utilizados neste capítulo.

A trajetória de vida de Mãe Meninazinha inicia-se em Salvador, em 1920, com a vinda de seus avós para o Rio de Janeiro e é onde se desenrola: os bairros da Saúde, Gamboa, Ramos e os municípios de Queimados, Nova Iguaçu e São João de Meriti são o cenário onde acontece. Os objetos da coleção integram a biografia de Mãe Meninazinha, que, em sua narrativa, confere sentido particular a eles, já que estão atrelados à sua experiência familiar e religiosa, sob a influência de sua avó, Iyá Davina e seu avô. As biografias se entrecruzam e, em poucos momentos ouve-se e lê-se pronomes e verbos conjugados na primeira pessoa já que é a noção de coletividade que tem predominância.

A ênfase dada neste capítulo é na relação que a ialorixá possui com os objetos *roubados*, *sequestrados* pela polícia, termos usados por ela durante entrevista realizada para esta pesquisa e, também, em outros meios. Mais amplamente, demonstra-se o lugar dos objetos sagrados no interior do Candomblé, exemplificado abaixo:

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres

⁷ A entrevista transcrita integralmente compõe o Anexo 3 desta dissertação.

⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IReizKdOrUU>. Acesso em 09/02/2017.

dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez as oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados indés. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Este oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente, as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas e estavam odara. As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (PRANDI, 2005, p. 527-528)

Os objetos são usados pelos orixás em suas visitas ao Aiê e são a própria materialização do sagrado, do axé:

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. (PRANDI, 2001, p. 103)

A reivindicação por devolução dos objetos sob guarda da polícia reflete o

significado que os mesmos possuem no sistema de valores do candomblé: o que foi *roubado* não é apenas material, a apreensão dos objetos indica a prisão do próprio sagrado, do Axé, ou seja, da *força vital e sagrada dos orixás*.

2.1 Biografia e Memória

Mãe Meninazinha de Oxum, nascida Maria do Nascimento, é ialorixá do Ilê Omolu Oxum, localizado no bairro de São Matheus, município de São João de Meriti. Seu nome de registro, Maria do Nascimento, não é tão conhecido quanto o que recebeu ao ser iniciada por sua avó, Iyá Davina. Ainda recém-nascida já havia o conhecimento de que era filha de Oxum:

A minha avó e a minha mãe contavam, é fato. Quando estava grávida ela passava muito mal e Oxum sempre preparando a filha pra ela. Quando eu nasci, numa festa em Mesquita, lemanjá de Tia Fomo respondeu e ficou passeando com a criança e apresentando como filha dela. Oxum foi lá e pediu porque a filha era dela. Ela então, lemanjá sugeriu, que partisse aquela criança no meio. Ela pegou por uma perninha e Oxum pela outra, *lemanjá com o obé*, querendo partir a criança no meio um pedaço pra cada uma. Minha avó foi lá, pegou a criança e disse: 'É de Oxum!' lemanjá sabia que era de Oxum, mas ela queria brincar, ela queria brincar. Minha avó, então, entregou a Oxum e as duas se abraçaram. Oxum e lemanjá se abraçaram. Eu sou de Oxum, mas tenho lemanjá assentado, direitinho, como Oxum (risos). É muito bom isso, é muito bom (risos). (NASCIMENTO, 2015, p. 34)

O trecho é retirado da autobiografia da ialorixá, intitulado “História de uma Meninazinha: O legado ancestral” lançada no final de 2015. Somente na ficha catalográfica do livro aparece seu nome “social”, Maria do Nascimento, aquele usado no registro civil. Em todas as páginas que seguem as narrativas referem-se à Mãe Meninazinha de Oxum, isto é, há um recorte evidente: todas as passagens são vistas à luz de seu lugar de liderança na religião. É esse o *sentido* que norteia a biografia da ialorixá, como definido por Pierre Bourdieu:

Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um

desenvolvimento necessário. (BOURDIEU, 1996, p. 184).

A crítica feita por Bourdieu é em torno da artificialidade dos sentidos escolhidos numa construção autobiográfica. O autor argumenta que mesmo o nome próprio, enquanto instituição, é incapaz de abarcar as diversas flutuações biológicas e sociais de um indivíduo. A afirmação do sociólogo mostra-se condizente com o exemplo aqui tratado: o nome privilegiado é aquele que carrega consigo o lugar da personagem em sua hierarquia religiosa, assim como a orixá dona de sua cabeça, atributos que não cabem ou são descritos em seu nome social.

Além disso, ressalta-se a centralidade que sua função como ialorixá exige, de profunda dedicação aos orixás e de responsabilidade com a família de santo que lidera. O papel da mãe de santo é primordial no candomblé, tendo em vista ser uma religião que preza pela matricialidade, característica identificada por Ruth Landes, antropóloga estadunidense, já em 1930, como resultado de trabalho de campo realizado na cidade de Salvador onde o enfoque principal da autora foi o sacerdócio feminino (LANDES, 2002).

Um fator que predomina na autobiografia de Mãe Meninazinha é a ênfase na ancestralidade, que será norteadora em todos os relatos apresentados pela ialorixá. O “eu” é muitas vezes substituído pelo “nós”, como indica o trecho inicial do livro: “Começar um livro sobre a minha vida é falar dessas coisas, sobre a família: minha avó, meu pai, minha mãe, minha madrinha, minhas sobrinhas e meus sobrinhos” (p. 16). Esse “nós” tem início em Salvador, na Bahia, cidade onde nasceu Davina Maria da Conceição, filha de santo de Pai Procópio d'Ogum⁹

9 De acordo com Freitas (2016, p. 200): “Procópio Xavier de Souza, Procópio d'Ogum, foi iniciado pela africana Marcolina, da cidade de PalhaHá poucas informações sobre ela. Sabe-se que era na nação Egbá e da mesma geração de Pulchéria (*Gantois*). (...) O expressivo número de iniciadas [por Pai Procópio] contribui para o reconhecimento do terreiro. A famosa feijoada anual contribui para o reconhecimento do terreiro (...)”.

Este ficou conhecido na Bahia por seu papel na resistência à repressão do Estado sofrida pelas religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé, tendo sido ele mesmo espancado e preso em uma apreensão. O fato ficou registrado no imaginário popular por meio de um samba de roda¹⁰. Iya Davina é “símbolo dos vínculos entre sacerdotes e adeptos baianos e cariocas”. Sua casa e de seu marido, Theóphilo Marcelino Pereira, localizada no bairro da Saúde, ficou conhecida como “Consulado Baiano” pelo intenso trânsito de conterrâneos recém-chegados à cidade (FREITAS, 2016, p. 197). Filha de Omolu e Oxalá, Davina assume a Casa-Grande de Mesquita, anteriormente dirigida por João Alabá¹¹, na Gamboa. Foi o primeiro terreiro a se instalar na Baixada Fluminense.

Com o falecimento de sua avó, Mãe Meninazinha “herda seus assentamentos e funda, em 24 de julho de 1967, a Sociedade Civil e Religiosa do Ilê Omolu Oxum, situada inicialmente na Marambaia de Nova Iguaçu. Pouco depois foi transferida para São Matheus, São João de Meriti” (FREITAS, 2016, p. 199). Mãe Meninazinha relata as dificuldades vividas para a construção da casa da Marambaia: a abertura do poço, a casa feita de sopapo e sapê, já que os poucos recursos para a compra dos materiais não permitiam que a construção fosse de alvenaria, e a quantidade de cobras que infestava os arredores.

Apesar das adversidades encontradas no novo local, Mãe Meninazinha relembra o tempo vivido com afeto: “Foi muito, muito bom, muito bom mesmo. Eu ficava lá com as meninas, com os meninos, no lampião. No chão batido, a gente riscava amarelinha e pulava a amarelinha” (NASCIMENTO, 2015, p.38). Alguns objetos utilizados no dia a dia no terreiro nesse período e também anteriores e pertencentes à Iya Davina fazem parte atualmente do Memorial que leva seu nome, o qual será tratado adiante.

Além do registro do cotidiano, Mãe Meninazinha recorda aquelas que a acompanharam na fundação do Ilê¹² da Marambaia, assim como os primeiros

10 “Procópio tava na sala, Esperando santo chegá, Quando chegou seu Pedrito, Procópio passa pra cá. Galinha tem força n’asa, O galo no esporão, Procópio no candomblé, Pedrito no facão (samba de roda autor desconhecido)” (idem, 2016, p: 201).

11 “João Alabá fora iniciado na Bahia (desconhece-se em qual terreiro) Cultuava grande amizade com sacerdotes baianos (...) por ele foram iniciadas Carmen do Xibuca e quase todos os membros da família de Tia Ciata” (idem, 2016, p. 199).

12 Mãe Meninazinha elenca aquelas que colaboraram na fundação do ilê da Marambaia: Dona Santa de Oxalá, Jacy, Tia Mocinha, Tia Pequena, Tia Florzinha (NASCIMENTO, 2015, p. 37)

*barcos*¹³ feitos por ela. No terceiro barco¹⁴destaco a presença de Nilce de Iansã, mãe-pequena e atual responsável pelos projetos sociais do Ilê Omolu Oxum e quem intermediou o contato com Mãe Meninazinha desde o início desta pesquisa.

A autobiografia, assim, evidencia tópicos da vida cotidiana e personagens relevantes na conformação da memória da ialorixá. Os objetos se constituem como um desses elementos, o que fica evidente nas falas de Mãe Meninazinha citadas ao longo do texto. Os acontecimentos que envolvem a relação com a repressão de Estado emergem como pontos centrais em sua trajetória pessoal, entendida como indissociável dos Ilês (terreiros, casas) e são, logo, *elementos constitutivos da memória*, em paralelo aos lugares e *personagens*, como definido por Pollak (1992).

Sobre a relação com a polícia naquele momento, Mãe Meninazinha comenta em sua biografia que:

Quando fui abrir o Ilê Omolu Oxum da Marambaia tive que ir até a delegacia de José Bulhões, hoje Vila de Cava, para fazer isso – pedir uma autorização. E há até bem pouco tempo nós tínhamos esse papel por aqui em casa – a autorização. Eles deram a tal autorização para abrir e para tocar. Bambala diz que as coisas estão melhores em relação a isso, mas veja que isso aconteceu, a nossa autorização, em 1968 e não foi há tanto tempo assim (NASCIMENTO, p. 37)

O controle do Estado era feito através dos registros dos terreiros nas delegacias, como já tratado no primeiro capítulo.

A casa da Marambaia esteve em funcionamento por pouco tempo: “o orixá foi, mas não era pra ficar muito tempo, mas ficamos cinco anos” (NASCIMENTO, 2015, p. 39). A queda de algumas paredes impossibilitou as atividades na casa, dando início às buscas por outro lugar. Apoiada por seus filhos de santo, Mãe Meninazinha encontrou o terreno em São Mateus em 1973, onde o Ilê permanece há 44 anos. Sobre as mais de quatro décadas passadas no bairro meritiense, Mãe Meninazinha comenta: “As pessoas acham que eu nasci em São Mateus, que não fui outra coisa que não mãe de santo, em São Mateus” (NASCIMENTO, 2015, p.26). A relevância

13 Barco, segundo Prandi, define-se como “Conjunto de iniciados que são recolhidos, feitos e apresentados em público numa mesma época. Há uma relação hierárquica entre eles, de tal modo que o primeiro tem precedência sobre todos os demais, o segundo sobre os que o seguem e assim por diante.” (2001, p. 245).

14 “Primeiro barco: Luiza de Omolu (Tia Fioti); Segundo barco: Francisca de Oxumarê; Terceiro barco: Nilce de Iansã, Helion de Xangô e Luiza de Oxalá; Quarto: Benedita de Iansã e Paulo de Iansã; Quinto barco: Jorge de Lugon, Maria de Oxum, Neide de Omolu e Aurinha de Xangô; e Sexto barco: Neuza de Ogum e Jomelice de Oxum” (NASCIMENTO 2015, p. 37).

do Ilê e sua ialorixá para o entorno fez com que se levantasse a possibilidade de troca do nome da rua onde está localizado::

Tem muita gente que acha que eu nasci em São João e, mais precisamente em São Mateus. Ramos não existe. Teve político aqui pedindo para eu entrar na política, mas eu não entendo dessas coisas de política, eu sou mãe de santo. Eles queriam até trocar o nome da rua. “*Quem é General Olímpio da Fonseca? As pessoas conhecem é a Mãe Meninazinha.*” Já queriam até tirar o nome do homem e colocar o meu. Veja quanta loucura eu já passei (NASCIMENTO, 2015, p. 41).

Relevância que extravasa questões religiosas, já que o Ilê exerce ainda outros tipos de apoio à comunidade, através de projetos sociais e culturais. Destaco alguns projetos de referência no combate à violência contra mulher: Mulheres de Axé mobilizadas contra a violência doméstica e familiar, apoio ELAS – Fundo de Investimento Social e Instituto Avon, Obinrin Odara – mulheres guerreiras contra a violência, apoio ELAS, Instituto Avon e ONU Mulheres e Programa Iyá Agbá de apoio às casas de Matriz Africana lideradas por mulheres, apoio Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República.

No campo da cultura, o Ilê é referência tendo recebido apoio das mais diversas instâncias através de editais de financiamento, entre eles os projetos: “Memorial Iyá Davina: mantendo o legado ancestral”, “Mãe Meninazinha de Oxum – memória e tradição: fazendo arte com axé” ambos apoiados por Petrobras e Secretaria de Cultura do Estado do Rio de Janeiro; Guia de receitas da culinária afro-brasileira - Ewe Lara, apoiado pela Coordenadoria Ecumênica de Serviços e Ponto de Cultura Obinrin Odará, parte do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura (MinC).¹⁵

O destaque de Mãe Meninazinha conferiu-lhe a Medalha Tiradentes oferecida pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), no dia 11 de Maio de 2010. No texto da resolução, de autoria do Deputado Estadual Gilberto Palmares, o enfoque é dado aos projetos sociais e culturais já citados. O texto encerra-se com o seguinte trecho:

Pelo exposto, ao completar cinquenta anos de iniciação no candomblé, Mãe Meninazinha merece esta justa homenagem. Ela,

15 Além dos projetos elencados, ressalto ainda os de geração de renda e economia solidária: “Gerando renda para a promoção da saúde, apoio: Organização Pan-Americana de Saúde; Projeto Omi Odara – Programa Comunidade Solidária (NASCIMENTO, 2015, p. 81).

ao longo de sua vida, dedicou-se a ajudar aquelas pessoas que mais necessitavam de um auxílio, seja no campo material, seja no campo espiritual. É um exemplo de pessoa, pois sempre pautou sua vida e suas lutas pela ética, pelo amor, pela justiça e pela caridade, razão pela qual conclamo meus pares nesta Casa de Leis a aprovarem esta justa homenagem.¹⁶

Na biografia de Mãe Meninazinha constam depoimentos de algumas lideranças e pessoas ligadas a ela. José Marmo da Silva, ogã e integrante da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, acrescenta que a honraria conferida à Mãe Meninazinha “reuniu o povo de santo do Rio de Janeiro para saudar o reconhecimento das contribuições da cultura afro-brasileira, ali representada pela filha de Oxum” (NASCIMENTO, 2015, 63-64). Outro ativista, Jayro Pereira de Jesus, também destaca sua luta contra a intolerância religiosa e o racismo desempenhada pela ialorixá, Em seu relato sobre os Encontros da Tradição dos Orixás, pontua que foi da casa de Meninazinha de onde saíram várias deliberações plenárias com incidência no estado do Rio de Janeiro e em nível nacional” que tinham como intuito formalizar “uma ação civil que garantisse às casas civil que garantisse às comunidades de terreiros o princípio de liberdade religiosa e e proteção contra os ataques e violências materiais e simbólicas perpetrados por parte do segmento do pentecostalismo e neopentecostalismo” (NASCIMENTO, 2015, p. 52).

A trajetória de Mãe Meninazinha é reconhecida, assim, entre o povo de santo e por diversas instâncias do poder público nas áreas da cultura e da saúde, no combate à intolerância e ao racismo. A ialorixá ressalta a ancestralidade e responsabilidades que carrega consigo:

Tudo isso é muito importante de dizer, de lembrar. Foi uma satisfação, e também uma luta muito grande, de Seu Vicente, de Tia Pequena, de minha avó Davina em assumir a responsabilidade de cuidar dos assentamentos do Pai João Alabá, depois que ele faleceu. Foram eles que ficaram com essa responsabilidade e, agora, você vê, do centro do Rio, da Pedra do Sal, para Mesquita e agora, nós aqui em São Matheus. Eu sou feita em Mesquita, por minha avó, então tenho também essa relação com o Axé de João Alabá. (NASCIMENTO, 2015, p. 42)

A noção de herança trazida pela ialorixá é de elevada importância no

16 Projeto de Resolução 1359/2010. Disponível em: <http://alerjn1.alerj.rj.gov.br/scpro0711.nsf/34d172ccdd9fa4c6832566ec0018d835/17442a347263382483257728005802dc> . Acesso em 18 de fevereiro de 2017.

candomblé. Trata-se aqui de herança espiritual, mas também sanguínea já que Mãe Meninazinha recebeu os assentamentos de sua avó de sangue.¹⁷ Relevante também é a memória oral, tendo em vista que é através da narrativa que a mitologia e a ancestralidade são passadas adiante, mantendo a ilusão de *coesão, permanência e coerência do grupo*. Halbwachs (2003) apontava que um grupo religioso precisa se apoiar em uma realidade que dure, ele mesmo se entende como durável e estável. Precisa acreditar em sua própria estabilidade, mesmo que ilusória.

As noções de memória e identidade problematizadas por Michael Pollak (1989; 1992) são úteis para a reflexão sobre o processo de transmissão da memória destacado pela ialorixá. Analisa a memória enquanto fato social no seu processo de coisificação, isto é, no processo pelo qual se constitui e se formaliza, com relevância ao papel dos atores, o que se evidencia nos momentos de disputa entre memórias concorrentes. O autor ressalta ainda que o que está em negociação é, também, o sentido da identidade individual e do grupo, dependentes da memória nos casos de exigência de credibilidade e coerência de discursos sucessivos. Logo, as duas funções essenciais da memória serão: “manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum” (POLLAK, 1989, p. 10). Assim, nos convida ainda a refletir sobre o silêncio, quando o que pode parecer, em um primeiro momento, esquecimento, pode ser de fato um trabalho de gestão de memória:

o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo ela transmite cuidadosamente as lembranças distantes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição de cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 5).

Ou seja, “conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada sob outros aspectos” (POLLAK, 1989, p. 8), em um momento favorável aquilo que era subterrâneo e até então silenciado pela memória de uma sociedade englobante pode vir à tona. As memórias subterrâneas emergem através de testemunhos daqueles que vivenciaram certo acontecimento e que pretendem registrar suas lembranças através de testemunhos, antes que as pessoas que vivenciaram certa experiência traumática venham a desaparecer:

¹⁷ Sobre as famílias de santo, Prandi escreve: “O parentesco religioso tem exatamente a mesma estrutura do parentesco ocidental não religioso contemporâneo” (2001, p. 104).

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem de uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (POLLAK, 1989, p. 8).

