



Da Coleção *Magia Negra* ao Acervo Nosso Sagrado: nuances entre o saque, o tombamento e a reparação
"From the Collection of Dark Magic to Our Sacred Repository: Nuances Between Plunder, Listing, and Reparation"

Luiz Gustavo G. A. Alves¹

Artigo recebido em: 07/12/2022

Artigo aprovado em: 15/04/2023

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar os valores, as dimensões e os status que surgem durante a vida social do Acervo Nosso Sagrado, coleção de mais de 500 objetos pertencentes às religiões de matriz africana. Trata-se de um recorte da pesquisa de mestrado na qual pude etnografar a campanha Liberte Nosso Sagrado a fim de observar a transferência da coleção do Museu da Polícia Civil para o Museu da República, ambos localizados no Rio de Janeiro. Neste texto, o foco recai sobre como os agentes que disputaram a propriedade dos objetos também classificaram-na de diferentes formas, passando pela criminalização, pelo tombamento como patrimônio etnográfico do IPHAN (1938), pela dimensão sagrada e pela dimensão museal/artística.

Palavras-chave: Sagrado, Reparação, Afro-patrimônio.

Abstract: This article aims to analyze the values, dimensions, and statuses that emerge during the social life of the Our Sacred Collection, a collection of more than 500 objects belonging to African diaspora religions. This is a subset of the master's research in which I conducted ethnography during the "Free Our Sacred" campaign to observe the transfer of the collection from the Civil Police Museum to the Republic Museum, both located in Rio de Janeiro. In this text, the focus is on how the agents who contested ownership of the objects also classified them in different ways, including criminalization, preservation as ethnographic heritage by IPHAN (1938), the sacred dimension, and the museum/artistic dimension.

¹ Luiz Gustavo G. A. Alves é historiador, mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF). Atualmente é bolsista de Treinamento e Capacitação Técnica no Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado vinculado ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional (Ludens/MN/UFRJ) com recurso da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Contato: lg.gaalves@gmail.com



Keywords: Sacred, Reparation, Afro-heritage.

Introdução: provas de crime como patrimônio etnográfico

Este artigo se inscreve como um recorte da dissertação de mestrado intitulada “Liberte Nosso Sagrado: as disputas de uma reparação histórica”². Em uma pesquisa que se iniciou em 2017 e terminou em 2020³, investiguei a atuação da campanha Liberte Nosso Sagrado e as negociações para a transferência da coleção de objetos sagrados da Umbanda e do Candomblé, então chamada de *Coleção Magia Negra*, que estavam sob propriedade do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro desde o final do século XIX até o ano de 2020. Hoje chamada de Acervo Nosso Sagrado (ou de Coleção Nosso Sagrado), a coleção é composta por 519 objetos pertencentes a praticantes da Umbanda e do Candomblé cariocas e se encontra atualmente no Museu da República⁴, localizado na cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de uma série de itens formada por atabaques, adornos, imagens de santos católicos, acessórios de orixás, roupas de entidades espirituais, patuás, dentre outros que conferem materialidade ao universo das religiões de matriz africana. Ressalto que esta coleção aparece em outras pesquisas como, por exemplo, as de Yvonne Maggie⁵, Alexandre Fernandes Corrêa⁶, Arthur Valle⁷, Pamela de Oliveira Pereira⁸ e Roberto Conduru⁹.

Ao longo da biografia da coleção, fatos e disputas protagonizados pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)¹⁰, atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), e pelas comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana incidiram sobre os valores, as dimensões e os status dos objetos que a

² ALVES, Luiz Gustavo Guimarães Aguiar. *Liberte Nosso Sagrado: as disputas de uma reparação histórica*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

³ A pesquisa recebeu apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e, com isso, pude acompanhar doze reuniões da campanha Liberte Nosso Sagrado, duas audiências públicas, além de realizar nove entrevistas com agentes envolvidos na transferência da coleção.

⁴ Em 2020, a coleção foi cedida por meio de um comodato firmado em um Termo de Cessão, até que em 2021 foi assinado o Termo de Doação Definitiva entre Museu da Polícia Civil, Museu da República, Ministério Público Federal, IPHAN e representantes de terreiros.

⁵ MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

⁶ CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O museu mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luís: EDUFMA, 2009

⁷ VALLE, Arthur. Notas sobre a coleção de objetos religiosos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. *Anais do III Seminário de Memória, Patrimônio e Cultura & I Seminário de Conscientização Patrimonial: Memória Viva*. Thalles Yvson Alves de Souza (organizador), Nova Iguaçu, Entorno, 2017.

⁸ PEREIRA, Pamela de Oliveira. *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afrobrasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação*. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

⁹ CONDURU, Roberto. Esse “troço” é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. *MODOS - Revista de História da Arte*. Campinas, v. 3, n. 3, p.98-114, set. 2019. Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4309>>. Acesso em 7 de janeiro de 2022.

¹⁰ Órgão criado pelo Decreto Lei número 25/1937 que tem como objetivo proteger o patrimônio cultural brasileiro. Ver mais em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf Acesso em 10 de janeiro de 2022



compõem. Como fundamentação deste trabalho, utilizo aqui a noção de *biografia cultural*, cunhada por Igor Kopytoff¹¹. Para o autor, é através das diferentes fases da vida de um objeto que podemos perceber suas nuances e suas classificações, além de como são singularizados e vulgarizados em meio a circulações entre a sociedade. Portanto, partiremos dos contextos em que os objetos da coleção se encontravam para analisar seus status e classificações.

A formação do Acervo Nosso Sagrado é fruto de apreensões feitas pela então Polícia Civil do Distrito Federal no final do século XIX até a primeira metade do século XX, início do período republicano. As práticas sagradas de matriz africana foram, de fato, enquadradas como crimes a partir da promulgação do Código Penal de 1890, e seus objetos foram visualizados em uma perspectiva que privilegiava a ocorrência de um delito ou, melhor dizendo, configuravam provas de um crime. Esta aqui seria a primeira classificação externa, após seus usos enquanto objetos sagrados nos terreiros de cultos de matriz africana.

A repressão aos cultos de matriz africana durante o início da República, na verdade, era uma continuação das perseguições iniciadas no período colonial e que se intensificam durante o Império com a atuação da Polícia da Corte sobre as “casas de dar fortuna” – espaços de expressões e práticas religiosas de matriz africana –, tema já estudado em trabalhos como o de Eduardo Possidonio¹² e Carolina Cabral R. Almeida¹³. As batidas policiais tinham como característica a invasão aos terreiros, coerção de seus membros até as delegacias e o confisco de objetos ali encontrados. Possidonio¹⁴ afirma que a apreensão dos artefatos de rituais de matriz africana era quase uma prioridade para a Polícia imperial.