Os testemunhos funcionam então como um trabalho de enquadramento da memória que pode, por vezes, desestabilizar a memória coletiva organizada de uma sociedade majoritária, como referido pelo autor. O que será analisado daqui em diante se refere a esse processo, *a partir do* exercício de reflexão feito por Mãe Meninazinha com relação à repressão sofrida pelos praticantes das religiões de matriz africana e que resultou na formação da coleção. A experiência não se refere apenas àquela vivida por ela, já que elementos constitutivos da memória, individual ou coletivamente, são acontecimentos vividos pela própria pessoa ou pelo grupo no qual esta se insere. Estes são nomeados por Pollak como “vividos por tabela” (1992). No escopo dessa última classificação estão ainda os acontecimentos herdados, quando há a identificação com situações vividas pelo grupo e passadas adiante por socialização:

A memória é em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória (POLLAK, 1992, p. 204).

As preocupações do momento contemporâneo vivido por aqueles que compartilham suas memórias, no caso, através de entrevistas, afetam o enquadramento da memória e também a construção de identidades que para Pollak se definem como “Todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência.” (1992, p. 207). O autor aponta que a noção de unidade e continuidade aparece mesmo no uso dos pronomes empregados pelos entrevistados:

Com essa análise do estilo e dos pronomes pessoais colocados em relação com situações e acontecimentos, a história de vida – esta é a minha hipótese – ganha um indicador muito fidedigno do grau de domínio da realidade. O predomínio de determinados pronomes pessoais no conjunto de um relato de vida seria uma medida, ou um indicador, do grau de segurança interno da pessoa (POLLAK, 1992, p

215).

A noção de coletividade e de ancestralidade perpassa a fala de Mãe Meninazinha, muitas vezes igualando os dois pronomes que englobam os antepassados, o *povo de santo* de uma maneira geral e os objetos. O “*nós*” refere-se às apreensões vividas na casa de Mesquita que é a casa de sua avó, com quem há uma marcante ligação familiar consanguínea e religiosa.

2.2 Imagens e objetos que fazem lembrar

Em entrevista realizada com Mãe Meninazinha foi possível identificar alguns dos objetos da coleção, assim como ampliar informações a seu respeito. Tendo em vista que há poucas imagens dos objetos, utilizou-se aquelas disponibilizadas por Yvonne Maggie e Ulisses Rafael (2013). As fotografias são de autoria de Luiz Alphonsus e foram tiradas em 1978, antes do incêndio que fez com que se perdesse parte do acervo.

As imagens foram apresentadas no início da entrevista¹⁸. O ato de vê-las proporcionou emoção e identificação na entrevistada, quando mais uma vez os pronomes possessivos foram conjugados nas primeiras pessoas do singular e do plural. Entretanto, fronteiras foram delimitadas: os *outros* também são identificados. Por vezes o *outro* é o catolicismo, representado pelos santos católicos, por crucifixos. Apesar de admirar os objetos de madeira e ressaltar sua beleza, define um *outro* marcado pela oposição da crença. Há também a delimitação de um *outro* mais fluido, que se afasta e se aproxima dependendo da circunstância: a umbanda. Por exemplo, quando Mãe Meninazinha identifica os diferentes usos do cachimbo nas duas religiões – na umbanda, usada pelos Pretos Velhos e no candomblé, nos assentamentos de Omolu – comenta que mesmo nas diferenças são convergentes:

E no final dá tudo da mesma coisa. Cada um vai por um caminho, né? A gente toma essa rua aqui, você essa, o outro essa. Chega lá todo mundo se encontra. O que é o importante: de tudo, o importante é o encontro lá na frente. Não é isso?

Apesar disso, Mãe Meninazinha diferencia os objetos entre si. Identifica

18 Agradeço à Marcia Contins por esta sugestão feita na qualificação deste trabalho.

aqueles que são *seus*, do *seu povo*: “É isso aí. Esse é o Exu do Candomblé. Esse é o Exu Bará. No Candomblé Exu é Bara. E na Umbanda pelo que eu sei é uma entidade, né. Aí eu não entendo nada de Umbanda. Nunca fui umbandista. Sei diferenciar as imagens.” Esta diferenciação acontece desde a análise das primeiras imagens, registros do *Exu Sete Capas*, identificado como pertencente à Umbanda. Todavia, as aproximações entre as duas religiões ficarão evidentes no próximo tópico, quando apresenta-se as possibilidades de destino para os objetos.

A ialorixá identifica ainda erros na grafia das legendas feitas pelos autores: “É, Exu Ebarabô. Marabô não é Exu. Marabô existe, mas tendo como uma Yemanjá. Marabô. Tem até uma cantiga que fala “Marabô, laiô, Yemanjá, Marabô, laiô”. É Ebarabô.” A cantiga é cantada e enche o barracão com a voz doce e calma da ialorixá. Sentada em sua cadeira, em seu trono adornado com contas e brilhos, totalmente dourada, na cor de sua orixá, fica evidente a legitimidade de quem fala sobre aquilo que é seu. Contextualiza os usos dos objetos apreendidos e identifica a quais orixás pertencem, por exemplo: distingue dois xererês, instrumentos percussivos, um pertencente a Xangô e outro a Oxóssi. Diferencia as *ferramentas* de Oxum, um abebé (leque dourado), das de Iemanjá (de cor azulada), identificadas por Maggie e Rafael (2013) como somente pertencentes a Oxum. Distingue as roupas exibidas em uma vitrine como sendo de Ogum, ao passo que o chapéu de couro seria dedicado a Oxóssi. As vestimentas provavelmente foram apreendidas ainda em uso já que, como vimos no primeiro capítulo, os objetos eram usados como provas dos crimes cometidos e coletados em autos de apreensão.

Quando a pergunto sobre as invasões policiais aos terreiros, Mãe Meninazinha traz sua lembrança de situações vividas ainda na infância no terreiro Casa Grande de Mesquita:

Tenho, tenho, pequena lembrança. Do tempo que a gente era criança. Tiravam as crianças: hoje seria trauma. De entrar, pegar atabaque. Agredia os santos, agredia as pessoas: *porque nós somos de Orixá*. Qual é o crime que nós cometemos? Porque nós somos de Orixá. E as pessoas, como ficavam, você imagina: Por quê, meu deus? Por quê?

A narrativa sobre a violência contra os terreiros é replicada em sua participação em outras esferas, dado que é figura central no movimento de resistência e combate à intolerância religiosa. Em vídeo recentemente lançado pelo

“Mecanismo de Combate à Tortura”¹⁹, vinculado à Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro, Mãe Meninazinha comenta sobre a violência das apreensões nas casas:

Muitos dos nossos pais de santo, mães de santos, ialorixá, babalorixá, foram agredidos fisicamente, foram presos, jogados numa delegacia. E nossos bens sequestrados. Nossos bens são nossa riqueza, o nosso ouro, o nosso sagrado, que pra nós vale muito mais que ouro, tem muito valor. E pra polícia, não. Nós fomos taxados de *bruxos*, *feiticeiros* e não é isso, nós cultuamos orixás que são elementos da natureza. E esse acervo lá no Museu da Polícia nos envergonha. Eu falo isso com muita tristeza, mas com fé em deus e nos orixás, como representante do candomblé e como representante dos orixás, eu vou continuar lutando. Eu tenho muita esperança e vou continuar lutando.

A luta, como denominado por Mãe Meninazinha, se deu através de reivindicações pela devolução dos objetos *sequestrados* que configuram uma disputa mais ampla por reparação do Estado nos campos da memória e da representação, para através do protagonismo de lideranças religiosas fazer com que os objetos retornem ao âmbito do sagrado.

2.3 As reivindicações

Há registro de uma proposta efetuada em 1978, por estudantes pertencentes ao Grupo de Trabalho André Rebouças (Universidade Federal Fluminense/UFF), de devolução dos objetos da coleção a seus respectivos donos. A intenção era entrar em contato com as mães e pais de Santo, e criar uma base de dados que possibilitasse o levantamento de informações sobre a origem de cada objeto apreendido, para devolvê-los aos terreiros. Caso não fosse possível, havia ainda a proposta de que a própria universidade ficasse responsável pela guarda dos objetos

19 O Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ) “é um órgão criado pela Lei Estadual n.º 5.778 de 30 de junho de 2010, vinculado à Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro que tem como objetivo planejar, realizar e conduzir visitas periódicas e regulares a espaços de privação de liberdade, qualquer que seja a forma ou fundamento de detenção, aprisionamento, contenção ou colocação em estabelecimento público ou privado de controle, vigilância, internação, abrigo ou tratamento, para verificar as condições em que se encontram submetidas as pessoas privadas de liberdade, com intuito de prevenir a tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, desumanos e degradantes.” Disponível em <http://mecanismo.rj.com.br/sobre/>. Acesso em 16/02/2017.

(MAGGIE, CONTINS, MONTE-MÓR, 1979: 75). Entretanto, não há maiores detalhes sobre as informações levantadas nesse processo.

O primeiro registro de pedido de devolução dos objetos pertencentes à coleção por parte daqueles que reivindicam sua propriedade original encontra-se no livro *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. A autora considera-o inviável: “Houve um momento em que algum setor do movimento negro tentou levantar como bandeira de luta a devolução das peças a seus legítimos donos, os pais-de-santo. É impossível tal operação” (MAGGIE, 1994: 263). Apesar de apresentar poucas informações sobre o pedido, a afirmação de Maggie emerge em um momento no qual a devolução seria improvável. Segundo a autora, porque os objetos constituíam prova do uso do feitiço para o mal e, assim, “como ninguém se autodefine como feiticeiro, ninguém quer ser visto como dono dos objetos” (Ibidem). Porém, passados vinte e dois anos, é preciso rever esta declaração, já que o contexto de reivindicações por direitos à memória se modifica, sobretudo em decorrência das políticas empreendidas a partir da Constituição de 1988, das diretrizes internacionais e organização dos movimentos sociais.

Paralelamente às mudanças de orientação previstas nessas políticas, há uma contestação dos significados “mágicos” conferidos pela repressão do Estado aos objetos em questão. O próprio nome dado oficialmente à coleção é contestado, por seu caráter pejorativo, como apresentado anteriormente.

Especificamente no campo da memória e do patrimônio emergem políticas voltadas para os chamados “territórios afro-brasileiros”, que incluem as “comunidades de terreiro”. A justificativa neste caso se refere ao risco gerado por ações de intolerância religiosa, marcadamente, possibilitado pela tensa relação entre determinadas igrejas neopentecostais e as religiões afro-brasileiras. Para Gomes (2010) esse embate “culmina na formulação de programas de reconhecimento, preservação e mapeamento de terreiros” (p. 148). A autora ressalta ainda que nas décadas de 1980 e 1990 ocorreu intenso processo de institucionalização de movimentos e organizações voltados à visibilidade e preservação das religiões afro-brasileiras, mesmo em nível internacional, como é o caso das Conferências Mundiais Tradições dos Orixás (GOMES, 2010, p. 150).

A patrimonialização em nível nacional, sob a responsabilidade do IPHAN,

surge como uma estratégia de proteção e preservação da cultura afro-brasileira. Em 1984 acontece o primeiro tombamento de terreiro: Casa Branca do Engenho Velho em Salvador. Essa iniciativa pioneira só veio a ter continuidade no final da década de 1990 e início dos anos 2000 com a patrimonialização do Axé Opo Afonjá em 1999, da Casa das Minas, em 2001, do Gantois em 2002 e do Terreiro do Bate Folha (DUARTE, 2003)²⁰, em 2003.

Um outro instrumento de preservação que surge nos anos 2000 e que proporcionou a ampliação da proteção da cultura afro-brasileira é o registro de bens imateriais. Inúmeros exemplos poderiam ser citados, porém destaque aqui o Ofício das Baianas de Acarajé na categoria Saberes, e do Jongo no Sudeste, na categoria Formas de expressão, ambos em 2005. Os tombamentos e registros de bens relacionados aos “territórios afro-brasileiros” foram acompanhadas de outros pedidos de repatriação. Nas décadas de 1990 e 2000, foram efetuados por lideranças religiosas, em sua maioria da Baixada Fluminense.

Tomei conhecimento destes na primeira conversa com a Mãe Meninazinha de Oxum. O encontro com a ialorixá ocorreu a partir de minha participação em um Grupo de Trabalho, integrante da Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro, organizado para discutir a transformação do antigo prédio do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), na Rua da Relação, centro do Rio de Janeiro em Memorial da Resistência e dos Direitos Humanos, como já descrito na introdução desta dissertação. Em virtude de seminário organizado nessa ocasião intitulado “DOPS: ocupar a memória”, Mãe Meninazinha comenta:

Já procuramos a polícia para devolução, porque todas aquelas imagens não deveriam estar em um museu, mas nas nossas casas e terreiros. A política trata como acervo, mas para a gente é sagrado (MENINAZINHA D'OXUM, Relatório Parcial da Comissão da Verdade do Rio, 2015, 69)

Quando questionada sobre o que significa para ela que os objetos estivessem no Museu da Polícia, Mãe Meninazinha é categórica:

Uma coisa horrível, uma coisa nossa. Coisa que vieram de África, nossas, religiosas. Sagradas. Na Polícia? Como que eu me sinto? Como meus ancestrais, minha avó e outros se sentiam. Como se sentiram quando a casa foi invadida, *roubada*. Como é que eles se sentiram? Eu sinto a mesma coisa. Eles passaram aquele mau momento (...) E eu hoje, por ter sido *roubada*, hoje não vou fazer

20 Texto integrante do dossiê de Tombamento Processo N° 1.486-T-01 IPHAN

nada? Aquilo é *nosso*. Eles não tem que saber pra onde vai. Tem que voltar pra nossa [casa]. *Não tem que ficar lá presos*. Por quê? É a mesma coisa que eu, eu, meu povo tivesse preso lá. *Nós estamos presos*. Enquanto aquilo não sair de lá, não vou me sentir livre. *Nosso, é nosso. Pertence a nós.*(grifo nosso)

Ao descrever a apreensão dos objetos, Mãe Meninazinha caracteriza o ato como *roubo*, o que se estendeu por toda a entrevista. Logo, há a subversão do entendimento de crime: se nas primeiras décadas do século XX os objetos foram classificados pelo Estado como provas do crime de magia, hoje os mesmos objetos são, para aqueles que reivindicam sua propriedade, provas do crime cometido pelo Estado contra as religiões afro-brasileiras. Assim, o uso do termo *roubo* define o posicionamento de denúncia com o qual toda a fala de Mãe Meninazinha estará comprometida.

Outra noção trazida pela ialorixá, que é aqui destacada, é o entendimento de que os objetos, por estarem no Museu da polícia, estão *presos*. Não há dúvidas de que essa consideração está diretamente atrelada ao fato de os objetos terem sido evidências de crimes no século passado. O fato de continuarem sob tutela da instituição policial faz com que o significado das apreensões reverbere ainda hoje a partir da conexão com aqueles que possuíam os objetos ou, ainda, numa não distinção entre objetos e pessoas.

Percebe-se, assim, a força da conexão entre as pessoas e seus objetos sagrados. Mãe Meninazinha ressalta que há muitos anos procura trazer a pauta da devolução dos objetos:

Eu já não sei mais o que faço, já não sei mais a quem pedir, já não sei a quem recorrer. Quando estive em Brasília, não fui a Brasília pra isso, mas quando estive em Brasília mais de uma vez falei com quem [de] direito: “Ah, Mãe, a gente vai resolver isso, a gente vai resolver isso”. E ninguém resolve nada. E a gente continua preso.

A iniciativa da ialorixá de reivindicar os objetos perpassa também a de conscientização do povo de santo sobre as violentas apreensões cometidas pela Polícia e sua relação com a intolerância às religiões de matriz africana. Na biografia da ialorixá recentemente lançada, o depoimento do ogã José Marmo reafirma este dado:

Lembro ainda da capacidade dessa senhora em reunir, na sua roça, lideranças de terreiros mais importantes de nosso Estado em torno

da causa da intolerância religiosa. Em seu terreiro aconteceram encontros que marcaram a história de resistência do povo de santo e do povo negro em nosso estado. Foi ela também que sempre em nossas visitas ao Ilê Omolu Oxum nos alertava de que precisávamos fazer alguma coisa em relação ao que nos foi violentamente retirado pela polícia e que hoje compõe a Coleção Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, o primeiro patrimônio etnográfico do país, tombado pelo IPHAN. (MARMO, 2015, p. 61)

Em outro momento de sua declaração, o ogã relembra o papel de Mãe Meninazinha, na disputa pública sobre a coleção:

E assim o fez, Mãe Meninazinha de Oxum, com Mãe Beata de Iemanjá, com a dignidade de mães que cuidam, mas que também sabem dar limites. Foram juntas com outras mães, pais, filhas e filhos de santo discutir com o poder público o destino das peças e adereços de orixás apreendidas nas invasões dos terreiros pela Polícia (...). Elas pediram *retratação* do governo pelos danos causados pelo povo de santo, que as peças fossem cuidadas e mostradas publicamente em local adequado, para que todos pudessem lembrar a maneira violenta como essas peças foram retiradas dos terreiros. Também queria marcar no tempo e na história como a discriminação e a intolerância religiosa causou, e continua causando, danos a nossa tradição. (MARMO, 2015: 63)

O momento ao qual Marmo se refere é o de formação de uma comissão que esteve em contato direto com a Polícia a fim de debater o futuro dos objetos apreendidos. Mãe Meninazinha ressalta que a ida foi possibilitada por Coronel Ubiratan, responsável pelo acervo no período e que estava prestes a se aposentar. A comissão era formada por Mãe Beata de Iemanjá, Torody de Ogum e Tânia de Iemanjá²¹:

Fomos numa comissão, eu, alguns babalorixás, ialorixás. Fomos lá no museu da Polícia. Ubiratã, Coronel, né? Ele já saiu há muito tempo (...) Mas nada adiantou Porque eles alegavam que não tinha, que nós não temos um outro museu, que nós não temos um outro local pra poder abrigar, como eles disseram, o acervo, como eles se referem. “Esse acervo pra sair daqui tem que ir pra outro lugar”, mas claro que nós não estamos reivindicando pra tirar pra deixar na rua, não. Tem lugar para estar, tem lugar pra ficar. Eles têm que voltar pra origem, eles tem que voltar pra casa de Candomblé. Lugar deles não é no museu da polícia. Isso é uma humilhação pra gente. O lugar deles não é aqui [no museu da polícia], o lugar deles é na casa de Candomblé.

Surge aqui a primeira alternativa ao futuro dos objetos: o retorno às suas casas de origem. Como tratado no primeiro capítulo deste trabalho, fica evidente que

21 Mãe Meninazinha indica ainda a possível presença de um babalorixá – Pai Zézito.

o retorno dos objetos seria dificultado ou impossibilitado por, ao menos, três questões. A primeira diz respeito às lacunas de informações sobre cada objeto. Mesmo que se tenha todas os dados como, por exemplo, local e data da apreensão, nomes das testemunhas presentes sendo elas membros da comunidade, entre outros, seria possível identificar para onde os objetos iriam? Seguramente, um sem número de terreiros dos quais os objetos foram retirados já não mais existem nos mesmos locais e sob a mesma liderança. Assim, outra questão é levantada: a legitimidade de reivindicação de uma liderança que seja da mesma linhagem espiritual da detentora dos objetos originalmente.