A atuação policial possuía como pano de fundo a preocupação das elites econômicas do país em encontrar soluções para o país no bojo da Lei do Ventre Livre¹⁵, promulgada em 1871. No final do século XIX, segundo Lilia Moritz Schwarcz¹⁶, médicos, advogados, diretores de museus e demais cientistas se debruçaram sobre temas como a proximidade do fim da escravidão e a questão da raça,

¹¹ KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 89-121.

¹² POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

¹³ ALMEIDA, Carolina Cabral R. *Da Polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

¹⁴ POSSIDONIO, 2015, pp. 46.

¹⁵ A Lei do Ventre Livre foi promulgada em 28 de setembro de 1871, sob o número 2.040, e considerava livres todos os filhos de mulheres escravas nascidos a partir de então.

¹⁶ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



sobretudo, mas também a crescente imigração, as novas formas de trabalho e a urbanização. Foi neste âmbito que surgiu o imaginário de que a civilização brasileira deveria caminhar em direção ao progresso da modernidade através da construção de uma identidade nacional - essa noção, inclusive, baseou algumas políticas na Primeira República, e, sobretudo, o governo de Getúlio Vargas nos anos de 1930. Para Schwarcz¹⁷, teorias raciais foram evocadas pelos intelectuais da época como bases de suas pesquisas e análises sobre a sociedade. Influenciados pelo colonialismo e com a finalidade de justificar práticas de dominação social, intelectuais se utilizaram de pensamentos como, por exemplo, a Criminologia, o Evolucionismo, o Darwinismo e o Positivismo.

Essas novas ideologias também encontraram terreno fértil no Brasil em um momento de grandes transformações institucionais e o surgimento de novas leis - sobretudo no que concerne a escravidão. Este processo possibilitou que, ao final do século XIX, diversos grupos da sociedade civil desejassem formas inéditas de organização das metrópoles, novos parâmetros políticos e econômicos, novas expressões culturais, etc, sendo o principal o anseio de colocar o país em um novo modelo econômico que refletisse os valores da modernidade. A Proclamação da República, segundo José Murilo de Carvalho¹⁸, trouxe uma nova ordem social que ambicionava uma maior participação da sociedade. Porém, a partir das contribuições teóricas das elites intelectuais, as classes dominantes se articularam em torno da estigmatização de identidades sociais que justificavam a possibilidade de degeneração da sociedade brasileira tendo como base algum resquício da escravidão.

O principal dispositivo com este caráter que interessa para este trabalho é o Código Penal de 1890¹⁹. Apesar de ser um documento composto por princípios liberais clássicos, sobretudo ao garantir igualdade de todos perante a lei, o Código Penal reverberou a influência das classes dominantes sob a ordem vigente com o aparato da repressão a quem não se adequava, tal qual um código de conduta²⁰. No que se refere às práticas sagradas de matriz africana, o Código Penal de 1890 criminalizou, por meio dos artigos 156, 157 e 158 no campo da Saúde Pública, a magia, o espiritismo e o uso de “talismãs” para fins curandeiros – embora a Constituição de 1891 garantisse a liberdade religiosa²¹.

¹⁷ SCHWARCZ, 1993, pp 35.

¹⁸ CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁹ BRASIL. Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em 4 de janeiro de 2022

²⁰ ALVAREZ, Marcos César; SALLA, Fernando; SOUZA, Luís Antônio. A sociedade e a lei: o código penal de 1890 e as novas tendências penais na Primeira República. *Justiça e História*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, 2003, pp. 1-24.

²¹ Artigo 72, §3º: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.” Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em 4 de janeiro de 2022



O Artigo 157, inclusive, possuía uma clara referência a alguns dos objetos pertencentes à coleção: a palavra “talismã”.

A criminalização dos objetos sagrados de matriz africana se deu no contexto de chegada das teorias raciais no Brasil. O fato do Rio de Janeiro ser a então capital republicana fez com que os anseios das classes dominantes e as mudanças políticas levassem projetos modernizadores para a cidade, buscando um papel de protagonismo na economia e referência enquanto centro administrativo. As reformas urbanas ocorridas na gestão do então prefeito Francisco Pereira Passos, entre 1902 e 1906, são os exemplos mais notáveis destas iniciativas rumo à modernidade. Não obstante, mudanças socioculturais se desenvolveram devido ao aumento da população, o que alterou a composição étnica e a ocupação da própria cidade. Afirma Sidney Chalhoub²² que o então Distrito Federal possuía a maior quantidade de negros do sudeste brasileiro, de acordo com o censo demográfico de 1890, o que diversificava a população carioca, junto da crescente imigração europeia. Além do contingente populacional, havia a preocupação das elites com aquilo que, supostamente, era proveniente da população negra e dos mais pobres, como a embriaguez, a criminalidade e a prostituição²³.

Os investimentos no Rio de Janeiro também se deram nas reformas policiais. O Estado brasileiro regulamentou e oficializou a Polícia como principal instituição em defesa dos parâmetros de conduta e sociabilidade das classes dominantes com atuação direta na sociedade civil, por isso houve a transformação da Polícia da Corte em Polícia Civil do Distrito Federal. Assim, foi fundada em 1912, a Academia de Polícia, ou Escola de Polícia, localizada no centro do Rio de Janeiro com o objetivo de obter melhor formação técnica profissional para o sistema de identificação criminal. A sua fundação provém de um esforço do governo federal de aproximação das já citadas metodologias europeias para tornar a polícia científica, em especial com os estudos da Criminologia.

Neste processo de modernização da Polícia Civil no início do século XX, a sua sede, localizada na Rua da Relação, nº 40, centro do Rio de Janeiro, passou a abrigar as delegacias auxiliares responsáveis pelo cumprimento dos artigos supracitados no Código Penal, bem como gabinetes de identificação dos presos, salas de aula da Escola e um depósito junto aos laboratórios de análises dos objetos coletados nas batidas policiais. De acordo com Corrêa²⁴, os objetos apreendidos

²² CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas: Unicamp, 2012.

²³ SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

²⁴ CORRÊA, op. cit.





nas ações policiais eram guardados para serem utilizados de maneira pedagógica com os candidatos a soldados, na qual cenas de crime eram improvisadas.

Também no ano de 1912, a Polícia Civil do Distrito Federal fundou um museu do crime²⁵ como um depósito de reorganização das peças apreendidas. Inicialmente, a principal função do museu era servir como local de guarda e coleta²⁶. Seu acervo era compreendido pela coleção de toxicologia, coleção de jogos de azar, coleção de armas brancas e pela coleção de objetos do sagrado de matriz africana. Ao observar o conceito de museu ao longo do tempo, tendo o auxílio de George W. Stocking Jr.²⁷, percebe-se que a sua função enquanto um depósito esteve presente na origem dos primeiros museus renascentistas, também conhecidos como gabinetes de curiosidades – espaços ocupados com itens coletados por intelectuais e viajantes que tinham a finalidade de classificar e representar o Outro²⁸.