A terceira questão refere-se a própria constituição da coleção, tendo em vista que existem objetos que são exemplares de duas religiões distintas: umbanda e candomblé. Entretanto Mãe Meninazinha comenta que muitas casas estariam dispostas a recebê-los e que esta distinção não seria um empecilho, já que é a saída dos objetos do seu atual local o que une a todos:

Muitas casas. Quantas casas. Pois vai pra casa de Mãe Meninazinha que as portas estão abertas, vamos nos reunir. Não, não vamos botar na casa de Mãe Meninazinha, vamos botar na casa de Mãe Beata, a mesma coisa. Não vamos botar na casa de Mãe Beata, pode pôr na umbanda da Baba Fulana. É onde eles têm que estar, eles não têm que estar no museu da polícia. Isso é sagrado, são objetos sagrados.

Meninazinha afirma que uma única casa receba os objetos num primeiro momento, independente de qual religião pertença. Assim, haveria mais tempo para se pensar sobre as outras possibilidades de guarda dos objetos:

Você quer saber? Eu acredito que cada terreiro iria querer uma parte dessa coleção sim. É o direito de todos nós, né? Eu acredito. Mas aí também ficaria tudo muito espalhado. Leva pra casa de Beata, leva pra casa de Umbanda. Até ter algum lugar pra ficar fixo, como foi na Bahia.

O retorno dos objetos sagrados não significaria sua reinserção nas atividades rituais, para a ialorixá. Essa é uma das questões que foram levantadas desde o primeiro contato com Mãe Meninazinha e sua posição manteve-se a mesma:

Não vou dizer a você que eu ia botar dentro do quarto de santo porque esses anos todos lá. Mas dá pra ficar em exposição (...) Quando saíram daqui foram sagrados, continuam sagrados. Mas só que não podemos cultuar da forma como os que estão aqui. Aí tem que ser de outra forma. (grifo nosso)

Este é um ponto relevante de discussão: objetos musealizados que compartilham caráter sagrado e expositivo no interior do museu, característica que permeia o trono de Mãe Biu em Olinda, Pernambuco. O objeto integra atualmente o acervo do Museu Severina Paraíso da Silva, fundado em sua homenagem, que em conjunto com documentos, livros e acervo fotográfico compõe o Memorial do Xambá. Severina Paraíso da Silva, apelidada Mãe Biu, foi dirigente do Terreiro de Santa Bárbara Ilê Axé Oyá Meguê por quarenta anos. Seu trono, atualmente em exposição, participa de alguns rituais: a Louvação de Oyá e o “toque” de reabertura do terreiro após a Quaresma (QUÉRETTE, 2015).²²

Surge, assim, uma segunda alternativa para a saída dos objetos do museu da polícia: o encaminhamento para Memoriais de terreiro. Mãe Meninazinha vê como uma possibilidade para o retorno dos objetos:

Tem o Memorial Iya Davina. Minha filha, nem que eu fizesse umas prateleiras ali pra colocar, estaria dentro de uma casa de Candomblé, aonde eles têm que ficar. Vai ficar no museu da polícia? Mesmo se não tivesse o memorial (...) Aquilo ali é nosso, vai saber que tava no museu. Entendeu? É isso, como que não tem onde botar?

Na visita da comissão de lideranças ao museu da polícia a resposta dada à solicitação de devolução dos objetos foi negativa e a justificativa baseava-se na ideia de que os objetos só sairiam da instituição para um outro museu. Entretanto, os já existentes memoriais de terreiro parecem não ter sido levados em consideração no momento dessa decisão. É o caso do Memorial Iyá Davina, fundado no Ilê Omolu Oxum em 1997, terceira iniciativa do tipo no Brasil até aquele momento, tendo sido precedido pelo Memorial Mãe Menininha do Gantois e o Ilê Ohum Lalai, ambos em Salvador. Sensível às questões associadas à memória e ao patrimônio, Mãe Meninazinha fundou em homenagem à sua avó, a partir de extenso levantamento histórico no Rio de Janeiro e Salvador.

Ricardo Oliveira de Freitas participou, em parceria com Margarida Menezes e Marcella Punzo, da idealização do memorial, que inicialmente foi pensando como museu por Mãe Meninazinha:

²² Pontuo ainda dois casos relevantes: o Museu do Negro, localizado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, no Rio de Janeiro sobre o qual Andréa Lúcia da Silva Paiva analisa a relação entre devoção e objeto musealizado. A autora descreve o hábito dos fiéis em depositarem orações e pedidos diante de alguns objetos do museu ou mesmo tocá-los em busca do recebimento de alguma benção (PAIVA, 2008). Ressalto ainda o Museu de Arte Sacra de Paraty onde os objetos integrantes do seu acervo participam das procissões e festejos durante a Festa do Divino (DANTAS, UZEDA, 2015).

Esse memorial tem alguns objetos que eram da minha avó, que vieram de Mesquita aonde eu fiz santo, uma das primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro. Aí tava com esses objetos e aí: “meu deus do céu, tenho que fazer um museu!”. Aí conversando com filhos de santo: “meus filhos, eu quero fazer um museu”, “não mãe, é memorial, não é museu”. “Ah, você entendeu, Memorial, museu, eu quero é fazer um negócio pra botar aqui. Foi assim que surgiu.

A escolha pela denominação *memorial* deu-se em virtude do entendimento que: “lembrava mais um espaço em constante transformação, em um dinamismo promovido pelo movimento e pela fluidez da memória” (FREITAS, 2016, p. 193). As principais funções do memorial eram, além de contar trajetória de vida de Iyá Davina, “elevar a autoestima da juventude da comunidade, mostrando para o mundo e quão importante eram eles e seus antepassados. Assim, aquele Memorial deveria ser um espaço de e para empoderamento” (Ibidem, p. 191). A centralidade de visibilizar narrativas não contempladas nos museus históricos e nacionais e apresentá-las na primeira pessoa integra a pauta dos debates sobre democratização de memória e suas instituições.

Freitas aponta que a criação do memorial possibilitou que a cultura material assumisse um lugar de protagonismo até então atrelado à oralidade:

Reconhecer e divulgar as histórias contadas pelos objetos era uma prática até então pouco recorrente, uma vez que os objetos ligados ao culto frequentemente eram descartados após a morte de seus proprietários ou retornavam aos espaços restritos das comunidades, às casas e quartos dos santos, moradas dos deuses. (FREITAS, 2016, 187-188)

Freitas relata os dilemas que a fundação do memorial trouxe, por exemplo em relação à exibição dos objetos sagrados, já que muitos deles não poderiam ser vistos pelo público geral. O próprio ato de legendar os objetos para a inauguração do memorial tornou-se algo a ser repensado, tendo se chegado à conclusão de que a melhor solução seria que as pessoas mais próximas aos objetos fossem responsáveis pelos textos escritos. Esse processo tornou-se, segundo Freitas, um dos momentos mais valiosos referentes ao memorial.

Outro exemplo ressaltado por Freitas é de um objeto que se fez essencial para contar a história de Iyá Davina: o xaxará pertencente ao seu Omolu. O autor relata que a relevância do objeto e sacralidade não permitiam sua saída do quarto de santo e, assim, uma réplica foi produzida por dois membros da comunidade

(Ibidem, 190).

Paralelamente ao memorial foram fundadas praças em homenagem a membros relevantes para aquela comunidade. As praças são locais, no interior do terreiro, que receberam nomes como Praça Equede Dininha (Waldemira do Nascimento), Mãe Deja (Djanira do Nascimento), Tia Fioti (Luisa Augusto dos Santos) e Praça Procópio d'Ogum (Procópio Xavier de Souza). Cada uma possui uma placa como homenagem. Segundo Freitas, “as inaugurações se tornavam grandes eventos de mobilização para o povo do terreiro, contribuindo para o resguardo da memória social daquela comunidade” (FREITAS, 2016, p. 195).

Desde sua fundação, houve a difusão de outras iniciativas de criação de memoriais de terreiros por todo o Brasil que hoje formam a Rede de Memoriais de Terreiros de Candomblé. Atualmente o memorial Iyá Davina encontra-se fechado, em decorrência de um ataque sofrido num ato de intolerância religiosa, quando uma pedra perfurou o telhado da edificação onde está situado.

A terceira alternativa para a saída dos objetos do museu da polícia recai na noção de direito nas decisões do futuro dos objetos. Há três anos o Museu Nacional tem demonstrado interesse em receber os objetos em seu acervo, o que significaria a ida do primeiro conjunto tombado pelo IPHAN no livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico para uma instituição dedicada à Etnologia e às Ciências Naturais. Sobre essa possibilidade, Mãe Meninazinha comenta:

Melhor estar no Museu Nacional do que estar no museu da polícia, entendeu? Maravilha se fosse pra uma casa de Candomblé, perfeito, mas melhor pro Museu Nacional do que no museu da polícia. Quem sabe de lá não seria mais fácil chegar. Quem sabe? Do Museu Nacional seria mais fácil chegar pra casa de culto. Eu acredito, sim.

Na perspectiva de Mãe Meninazinha a transferência dos objetos para o Museu Nacional significaria uma etapa para o retorno ao povo de santo, provavelmente pelas relações que o Museu mantém com o Ilê Omolu Oxum. Em projeto de 2004, os cantos entoados no terreiro foram gravados em CD, como resultado de pesquisa e parceria com a instituição, sendo que alguns pesquisadores também eram integrantes de terreiros, inclusive filhos de santo de Meninazinha:

Agora levar pro Museu Nacional, tudo bem eu acho que bem melhor do que onde está. De lá, o povo do Candomblé, da Umbanda se unir para fazer um movimento, como foi feito na Bahia. Um lugar pra depois eles ficarem fixos, uma pessoa de responsabilidade pra

cuidar, porque isso não falta, não vai faltar. Entendeu? Um lugar pra visitação, para as pessoas conhecerem a história, porque isso também faz parte da nossa história do Candomblé. Até a gente chegar aqui, nós tivemos que passar por tudo isso.

No momento da entrevista, comentei brevemente sobre a coleção Estácio de Lima que, a partir da reivindicação de lideranças do candomblé, foi transferida do Museu de mesmo nome e com características semelhantes ao Museu da Polícia do Rio de Janeiro, para o Museu da Cidade de Salvador e, posteriormente, para o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO/UFBA)²³. Questionada sobre a possibilidade de a coleção ser recebida por uma instituição totalmente dedicada à temática afro-brasileira, Mãe Meninazinha responde:

Ah, perfeito. Aí sim ficava mais tranquila. Com certeza ia ficar mais tranquila porque no museu da Polícia, não. Tem que sair de lá. Que isso, gente. Que polícia!? Por quê? Eu não me conformo com isso. Não me conformo com isso!

A indignação de Mãe Meninazinha em relação aos objetos estarem no Museu da Polícia atravessa todas as suas falas durante a entrevista. A ialorixá deixa de lado o tom tranquilo de sua voz e passa a elevá-lo. É notório como falar sobre este assunto a afeta. Porém, afirma que a repressão deve ser contada pois faz parte do processo vivenciado pelo povo de santo:

Faz parte dessa nossa história. Faz. Hoje pra gente poder cultuar, pra ser livre, estar com as nossas portas abertas pra receber você: é porque nós passamos por tudo isso. E muitas outras coisas. Muitas agressões que o meu povo passou, físicas. Sendo queimado, preso, arrastado. E essa coleção é o nosso sagrado que está lá. Pra onde a gente ter liberdade de culto, então vamos acabar com isso? Vamos tirar isso de lá? Vamos acabar com isso, acabou. Vamos tirar de lá, tem que sair de lá.

Entretanto, a retratação do governo representado pela polícia não ocorreu. Ambas as solicitações – de devolução dos objetos e a exposição “apropriada” das peças – foram recusadas. A participação na discussão sobre o destino das peças foi negada, e os objetos permanecem escondidos dos olhos do público, guardados em reserva técnica.

Com o título “Acervo da Perseguição”, o vídeo veiculado em uma matéria do

²³ A apresentação da coleção e do processo de reivindicação e repatriação serão tratados no próximo tópico.

Jornal O Globo de 04 de outubro de 2014 expunha dezenas de caixas que guardam os objetos. Ao menos três são retirados, a imagem de Exu Tiriri e duas garrafas de vidro enfeitadas com fitas de cetim contendo imagens de santos católicos – e aparentam estar acondicionadas em caixas provisórias, geralmente usadas para transporte de obras de arte²⁴. Esta foi a última “aparição pública” da coleção. Não há informações se houve alguma iniciativa de guardá-la em local permanente. Vale ressaltar que, por se tratar de uma coleção composta por materiais orgânicos e frágeis como cerâmicas, têxteis e plumária, as exigências para sua conservação são inúmeras e envolvem minimamente um controle ambiental, no que diz respeito às variações de temperatura e luminosidade, conforme as regras básicas de preservação.

A coleção permanece distante da exibição ao público e dos que reivindicam uma participação nas decisões sobre seu futuro. Será esta uma nova forma de esconder ou apagar o passado? Ao retirar qualquer informação sobre a coleção de *Magia Negra* de seu site institucional, o Museu da Polícia Civil se furta aos debates sobre a restituição dos objetos? Seria uma busca de silenciamento da polêmica? Sabe-se que parte da coleção foi perdida em um incêndio na década de 1980, mas quais objetos originalmente tombados pelo IPHAN ainda existem? Conclui-se que a coleção permanece envolta em controvérsias e tentativas de esquecimento. Contudo, ela também é objeto de uma disputa por memória, evidenciado neste capítulo pelo protagonismo do povo de santo, mais ampla do que a posse dos objetos, pois diz respeito à retratação do Estado e ao reconhecimento das contribuições afro-brasileiras para a cultura a nível nacional. Essa reivindicação insere-se em um contexto mais amplo de disputas de memória, inseridas no debate sobre propriedade cultural e repatriação, o qual será abordado adiante.

Em relação aos objetos da coleção do Museu da Polícia, não há como desconsiderar que são provenientes de atos realizados em regimes em que vigorava a perseguição do Estado às religiões afro-brasileiras. O representante do Museu Afro-Brasileiro (MAFRO), presente no evento “DOPS: ocupar a memória”, Marcelo Cunha, resalta que “a repatriação é simbólica, o que nos interessa é que essa coleção representa a violência policial e a repressão do Estado” (Relatório Parcial da

24 Vídeo completo disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/apreendidas-nos-anos-20-pecas-de-terreiros-de-candomble-vaio-para-acervo-do-museu-da-policia-14137582> . Acessado em 17 de junho de 2016.

Comissão da Verdade, 2015, 70). A possibilidade de repatriação será abordada adiante.

2.4 Outras trajetórias possíveis

2.4.1 A coleção Estácio de Lima

Abordaremos neste tópico a trajetória da Coleção Estácio de Lima em busca de compreender as múltiplas categorias que constituíram a biografia cultural destes objetos.

A coleção conhecida como Estácio de Lima foi inicialmente batizada coleção Nina Rodrigues, exposta pela primeira vez em 1905, tinha como base as pesquisas do médico maranhense de mesmo nome, responsável por associar o candomblé ao campo psiquiátrico e a distúrbios mentais. Influenciado por pesquisas realizadas na Europa por Cesare Lombroso, criador da Antropologia criminal, Nina Rodrigues foi um dos principais divulgadores das teorias lombrosianas no Brasil. Teve grande influência nas áreas da Medicina Legal, da Psiquiatria associada à criminologia e também à Etnologia. A tese central de seu livro *Mestiçagem, Degenerescência e Crime* é a de que negros e mestiços estariam mais predispostos ao crime do que as outras “raças”.

Segundo descrição de Ordep Serra (2006) em seu artigo “Sobre psiquiatria, candomblé e museus” a então coleção Nina Rodrigues mantinha-se exposta no prédio da Faculdade de Medicina da Bahia e estava dividida em três partes: a primeira constituía-se de objetos ligados ao crime, armas utilizadas em homicídios, objetos utilizados para falsificação de dinheiro; a segunda, compunha-se de aberrações anatômicas coletadas por legistas; e a terceira era formada por objetos de culto do candomblé, como instrumentos musicais, representações de orixás, e outros objetos de arte sacra. Vale trazer à tona ainda que durante muitos anos, estiveram ali expostas cabeças de cangaceiros degolados, que se mantiveram em réplicas de cera mesmo depois do sepultamento reivindicado por seus parentes (SERRA, 2006, p. 311).

Em 1950 a coleção Nina Rodrigues é transferida para a Secretaria de Segurança Pública apenas por uma questão de ordem prática, segundo afirmação de Serra (2006), e passa a ser exposta em prédio anexo ao Instituto Médico Legal Nina Rodrigues sob a alcunha de Museu Antropológico Estácio de Lima, uma homenagem ao diretor do referido instituto e catedrático em Medicina Legal. À coleção são incorporados outros objetos apreendidos em batidas policiais ocorridas nos terreiros de candomblé, assim como objetos associados ao crime.

Apenas com a reivindicação do movimento negro baiano, em conjunto com lideranças dos terreiros de candomblé, e denúncia ao Ministério Público em 1999, a coleção de objetos sagrados foi retirada dessa condição que a atrelava ao crime e à patologia, e doada ao Museu da Cidade de Salvador no ano seguinte onde, segundo Ordep Serra, ali se manteve em exposição sem nenhuma referência à sua origem. Passa a ser denominada Núcleo II da Coleção Antropológica Estácio de Lima, ou seja, continua sendo referida à Antropologia, apesar de ter sido incorporada a um museu histórico (Ibid, p. 311).

Dez anos depois, por decisão de uma comissão intergovernamental, composta por representantes de religiões de matriz afro-brasileira, órgãos estaduais e federais, representados pela Secretaria de Promoção da Igualdade/SEPROMI e Universidade Federal da Bahia/UFBA é efetuada a transferência dos 200 objetos que compunham a coleção para o Museu Afro-brasileiro da referida universidade (MAFRO/UFBA) em 21 de dezembro de 2010, através de um Termo de Depósito, Doação e Cooperação Técnica.²⁵

O MAFRO é atualmente o detentor dessa coleção que passou por um longo processo de tratamento – higienização e catalogação – e já incluiu parte deste acervo às suas exposições. O MAFRO foi fundado em 1974 a partir de um Programa de Cooperação Cultural com países africanos e tem como atribuições:

tratar a contribuição africana na formação cultural brasileira, explicando processos aculturativos no Brasil, produzindo descrições etnográficas dos povos africanos, propiciando a coleta, restauração e preservação de bens culturais afro-brasileiros, visando também incentivar o artesanato e outras manifestações culturais de origem ou de inspiração africana. Seu acervo foi composto de peças africanas, basicamente da região da costa ocidental africana, e peças afro-

25 Informações retiradas do site institucional da Secretaria de de Promoção da Igualdade Racial da Bahia, disponível em <http://www.igualdaderacial.ba.gov.br/2010/12/acervo-afroreligioso-do-estacio-de-lima-e-transferido-para-o-mafro/>

brasileiras, relativas a práticas religiosas e culturais da cidade de Salvador. CUNHA, 2006, p. 92

Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha (2006) discutiu em sua tese de doutoramento a questão da representação do negro em instituições museais brasileiras e europeias a partir de suas exposições, incluindo o Museu Afro-brasileiro. Em trabalho mais recente, Joseania Miranda Freitas apresentou o relevante papel que este museu tem desempenhado no que diz respeito às ações afirmativas museológicas que buscam “reconhecer e valorizar, como práticas museológicas, as ações de preservação da memória desenvolvidas por instituições afro-brasileiras ao longo da história, baseadas na memória ancestral”(FREITAS, 2010, p. 29). A autora afirma ainda que o museu tem buscado estabelecer diálogos sem hierarquia de saberes com atores sociais e outras instituições de ordem semelhante, tendo em vista a importância de ambos para a preservação da cultura afro-brasileira.