O museu funcionou apenas como um depósito até 1934, quando a Polícia passou por novas reformas por meio uma nova regulamentação da Segurança Pública no que se refere ao cumprimento do Código Penal de 1890. Conforme Corrêa²⁹, a primeira delegacia auxiliar, sobretudo, era a responsável pelos artigos 156, 157 e 158, tendo sido dividida durante as novas reformas policiais entre a *Seção de Repressão ao Meretrício* e a *Seção de Repressão aos Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações*. As atribuições desta segunda seção eram:

- I - Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública;
- II - Ter sob sua vigilância o meretrício, providenciando contra ele, sem prejuízo do processo judicial competente, da forma que julgar mais conveniente ao bem da população e da moralidade pública;
- III - Reprimir e processar o proxenetismo e o caftismo;
- IV - Fiscalizar as delegacias distritais do 1º ao 10º distrito policial, providenciando para que nelas o serviço se faça com toda a responsabilidade.³⁰

²⁵ Chamo a atenção aqui para o fato de que no então Distrito Federal do início do período republicano, o único museu existente era o Museu Nacional, a primeira instituição de ensino e pesquisa do país. Assim, o Museu criado pela Polícia Civil seria, então, a segunda instituição a se declarar de caráter museal no Rio de Janeiro – embora fosse um setor interno de uma corporação policial, e não de uma entidade única. Fora o Museu da Polícia, há o Museu Histórico Nacional, fundado em 1922 no centro da cidade do Rio de Janeiro.

²⁶ CORRÊA, op. cit, pp 51-52.

²⁷ STOCKING Jr., George. Essays on Museums and material culture. In: STOCKING Jr. George. (ed.) *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3-14. 1985.

²⁸ BITTENCOURT, José Neves. Gabinetes de Curiosidades e Museu: sobre tradição e rompimento. *Anais do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro, volume 28, 1996.

²⁹ CORRÊA, op.cit, pp 56.

³⁰ BRASIL, Decreto 24.531 de 2 de julho de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D24531.htm. Acesso em 4 de janeiro de 2022.



A partir da reorganização do Museu da Polícia, a coleção de objetos do sagrado de matriz africana passou a pertencer a *Seção de Repressão aos Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações*, seção cuja responsabilidade permeava as batidas policiais e a guarda do que fora confiscado. É neste processo que, além do status de provas de crime, a coleção recebe o nome de *Museu de Magia Negra*, nomenclatura que marcou a coleção durante grande parte de sua biografia. Com o objetivo de tentar compreender tal nomenclatura, considero válido recorrer à duas hipóteses.

Yvonne Maggie³¹ afirma que havia, na Polícia Civil, uma crença nos cultos de matriz africana pautada pelo medo. Segundo a antropóloga³², a Polícia tinha a necessidade de identificar quais terreiros possuíam feiticeiros e práticas que induziam o mal e não desejavam acabar com os cultos de forma sistemática. Ou seja, a autora afirma que a Polícia diferenciava a magia maléfica — que seriam as casas de feitiçaria praticantes de bruxaria e demais atividades para o mal — da magia benéfica — formada por terreiros de candomblé de raiz yoruba, centros espíritas e outras religiões mediúnicas.

Por outro lado, o trabalho de Valquíria Velasco³³ apresenta que a Polícia e os jornais do início do período republicano mencionavam a Umbanda, o Candomblé, bem como nomes como macumba e feitiçaria. A referida pesquisa, construída através de uma análise sobre inquéritos policiais, hoje presentes no Arquivo Nacional, e capas de jornais, se debruçou sobre dados geográficos da repressão aos cultos de matriz africana. Em um dos exemplos, a autora pontua o fato de uma matéria no jornal *Gazeta de Notícias* contar sobre uma invasão policial a uma sessão de “Urumbanda” para se referir a um terreiro de Candomblé. Além disso, Velasco³⁴ demonstra com gráficos que, no recorte de 1890 a 1929 de sua pesquisa, entre processos e notícias de jornais, 54% das vítimas possuem a raça como “não dito”, 40% aparecem como “negros”, 5% como “branco”, 0,5% “para pardo” e 0,5% para “caboclo”. A autora conclui que havia uma “narrativa comum” internamente na Polícia de que os cultos de matriz africana eram práticas da população negra, logo, a cor do indivíduo processado estaria implícita. Portanto, considerando o imaginário da Polícia Civil e a pesquisa de Velasco³⁵, os objetos da coleção foram vistos como pertencentes à um domínio negro, por dois motivos: um, pela tradição que os cultos provinham (matriz africana); e o outro era depreciativo, a religião era vista como obscura, misteriosa, por isso, negra.

³¹ MAGGIE, op cit.

³² MAGGIE, op. cit, pp 24.

³³ VELASCO, Valquíria Cristina Rodrigues. *Geografia da Repressão: Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

³⁴ VELASCO, 2019, pp 84.

³⁵ VELASCO, op. cit.



No ano de 1938, o Museu da Polícia Civil do Distrito Federal e a coleção de objetos do sagrado de matriz africana foram atravessados por um ponto de inflexão: o tombamento³⁶ do acervo pelo SPHAN. Naquela altura, a coleção possuía 126 itens³⁷ que foram registrados no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico da instituição em 5 de maio de 1938 sob o nome de *Museu de Magia Negra: acervo*. Esta patrimonialização se deu em meio a fase inicial do SPHAN, conhecida como “Fase Heróica”, na qual, o órgão privilegiava o “valor excepcional” dos patrimônios de pedra e cal, ou seja, construções civis e religiosas que tinham o barroco colonial como referência, e também a arte sacra católica³⁸.

O tombamento da coleção gerou consequências para a Polícia Civil e seu museu como, por exemplo, novas atribuições para a instituição no que se refere a salvaguarda de suas coleções, a proximidade com intelectuais modernistas e a abertura de exposições públicas nos anos de 1940³⁹. Além disso, este processo é envolvido por mistérios e silenciamentos quanto a sua realização e quanto ao sumiço da coleção da lista de bens tombados. Segundo consta no site oficial do Museu da Polícia Civil⁴⁰, o procedimento de tombamento se deu pela aprovação de uma solicitação da própria corporação policial. Caso seja verdade, trata-se da única coleção que resulta da repressão policial aos terreiros de matriz africana em que a Polícia solicita seu tombamento. Todavia, não foi possível comprovar esta informação mediante a análise das fontes.

Durante a pesquisa de mestrado, analisei o dossiê de tombamento⁴¹ que consta no Arquivo Noronha Santos, base de dados do IPHAN. Este documento possui arquivos que demonstram a comunicação entre a Polícia Civil, o Serviço de Patrimônio e os ministérios aos quais estão vinculados, respectivamente o Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI) e o Ministério da Educação e Saúde (MES), dentre outros. Ao comparar documentos do tombamento com as atas do

³⁶ O tombamento é um instrumento jurídico com a finalidade de proteger o patrimônio cultural, tendo sido criado pelo governo de Getúlio Vargas através do Decreto-lei nº 25/1937. Para melhor compreensão ver RABELLO, Sonia. O tombamento. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

³⁷ O número de objetos que a coleção possui atualmente, 519 itens, é fruto de apreensões que se seguiram após o tombamento e também após a vigência do Código Penal de 1890.