Ao levar em consideração a relação direta entre a cultura material e a construção de memória, conclui-se que se o objeto por si só é mediador entre visível e invisível, como afirmado por Pomian, o objeto considerado etnográfico exerce duplamente essa função, pois além dessa sua característica enquanto semióforo, é resultado de uma escolha e contextualização efetuado por um outro ator, nesse caso, o antropólogo.

A então denominada coleção Nina Rodrigues foi formada a partir de uma visão antropológica que marcou o século XIX e repercutiu no século posterior, baseada em teorias raciais. Os objetos sagrados afro-brasileiros serviam como indicadores do estágio evolutivo do negro como raça inferior, atrelando-o à criminalidade e a desvios psíquicos, o que é mais uma vez afirmado quando da primeira transferência da coleção para o Instituto Médico Legal, que a coloca oficialmente sob a denominação de Museu Antropológico Estácio de Lima, reforçando assim sua associação à Antropologia criminal.

A segunda transferência da coleção para o Museu da Cidade de Salvador possibilita uma nova leitura desses objetos que passam a contar parte da história das práticas culturais e religiosas da cidade baiana, o que só é possível a partir da reivindicação de lideranças organizadas de religiões de matriz afro-brasileira. Temos aqui um ponto importante e já mencionado: este grupo, anteriormente objeto de

estudo e apresentado como o “outro”, toma para si o debate acerca de sua representação dentro da instituição museu, negando o lugar que a ele havia sido atribuído.

A terceira transferência da coleção para o Museu Afro-brasileiro possibilitou a inserção desses objetos em instituição que a contextualiza em uma narrativa de herança da Diáspora Africana e que, nesse sentido, busca através de ações afirmativas museológicas, contribuir em certo nível para uma nova presença pública do candomblé na sociedade. A terceira transferência leva a Coleção Antropológica Estácio de Lima de volta ao seu lugar de origem, o prédio da Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia onde esteve por quase meio século associada ao crime e à patologia.

2.4.2 A cadeira de Jubiabá

Uma cadeira regressa ao seu local de origem. A frase por si só não diz muito, porém quando se acrescenta os detalhes sobre a cadeira, o regresso e seu local de origem tem-se um emaranhado de complexos significados que fazem ressurgir um encadeamento de memórias sobre o patrimônio religioso e as religiões afro-brasileiras.

A cadeira não é uma cadeira qualquer, tem sua origem e dono identificados. Pertenceu a Severiano de Abreu ou Jubiabá (1886-1937), capitão do Exército e babalorixá do Terreiro Mokambo, em Salvador. Influente em sua localidade, o bairro de Alto da Cruz do Cosme, ficou conhecido por sua participação em debates ocorridos em jornais quando confrontou Jorge Amado. O escritor baiano escreve um livro que leva o seu nome, fazendo-o ser conhecido nacionalmente como um pai-de-santo negro, das pernas tortas, o que aumenta a inimizade entre os dois.

Publicamente Jubiabá afirmava não ter ligação com os ritos africanos, pelo contrário, se dizia espírita. Negava o toque de tambores constante em sua casa. A cura de doenças existia sim, porém feita com remédios indicados por médicos. A postura pública de Jubiabá é justificada como uma forma de proteção ao seu terreiro, tendo em vista que o curandeirismo e a prática ilegal da medicina eram puníveis pelo Código Penal brasileiro, de 1890²⁶. Desentendimentos acontecidos no

26 O Código Penal de 1890 completo está disponível em:

ano de 1920 entre Jubiabá e o ex-subdelegado Antônio Coelho fez com que inúmeras batidas policiais ocorressem em sua casa, levando à destruição e apreensão de objetos rituais. Entre eles a cadeira de onde Jubiabá comandava uma sessão, tendo sido também detido ainda em transe durante a mesma batida policial (SANTOS, 2008).

A cadeira é o maior símbolo de poder no Candomblé pois, segundo Reginaldo Prandi: “a cadeira do pai ou da mãe-de-santo, que se confunde com a cadeira de seu orixá (...). Mais que isso, símbolo sagrado, diante do qual os filhos se prostram, em cumprimento e respeito” (PRANDI, 2011). O objeto apreendido pela polícia é o que representa a liderança do terreiro, portanto, é indissociável daquele (a) que zela por ele. Retirar a cadeira significa destronar o babalorixá, promover a desintegração da comunidade. Gonçalves (2007) ao analisar como os objetos materiais são abordados por diferentes abordagens antropológicas, a partir de críticas à perspectiva de Edmund Leach, observa que estes integram sistemas de representações coletivas, de categorias culturais, que orientam e organizam modos de vida dos grupos a eles associados. Em relação ao exemplo tratado pelo autor, o uso de turbantes pelas mulheres kachin, este objeto não cumpre somente um papel funcional, mas evidencia “como essas mulheres experimentam subjetivamente a sua condição de mulheres e suas eventuais mudanças de status ao longo de sua biografia” (2007:21). Não é diferente quando se trata da biografia da cadeira de Jubiabá, do terreiro aos arquivos policiais, deste ao museu, do museu de volta ao terreiro.

Em algum momento não identificado a cadeira foi doada ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) e ficou afastada de seu local de origem por 95 anos. O que a faz retornar à sua casa de origem é a criação do Memorial Kisimbiê, localizado no terreiro Mokambo de onde foi apreendida em 1920. Kisimbiê significa Águas do Saber, que define bem os objetivos deste memorial:

tencionamos conservar, manter, ampliar e recuperar todo o patrimônio cultural Bantu, material e imaterial, difundindo e dando maior visibilidade a esta cultura além de possibilitar o acesso destas informações a estudiosos, pesquisadores, educadores e a todos os interessados nas tradições de matrizes africanas trazidas ao Brasil, especialmente a Tradição Bantu que muito contribuiu para a

formação étnica e cultural do povo brasileiro.²⁷

Para a criação do memorial em novembro de 2011 foi feito um extenso levantamento para a definição do que viria a ser seu acervo. No decorrer destas pesquisas, que envolveu material arquivístico, bibliográfico e museológico segundo informações do site institucional do Memorial, atentou-se para a cadeira de Jubiabá e a necessidade de seu retorno.

Inicia-se, assim, ampla movimentação pela devolução deste objeto. Em dezembro de 2012, o IPAC, Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, emitiu parecer favorável à devolução do trono de Jubiabá ao terreiro Mokambo. A cerimônia de devolução aconteceu em uma data simbólica: os 75 anos de morte de Severiano Manuel de Abreu, Jubiabá. A solenidade contou com a presença de representantes de diversos órgãos e entidades, entre eles a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Segurança Pública, Centro de Culturas Populares e Identitárias, IPAC e IGHB, além de tata Anselmo Santos, atual babalorixá do terreiro Mokambo e descendente direto de Jubiabá, que declarou: "Em função da sensibilidade e senso de justiça do presidente do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, estamos restaurando a dignidade da Cadeira de Comando de Severiano Manoel de Abreu (Jubiabá)".²⁸

Nas palavras de Eduardo Morais de Castro, então presidente do IGHB, também é possível fazer justiça através de uma instituição de memória: "Como temos a característica de preservar, certamente os orixás induziram as autoridades de então, a destiná-la a nossa instituição, e atualmente sendo devolvida a quem de direito" (FONTE IGHB). Quem de direito, no caso, sendo representado por uma outra instituição de salvaguarda e preservação: o Memorial Kisimbiê. A cadeira regressa ao seu local de origem através da assinatura de um termo de comodato, firmando a parceria entre as duas instituições.

A cadeira passou por um ritual de entronização e sacralização ao voltar ao terreiro onde compõe atualmente parte do acervo do Memorial. A reivindicação do

27 Disponível no site institucional do Terreiro Mokambo: <http://terreiomokambo.org.br/v2/mokambo-memorial-kisimbie/> Acesso em 16 de junho de 2016

28 Entrevista publicada no site do IGHB e disponível em: <http://www.ighb.org.br/#!/INSTITUTO-GEOGR%C3%81FICO-E-HIST%C3%93RICO-DA-BAHIA-DEVOLVE-CADEIRA-DE-JUBIAB%C3%81-AO-TERREIRO-MOKAMBO-AP%C3%93S-95-ANOS/c1fzt/562f56da0cf24d7704e68e37>. Acesso em 16 de junho de 2016

povo-de-santo é atendida num contexto no qual a cultura afro-brasileira é reconhecida e valorizada por parte do Estado brasileiro, por meio de sua inclusão em políticas públicas, em uma postura oposta à posição que há quase um século atrás capturou este objeto. O Memorial Kisimbîê abrigou em maio de 2013 o I Encontro da Rede de Memoriais de Terreiros de Candomblé.

O caso apresentado anteriormente funciona como um exemplo da relação entre Estado e religiões afro-brasileiras, que evidencia a tensa trajetória desse segmento religioso, marcada especialmente pela perseguição, criminalização, preconceito e lutas por identidade e memória. A narrativa sobre a cadeira de Jubiabá permite expor de que forma objetos com origens semelhantes, integrantes de coleções públicas a partir de apreensões policiais no início do século XX, podem ter trajetórias distintas entre si.

2.2.3 Repatriação dos objetos indígenas

Têm-se no Brasil alguns casos de solicitações de restituição de objetos em sua maioria envolvendo grupos indígenas. Para Luiz Carlos Borges constitui-se uma “relação tensa entre museus etnográficos – enquanto fiéis depositários do patrimônio cultural de diversos povos – e os povos de onde originalmente esses objetos foram recolhidos ou obtidos” (BORGES, 2013, p. 5). O autor apresenta o caso do manto Tupinambá, pertencente ao Museu Histórico de Copenhague, na Dinamarca. O manto foi cedido à *Mostra do Redescobrimento: Brasil 500 anos*, ocorrida nos anos 2000, em São Paulo. Á época levantou uma série de debates. A mostra teve como objetivo celebrar os 500 anos do descobrimento e envolveu exposições sobre diversos temas da história e cultura nacionais.

O manto foi levado à Holanda em 1644 por Maurício de Nassau, em ocasião da assinatura do Tratado de Haia, que devolveu a Portugal o domínio sobre Pernambuco. Segundo Borges, Nassau “levou consigo um manto de plumas – em geral de uso exclusivo de líderes religiosos Tupinambá – que recebera de presente. É muito possível que se tratasse de um manto recebido ou retirado dos índios Caeté que, naquela época, distribuía-se pelo litoral de Pernambuco” (BORGES, 2013, 5). O manto foi doado ao Museu Histórico de Copenhague por Nassau para que este o

preservasse e exibisse, segundo o autor.

O retorno do manto ao Brasil para a mostra do Redescobrimento detonou uma série de ações dos movimentos indígenas por todo o país, como: uma caminhada e a reivindicação de sua devolução. Os Tupinambá de Olivença (Ilhéus-Bahia) se declararam herdeiros dos antigos Tupinambás que haviam confeccionado o mantoporém não houve resposta positiva por parte dos órgãos diplomáticos dos respectivos países.

Entretanto há o registro de duas solicitações de restituição atendidas a nível nacional. O primeiro caso é o da machadinha Krahô analisado por Ana Gabriela Morim de Lima (2013). A machadinha foi integrada ao acervo do Museu Paulista em 1947, no qual permaneceu durante 39 anos até sua devolução ao grupo de origem. Assim como no caso do Manto Tupinambá, ocorreram atos pela devolução da machadinha além de “uma expedição para conquistá-la novamente” (LIMA, 2013, 197), que mobilizou indígenas de todo o país.

Segundo a autora, a machadinha transforma-se em um símbolo da cultura krahô e, ao ser devolvida, protagoniza um dissenso sobre o futuro do objeto entre o próprio grupo que a reivindicou, representado por duas lideranças: Aleino Po'hi acreditava que a machadinha seria um símbolo de integração das aldeias krahô e por isso deveria circular entre elas, ao passo que Pedro Peno vislumbrava a criação de um museu da machadinha em sua aldeia de origem – Pedra Branca. O projeto não se concretizou, porém, houve a criação do Centro Cultural Kàjre, em 2003 que, entre outras frentes de trabalho, mantém atualmente o Grupo Mëntuwajê Guardiã da Cultura, “grupo de cineastas indígenas da aldeia Pedra Branca que realiza registros da cultura krahô”.²⁹

O segundo exemplo refere-se à devolução dos basá-busá - “ornamentos corporais (...) usados durante rituais de iniciação masculina, dabucuri (...) e em danças rituais” (MARTINI, 2012, p. 332) por parte do Museu do Índio de Manaus. Estes foram retirados das aldeias no período da Missão Salesiana na região dos rios Uapés e Papuri e levados ao museu: “ornamentos de cabeça (mohã po'ari), colares (itabohó, da'siato), braçadeiras, cinto de dente de onça e chocalho de perna (kitió)” (Ibidem, p. 333) compunham este conjunto.

29 Informações retiradas do site institucional do centro cultural: <http://kajre.org/mentuwaje-guardioes-da-cultura/>. Acesso em 16/07/2016

Encerradas as missões salesianas há uma busca por “revitalização cultural” por parte de diversos grupos indígenas da região. Organizou-se, assim, uma visita ao Museu do Índio de Manaus quando foram identificadas as peças de seus ancestrais e configurou-se o interesse pela restituição. Em 2008, dois anos após a primeira visita, firmou-se o acordo que permitiu a devolução de 108 peças do museu a partir de Termo de Transferência de posse ao Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (Cercii). Tendo em vista a escassa documentação sobre a origem dos objetos optou-se por devolvê-los a este grupo composto por diversas etnias sob o compromisso de cumprir a “exigência do uso compartilhado dos ornamentos pelos povos indígenas de Iauaretê e região, bem como a manutenção e conservação dos mesmos “em condições apropriadas”, sob responsabilidade do Cercii” (MARTINI, 2012, 335).

O autor narra o processo do retorno dos objetos e sua reincorporação às danças. Traz o ponto de vista de parte das lideranças que consideravam que a longa permanência dos objetos nas mãos dos brancos havia causado sua morte, o que levou a diversos rituais para trazê-los de volta à vida. Mesmo a reincorporação dos objetos foi uma controvérsia entre os grupos pois havia ainda a ideia de mantê-los expostos permanentemente como “reliquias do passado destruído pelos Salesianos e símbolo das conquistas do movimento indígena” (MARTINI, 2012, 337). Porém a decisão foi a de incorporação dos objetos aos rituais, o que se fez a partir de uma grande festa onde cada grupo indígena os utilizou em suas danças.

Apresentou-se, neste capítulo, as reivindicações por repatriação dos objetos sagrados do museu da polícia a partir das falas de Mãe Meninazinha de Oxum. Sua profunda relação com os objetos *presos* contextualiza-se por uma relação de ancestralidade, intrinsecamente atrelada ao sagrado. Os argumentos utilizados pela ialorixá assemelham-se aos apresentados em referência à coleção Estácio de Lima e à cadeira de Jubiabá, assim como aos objetos indígenas repatriados – ou não. Conclui-se que o debate concernente à repatriação de bens materiais é latente no Brasil e integra movimentação internacional nas discussões sobre propriedade

cultural ao redor do mundo, a qual será tratada adiante.

Capítulo 03: Sobre repressão e repatriação³⁰

O debate sobre os objetos da coleção de objetos sagrados do museu da polícia está inserido em um contexto de mudanças históricas, que marca significativamente o campo da Museologia. A reivindicação de objetos retirados de seus contextos originais, principalmente no período colonial, para integrarem coleções de museus, apresenta-se latente há pelo menos cinco décadas. Trata-se de uma questão controversa que atinge vários museus ao redor do mundo, principalmente àqueles Etnográficos (SLEEPER-SMITH, 2009; NASON, 1997).

Vale ressaltar que a multiplicidade de identidades na pós-modernidade ou contemporaneidade baseia-se na disputa por protagonismo nas narrativas e tem a memória como fator legitimador, no contexto do pós-colonialismo. É o que Gomes e Vieira afirmam:

Nesse cenário de “guerra” no qual são disputados espaços, posições e visões de mundo, há um ponto evidente: a memória “explode”, fragmenta-se e se torna um arsenal, utilizado por atores e grupos sociais. Trata-se de um uso sinuoso da memória que, por um lado, permite elementos de reivindicação por demandas, valorização de grupos e ressignificação da própria história, como no caso dos movimentos negros e indígenas no Brasil, das denúncias do Holocausto em países europeus, dos movimentos sociais de denúncia dos crimes das ditaduras militares na América Latina (GOMES, VIEIRA, 2016, p. 269).

Como tratado por Gomes e Vieira é em momentos de “controvérsias públicas” que as narrativas se reestruturam, quando “é relevante a 'eliminação das ambiguidades', por meio de esquecimentos produzidos pelas narrativas, orais ou escritas, que fixam e transmitem acontecimentos e personagens, portadores das marcas identitárias” (GOMES, VIEIRA, 2016, p. 274). Compreende-se que reivindicações por repatriação configuram “controvérsias públicas”, como no caso da coleção de objetos religiosos aqui tratado.

A repatriação tem comumente sido encarado a partir da ideia de *conflito*, ressaltada por muitos autores como inerente ao campo (WARREN, 1999;

30 Escolheu-se traduzir para o português os trechos citados (tradução da autora) e indicar o texto original em inglês nas notas de rodapé.

MIHESUAH, 2000). Entretanto, outros horizontes teóricos emergem como possibilidades para a compreensão do fenômeno, como, por exemplo, as noções de *contato* (CLIFFORD, 2003, 2016) e de *perspectiva integradora*³¹(WARREN, 1999). Tais posições integram a problematização que a pesquisa traz sobre a coleção de objetos religiosos, que será explorada adiante.

Outro debate importante diz respeito às implicações entre as noções de propriedade cultural e repatriação. Dois posicionamentos contrastantes são identificados: favorável e contrário às devoluções. É partir destas posturas antagônicas que são listados os principais argumentos utilizados em favor da devolução de objetos – para os respectivos grupos de origem - e contra a repatriação (países estrangeiros ou os atuais detentores dos objetos). O levantamento efetuado por Karen J. Warren³² (1999), amplia a noção de repatriação, incluindo-a no que nomeia “os 3R’s”: *restitution*, *restriction* e *rights* (restituição, restrição e direitos).

A noção de *valor* também se insere no escopo dos 3R’s. A forma como se valora os objetos musealizados – como religiosos, bens patrimonializados, esteticamente belos etc. - configura um dos campos de disputa entre grupos de origem e detentores dos objetos. Tendo como ponto de partida a coleção de objetos sagrados sob a guarda do museu da polícia traz-se ao debate Piotr Bienkowski (2014), pesquisador e consultor na área dos Museus que se dedicou a assessorar o compartilhamento de autoridade entre instituições culturais e comunidades no Reino Unido.