³⁸ CHUVA, Márcia Regina Romeiro. *Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

³⁹ CORRÊA, op. cit.

⁴⁰ <http://www.policiacivilrj.net.br/museu.php>. Acesso em 14 de fevereiro de 2022

⁴¹ O processo IPHAN_T_nº35/1938, referente ao tombamento da coleção, não está com a documentação completa, porém é possível visualizá-lo em: http://acervodigital.iphan.gov.br/xmlui/handle/123456789/5099?discover?rpp=10&etal=0&filtertype_0=title&filtertype_1=titleAlterative&filter_relational_operator_1>equals&filter_relational_operator_0>equals&filter_1=Museu+da+Pol%C3%ADcia+Civil%3A+Acervo&filter_0=Museu+da+Magia+Negra. Acesso em 6 de janeiro em 2022



Conselho Consultivo⁴² do SPHAN, observa-se que o tombamento da coleção se deu antes das reuniões do grupo que define as políticas de patrimônio do Brasil, ou seja, antes da formação do escopo do órgão a partir de comunicações entre a Polícia e o então diretor do Serviço, Rodrigo Melo Franco de Andrade. Nesta negociação, o órgão reconhece o “valor etnográfico” da coleção e a importância do Museu da Polícia para o campo patrimonial.

Levando em consideração que o artigo 7º do decreto-lei nº 25/1937⁴³ assegura que um proprietário de um bem pode solicitar o tombamento de um bem para o SPHAN, pode-se afirmar que um dos objetivos deste tombamento é dar legitimidade para as duas instituições. Entre os anos de 1937 e 1938, a pedido do governo de Getúlio Vargas, o SPHAN foi gestado com a finalidade de fundar uma identidade nacional, na qual buscava a sua legitimidade no contexto em que o país tentava entrar na modernidade e no progresso⁴⁴. Por outro lado, o Museu da Polícia Civil buscava se firmar enquanto um museu científico de uma instituição tão fundamental para a garantia da ordem e a segurança pública do então Distrito Federal. Cabe pontuar que, ao destacar os três tipos de proprietários de bens tombados na primeira década de atuação do SPHAN (a Igreja Católica, os poderes municipais e os proprietários particulares), Chuva⁴⁵ afirma que a relação do órgão estatal com tais proprietários se dava através de redes de relações pessoais que envolviam interesses, negociações, disputas, fidelidades e hierarquias que fossem relevantes em prol do patrimônio cultural brasileiro. Portanto, creio que o tombamento da coleção reflete não apenas a criminalização das religiões de matriz africana e seus objetos, bem como a propriedade policial e a memória de sua atuação.

Não se tem a pretensão de aprofundar o que baseia o caráter etnográfico do patrimônio — presente no anteprojeto de Mário de Andrade⁴⁶ que deu origem ao SPHAN e ao decreto-lei de fundação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional — pois acredito que isso demandaria um esforço hercúleo. No entanto, enfatizo o fato de que o surgimento do “etnográfico”

⁴² O Conselho Consultivo como o principal espaço de exercício de construção da narrativa SPHAN, hoje IPHAN, bem como da construção do que é patrimônio e de práticas de preservação. Determinado pelo decreto lei nº 25/1937, o Conselho Consultivo tem como função determinar o que deveria ser registrado em cada Livro do Tombo. As atas estão disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/atasConselho?data=1938%2F1940&pagina=1>. Acesso em 6 de janeiro de 2022.

⁴³ Artigo 7º - Proceder-se-à ao tombamento voluntário sempre que o proprietário o pedir e a coisa se revestir dos requisitos necessários para constituir parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional à juízo do Conselho Consultivo do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ou sempre que o mesmo proprietário anuir, por escrito, à notificação, que se lhe fizer, para a inscrição da coisa em qualquer dos Livros de Tombo. (IPHAN, 1980:75)

⁴⁴ CHUVA, op. cit.

⁴⁵ Ibidem, pp 239.

⁴⁶ Ver mais em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat30_m.pdf Acesso em 6 de janeiro em 2022



no anteprojeto andradiano se baseia nas dicotomias entre “primitivo/nacional e urbano/rural”⁴⁷. Ou seja, através de uma incorporação do “Outro”, aquele que seria diferente em relação à identidade nacional pensada na origem das políticas de preservação no Brasil. Esse “Outro” faria parte de outra estrutura social com outra produção cultural, sem esquecer a distância geográfica.

Na gestação deste caráter etnográfico, a coleção aqui estudada ganha destaque, antes de seu tombamento, em texto de Heloísa Alberto Torres⁴⁸, antropóloga, então diretora do Museu Nacional e que mais viria integrar o Conselho Consultivo do órgão, publicado na primeira edição da Revista do SPHAN em 1937. Torres aponta para a necessidade de os bens e acervos arqueológicos e etnográficos que possuíssem importância cultural receberem uma política de proteção específica. Neste sentido, a antropóloga destaca, dentre várias coleções pelo Brasil, o “Museu de Magia Negra, pertencente à Polícia”⁴⁹ como um dos acervos que deve receber um tratamento urgente e ser alvo de investimentos e proximidade entre proprietários e instituições de preservação.

Também desperta curiosidade o fato do acervo ter sido registrado com base nas categorias de arte arqueológica, arte ameríndia e arte popular que constam no Livro do Tombo Artístico, Etnográfico e Paisagístico. Apesar de não conseguir acessar presencialmente a coleção durante a pesquisa, ao se ter conhecimento de fotos e listagens presentes nos documentos do IPHAN, é possível afirmar que as três categorias atribuem sentidos e valores ao conjunto de objetos, uma vez que têm-se cocares, atabaques, anéis, vasos de cerâmica, armas brancas, e etc. Na prática, os valores atribuídos à coleção diferem daquilo que fora direcionado aos monumentos arquitetônicos nos demais livros de tombos.

Nota-se que os aspectos citados acima distinguem a coleção dos demais bens tombados. Evidentemente, o acervo não foi considerado um emblema da identidade nacional tal qual os outros patrimônios, apesar do registro em um Livro do Tombo. A marca de ser considerada prova de crime e a louvação à memória policial extrapolam um suposto “valor excepcional” da coleção. Não obstante, é de compreensão geral que “excepcional” é algo fora do padrão, ou de excelente qualidade, ou ainda de qualidade deficiente. Levando em consideração a forma como o SPHAN naturalizou a busca pela patrimonialização da arquitetura colonial e da arte sacra católica enquanto monumentos

⁴⁷ GONÇALVES, Ana. Patrimônio etnográfico. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

⁴⁸ TORRES, Heloísa Alberto. Contribuição para o Estudo da Proteção do Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: Sphan, 1937.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 21.



representativos da nação, creio que a excepcionalidade sugerida à coleção é algo fora do padrão do órgão, pelo menos em seu surgimento.