Quem está autorizado a falar pelo grupo de origem? Este aspecto é ponto relevante para compor a complexa relação de atores envolvidos nos processos de restituição/repatriação. Davon A. Mihesuah³³ (2000) reflete sobre o tema, observando que, nos casos de repatriação, mesmo os grupos se reconfiguram e podem ocorrer alianças políticas entre grupos distintos em busca por um fim em comum. A reflexão apontada pela autora colabora com questões relativas à coleção aqui apresentada, formada por objetos originalmente pertencentes a casas de Candomblé e de Umbanda, porém

31 *Integrative perspective*

32 Warren é autora de diversos livros sobre Eco-feminismo e Filosofia, e professora na Universidade Macalester, EUA

33 Mihesuah é professora do Programa de Humanidades da Universidade do Kansas e descendente Chickasaw

reivindicada por lideranças do Candomblé, questão já anunciada no capítulo anterior e aqui aprofundada.

Casos internacionais se mostram úteis para a presente análise e serão apresentados ao longo do capítulo. Entre eles estão os objetos apreendidos no ano de 1992, em Village Island, em virtude de um grande *Potlach*³⁴ reprimido pelo governo canadense. O que estes objetos e os da coleção do Rio de Janeiro compartilham é o fator comum de que ambas foram coletadas através de atos repressores do Estado à práticas religiosas e culturais.

3.1 Argumentação contrária

Karen J. Warren (1999) inicia sua abordagem levantando uma série de questões que norteiam o debate atual sobre propriedade cultural a partir de uma perspectiva filosófica. A discussão encontra barreiras éticas que serão elencadas pela autora. Entre elas, destaca-se: “Quem, se ninguém, possui o passado?” (Warren, 1999, p.1).³⁵

A pergunta desdobra-se em um sem número de outros questionamentos. O que constitui o passado? Quem pode ter acesso ao passado e às informações dele derivadas? Que tipo de controle deve ser feito sobre as relíquias do passado? Ademais, estende-se para questões acerca do valor dos objetos culturais – estético, educacional, acadêmico, cultural e econômico - e, ainda, para os conflitos de interesse entre as várias partes interessadas.

Estas são perguntas constantes no processo de reivindicação por devolução de objetos religiosos, sob custódia do Polícia Civil. Warren

34 Ver análise sobre Potlach em Marcel Mauss, Ensaio sobre o Dom (2001). Apresento os significados do *Potlach* a partir de definição do site do Centro Cultural de U'mista: “We dance to celebrate life, to show we are grateful for all our treasures. We must dance to show our history, since our history is always passed on in songs and dances. It is very important to tell the stories in exactly the same way. We put our stories into songs and into dances so they will not change. They will be told the same way every time. We use theatre and impressive masks to tell our ancestor’s adventures so the people witnessing the dance will remember it. The ceremony to tell our stories and to show social changes such as birth, marriage, name giving, standing up a new chief and death is called a Potlatch. In the Chinook language it means ‘to give’. The people we invite are not only guests. They are also witnesses of our Potlatch and we give them presents for being a witness”. Disponível em: <http://www.umista.ca/exhibits/index.php>. Acesso em 15 de fevereiro de 2017

35 Who, if anyone, owns the past?

apresenta um quadro das reivindicações e perspectivas no debate sobre propriedade cultural a fim de levantar os principais argumentos e problemas do campo. Para a autora, o debate atual sobre propriedade cultural reflete uma *perspectiva dominante* e a mesma necessita ser repensada no sentido de incluir também considerações frequentemente negligenciadas e subvalorizadas, permitindo que se estabeleça uma *perspectiva integradora*³⁶.

A autora apresenta categorias para analisar as disputas sobre propriedade cultural, os 3 Rs: *Restitution*, *Restriction* e *Rights* (Restituição, Restrição e Direitos, respectivamente), que dizem respeito ao retorno de objetos aos seus locais de origem, a restrição do trânsito de propriedades culturais entre países e os direitos dos povos de origem sobre seus objetos, respectivamente.

As reivindicações compreendem

o debate sobre propriedade cultural como o debate sobre propriedade do passado, onde o passado é entendido não somente como os vestígios físicos do passado (artefatos, lugares, monumentos, sítios arqueológicos) mas também a percepção sobre o passado em si (informações de mitos e histórias usadas para reconstruir e transmitir o passado) (WARREN, 1999, p. 2)³⁷

A forma como se responde à pergunta “A quem pertence o passado?”³⁸ será decisiva para a construção dos argumentos favoráveis ou contrários ao estabelecimento dos 3 R's. Há predominância de três respostas recorrentes a essa pergunta, que influenciam as decisões tomadas pelos atores envolvidos nas contestações sobre propriedade cultural:

1. Todos possuem o passado;
2. Um grupo específico possui o passado desde que este fale por ou represente os valores importantes que estão em jogo no debate sobre propriedades culturais;
3. Ninguém possui o passado já que o passado não é o tipo de coisa que é possuível (WARREN, 1999, p. 2)³⁹

36 Integrative perspective

37 The debate over 'cultural properties' as a debate over ownership of the past , where 'the past' is understood not only as the physical remains of the past (e.g. artifacts, places, monuments, archeological sites) but also the 'perceptions of the past itself' (e.g. information myths, and stories used in reconstructing and transmitting the past). (Warren, 1999, 2)

38 who owns the past?

39 1. Everyone owns the past; 2. Some specific group owns the past since that group speaks for or represents the important values that are at stake in the debate over cultural properties; 3. No one owns the past, since the past is not really the sort of thing that is ownable. (WARREN, 1999, 2)

A perspectiva de Warren é a de ver cada argumento como um enredo de uma história, tendo em vista que com a mudança dos atores envolvidos há, muitas vezes, poucas alterações nas justificativas utilizadas. Apesar da ênfase de Warren estar na relação entre países, também é possível verificar semelhanças em se tratando de relações entre grupos distintos num mesmo país ou região como, por exemplo, no que diz respeito à reivindicação de objetos indígenas em museus etnográficos, ou mesmo, os objetos aqui analisados.

O primeiro argumento contrário aos 3 R's é o argumento de resgate, relativo ao fato de que se não fossem “salvos”, os objetos já não existiriam, pois os grupos dos quais foram retirados não teriam habilidade ou recursos para preservá-los. Dessa maneira, os atuais proprietários teriam o direito sobre tais objetos. No caso abordado neste trabalho existem outras questões envolvidas: tratam-se de objetos religiosos e que, muitas das vezes, não são feitos para terem uma vida longa ou mesmo para serem vistos pelo público. Logo, de que maneira a preservação desses objetos afeta diretamente aqueles que os reivindicam? Entretanto, Mãe Meninazinha de Oxum afirma que os objetos, mesmo que já não possam cumprir sua função religiosa, poderiam ser preservados e expostos no interior de uma casa de candomblé:

Minha filha, nem que eu fizesse umas prateleiras ali pra colocar, estaria dentro de uma casa de Candomblé, aonde eles têm que ficar. Vai ficar no museu da polícia? Mesmo se não tivesse o memorial. **Não vou dizer a você que eu ia botar dentro do quarto de santo porque esses anos todos lá.** Mas dá pra ficar em exposição. Aquilo ali é nosso, vai saber que tava no museu.

O segundo argumento apresentado por Warren é relativo à propriedade e tem intensa relação com o caso da coleção aqui tratada. Fundamenta-se na questão da legalidade, isto é, no fato de que quando os objetos foram retirados do seu local de origem isto deu-se em contexto no qual as leis eram favoráveis àquela prática. A autora alerta para um importante ponto: “Considerações sobre legalidade não são, como pode parecer num primeiro momento, diretamente questões de fato” (1999, p. 4)⁴⁰. Em se tratando do objeto aqui estudado, pode-se ainda incluir a questão temporal: como proceder quando as leis que

40 “Considerations of legality are not, as they might first appear, straightforward questions of fact” (1999, p. 4).

apoiaram tais práticas são obsoletas, carregadas de preconceito e racismo?

Outras questões vêm à tona, considerando que a acumulação dos objetos como provas de crime que possibilitou a formação da coleção era legalmente sustentada pelos códigos penais de 1890 e 1940, que tratavam o tema das religiões de matriz africana como casos de polícia. Porém, “De acordo com quem a propriedade cultural foi legalmente removida? (WARREN, 1999, p.4)⁴¹. Não é possível que seja levada em consideração estritamente e apenas a questão legal e referente à postura do Estado brasileiro naquela circunstância. O que seria possível ser feito se, como indica Warren, fosse possibilitado que uma nova perspectiva acerca dessa coleção fosse institucionalmente construída?

Considerando os fatos – as leis e os meios de apreensão dos objetos – ainda há a questão ética que comumente, como acontece com os objetos religiosos afro-brasileiros, traz discordâncias:

Mesmo quando questões de fato alegadas são resolvidas, podem ser importantes ainda levar em consideração desacordos éticos sobre **como valorar os fatos**, por exemplo, sobre qual orientação de valor tomar diante dos fatos. Essa postura de desacordo ético pode persistir mesmo quando o acordo sobre o que se acredita é alcançado em relação aos fatos ou sobre a legalidade da remoção de propriedade cultural. Mesmo que o acordo em questões éticas importantes seja alcançado (acordo sobre como valorar fatos ou se tais práticas são legais) desacordos sobre se tais práticas deveriam ser declaradas ilícitas ou ilegais persistirão (WARREN, 1999, p. 5)⁴²

Assim, a forma como se valoram os fatos implica em como se dá a solução de questões sobre propriedade cultural. Como comparar valorações que se dão em ordens tão distintas quanto o sagrado e o patrimonial?

A questão do valor também é ressaltada por Piotr Bienkowski (2014) que a trata como um dos três problemas no debate sobre restituição, acompanhado pela legitimidade, autoridade e propriedade. Aponta que uma das características do patrimônio é a de ter distintos valores para indivíduos,

41 “According to whom was the cultural property legally removed?”

42 “For even when alleged questions of fact are resolved, there may still be important ethical disagreement about **how to value the facts**, for example, about what valuational attitude to take toward the facts. This ethical disagreement in attitude may persist even when agreement in belief is reached about the facts or about the legality of the removal of cultural properties. Until agreement in attitude on the relevant ethical issues is also reached (e.g. agreement on how to value the facts or whether what is legal ought to be legal) disagreement on whether such practices should be declared illicit or illegal will persist”.

comunidades e instituições o que possibilita a formação de tensões em sua maioria definida por oposições binárias: ciência e religião, econômico e experimental, entre outras. O autor insere essas tensões em duas categorias: valor utilitário e valor social (BIENKOWSKI, 2014, p.2).

Sistematizo no quadro abaixo as diferenças entre valor social e valor utilitário e aquilo que cada qual privilegia segundo o autor (BIENKOWSKI , 2014, p.2-3):

Valor Utilitário	Valor Social
O benefício do maior número de pessoas	Experiência individual ou da comunidade
Produtividade econômica	Experiência espiritual e religiosa
Acesso universal ao conhecimento	Conexão com o lugar, ancestralidade e práticas culturais específicas
Produção científica a princípio disponível a todos	Senso de identidade individual ou comunitária
Valor mensurável, frequentemente em valores monetários	Valor que é difícil de medir ou provar
Preservação	Maior abertura ao processo de degradação natural

O autor ressalta que a dificuldade em comparar valores sociais e utilitários em situações de discordância sobre propriedade cultural entre museus e grupos que a reivindicam relaciona-se à incomensurabilidade, por exemplo, da vivência religiosa e espiritual, que pressupõe a experiência, diferentemente do espaço do museu que se baseia na racionalidade e institucionalidade (2014, p. 3).

Bienkowski compara a noção de valor social ao que Chip Colwell-Chanthaphonh (2009) denomina como “argumento de proximidade”, que diz respeito à proximidade entre pessoas e objetos. Para este autor esta conexão, seja ela social ou cultural, faz com que aqueles que possuem uma relação direta com os objetos em questão terão maior experiência emocional com estes e, logo, terão maiores direitos sobre os objetos. A ressalva de Bienkowski a esse respeito é a de que essa proximidade *deveria* fazer com que aquelas pessoas tivessem maiores direitos sobre a propriedade dos objetos. A questão

sobre valoração e a forma como grupos e museus se apropriam dos argumentos relativos a ela são de suma importância para o debate sobre propriedade cultural e restituição. Voltaremos a esse tópico no final deste trabalho.

O terceiro argumento apresentado por Warren refere-se ao primado da noção de humanidade no Ocidente, utilizada como justificativa do empreendimento colonial, em grande parte. Ao retirar tais objetos de seus contextos originais estavam baseados na noção de que há algo que uniria todos os povos. Sendo assim, a guarda da memória da “humanidade” também diz respeito a todos e, logo, não há diferenças sobre o local onde a mesma está sendo preservada.

A noção de humanidade ocidental, universalista, hegemônica, colonialista, e etnocêntrica, hierarquiza as “culturas”. No caso das afro-brasileiras, estas são entendidas no registro da “magia”, do primitivo, não-civilizado, aquilo que a chamada modernidade ocidental quer se afastar, negar ou mesmo exterminar. Essa noção de humanidade está implicada nesse processo, ou mesmo, o baseia. Entretanto, no caso da coleção de objetos religiosos aqui abordada outra noção se faz relevante: a de nação.

A coleção foi registrada como bem nacional a ser preservado já em 1938, um ano após a criação do primeiro órgão dedicado à preservação do patrimônio nacional. Foi o primeiro registro no Livro de Tombo Artístico, Etnográfico e Paisagístico do então SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, por motivos pessoais, já que a hipótese levantada é a de que Rodrigo Mello Franco de Andrade tenha tido especial atenção a este conjunto de objetos⁴³.

A coleção é reivindicada por lideranças ligadas religiosa e afetivamente aos objetos, a ênfase das narrativas sobre eles está em sua relevância para a história das religiões de matriz africana, para a história da cidade do Rio de Janeiro e, de uma maneira mais ampla, para os brasileiros . Entretanto é o valor patrimonial que tem sido levado em consideração nas últimas oito décadas, a despeito do valor afetivo e religioso. Quais consequências isso traz?

43 Hipótese levantada no primeiro capítulo desta dissertação, em virtude da troca de correspondências que constitui parte do dossiê de tombamento do bem.

O quinto argumento⁴⁴ alude ao acesso acadêmico, entendendo que a disponibilização dos objetos para pesquisa é uma forma de preservá-los. A partir desta perspectiva entende-se que a preservação dos objetos deve estar sob a responsabilidade de pessoas ou instituições autorizadas. Em se tratando da coleção de objetos religiosos percebe-se que não é uma função que vem sendo cumprida pelo Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. A limitação do acesso aos objetos ou mesmo de informações sobre a coleção no site institucional faz com que o museu não cumpra com uma das bases estabelecidas pelo ICOM para os museus: a pesquisa é uma das áreas nas quais deve se fundamentar a instituição de memória (ICOM, 2008, 12)⁴⁵.

3.2 Argumentos favoráveis

Warren (1999) apresenta três argumentos comumente afirmados pelos países nos quais os objetos têm origem nos processos de reivindicação por *restitution*, *repatriation* e *rights*. O primeiro deles é o argumento sobre o “patrimônio cultural”. Este compreende que cada povo ou nação tem direito aquilo que se produz no seu território, ao seu patrimônio cultural (*cultural heritage*). Percebe-se que este é um argumento também presente no discurso daqueles que reivindicam a devolução de objetos dentro de um mesmo território, já que esta não é uma noção que indica homogeneidade⁴⁶.

Também está presente no discurso pela devolução de bens culturais no caso de objetos religiosos afro-brasileiros, entretanto com outro viés. A reivindicação por restituição extrapola a questão cultural. Para Mãe Meninazinha enquanto os objetos estiverem *presos*, ela também estará:

E eu hoje, por ter sido roubada, hoje não vou fazer nada? Aquilo é nosso. Eles não tem que saber pra onde vai. Tem que voltar pra nossa [casa]. Não tem que ficar lá presos. Por quê? É a mesma coisa que eu, eu, meu povo tivesse preso lá. Nós estamos presos. Enquanto aquilo não sair de lá, não vou me

44 O quarto e o sexto argumentos referem-se ao tráfico ilícito de objetos. Optou-se por não abordá-los pois não há ligação direta ao caso da coleção aqui tratada.

45 Código de Ética completo disponível em <http://archives.icom.museum/codes/Lusofono2009.pdf> Acesso em 16 de junho de 2016

46 A noção de território não indica por si mesma homogeneidade cultural pois aponta o “lugar das religiões afro-brasileiras” e seus bens no cenário brasileiro. Entretanto há o discurso de diversidade que afeta diretamente o órgão de preservação nacional/ IPHAN. Ver GOMES (2010).

sentir livre. Nosso, é nosso. Pertence a nós.

Warren alerta que o argumento sobre patrimônio cultural pode ser utilizado também pelos países estrangeiros, na afirmação de que depois de passarem tantos anos naquele país, os objetos agora fazem parte do imaginário cultural (1999, p. 9). Os objetos são, então, inseridos em uma nova categoria e reclassificados em outro contexto (KOPYTOFF, 2008), podendo vir a ser classificados como patrimônio para o país estrangeiro. São inúmeros os casos: os mármores de Elgin que adornavam o Parthenon grego e que fazem parte do acervo do Museu Britânico, Nefertiti, no Museu Egípcio de Berlim, e, como exemplo de um objeto da era moderna, o quadro Retrato de Adele Bloch-Bauer I de Gustav Klimt, que, após longo processo judicial, foi devolvido a uma familiar da retratada. A pintura, tida como um ícone na Áustria, havia sido apreendida por consequência da Segunda Guerra Mundial.

No processo de disputa pela coleção, este é um argumento utilizado pela instituição policial como justificativa para a não-devolução, afinal os objetos estão sob sua guarda há mais de oito décadas e fazem parte de sua história, além de serem exemplares de uma prática da polícia no período no qual foram apreendidos. Dentro daquele contexto, os objetos contam a história da repressão e da atuação policial nas primeiras décadas do século XX. Para Mãe Meninazinha, no entanto, permanece a memória da perseguição aos terreiros.

Neste aspecto, pode-se voltar à questão do “valor”, conferido ao objeto, que depende de quem o estabelece. No jogo de forças que envolve a disputa pelos objetos da coleção há dois tipos de valoração conferidos pelo povo de santo, de um lado, e pela instituição (Museu da Polícia), de outro. Qual deles se sobrepõe? Por oito décadas a visão policial prevaleceu. Há três décadas, ao menos, a devolução dos objetos está em pauta e o Museu permanece em sua postura de retê-los.

O segundo argumento em favor dos 3 R's refere-se à propriedade dos países de origem, que se resume em uma frase: “o passado, como expresso através das propriedades culturais, pertence aos seus países de origem”

(Warren, 1999, p. 9)⁴⁷. Se pensarmos que a noção de propriedade está atrelada ao país onde os objetos foram produzidos e, mais intimamente associados aos grupos específicos que o produziram, tem-se um outro ponto relevante para discutir o futuro dos objetos da coleção de objetos sagrados. Ao analisar a partir de uma perspectiva nacional, em se tratando da forma como os objetos foram coletados, há a multiplicação de outras questões provocadas: se os objetos foram apreendidos em casas e terreiros que professavam as religiões de matriz africana há, ao menos, oitenta anos, como recuperar as informações sobre a origem de cada objeto? Caso seja possível levantar todas essas informações, resta outra questão: seria possível devolvê-los aos seus locais de origem? As casas de onde os objetos foram retirados ainda existem? Ou existem em lugares distintos dos originais, porém sob a mesma linhagem? Se sim, como podem os sucessores daqueles que originalmente produziram ou usavam os objetos reivindicar sua propriedade?

As respostas a essas questões têm sido comumente niveladas por especialistas e por funcionários de museus. Os critérios de avaliação sobre os grupos baseiam-se na ideia de *legitimidade*, quando se seleciona e se confirma quais vozes devem ou não ser ouvidas. Bienkowski alerta para o constante desvio dessa noção para a de *essencialismo*, que acaba por ter consequências prejudiciais aos grupos que reivindicam: “esses critérios normalmente compreendem elementos essencialistas como parentesco, continuidade cultural e idade dos remanescentes humanos ou propriedades culturais” (BIENKOWSKI, 2014, p. 5)⁴⁸. Entretanto, tais critérios são variáveis e devem ser analisados caso a caso.

O autor apresenta três casos que envolvem questões religiosas e continuidade, as quais apresentaremos brevemente a fim de fazer um paralelo com a coleção. O primeiro caso é o de Aborígenes e moradores das ilhas do Estreito de Torres que reivindicaram a repatriação de remanescentes humanos levados para Inglaterra e outros países europeus. É exemplar o caso dos aborígenes da Tasmânia quando a justificativa usada por uma instituição ao negar a devolução foi de que “tais solicitações foram invalidadas porque não eram baseadas em crenças tradicionais e haviam sido feitas por povos não

47 “The past, as expressed in cultural property, is owned by the property's country of origin”

48 “These criteria normally comprise essentialist elements such as kinship, cultural continuity and age of the human remains or cultural property”

tradicionais”(Bienkowski, 2014, p. 5)⁴⁹. Segundo o autor, esse tipo de preconceito é comumente revelado em situações de resistência à repatriação.

Os outros dois casos apresentados por Bienkowski se dão no interior do Reino Unido e trata-se de solicitações feitas a museus nacionais. O primeiro refere-se a “pagãos” que reivindicam remanescentes humanos e que são desacreditados como legítimos, vistos como não-sucessores e sem nenhuma ligação direta com os remanescentes em questão. Diferentemente dos acontecimentos narrados no terceiro caso exposto: a reivindicação feita pelo conselho paroquial de Melbourne, em Cambridgeshire. Apesar de não haver uma conexão direta de parentesco entre os reivindicantes e os remanescentes humanos, foi um sentimento de ligação por terem habitado a mesma terra que permitiu o retorno dos remanescentes, sem que houvesse nenhuma crítica externa e pública.

Comparando os três casos, Bienkowski pontua: Por que ocorre tal distinção? A diferença de tratamento entre os primeiros casos e o último é latente:

Pergunto-me se haveria ainda intolerância religiosa sendo aceita como principal argumento no debate sobre restituição e repatriação, e de fato essas motivações são frequentemente ignoradas como puramente uma postura política por comunidades marginalizadas. (BIENKOWSKI, 2014, p. 6)⁵⁰

Pode-se aproximar essa afirmação à realidade brasileira, porém acrescentando outras questões que dizem respeito às peculiaridades da formação do país. Será esse também um dos argumentos velados contra a repatriação dos objetos em questão? Vale referir que a própria formação da coleção se deu no contexto de não aceitação às religiões de matriz afro-brasileira. E, intrinsecamente ligada à essa questão, seria uma das faces do racismo institucional no nosso país? Para Mãe Meninazinha:

Então é roubo! Eu conheço isso, não é sequestro não é não. É roubo! É palavra que eu trouxe é essa: roubo! Por que? Por que foi a Polícia? Se fosse eu seria roubo. Mas porque foi a polícia? Não, foi roubo mesmo. E nós queremos o que é nosso. Qual foi o crime que nós cometemos? Qual foi o crime? Por que nós somos negros? Por que nossa religião veio de África?

49 “that such requests were invalid because they had no basis in ‘traditional’ beliefs and were being made by ‘non-traditional’ people” (BIENKOWSKI, 2014, p. 5)

50 I wonder if there may still be some intolerance of spirituality being accepted as a principal argument in the restitution and repatriation debate, and indeed such motivations are often dismissed as purely political posturing by marginalized communities. (BIENKOWSKI, 2014, p. 6)

Por que nós cultuamos Orixá? Se nós fossemos católicos isso nunca aconteceria.

Percebe-se, assim, que “o mundo dos museus” é signatário de uma visão de mundo consolidada e a questão de legitimidade é definida de fora para dentro, ou seja, do mundo dos museus afetando diretamente os grupos que originalmente possuíam os objetos, há ainda a multiplicidade de vozes no interior de cada grupo. No caso dos objetos aqui analisados há uma pluralidade de grupos envolvidos, ao menos duas religiões estão diretamente conectadas com os objetos: Umbanda e Candomblé. Este sem dúvida é um fator que complexifica todas as decisões em torno da coleção. Entretanto, tomando como referência a fala de Mãe Meninazinha, parece haver um consenso: independente de qual grupo religioso ficará responsável pela guarda dos objetos, é a saída destes do Museu da Polícia que está em disputa.

Semelhantes questões sobre as vozes autorizadas no interior de cada grupo vêm à tona nos processos de repatriação. Ao longo das leituras e dos diversos exemplos encontrados na bibliografia sobre o tema percebe-se que, em diversas ocasiões, a reivindicação por objetos foi também um fator de reorganização e redefinição no interior dos grupos. É o que ressalta Devon A. Mihesuah: “Quem fala por todas as tribos, senão ninguém?”(MIHESUAH, 2000, p.7)⁵¹. Além disso, a autora aponta para as divergências no interior de cada grupo: nem todos os indígenas têm a mesma visão sobre repatriação. A autora, envolvida há 15 anos neste debate e tendo participado de diversos comitês, aponta que há uma variedade de interesses nos processos de repatriação que indicam questões religiosas, morais, políticas e filosóficas⁵². Não há dúvidas de que o caso da coleção aqui tratada envolve questões de todos estes âmbitos, as quais pretende-se elencar neste trabalho.⁵³

51 Who speaks for all tribes, if anyone?(MIHESUAH, 2000, p.7)

52 Os Estados Unidos são um país exemplar em se tratando de repatriamento e possuem leis que norteiam esse processo. É o caso do NAGPRA – Native American Graves Protection and Repatriation Act (NASON, 1997, p. 291-312)

53 O terceiro argumento refere-se à integridade estética e acadêmica: “The practices of collecting and importing cultural properties contribute to the breakdown in the scholarly value of those properties and their aesthetic integrity as an artistic complex” (WARREN, 1999, p. 9)

3.3 - Conflito ou Contato?

As questões em torno da repatriação comumente baseiam-se na noção de *conflito*, como tratado na primeira parte deste capítulo. Entretanto é possível analisar os museus a partir de outra perspectiva: a de *zona de contato*. O termo é tomado de empréstimo de Mary Louise Pratt por James Clifford, que compreende que:

Quando os museus são vistos como zonas de contato, sua estrutura organizacional enquanto coleção se torna uma relação atual, política e moral concreta - um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado. (CLIFFORD, 2016, p.5)

A noção de zona de contato é utilizada por Pratt em contexto relacionado ao colonialismo, onde: “grupos separados geograficamente e historicamente estabelecem relações concretas no presente. Não são relações de igualdade, mesmo que processos mútuos de exploração e apropriação possam estar em ação” (CLIFFORD, 2016, p.7). Clifford evidencia que essa é uma relação passível de acontecer no interior de um mesmo país ou região, tendo em vista que se trata de uma distância social, exemplificada pelo autor ao apresentar a trajetória dos objetos da coleção Rasmussen que: mesmo tendo sido justa e livremente comprados e vendidos, jamais poderiam ser inteiramente possuídos pelo museu. Eles eram *lugares de negociação histórica*, ocasiões de um contato concreto e atual” (CLIFFORD, 2016, p. 7).

Clifford nos convida a desconstruir noções sobre os Museus que há séculos se solidificaram: “À luz dessas histórias tão diversas, a noção de que a arte indígena de alguma forma pertence aos museus das majorias (científicos ou de arte) não é mais evidente. *Os objetos dos museus ainda podem ir para outro lugar*” (CLIFFORD, 2016, p. 23). Assim como a trajetória dos objetos da coleção de objetos sagrados não se encerrou quando estes foram considerados provas de crimes cometidos e, num segundo momento, colecionados e expostos no Museu da Polícia. A *biografia cultural* (KOPYTOFF, 2008) desses objetos pode ainda ter continuidade, já que sua entrada no museu não foi um fim em si, o que será exemplificado na comparação feita entre os objetos tema deste artigo e aqueles repatriados no Canadá que compartilham semelhanças nas práticas que os coletaram.

3.4 Sobre museus e repressão

Clifford exemplifica este processo em outro artigo intitulado “Museologia e contra-história” (Clifford, 2003), originalmente publicado no mesmo livro do primeiro texto do autor aqui citado, no qual a ideia de viagem está presente em toda a coletânea. O autor propõe-se a uma viagem por quatro museus da Costa Noroeste da América do Norte, compreendendo instituições nos Estados Unidos e Canadá.

Clifford apresenta as instituições, que mostram os mesmos tipos de objetos, porém através de perspectivas que diferem entre si e refletem o contexto de suas formações. Considera ainda a experiência dos responsáveis pelo acervo nas exposições de longa duração. Apresenta as instituições a partir de um marco conceitual: a diferenciação entre museus tribais e metropolitanos - Museu Kwagiulth e Centro Cultural de Umista; Museu de Antropologia e Museu Real de Victoria, respectivamente.

As duas instituições tribais possuem um histórico particular em comum que muito relaciona-se à coleção de *Magia Negra*. Os objetos de ambos os museus foram inicialmente confiscados em ocasião de um grande *Potlach* em 1922. A prática era considerada crime no período, assim como no caso dos objetos brasileiros, entretanto os processos foram bem diferentes entre si.

A tentativa de *Potlach* foi subtraída por um agente indígena que considerava o ritual primitivo e desregrado. O acordo realizado foi de que as peças fossem vendidas ao governo por uma quantia ínfima em relação ao seu valor real e que seus antigos donos renunciassem publicamente ao *Potlach*. Houve resistência e foram efetuadas prisões aqueles que demonstraram resistência, o que configurou “um golpe severo para a comunidade indígena tradicional” (CLIFFORD, 2003, p. 273).

Contudo, as pessoas não se esqueceram de seus objetos e com a legalização do *Potlach* na década de 1950 houve uma forte renovação cultural que deu início aos movimentos de repatriamento e que tiveram continuidade na década seguinte. Os objetos estavam nos Museu do Homem de Hull e Museu Real de Ontário. Depois de amplas discussões foram devolvidos sob a

condição de que fossem guardados por outra instituição museológica, dando origem aos dois museus tribais em questão, criados a partir de financiamento governamental e particular.

As autoridades familiares, que tinham direito sobre determinados objetos, decidiram o lugar para onde estes iriam. Os objetos de direito incerto ou passíveis de contestação foram distribuídos, segundo um princípio de quantidades iguais para cada local. (CLIFFORD, 2003, 274)

Apesar de ambas as instituições seguirem certas práticas dos museus tribais, há distinções significativas, por exemplo, na forma de exposição dos objetos e, principalmente, no papel desempenhado por elas em suas localidades. Clifford ressalta a noção de propriedade presente nas exposições: no Museu Kwagiulth cada etiqueta referente aos objetos possui informações sobre a quem o mesmo pertence. Os nomes próprios de chefes locais incluídos nessa identificação refletem que aqueles objetos pertencem à uma família específica e não ao museu. O autor destaca ainda os verbos conjugados no presente, indicação de que os objetos estão no museu porém também são utilizados em rituais: “sua permanência num ‘museu tribal’ é o resultado de um acordo político”(CLIFFORD, 2003, p. 272).

No Centro Cultural de U'mista os objetos estão organizados na ordem que apareceriam no ritual do *Potlach*, com a iluminação que se assemelha ao fogo, luz original que iluminaria os objetos. A observação dos objetos poderia ser apenas estética, porém documentos sobre a repressão ao *Potlach* fazem com que a exposição tenha um forte teor político. O repatriamento dos objetos e a função política que teve para a localidade está presente mesmo no nome escolhido para o Centro Cultural: “Nos primórdios, pessoas que cometiam assaltos ficavam em cativeiro. Quando eles retornavam às suas casas (...) era dito que eles tinham *u'mista*. O retorno dos tesouros vindos de museus distantes é uma forma de *u'mista*”⁵⁴

O sentimento *u'mista* está presente na exposição onde, segundo o relato de Clifford, as vozes daqueles que possuíam os objetos relatam a apreensão e a vivência em ter o *Potlach* proibido e reprimido:

54 In earlier days, people were sometimes taken captive by raiding parties. When they returned to their homes (...) they were said to have *u'mista*. The return of our treasures from distant museums is a form of *u'mista*. <http://www.umista.ca/>, Acesso em 15 de janeiro de 2017.

E meu tio me levou ao salão paroquial, onde os chefes estavam reunidos. Odan pegou um Maracá e disse: “Viemos dizer adeus à nossa vida”. Depois, começou a cantar seu cântico sagrado. Todos os chefes, de pé, em volta do tesouro, choravam como se alguém tivesse morrido (KING J.C., Alert Bay, 1977)

Comparando este relato à entrevista realizada com Mãe Meninazinha, vê-se que a vivência de seus ancestrais em terem seus objetos apreendidos, *roubados*, repercute nela e em seu “povo”:

Uma coisa horrível, uma coisa nossa. Coisa que vieram de África, nossas, religiosas. Sagradas. Na Polícia? Como que eu me sinto? Como meus ancestrais, minha avó e outros se sentiam. Como se sentiram quando a casa foi invadida, roubada. Como é que eles se sentiram? Eu sinto a mesma coisa. Eles passaram aquele mau momento.

O futuro dos objetos da coleção de objetos sagrados segue incerto, apesar de algumas iniciativas terem sido tomadas: Mãe Meninazinha relata que houve um momento em que uma comissão de Ialorixás e Babalorixás foi recebida no Museu da Polícia pelo Coronel Ubiratan, responsável pelo acervo. Naquele momento, foi ouvida a reivindicação por devolução dos objetos, mas não houve nenhum desdobramento desta visita já que a justificativa dada era que os objetos só sairiam da instituição se fossem para outro museu argumento comumente utilizado contra as reivindicações por restituição, já tratado no primeiro tópico deste trabalho, e exemplificado no caso dos objetos do *Potlach*.

Houve, ainda, a declaração de interesse por parte do Museu Nacional em receber a coleção. A esse respeito, Mãe Meninazinha enfatiza:

Melhor estar no Museu Nacional do que estar no Museu da Polícia, entendeu? Maravilha se fosse pra uma casa de Candomblé, perfeito, mas melhor pro Museu Nacional do que no Museu da Polícia. Quem sabe de lá não seria mais fácil chegar? Quem sabe? Do Museu Nacional seria mais fácil chegar pra casa de culto. Eu acredito, sim.

A afirmação de Mãe Meninazinha aponta para o fato de já ter havido um contato institucional prévio entre o Ilê e o Museu, na criação do Memorial Iyá Davina e na gravação do CD com cânticos da comunidade. Além disso, alguns dos funcionários atuantes nesse processo são, também, seus filhos de santo,

fato que provavelmente contribuiria para os contatos com a instituição.

Fica evidente que o interesse pela restituição dos objetos está diretamente ligado aos direitos sobre eles, num encontro entre dois R's apresentados por Warren: *restitution* e *rights*. Afinal, apesar de o desfecho ideal ser o retorno dos objetos aos seus terreiros de origem, a disputa se dá na sua saída do Museu da Polícia Civil. Trajetória semelhante tiveram os objetos da coleção Estácio de Lima, tratada no segundo capítulo. Mesmo conflitos que poderiam existir no interior do próprio grupo são dissolvidos:

Pois vai pra casa de Mãe Meninazinha que as portas estão abertas, vamos nos reunir. Não, não vamos botar na casa de Mãe Meninazinha, vamos botar na casa de Mãe Beata, a mesma coisa. Não vamos botar na casa de Mãe Beata, pode pôr na umbanda do Baba Fulano. É onde eles têm que estar, eles não têm que estar no Museu da Polícia. Isso é sagrado, são objetos sagrados.

Percebe-se que, diferentemente dos objetos do *Potlach*, que através de uma relação de *contato* entre grupos de origem e museus, foi possível uma resolução, os objetos de *Magia Negra* continuam em uma situação de tensão, *conflito*, imersos em disputas que envolvem grupos de origem, o museu que os detém e outra instituição museológica, o Museu Nacional.

Considerações finais

No final da entrevista realizada em outubro Mãe Meninazinha e Nilce fizeram o convite para a festa de Xangô que ocorreria ainda naquele mês. Além da festa, haveria duas confirmações – de ogã e de ekedi. Antes de ir embora, Nilce levou-me a um espaço localizado no final do terreiro onde há uma pequena loja com produtos confeccionados no Ilê através de projetos sociais oferecidos pelo terreiro. O Ilê é responsável pela conscientização da população local na área da saúde e referência local no combate à violência contra a mulher e, ainda, ligado a rede de economia solidária.

No final de outubro retornei ao Ilê Omolu Oxum para a festa de Xangô. Apesar de ter vivido em São João de Meriti por grande parte da minha vida, tive receio de fazer o trajeto no horário marcado (final da tarde). Em junho de 2016 o município declarou estado de emergência em consequência da violência generalizada e solicitou apoio ao Governo do Estado e à Presidência da República. Já havia sido alertada por familiares de que nem mesmo os órgãos municipais conseguiam chegar em determinadas localidades consideradas áreas de risco e São Matheus era uma delas.

Chegamos em São Matheus por volta das 18:00 horas. Pela primeira vez cheguei de ônibus e já havia consultado previamente o mapa para evitar que nos perdêssemos. Atravessamos a linha do trem a pé, um ato comum para todos que vivem nos subúrbios do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense. Começamos a busca pelo endereço, porém nos perdemos. Perguntamos algumas vezes para pessoas sentadas em seus portões a indicação da rua General Olímpio da Fonseca, entretanto ninguém sabia nos informar. Algo que nos chamou atenção é que fomos alertados por todos sobre o perigo em andarmos sozinhas e perdidas pelo bairro.

Porém, o que mais chamou a atenção foram as barricadas espalhadas pelas ruas. Havia muitas, pedaços de madeira fechando partes de ruas. Apesar disso e dos alertas que recebemos, o clima era de um sábado à tarde tranquilo: os adultos sentados no portão em busca de ar fresco, a conversa entre vizinhos, homens lavando carros, crianças andando de bicicleta e

correndo pelas ruas. Paramos numa esquina e uma menina soube nos indicar o caminho até o Ilê.

Chegando lá, fomos muito bem recebidas por uma senhora que nos contou sobre o significado da festa, a importância daquele dia para ela já que era a confirmação de uma de suas netas. Durante toda a festa ela esteve por perto nos indicando onde sentar – lugar reservado onde estava sua família, como deveríamos nos comportar, nos contava o significado dos objetos que cada orixá carregava consigo e suas histórias. Seu bom humor e disponibilidade nos cativaram, e não parecia restrito a nós. Todas as pessoas a cumprimentavam com carinho. Ela nos alertou para as peculiaridades dos gestos e danças de cada orixá.