Maggie⁵⁰, Rafael⁵¹ e Corrêa⁵² defendem que a coleção não possui um aspecto “afro-brasileiro” e não é fruto da repressão aos terreiros. A base argumentativa de Maggie parte de uma relativização da repressão⁵³. Para estes autores, trata-se de uma coleção que representa o mal e o crime a partir do olhar da Polícia Civil. Entretanto, creio que os sentidos das coleções não são únicos e que os status de objetos também estão em disputa. Cabe lembrar que, além da apreensão em si, os valores do olhar policial sobre os objetos foram mais um motivo de denúncia para a campanha Liberte Nosso Sagrado e pautou o debate para a transferência da coleção para o Museu da República.

Neste sentido, cabe afirmar também que o trajeto de circulação da coleção cria marcas que se sobrepõem e dialogam ao longo de sua vida social. Dos terreiros para o depósito há um trânsito entre o ritual sagrado original e os estudos criminológicos que buscam basear a perseguição aos terreiros – uma vez que o Museu era fruto da Escola de Polícia. O caráter sagrado se mantém vivo, mas o status de crime é adicionado, além do confisco e a proibição de seu uso primário. Já nas vitrines do Museu, os objetos chegam a um novo momento de publicização de todos esses aspectos e são exaltados como conquistas das atividades da corporação policial. Ao trabalhar com memórias coletivas, os museus, segundo Mário Chagas e Myrian Sepúlveda dos Santos⁵⁴, definem suas linguagens para se tornarem fundamentais na construção de identidades coletivas. É justamente neste sentido que a Polícia decide expor os objetos a fim de celebrar sua memória. Portanto, podemos considerar a exposição da coleção como mais uma forma de violência, além da apreensão e do uso dos objetos para estudos criminológicos, desta vez no que se refere à representação do Outro.

As exposições públicas duraram dos anos de 1940 até o ano de 1989, quando a então sede do museu no centro da cidade do Rio de Janeiro sofreu um incêndio em que 37 objetos se perderam. Depois deste episódio, os objetos passaram grande parte de sua vida social trancafiados em armários e caixas de papelão. O descaso e o abandono surgiram como novas argumentações dos grupos formados por setores do movimento negro e de membros de terreiros que já protestavam em prol da

⁵⁰ MAGGIE, 1992; MAGGIE, Yvonne; RAFAEL, Ulisses Neves. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v.10 n. 1, 2013.

⁵¹ MAGGIE & RAFAEL, op.cit, 2013.

⁵² CORRÊA, 2009; CORRÊA, Alexandre Fernandes. Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*. Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 33-51, mai. 2014.

⁵³ Para melhor compreensão, ver DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1983; e Maggie, op. cit, 1992.

⁵⁴ CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A linguagem de poder dos museus. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Brasília: IPHAN/DEMU, Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007. pp 12-19.



liberação da coleção de objetos de matriz africana desde os anos de 1970. Estes protestos trouxeram para o debate público novos valores, novas dimensões da coleção e novas discussões sobre seus status que vão refletir no processo de transferência ocorrido entre 2017 e 2020, como veremos a seguir.

A campanha Liberte Nosso Sagrado

As reivindicações pelos objetos se iniciaram há mais de quatro décadas quando setores do movimento negro e terreiros questionaram a Polícia Civil sobre a aprisionamento das peças. A dimensão sagrada das peças e a propriedade dos terreiros vilipendiados foram evocados em diferentes momentos para que a coleção fosse retirada do Museu da Polícia. O caso mais emblemático, já visto no trabalho de Pamela de Oliveira Pereira⁵⁵, é o de Mãe Meninazinha de Oxum, mãe de santo do Ilê Omolú e Oxum, terreiro candomblé ketu localizado em São João de Meriti (RJ). A ialorixá já contou em diversas oportunidades — inclui-se a entrevista para essa pesquisa⁵⁶ — que, quando criança, escutava de sua avó, Iyá Davina, que “nossas coisas estão presas na Polícia, temos que soltar nossas coisas”. Quando mais velha e liderança de seu terreiro, reuniu outros pais e mães de santo (como, por exemplo, Mãe Beata de Iemanjá, Torody de Ogum, Tânia de Iemanjá, Pai Zezito e Mãe Palmira de Iansã) para solicitar à Polícia Civil a retirada da coleção de objetos nos anos de 1980. Vale ressaltar que o terreiro de Mãe Meninazinha possui atendimento médico, psicólogo e advogado com disponibilidade semanal para atender a comunidade adjacente. Além disso, o referido terreiro sedia o Memorial Iyá Davina, fundado em 1987, que funciona como um museu com objetos e fotografias de Davina e dos primórdios do candomblé do Rio de Janeiro. Além disso, Meninazinha se construiu como liderança política no âmbito das comunidades de matriz africana. Ela organizou idas coletivas à Polícia e eventos como o Encontro de Tradições dos Orixás e a Marcha Nacional das Mulheres Negras, além de participar, até hoje, de movimentos sociais como a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO).

A memória e a luta de Mãe Meninazinha, e de outros pais e mães de santo que estiveram com ela nas idas ao Museu da Polícia, inspirou a criação da campanha Liberte Nosso Sagrado. Esta campanha foi criada em 2017, no gabinete de Flávio Serafini, deputado estadual no Rio de Janeiro pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). O parlamentar decidiu, em conjunto de seus assessores, renovar sua agenda política a fim de agregar pautas como racismo e intolerância religiosa em sua

⁵⁵ PEREIRA, op. cit, 2017.

⁵⁶ Entrevista com Mãe Meninazinha de Oxum, concedida no dia 26/11/2019. Local: Ilê Omolu Oxum, São João de Meriti (RJ). Duração: 00:46:52. Entrevistador/Transcrição: Luiz Gustavo Alves



atuação. Serafini reuniu lideranças afro-religiosas, pesquisadores do campo do patrimônio e das religiões de matriz africana, militantes dos Direitos Humanos, advogados, etc, a fim de fortalecer o debate público sobre a coleção e, assim construir ações em prol de sua transferência para um novo museu que respeitasse os valores sagrados de cada objeto.

Quando a gente conversa com lideranças de terreiro, a gente descobre que essa pauta já é uma demanda histórica do povo de terreiro, que hora ganha força e hora perde força. Então nós resolvemos buscar as principais referências do candomblé e da umbanda para pensar uma estratégia de como fazer com que o Rio de Janeiro possa devolver simbolicamente estas peças para os povos de terreiro e para a comunidade negra de maneira geral, como uma política de reparação.⁵⁷

Nas primeiras reuniões, o grupo estruturou os três principais objetivos: retirar a coleção do Museu da Polícia, transferi-la para um novo museu e mudar o nome da coleção. Para conquistar estes objetivos e iniciar uma série de ações com direcionamento, o grupo decidiu assumir o caráter de uma campanha. Um fator relevante dessa característica foi o da campanha se aproximar de museus, instituições de garantia de direitos, como o Ministério Público Federal (MPF) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e instituições de preservação do patrimônio, como o IPHAN e o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Esse movimento de aproximação institucionalizou a campanha como um movimento social de luta por direitos, embora tivesse um prazo de validade quando alcançasse seus objetivos.

No que se refere aos valores e dimensões, logo no início de sua articulação a campanha pautou o status de objetos sagrados em seu nome. Em entrevista para a pesquisa, Jorge Santana, historiador e assessor do deputado Flávio Serafini, recordou que a primeira sugestão de nome foi “Libertem os Orixás”, porém, para contemplar outras nações de Candomblé e entidades de Umbanda, a campanha foi batizada de “Liberte Nosso Sagrado”. Na argumentação de Mãe Meninazinha, os objetos estavam “presos” e deveriam ser “soltos” uma vez que não cometeram nenhum crime. Então, questiona-se os valores atribuídos pela Polícia Civil ao enxergar os objetos como provas de crime durante os processos de apreensão⁵⁸, refletindo em um apelo pela soltura, ou melhor, libertação das peças.

No nome da campanha também foi acionado o sentimento de posse e pertencimento à coleção. É notável que as peças não sejam propriedades daquela mãe de santo ou das lideranças que se articularam na campanha ou anteriormente, porém segundo a ialorixá, a coleção pertence a todo

⁵⁷ Entrevista com Flávio Serafini, concedida no dia 05/12/2019. Local: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ). Duração: 00:37:18.

⁵⁸ MAGGIE, op. cit; CORRÊA, op. cit; PEREIRA, op. cit; VALLE, op. cit; CONDURU, op. cit.



membro de religião de matriz africana, pois foram os seus ancestrais que sofreram batidas policiais em suas casas. O sentimento de pertencimento, além de ter como referência diferentes nações de Candomblé e linhagens de Umbanda, também abrange toda a sociedade civil, uma vez que a coleção, enquanto documento histórico das religiões de matriz africana, integra a cultura nacional. Por último, o fato de o nome da campanha mudar de “orixás” para “sagrado” demonstra que os objetos da coleção se configuram enquanto a materialização da crença, é o sagrado manifestado e representado em forma de um objeto.

A campanha realizou três audiências públicas, uma série de reuniões, protestos na frente do Museu da Polícia, visitas a museus públicos, sedes de instituições e gabinetes parlamentares. Além disso, a campanha protocolou diversos documentos que atestam as más condições existentes no Museu da Polícia para alocar a coleção. Esta se tornou uma pauta mais institucional que garantia um questionamento ao MPF, responsável por assegurar direitos civis constitucionais, e ao IPHAN, responsável pela vistoria do estado da coleção. Por outro lado, fora dos meios institucionais, a campanha conseguiu fazer com que a dimensão sagrada das peças se tornasse fio condutor em sua reivindicação.

Apesar de aparecer de forma não tão concisa na representação protocolada junto ao Ministério Público Federal em 2017 e em outros documentos, essa dimensão sagrada dos objetos foi evocada, no geral, de forma bastante substantiva em diferentes discursos dos membros da campanha. Criar uma oposição entre religião e provas de crime, objeto sagrado e objeto etnográfico, ou ainda de determinar se a coleção está viva ou morta, não é objetivo deste trabalho. Na verdade, nosso foco recai sobre as abordagens que a campanha promoveu do status sagrado em arenas da disputa, levando em consideração que não apenas as classificações sobre a coleção eram disputadas, mas, sobretudo, sua propriedade.

Os objetos possuem axé?

Durante o acompanhamento da campanha Liberte Nosso Sagrado para a pesquisa, constatei que, além da transferência para um novo museu, a política de reparação histórica deveria ter uma outra camada que dizia respeito ao acesso das lideranças religiosas às peças para fins ritualísticos. Internamente, os membros da campanha debatiam se aqueles objetos, após passarem cerca de cem anos em posse da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, estariam vivos e ainda possuíam seu axé, ou seja, sua força vital. Essa discussão esteve presente desde a origem da campanha e marcou discussões em diferentes arenas da disputa. A mais significativas das discussões se deu durante a



audiência pública realizada em setembro de 2017, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), na qual os religiosos membros da campanha, pesquisadores, parlamentares, representantes da Polícia e representantes do IPHAN debateram os rumos e os sentidos da coleção.

Para compreender as especificidades que surgem no desenvolvimento dos discursos da campanha, recorro ao caso ocorrido em Salvador, observado por Roger Sansi⁵⁹. Nesta ocasião, a dimensão sagrada também estava no cerne do debate sobre a transferência dos objetos que estavam no Museu Estácio de Lima para o Museu da Cidade em 1997. A Sociedade de Proteção e Defesa dos Cultos Afro-brasileiros se formou com “intelectuais, artistas e casas de candomblé”⁶⁰ que tinham como objetivo fazer com que as peças fossem reconhecidas, segundo o antropólogo espanhol, como “arte sagrada negra” pelos museus, através de um processo protocolado junto ao Ministério Público do Estado da Bahia.

Por um lado, as pessoas do Movimento Negro poderiam dessacralizar o objeto e deixá-lo em exposição no museu como símbolo da repressão ao candomblé. Mas parece que eles acharam mais importante o valor religioso. Por outro lado, eles poderiam ter mandado a pedra de volta para a casa de candomblé e reincorporá-la à prática ritualística. Se o valor da pedra foi resultado do fato de ela ser sagrada, como foi dito no tribunal, não deve ser difícil fazer um ritual de purificação ou sacralização. Mas não foi isso que aconteceu. Por quê? Talvez porque não seja tão simples.⁶¹

Acredito que este tema se configure como uma das complexidades de um processo de reparação histórica. De certa forma, para os membros da campanha, a dimensão sagrada possui três pilares que dialogam entre si: 1) o debate interno sobre a possibilidade das peças da coleção ainda terem seu axé após décadas em posse da Polícia Civil; 2) independentemente do axé, as peças são documentos históricos das religiões de matriz africana; 3) portanto, sendo documentos de um determinado grupo historicamente marginalizado que integram a cultura nacional, os objetos sagrados também a integram. Isso posto, aferimos que a marca que define os objetos como provas de crimes (criminalização) e a marca que valoriza a coleção como patrimônio etnográfico (tombamento) ganham a companhia de uma perspectiva que observa os objetos em suas funções primárias. Contudo,

⁵⁹ SANSE, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Brasília: IPHAN/DEMU, Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007. p.95-112; SANSE, Roger. A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos no Candomblé. In: BITAR, Nina Pinheiro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (orgs.). *A alma das Coisas: Patrimônios, Materialidade e Ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad, 2013, p. 105-122

⁶⁰ SANSE, 2013, pp. 114

⁶¹ *Ibidem*, pp. 117.



essa perspectiva se consagra como um dispositivo para que as comunidades de terreiro se integrem às políticas de patrimônio: a reparação.