Mãe Meninazinha permaneceu sentada em sua cadeira durante toda a cerimônia e Nilce estava ocupada com os afazeres do ritual e, assim, essa senhora foi nossa referência durante toda a festa. Ficamos sentadas durante todas as danças e, quando se aproximava o final, Nilce veio até nós: a comida estava servida. No dia da entrevista realizada com Mãe Meninazinha, Nilce deu-me alguns materiais impressos sobre o Ilê e, entre eles, seu guia de receitas Ewé Lará: Guia de receitas da culinária Afro-Brasileira. A surpresa foi ver algumas das receitas disponibilizadas por ela transformadas em saborosos pratos, os quais ela fez questão de diferenciar: culinária de terreiro e culinária afro-brasileira. Abará, acarajé, feijoada e caruru, a farta comida compartilhada por todos numa mesa coletiva. Em outra mesa, vários tipos de doces estavam expostos: pudins, quindins, mousses.

Apesar de ser ter sido uma festa aberta ao público, não a descreverei aqui. Entretanto, escolho compartilhar com os leitores duas coisas. A primeira é uma sensação vivida nesse dia, quando experienciamos outra dimensão do tempo, como se, depois de entrar no barracão, passássemos a compartilhar com as pessoas que ali estavam uma nova percepção da temporalidade. E que susto tomamos quando percebemos que já havia se passado seis horas desde a nossa chegada ao Ilê. Mesmo com o passar dos dias, a vivência de outra ordem temporal me acompanhou e foi difícil viver conforme o tempo do relógio.

Todavia, outra percepção da festa sobressai: ver os objetos no seu uso ritual, vivos, integrando as danças. Fez com que esta dissertação fizesse ainda mais sentido e também fortaleceu a empatia que tive desde o início com a

reivindicação dos objetos religiosos *presos*, como diz Mãe Meninazinha. Também outro sentido foi dado à sua indignação quando falava das apreensões e, ainda, da não separação entre material e imaterial, já que para ela, é o próprio sagrado que está *preso*, e não apenas os objetos.

Iniciei este trabalho, ainda como pré-projeto de pesquisa de seleção para o mestrado, com muitas afirmações e certezas. Os dois anos que me trouxeram a finalizar esta dissertação foi um período de leituras, palestras, debates que transformaram muitas das afirmações e certezas em questões. As interrogações são muitas e concentram-se majoritariamente no terceiro capítulo do trabalho. Aprendi que as indagações não são um problema, mas sim processo de construção. Deixam em aberto os caminhos que este trabalho permitiu abrir. Provavelmente reflexo ainda do tema de estudo deste trabalho, já que os objetos sagrados em si também possuem ainda futuro incerto. Entretanto, sinalizo algumas possibilidades delineadas a partir dessa dissertação.

A noção de ancestralidade, presente nas falas de Mãe Meninazinha, como justificativa para a repatriação dos objetos sagrados é uma dessas possibilidades já que evoca um aprofundamento em sua relação com a memória. Outro caminho possível é a análise das reivindicações por repatriação tendo como ponto de partida o feminino, já que a comissão que esteve em contato com o representante da polícia era, em sua maioria, composta por mulheres, possibilidade que implicaria em aprofundar a análise do lugar da mulher no candomblé.

Outra via iminente é a ampliação das vozes presentes nos discursos favoráveis e contrários à repatriação dos objetos sagrados, o que envolveria entrevistas com as outras ialorixás integrantes da comissão que esteve em contato com o museu, além dos representantes da instituição policial e dos atores envolvidos na solicitação de doação da coleção ao Museu Nacional, o que propiciaria compreender melhor, por exemplo, a relação entre seus funcionários e filhos de santo do Ilê Omolu Oxum com essa iniciativa. As possibilidades proporcionadas pelo tema são inúmeras e uma coisa é certa: os caminhos estão abertos.

Referências

- BIENKOWSKI, Piotr. "Authority and the Power of Place: exploring the legitimacy of authorized and alternative voices in the restitution discourse". In: Tythacott, L. & Arvanitis, K. (Eds.) *Museums and Restitution. New practices, new approaches*. USA: Ashgate Publishing Limited, 2014
- BORGES, Luiz Carlos. 2013. "Relações político-culturais entre Brasil e Europa: o manto tupinambá e a questão da repatriação". *Revista das Americas*, 5: (1-14)
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 183-191.
- CLIFFORD, James. "Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos". In: Abreu, R. & Chagas, M. (orgs.). *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*. RJ: DP & A Editora, 2003.
- CLIFFORD, James. "Museus como zonas de contato". *Periódico Permanente*, 6, 2016:pp.1-37.
- CHOAY, Françoise. *A alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, Editora UNESP, 2001.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu Mefistofélico e a distabuação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luis: EDUFMA, 2009.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. 1983
- DANTAS, Julio Cezar Neto, UZEDA, Helena Cunha de. *O Museu de Arte Sacra de Paraty: a patrimonialização e suas novas perspectivas*. ANAIS XVI ENANCIB 2015.
- DROOGERS, André. *A religiosidade mínima brasileira*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, p. 62-87
- FREITAS, J. M. Ações afirmativas museológicas no museu afro-brasileiro UFBA: um processo em construção. **MAST Colloquia**: o caráter político dos museus, Rio de Janeiro, v. 12, p. 27-46, 2010.
- FREITAS, Ricardo Oliveira de. Memorial Iyá Davina – Reflexões sobre o primeiro "museu do candomblé" no Rio de Janeiro. In: Gomes, E. C., Oliveira, P. L. (org.), *Olhares sobre o patrimônio religioso*: Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Mar de Ideias: 2016. pp: 182-212

GIUMBELLI, Emerson. A presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade* V 28(2), 2008. p. 80-101

GOMES, Edlaine Campos. Dinâmica religiosa e trajetória das políticas de patrimonialização: reflexões sobre ações e reações das religiões afro-brasileiras. In: *Interseções* v. 12, n. 1, 2010. pp: 131-158

_____, VIEIRA, Andréa Lopes da Costa. Novos Contextos, antigas questões em memória. In: *Por que Memória Social?* Geiger, Amir ...(et al.) DODEBEI, Vera, FARIAS, Francisco R., GONDAR, Jô (org.). Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, IPHAN, 2002.

_____. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Departamento de Museus e Centros Culturais, 2007 (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2003.

KOPYTOFF, Ygor. A biografia cultural das coisas: A mercantilização como processo. In.: APPADURAI, Arjun (org). *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. EdUFF, 2008.

LANDES Ruth. *A cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ: 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996.

LIMA, Ana Gabriela Morim de. Uma biografia do Kajre: a machadinha Krahô". In: Gonçalves, José Reginaldo (org). *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauas/FAPERJ, 2013, p. 185-210.

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

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: ARQUIVO NACIONAL, 1992

_____, CONTINS, Marcia, MONTE-MÓR, Patrícia. *Arte ou Magia Negra? Uma análise das relações entre a Arte nos cultos Afro-Brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1979.

_____, RAFAEL, Ulisses Neves. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10 n. 1, 2013. Disponível em <http://www.vibrant.org.br/issues/v10n1/yvonne-maggie-ulisses-neves-rafael-sorcery-objects-under-institutional-tutelage/> . Acesso em 18 de fevereiro de 2017.

MARTINI, André. O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá busá) do Museu do Índio, em Manaus, para o Rio Negro. Revista de Antropologia (on-line) V. 59, N. 1. São Paulo: 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/index>>. ISSN: 1678-9857

MAUSS, M. (2001) Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

MIHESUAH, Devon. “American Indians, anthropologists, pothunters and repatriation: ethical,religious and political differences”. In: In: Mihesua, D. (Ed.). Repatriation Reader. Who owns American indian remains? USA: University of Nebraska Press, 2000: pp.95-105.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. Novos Estudos – CEBRAP nº74. 2006

NASCIMENTO, Maria do. História de uma meninazinha: o legado ancestral. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2015.

NASON, James. “Beyond Repatriation: cultural policy and practice for the twenty-first century”.In: ZIFF, B. & RAO, P. (Eds.). Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation. USA: Rutgers,1997: pp.291-312.

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva. GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Os Devotos e a Cidade: colecionamento, devoção e patrimônio em um museu no centro do Rio de Janeiro. 26 Reunião Brasileira de Antropologia 2008

PEREIRA, Pamela. Novos olhares sobre a coleção de *Magia Negra*. In: Gomes, E. C. Oliveira, P. Olhares sobre o Patrimônio Religioso: Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016: pp. 150-181

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989

POMIAN, Krzystof. Coleção. In: GIL, Fernando. Memória-História. Porto: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1984. p. 51- 86.

POMIAN, Krzystof. Memória. In: GIL, Fernando. Sistemática. Porto: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2000. p. 507- 516.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. das Letras, 2001

_____. Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Cia.das Letras, 2005.

QUÉRETTE, Letícia Loreto. O poder dos objetos musealizados repletos de tradição e sacralidade. In.: CONTINS, Marcia, LOPES, Vânia Pinheiro, ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. Religiosidade e Performance: diálogos contemporâneos. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

RIO, João do. As religiões do Rio. Rio de Janeiro, Garnier, 1906.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. Companhia Editora Nacional, 1932.

SANSI-ROCA, Roger. “De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do candomblé em Salvador da Bahia no século XX”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. de S.; SANTOS, M. S. dos. (orgs.). Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro, Garamond, 2007

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte Religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. Debates do NER Ano 9, Nº 13 . Porto Alegre, 2008.

SERRA, Ordep. Sobre psiquiatria, candomblé e museus. **Caderno CRH**, Salvador, v. 19, n. 47, 2006. Disponível em <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=301>>. Acesso em 07 de Janeiro de 2016.

SLEPPER-SMITH, Susan. “Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives”. In: Sleeper-Smith, S. (Ed.) Contesting Knowledge. Museums and Indigenous Perspectives. USA: University of Nebraska, 2009: pp.1-8

SOARES, M. C. LIMA, R. C. Africana do Museu Nacional. In: Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Camilla Agostini (org). Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

WARREN, Karen. “Introduction”. In: MESSENGER, P. (Ed.). The Ethics of collecting Cultural Property. USA: University of New Mexico Press, 1999: pp.1-26.

Anais

CASTRIOTA, Leonardo Barci. REZENDE, Michele Perigolo. Três museus, três posturas: diferentes visões acerca da cultura afro-brasileira. Actas do I Seminário de Investigação em Museologia dos países de Língua Portuguesa e Espanhola. Volume 1, pp. 198-211.

Teses e Dissertações

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo. Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições. 2006. 285 p. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Pulo, 2006.

SANTOS, Anselmo José da Gama. Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado banto no Brasil. 2008. Dissertação Universidade do Estado do Bahia, Programa de Pós-Graduação em Educação

e Contemporaneidade.

Documentos

Dossiê de Tombamento da coleção de *Magia Negra*. Processo nº 35_T_SPHAN/38. Arquivo Noronha Santos/IPHAN

Relatórios

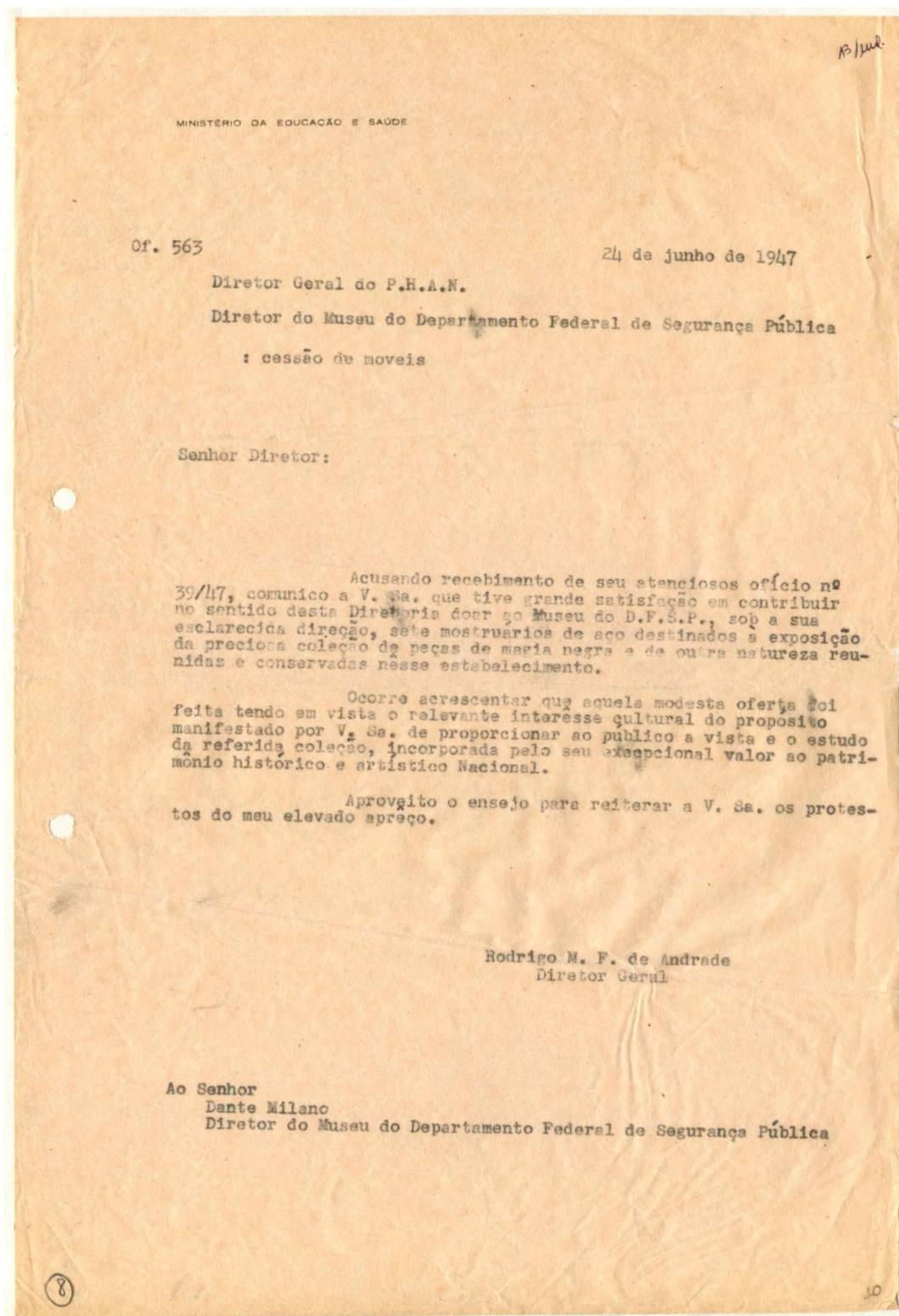
Relatório Parcial da Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro. Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro (CEV-RIO). Relatório. Rio de Janeiro, 2014.

Relatório Final da Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro. Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro (CEV-RIO). Relatório. Rio de Janeiro, 2015.

A tenacidade do racismo. SERRA, Ordep. Relatório apresentado à Koinonia Presença Ecumênica e Serviço. Salvador: .

ANEXOS

Anexo 01





Anexo 03 - Transcrição de Entrevista realizada com Mãe Meninazinha em 26 de Outubro de 2016 no Ilê Omolu Oxum⁵⁵

Imagem 01

P: Mãe Meninazinha, eu trouxe aqui algumas imagens desses objetos que estão atualmente lá no Museu da Polícia e segundo essa pesquisadora, que é a Yvonne Maggie, responsável por essa pesquisa alguns objetos já não existem mais porque eles foram perdidos num incêndio que aconteceu na década de 1980.

Imagens 02 e 03

MM: É a figura de um, vamos dizer, de um Exú, mas da parte de umbanda, não é da parte do Candomblé. Pra mim isso é uma imagem de demônio, não é, não tem a ver ... não tem nenhuma relação com o Candomblé.

Imagem 04

MM: Esse daí já é o Exu do Candomblé.

P: Ela colocou aqui como Exu Tiriri

MM: É isso aí. Esse é o Exu do Candomblé. Esse é o Exu Bará. No Candomblé Exu é Bara. E na Umbanda pelo que eu sei é uma entidade, né. Aí eu não entendo nada de Umbanda. Nunca fui umbandista. Sei diferenciar as imagens.

Imagem 05

MM: Esse é Exu nosso também no Candomblé.

P: Ela denominou como Exu Marabô

55

As imagens referem-se às apresentadas por Yvonne Maggie e Ulisses Rafael (2013)

MM: É, Exu Ebarabô. Marabô não é Exu. Marabô existe mas tendo como uma Yemanjá. Marabô. Tem até uma cantiga que fala “Marabô, laiô, Yemanjá, Marabô, laiô”. É Ebarabô.

Imagens 06 e 07

MM: Também é nossa, reconheço. Reconheço o meu povo.

P: É um Exu também?

MM: É um Exu. Também Exu.

Imagem 08

MM: Isso é uma sereia, né.

P: Da umbanda provavelmente?

MM: É da umbanda que eles desenvolvem, tem pessoas que manifestam a sereia. No candomblé é Yemanjá.

Imagem 09

MM: Aí é uma imagem de um santo católico. É de um santo católico. Não estou reconhecendo como um Orixá. Aí está dizendo Oxóssi, né?

P: É, está dizendo Oxóssi

MM: Símbolo de Oxóssi

Imagem 10

MM: Um crucifixo

Imagem 11

MM: essa é a imagem de um caboclo

P: Essas imagens são bem antigas, elas são de 1979.

MM: São antigas, é...

Imagens 12 e 13

MM: Os exus aí.

P: São aqueles que apareceram antes, só que organizados na prateleira Essa aqui é a exposição que estava no museu em 1975, se eu não me engano

MM: Foi destruído isso? É isso?

P: Alguns objetos foram destruídos, segundo essa pesquisadora, mas eu não tive acesso a quais existem ainda e quais não.

MM: Isso aí foi antes do incêndio?

P: Isso, antes do incêndio.

Imagens 14 e 15

MM: Essas são imagens católicas, né. Crucifixo, Nossa Senhora da Conceição. Imagens católicas. Tudo de madeira, muita coisa bonita.

Imagem 16

MM: Isso aqui é um caboclo. É, caboclo.

Imagem 17

MM: Isso parecem amuletos, né? Não sei, deve ser coisa de Umbanda também. Deve ser.

Tudo objeto de madeira, antigamente trabalhava muito em madeira, né? A maioria das imagens eram todas feitas em madeira

Imagem 22

MM: As palmatórias.

P: A palmatória era usada para?

MM: A palmatória nós até temos mas é claro que não usamos. Desse tipo mesmo, mas nós nunca usamos, não. Como castigo, nós nunca usamos, não.

(Pausa / interrupção diálogo externo)

Imagens 25 e 26

MM: São pembas.

P: Usadas para marcar o chão, não é isso?

MM: Isso, também de Umbanda, de Caboclo. No Candomblé já não usa pomba, assim.

Imagem 27

MM: Não estou reconhecendo, o que seria isso?

“Trabalho feito para tornar livre os caminhos da vida de uma pessoa”

MM: São velas, velas de ebó. Isso aí já é bruxaria.

Imagem 28

MM: Tem até a receita! Azul é Ogum. São pembas, aí está dizendo as cores: azul é de Ogum, amarelo é de Oxum. Branco é de Oxalá, é isso. Pemba.

Imagem 29

MM: Isso é um nosso instrumento. Isso é um xeré, pertence a Xangô. Esse pertence a Oxóssi e esse a Xangô.

P: E esse aqui? A Xangô também?

MM: É, Xangô também.