Porém, cabe a pergunta: o que significa exatamente ter axé? Apesar do acervo possuir cerca de 500 objetos, no qual há diferentes particularidades quanto ao tratamento de cada um, pode-se afirmar, resumidamente, que um objeto com vida sagrada significa que ele “comeu”, ou que passou pelos rituais de limpeza ou que estava em uso como instrumento para a realização dos devidos rituais de matriz africana. Tata Songhele, ogã do terreiro Bate Folha, de Candomblé, estabeleceu uma clara diferença entre os regimes de valor e os usos dos objetos entre técnicos do IPHAN e religiosos nesse sentido.

Rapaz, quando eu vi os caras colocando o atabaque de cabeça pra baixo: opa, isso aí tá errado! O atabaque não pode ficar virado pra baixo porque ele come, recebe obrigação... é um objeto, mas é como um filho de santo. Além do mais que isso pode danificar o couro, o instrumento. É desrespeitoso, não é bom pro sagrado. No início, eu falei que tava errado, mas depois eu só fiquei olhando, só fiquei observando pra ver o que eles iam fazer com aquilo porque eu percebi que eles não gostaram muito não.⁶²

A perspectiva de Tata Songhele sobre os atabaques coloca os instrumentos como filho de santo que deve receber obrigação, ou seja, alimentar o orixá – além do azeite de dendê e/ou demais produtos que possam tratar seu couro. Tal ritual de limpeza se soma a outros rituais de sacralização e limpeza espiritual⁶³ que foram pautados entre os membros da campanha. Desde os primórdios do movimento, discutia-se a necessidade de tais rituais a fim de retomar a força vital das peças que poderiam estar mortas.

É preciso reconhecer que a campanha Liberte Nosso Sagrado não se caracterizava como algo monolítico, ou seja, como um grupo fechado com uma posição bem definida em todos os momentos. Formavam a campanha religiosos de diferentes tradições e linhagens que, de acordo com estas, manifestavam suas visões quanto aos temas relacionados à transferência do acervo. O mesmo ocorreu com a questão do axé e de quais rituais deveriam ser feitos com os objetos. Justamente por isso, havia uma breve disputa interna sobre quem detinha a narrativa mais legítima e a ser escolhida para o tema. Por outro lado, não se pode esquecer que havia uma liderança de Mãe Meninazinha e de sua casa nas discussões, o que trazia peso para sua perspectiva. Logo, entre os membros da campanha era unânime

⁶² Entrevista com Tata Songhele, concedida no dia 13/10/2020. Realizada por chamada telefônica. Duração: 00:49:08. Entrevistador/Transcrição: Luiz Gustavo Alves

⁶³ No caso dos assentamentos de Umbanda (tipo de peça presente na coleção) é feito o osé, um ritual no qual lava-se as peças que o compõem com sabão da costa, ou com azeite de dendê, cachaça, ervas, sangue de animais imolados, dentre outros, dependendo de qual for a entidade e do que ela preferir. No caso de cachimbos, roupas, bengalas, acessórios de adorno dentre outras peças, são instrumentos utilizados por entidades em giras e demais rituais que mobilizam suas energias em seu próprio uso cotidiano.



que se deveria seguir a decisão da ialorixá, pois era comum o discurso de que “o que Meninazinha decidir sobre o destino das peças, está decidido”.

Partiremos então para uma análise de alguns discursos feitos em audiências e reuniões, eventos em que a discussão sobre o axé ganhava força. Durante a audiência pública realizada em 2017 na ALERJ, a ialorixá do Ilê Omolu Oxum declarou que os itens da coleção não devem passar por restauro e, quando estiverem em um novo museu, devem ser expostos em seu estado natural. Ao cruzar essa declaração com a entrevista concedida para esta pesquisa já em 2019, percebi que, para a referida ialorixá, os objetos não possuem axé e, portanto, já estão mortos, embora também não os perceba como peças artísticas. Tudo indica que a experiência da ialorixá faz com que a recusa pelas práticas de restauro em um museu se dê em dois sentidos. Por um lado, há um desejo pela não alteração no âmbito sagrado pois, sendo considerados mortos pela mãe de santo, tratam-se de objetos que não movem suas energias há décadas, não se sabe quais eram seus donos, a quais terreiros pertenciam, e caso recebessem algum tratamento, poderiam trazer quaisquer consequências para quem o fez. Por outro lado, um restauro seria capaz de retirar as marcas da violência da Polícia Civil realizadas durante a coleta e a guarda. Assim, ao determinar que as peças do acervo devem ir às vitrines como estão, Meninazinha deseja que o público tenha acesso à historicidade e a todas as marcas da vida social da coleção.

Voltando a audiência, Mãe Flávia Pinto, da Casa do Perdão, afirmou que havia a necessidade de “consultar as entidades, os oráculos” com a finalidade de decidir os rituais e os rumos de cada objeto. Assim, o jogo de búzios e outras práticas de adivinhação, pertencentes ao universo das religiões de matriz africana, determinariam os destinos de cada peça. Tata Songhele também defendia que cada liderança deveria consultar as entidades e depois decidirem em reunião. Segundo ele, três destinos eram possíveis: I) algumas peças poderiam “pedir caminho”, ou melhor, deveriam ser despachados⁶⁴; II) outras peças não poderiam ir para as vitrines de um museu, pois não poderiam ser vistas por visitantes não iniciados nas religiões de matriz africana; III) e outras seriam expostas com ressalvas e com os cuidados para que nenhum visitante venha a passar mal. Para estes dois religiosos, recorrer às práticas de adivinhação seria uma demonstração de respeito ao caráter sagrado da coleção e à sua própria vida social, uma vez que o destino seria decidido por orixás ou entidades.

⁶⁴ O ogã se refere à possibilidade de que, no jogo de adivinhação, as entidades (relacionadas às peças ou aos terreiros dos membros da campanha) possam solicitar que alguns objetos sejam despachados. O despacho de objetos e oferendas é a etapa final de alguns rituais nas religiões de matriz africana. Nela completa-se o ciclo energético de sua força vital, do seu axé. Seu caráter litúrgico demanda que os despachos ocorram em matas, estradas ou encruzilhadas, geralmente, afastadas de regiões muito urbanizadas.



Nas reuniões acompanhadas durante os anos de 2018 e 2019, a ressacralização dos objetos se consolidou como condição para que as lideranças afro-religiosas aprovassem as decisões institucionais. Apesar de não haver uma decisão formal naquele momento, o tema do axé das peças foi acionado em diferentes momentos das reuniões mais importantes, sobretudo naquelas com a direção do Museu da República. Quando o diretor do referido Museu, Mário Chagas e sua equipe, na primeira reunião, se dispuseram a ceder espaço e tempo para a realização dos devidos rituais sagrados, os membros da campanha perceberam que havia uma camada da reparação presente neste acesso às peças. Como se trata de uma coleção tombada, os termos do IPHAN permitem que ela seja transferida apenas para outro museu público.