P: Aqui está repetido

Imagem 30

MM: Isso aí são, nós dizemos, são ferramentas. São os símbolos, essas aí são ferramentas de Oxum. Isso é um abebé, é um leque.

P: É um leque dourado?

MM: É, de Oxum.

P: E esses todos são de Oxum?

MM: Esse como é claro, não me parece amarelo, pertence a Iemanjá.

P: Tem uma cor meio azulada, né?

Imagem 31

MM: É. Os cachimbos pra nós pertencem a Ossae (?), Omolu mesmo. Ele

gosta que no assentamento dele leve um cachimbo. Agora na Umbanda é de Preto Velho. Muito bom, né?

P: Interessantes essas mudanças, né?

MM: E no final dá tudo da mesma coisa. Cada um vai por um caminho, né? A gente toma essa rua aqui, você essa, o outro essa. Chega lá todo mundo se encontra. O que é o importante: de tudo, o importante é o encontro lá na frente. Não é isso?

Imagem 32

P: É verdade. Aqui tem um objeto que eu não entendo muito bem o que é.

MM: São anéis, né? Isso aí são jóias.

Imagem 33

MM: Isso aí é uma camiseta, uma roupa de Ogum. O que eles puderam pegar, eles foram pegando.

P: Pegavam o que estava disponível, o que estava sendo usado.

Imagem 34 e 35

MM: É isso, eles pegavam. E foi isso que aconteceu. Isso aí tudo pertence a Ogum, chapéu de couro para Oxóssi. Aí são as vestes das pessoas, né? Que estavam usando. Isso é uma espada de Ogum.

Isso é umbanda.

P: Esse foi o melhor conjunto de imagens que eu consegui até agora porque é muito difícil encontrar qualquer tipo de material sobre esses objetos: tem poucas pesquisas feitas sobre esses objetos e também muitos mistérios

envolvendo esses objetos por parte da Polícia que é a instituição que está guardando eles. E aí eu queria saber da senhora, o que significa pra senhora esses objetos estarem no lugar que eles estão hoje?

MM: Uma coisa horrível, uma coisa nossa. Coisa que vieram de África, nossas, religiosas. Sagradas. Na Polícia? Como que eu me sinto? Como meus ancestrais, minha avó e outros se sentiam. Como se sentiram quando a casa foi invadida, roubada. Como é que eles se sentiram? Eu sinto a mesma coisa. Eles passaram aquele mau momento. Eles [vem dizer?] ali aquele roubo [?]. E eu hoje, por ter sido roubada, hoje não vou fazer nada? Aquilo é nosso. Eles não tem que saber pra onde vai. Tem que voltar pra nossa [casa]. Não tem que ficar lá presos. Por quê? É a mesma coisa que eu, eu, meu povo tivesse preso lá. Nós estamos presos. Enquanto aquilo não sair de lá, não vou me sentir livre. Nosso, é nosso. Pertence a nós. Eu já não sei mais o que faço, já não sei mais a quem pedir, já não sei a quem recorrer. Quando estive em Brasília não fui a Brasília pra isso mas quando estive em Brasília mais de uma vez falei com quem direito: “Ah, Mãe, a gente vai resolver isso, a gente vai resolver isso”. E ninguém resolve nada. E a gente continua preso.

P: Quer dizer que a senhora já levou esse tema a muitas instâncias diferentes e até agora nenhuma solução foi dada.

MM: Muitas, muitas. Nenhuma solução foi dada e nós continuamos presos porque somos religião de Orixá. Não tem outra coisa.

P: E pensar quem em pleno 2016 esses objetos, há quase cem anos, continuam lá.

MM: Isso é um absurdo [?]

P: A senhora tem lembrança de quando você era pequena dos objetos serem apreendidos?

MM: Tenho, tenho, pequena lembrança. Do tempo que a gente era criança.

Tiravam as crianças: hoje seria trauma. De entrar, pegar atabaque. Agredia os santos, agredia as pessoas: porque nós somos de Orixá. Qual é o crime que nós cometemos? Porque nós somos de Orixá. E as pessoas, como ficavam, você imagina: Por quê, meu deus? Por quê?

P: E eles invadiam sem nenhum (...)

MM: Invadiam, invadiam. Eles invadiam, eles roubavam. Eu quando conversei com [?]: foi roubo! Você me desculpa dizer? Foi roubo! Quem é que invadiu a casa, pegaram tudo que tinha? Então é roubo! Eu conheço isso, não é sequestro não é não. É roubo! É palavra que eu trouxe é essa: roubo! Por que? Por que foi a Polícia? Se fosse eu seria roubo. Mas porque foi a polícia? Não, foi roubo mesmo. E nós queremos o que é nosso. Qual foi o crime que nós cometemos? Qual foi o crime? Por que nós somos negros? Por que nossa religião veio de África? Por que nós cultuamos Orixá? Se nós fossemos católicos isso nunca aconteceria. Até aconteceu em algum momento, mas eu não quero saber. Quero saber da minha parte. Se nós fossemos católicos isso não aconteceria porque é uma religião de branco, é uma religião européia. Não quero saber, quero saber é do meu: nós não cometemos crime nenhum. E eu quero o que é nosso, o que é meu. “Não, mãe, a senhora não fica nervosa”

Mas eu não posso, e não digo eu, porque quando eu digo eu, eu digo o meu povo, cruzar os braços e desistir. Não vamos desistir. Nós vamos continuar na luta, nós temos que continuar na luta.

P: A senhora comentou da última vez que eu estive aqui que já tinham sido feitos alguns pedidos, alguns contatos com a polícia para que esses objetos retornassem aos seus lugares de origem. A senhora pode falar um pouco sobre isso? Sobre como foi esse processo?

MM: Fomos numa comissão, eu, alguns babalorixás, ialorixás. Fomos lá no museu da Polícia. Ubiratã, Coronel, né? Ele já saiu há muito tempo. Até que nós fomos numa época que tava uma situação meio assim, num ambiente que ele estava pra sair mesmo, mas nada adiantou. Porque eles alegavam que não

tinha, que nós não temos um outro museu, que nós não temos um outro local pra poder abrigar, como eles disseram, o acervo, como eles se referem. “Esse acervo pra sair daqui tem que ir pra outro lugar”, mas claro que nós não estamos reivindicando pra tirar pra deixar na rua, não. Tem lugar para estar, tem lugar pra ficar. Eles tem que voltar pra origem, eles tem que voltar pra casa de Candomblé. Lugar deles não é no museu da polícia. Isso é uma humilhação pra gente. O lugar deles não é aqui [no museu da polícia], o lugar deles é na casa de Candomblé.

P: A senhora disse agora que a justificativa que eles deram é que não teria aonde botar, mas aqui no Ilê tem o Memorial Iya Davina, né

MM: Claro, tem o memorial. Tem o Memorial Iya Davina. Minha filha, nem que eu fizesse umas prateleiras ali pra colocar, estaria dentro de uma casa de Candomblé, aonde eles têm que ficar. Vai ficar no museu da polícia? Mesmo se não tivesse o memorial. **Não vou dizer a você que eu ia botar dentro do quarto de santo porque esses anos todos lá.** Mas dá pra ficar em exposição. Aquilo ali é nosso, vai saber que tava no museu. Entendeu? É isso, como que não tem onde botar? Tanta casa de Candomblé.

P: Só no Rio de Janeiro, quantas casas poderiam receber esses objetos?

MM: Muitas casas. Quantas casas. Pois vai pra casa de Mãe Meninazinha que as portas estão abertas, vamos nos reunir. Não, não vamos botar na casa de Mãe Meninazinha, vamos botar na casa de Mãe Beata, a mesma coisa. Não vamos botar na casa de Mãe Beata, pode pôr na umbanda da Baba Fulana. É onde eles têm que estar, eles não têm que estar no Museu da Polícia. Isso é sagrado, são objetos sagrados.

P: A senhora comentou que dessa vez que vocês foram na [no museu da] Polícia, você foi com outras ialorixás e babalorixás. A senhora poderia dizer os nomes (...)

MM: Sei, Beata de Iemanjá. Eu acho que Torody de Ogum e Tânia de Iemanjá.

Tinha um babalorixá, não me lembro quem foi. Não sei se foi Pai Zézito, eu acho que foi Pai Zézito.

As lalorixás [eu não me engano, não] foi Beata, eu, Tânia e Torordy.

P: E a senhora se lembra em que ano isso aconteceu?

MM: Ah, não lembro. Não lembro, não. Mais recente, deve ter uns três anos, eu fui... fui eu e Tânia, aliás. Cheguei e Tânia já estava lá. Na Universidade, ali no Largo de São Francisco.

P: Foi por conta desse evento que a gente veio conversar com a senhora [membros do GT-DOPS] sobre o prédio do DOPS

MM: Isso, foi quando eu fui.

P: Até vi que tem uma foto aqui [na Biografia de Mãe Meninazinha] , na mesa.

MM: É, fomos eu e a Tânia. E aí daí pra cá já não temos... É, foram vocês mesmo! Depois teve alguma coisa que me ligaram... Depois disso não teve uma outra coisa?

P: Alguma outra movimentação de devolução dos objetos?

MM: Isso.

P: Que eu saiba, não.

MM: Me ligaram dizendo que [...] uma coisa assim: “ô, Mãe Meninazinha, eu sou, tal... depois de amanhã”. Aí fica complicado. Tenho que saber, eu tenho compromisso. Aí não dá pra (...) eu gostaria muito, eu gostaria muito **porque eu me sinto parte disso, de todo esse movimento, então eu quero participar, sim**. Se for pra falar sobre isso, eu quero participar! Mas só que de um momento pro outro a gente não pode porque a gente tem compromisso. Não sei se marcam com vocês também de uma hora pra outra, não sei. Aí

também daí pra cá não me ligaram mais.

P: A última coisa que eu soube foi que o Museu Nacional, que é Museu da UFRJ, tinha o interesse em receber essa coleção, que essa coleção fosse doada do Museu da Polícia para o Museu Nacional. Como seria para a senhora ver essa coleção nesse outro espaço? Se isso realmente acontecesse?

MM: Melhor estar no Museu Nacional do que estar no Museu da Polícia, entendeu? Maravilha se fosse pra uma casa de Candomblé, perfeito, mas melhor pro Museu Nacional do que no Museu da Polícia. Quem sabe de lá não seria mais fácil chegar. Quem sabe? Do Museu Nacional seria mais fácil chegar pra casa de culto. Eu acredito, sim.

P: A senhora comentou isso e eu lembrei de um outro caso muito parecido com esse daqui do Rio que é o da coleção Estácio de Lima. (Interrupção externa).

P: Então, a senhora estava comentando que seria melhor no Museu Nacional do que no Museu da Polícia.

MM: Eu acho. Porque eu tenho a impressão que do Museu Nacional seria mais fácil, não sei porquê. E mesmo que não seja? Não tem que ficar no Museu da Polícia. Não tem que ficar preso porque nós não cometemos nenhum crime.

P: Eu lembrei agora o que eu estava falando antes. A senhora comentou sobre isso, de que seria melhor indo para o Museu Nacional e me fez lembrar do caso do Museu Estácio de Lima, lá na Bahia, que os objetos ficaram na mesma situação daqui, durante muitas décadas nesse museu, um museu do crime também, como é esse museu daqui e as ialorixás e babalorixás se organizaram e conseguiram que eles saíssem de lá e fossem para o museu da cidade, onde ela passou um tempo, até que essa coleção conseguiu ser transferida para o Museu Afro-brasileiro, que hoje faz um trabalho muito interessante com essa coleção.

MM: Outra coisa, outra coisa. É outra história.

P: A senhora acha que se fosse para um Museu, por exemplo, com a temática Afro.

MM: Ah, perfeito. Aí sim ficava mais tranquila. Com certeza ia ficar mais tranquila porque no museu da Polícia, não. Tem que sair de lá. Que isso, gente. Que polícia, por quê? Eu não me conformo com isso. Não me conformo com isso!

P: Nesses três encontros que a gente teve a senhora sempre coloca isso e eu li a sua biografia e isso também está dito lá. Isso sempre foi uma bandeira de luta para a senhora? A devolução desses objetos?

MM: Com certeza. E, não sei, eu continuo na minha luta. Eu continuo na minha luta, com certeza. Espero eu poder ver isso se resolver, acho muito difícil mas gostaria muito de poder ver/ ter essa vitória. Mas se eu não conseguir, com certeza lá na frente nós vamos ter essa vitória.

P: Eu estou torcendo muito também para que isso aconteça. No caso, uma dúvida que eu fiquei quando estava pensando sobre essa devolução. Vamos dizer que a Polícia cedesse a coleção, como a senhora acha que poderia ficar exposto. Por exemplo, um terreiro receberia e a senhora acha que isso seria um consenso entre as pessoas ou a senhora acha que cada terreiro iria querer uma parte dessa coleção?

MM: Você quer saber? Eu acredito que cada terreiro iria querer uma parte dessa coleção sim. É o direito de todos nós, né? Eu acredito. Mas aí também ficaria tudo muito espalhado. Leva pra casa de Beata, leva pra casa de Umbanda. Até ter algum lugar pra ficar fixo, como foi na Bahia. Agora levar pro Museu Nacional, tudo bem eu acho que bem melhor do que onde está. De lá, o povo do Candomblé, da Umbanda se unir para fazer um movimento, como foi feito na Bahia. Um lugar pra depois eles ficarem fixos, uma pessoa de responsabilidade pra cuidar, porque isso não falta, não vai faltar. Entendeu? Um lugar pra visitação, para as pessoas conhecerem a história, porque isso

também faz parte da nossa história do Candomblé. Até a gente chegar aqui, nós tivemos que passar por tudo isso.

P: A repressão também faz parte da história do Candomblé.

MM: Faz parte dessa nossa história. Faz. Hoje pra gente poder cultuar, pra ser livre, estar com as nossas portas abertas pra receber você: é porque nós passamos por tudo isso. E muitas outras coisas. Muitas agressões que o meu povo passou, físicas. Sendo queimado, preso, arrastado. E essa coleção é o nosso sagrado que está lá. Pra onde a gente ter liberdade de culto, então vamos acabar com isso? Vamos tirar isso de lá? Vamos acabar com isso, acabou. Vamos tirar de lá, tem que sair de lá.

P: A senhora comentou também que esses objetos não voltariam, por exemplo, pra um assentamento porque depois de todo esse tempo (...)

MM: Faz esse tempo todo, tem que ficar num lugarzinho reservado, entendeu? Claro que são (...) tudo sagrado! Quando saíram daqui foram sagrados, continuam sagrados. Mas só que não podemos cultuar da forma como os que estão aqui. Aí tem que ser de outra forma.

P: Pergunto também por conta de um outro caso na Bahia que é bem recente, a senhora deve ter ouvido falar, foi no final do ano passado. Uma cadeira foi devolvida. Ela ficou muitos anos no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e, também com a mesma história dos objetos daqui, até porque foi uma prática generalizada no Brasil inteiro. Um objeto também *roubado* de um terreiro que pertenceu ao Jubiabá. Essa cadeira foi devolvida há pouco tempo e eles também optaram para que ela não voltasse a participar [das atividades no Terreiro] mas que ela ocupasse esse lugar de memória. Eles também tem um memorial

MM: Isso, com certeza. Não tem que colocar num barracão pra eu sentar, pra você sentar. Não, tem que ficar reservado.

P: E dá pra perceber também, lendo a biografia da senhora, que sempre teve uma preocupação muito grande com a memória, né? Afro-brasileira e também com a memória de seus ancestrais. Se a senhora puder falar um pouco sobre o Memorial Iya Davina

MM: Esse memorial [?] tem alguns objetos que eram da minha avó, que vieram de Mesquita aonde eu fiz santo, uma das primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro. Aí tava com esses objetos e aí: “meu deus do céu, tenho que fazer um museu!”. Aí conversando com filhos de santo: “meus filhos, eu quero fazer um museu”, “não mãe, é memorial, não é museu”. “Ah, você entendeu, Memorial, museu, eu quero é fazer um negócio pra botar aqui. Foi assim que surgiu. E eles se mobilizaram e o prefeito na época era (...) Antônio...

P: Antônio de Carvalho?

MM: Antônio de Carvalho com a Almerinda. E eles são evangélicos, né? E eles ajudaram. Nos ajudaram, nos deram uma força. Algumas casas de material de construção ajudaram e nós fizemos o nosso memorial. E estão lá as coisas que eram da minha avó: máquina de costura, um banco que era dela, que ela ganhou num aniversário dela, e tem uma (...) Pra mim, não é muito grande não, tem vários objetos, pra mim é muito rico. É muito rico, não precisa ser desse espaço. Tem fotos da outra casa lá na Marambaia. E até nós perdemos algumas coisas porque começou a dar infiltração e algumas fotos nós perdemos. Mas nós ainda temos um acervo muito bom e isso tem que ser preservado porque senão acaba tudo e isso tudo é memória. Tem lá a prova de onde nós viemos e as pessoas tem que conhecer, tem que (...) tem objetos ali que tem filho de santo que não conhecia. “Que que é isso, mãe” “Mas, gente. É um fogareiro de carvão”. E eles não conheciam! “Mãe o que é isso?” “Isso é um fogareiro”. “Fogareiro?” “É, é de carvão.” “E cozinha aí?” Sabe que eu fiquei até admirada dele não saber? Eles, não foi um só. “A gente só cozinha era aí”. “Ah, mas como é que bota o carvão aí?”. Ferro de passar roupa, aquele todo de ferro mesmo. Ah, eu, hein (risos). “Mas como é que passava?” “Botava carvão aí dentro, botava brasa.” Aí eu tive que explicar. “Bota brasa, esquenta um pouco dentro do ferro e passava a roupa”. “Ah, tá.” Agora você vê? Então tem que ter, eles tem que conhecer. Tem que ter, eles têm que saber. Nem tudo

é como hoje, fogão à gás e ferro elétrico. É lampião, eles não conheciam e se interessavam, né, ficavam perguntando: “Mãe, como é que faz pra acender isso? Não tinha luz?” “Não, não tinha luz”

“E como é que acendia?” (risos) E não tá muito longe, não foi muito distante, não. Imagina as coisas do tempo da minha avó, então? A máquina, outros objetos que tem lá. Tem muita coisa. Eu gosto de preservar aquilo.

P: E tem o interesse dos frequentadores da casa?

MM: Tem, tem. Tem uns que não, sabe que tem uns que tem interesse por nada. Vem pro candomblé porque [?]. Mas tem outros que já se interessam pela história, pela memória, outros, não. Muitos têm interesse em aprender e outros, não. Acho que porque já que fez santo, que fez (...) Na verdade nós temos que ver esse povo que quer aprender, vamos ensinar e tentar ensinar os outros também. Se eles quiserem, vão aprender, se não quiserem a gente não pode obrigar. É como ir lá pra visitar, vamos dizer assim, o memorial. Se eles tiverem interesse, vão lá, olham. “Ih, olha lá, ela pequenininha”. Eu tenho a impressão que tem filho de santo que nem sabe que tem aquele memorial. Eu acho, porque não se interessam. Mas eu me interesso. Vamos pra frente e tudo o que for (...) eu não digo defender, não, não é bem defender (...) lutar pela religião, eu tô aqui. Enquanto eu tiver força, eu vou lutar.

P: E a memória, sem dúvida, é uma ferramenta muito importante pra isso.

MM: Com certeza, com certeza.