Em 2019 houve uma reunião no Museu da República para que se formasse um comitê de terreiros que decidisse sobre os rituais sagrados. Esse grupo de terreiros teria o objetivo de gerir as peças de forma compartilhada com o Museu da República, aliando tratamento religioso e tratamento museológico. Ou seja, foi uma nova etapa do processo, na qual os parlamentares e seus assessores, pesquisadores acadêmicos e demais membros da campanha ficariam de fora.

O comitê, como é composto de sacerdotes de vários segmentos, hoje dá apenas assessoria ao museu. Mas, futuramente, nós faremos a identificação de cada peça para que o público possa visitar. Na minha visão e sensibilidade religiosa, as peças estão mais vivas que muitos vivos. Então, por isso, nós debatemos e estamos vendo as estratégias de como cuidar.⁶⁵

Conforme indica Tata Luazemi, babalorixá do Abassá Lumyjacarê Junçara, como as peças estão vivas, as lideranças deveriam resolver seu destino sob a ótica de um cuidado religioso. Essa perspectiva abre margem para uma interpretação de que se trata de algo permanente. Ou seja, as peças seguirão sendo visualizadas pelos religiosos, sob um prisma que privilegia sua dimensão sagrada inicial em que os rituais articulam a renovação do axé mesmo estando no museu. Dadas essas diferenças de visões acerca do destino dos objetos, apesar do comitê de terreiros surgir como uma proposta que visa solucionar algumas das novas questões presentes no processo de transferência, este grupo surge também como um espaço de tensão da reparação histórica.

Como você vai dar obrigação, vai cortar um bicho em cima de um objeto que talvez vá pedir caminho, que já não tem energia? Como trabalhar o axé dele se você não sabe de onde veio, de quem é e o que o santo quer? E outra, tem coisas ali que os profissionais não vão poder mexer, não vão poder restaurar, não vão poder usar nenhum produto. A gente tem que separar

⁶⁵ Entrevista com Tata Luazemi, concedida no dia 30/6/2021, realizada por aplicativo de mensagens instantâneas. Entrevistador/Transcrição: Luiz Gustavo Alves



o sagrado do profano. A reserva técnica não é um espaço sagrado, não é adequado cortar bicho ali dentro.⁶⁶

Esse questionamento de Tata Songhele, concedido em entrevista, além de tensionar a disputa sobre o destino dos objetos, chama a atenção para o fato de encarar a reserva técnica como um espaço profano no qual não se pode trabalhar a dimensão sagrada dos objetos. Ou seja, na reserva técnica os objetos correm o risco de se tornarem igualmente profanos ao serem musealizados ou mesmo classificados como “artísticos”. A negação do restauro está no mesmo sentido: ou se realiza os procedimentos profissionais comuns em um museu, necessários mediante o estado de cada objeto quando este adentra ali, ou deixa os procedimentos sagrados serem feitos com azeite de dendê, ervas, cachaça, etc.

A reserva técnica não é, de fato, um espaço religioso e essa visão, um tanto quanto conservadora de Tata, sobre o cuidado ritualístico dos objetos incide sobre as limitações das práticas de patrimonialização e de conservação de um bem tombado. Entretanto, essa disputa, apesar da garantia da legitimidade da participação do Museu da República e da transferência ter sido realizada, é composta por uma controvérsia que reside na decisão de assumir ou não, de forma total ou parcial, os valores dos museus, da arte e da cultura. Controvérsia parecida ocorreu no caso baiano, como demonstra Sansi⁶⁷. A caracterização de “arte sacra negra” surge enquanto uma resolução daquela elite organizada do candomblé da Bahia em que se aprende a se definir nos termos da cultura para alcançar certo protagonismo na sociedade por intermédio de instituições tão importantes como os museus.

De qualquer forma, o Museu da República tem uma nova missão, conduzida pelo seu diretor, o museólogo Mário Chagas, na qual não se deve definir a coleção somente a partir de uma dimensão artística ou somente pela dimensão sagrada. A fim de caminhar em direção a uma análise, surge como uma luz o trabalho de Renata Menezes⁶⁸ sobre a restauração do “Cristo de Borja” por uma senhora devota católica e seus desdobramentos no debate público. Menezes⁶⁹ observou que as classificações (sagrado e artístico) levantadas no episódio são capazes de coexistir através de uma “dupla dimensão”. A antropóloga afirma que os usos de bens religiosos se colidem com os usos enquanto obra de arte, pois há um antagonismo não apenas entre as classificações, como também entre suas implicações, uma vez que “do ponto de vista de um devoto, a imagem perfeitamente restaurada pode

⁶⁶ Entrevista com Tata Songhele, concedida no dia 13/10/2020. Realizada por chamada telefônica. Duração: 00:49:08. Entrevistador/Transcrição: Luiz Gustavo Alves.

⁶⁷ SANSI, 2007; SANSI, 2013.

⁶⁸ MENEZES, Renata de Castro. Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do “Cristo de Borja”. In: REINHEIMER, Patrícia; SANT’ANNA, Sabrina Parracho. (Org.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013, pp. 235-263.

⁶⁹ Ibidem, pp. 249.



ser considerada danificada, porque estaria neutralizada em suas potências sagradas, que muitas vezes se manifestam em suas marcas”⁷⁰.

Ao ensaiar uma posição do museu, Mário Chagas recorre ao escritor Walter Benjamin⁷¹ a fim de fundamentar a criação de uma terceira via que possa unir o status do sagrado com os valores do museu, enquanto instituição cultural que possui o dever de expor à sociedade seus acervos.

Claro que não tenho uma resposta fechada, e nem é o caso de ter, mas tenho algumas intuições de alguns problemas que surgem a partir daí. Um dos pontos está em diálogo com aquele texto do Walter Benjamin bastante conhecido sobre o conceito de História, no qual lá na Tese 7 ele diz que todo monumento à cultura é um monumento à barbárie, então a construção de monumentos se dá sobre os despojos daqueles que foram vencidos, os despojos dos bens culturais que foram dos grupos vencidos e nessa perspectiva da barbárie, da barbarização desses documentos e bens culturais. Mas tem também uma discussão no Benjamin, onde ele discute o valor de culto e o valor de exposição, e como há um deslize entre essas duas situações, como frequentemente muitos bens culturais que surgiram como valor de culto, surgiram com valor cultural, eles passam por uma espécie de metamorfose onde o valor de culto é silenciado, ou drenado, anestesiado, e passa por uma dimensão de exposição, um valor de exposição. As palavras podem não ser as mais adequadas, mas frequentemente vamos ouvir isso como um valor cultural e outro valor cultural. É isso que eu visualizo num primeiro momento. Então esses bens culturais que tiveram a sua dimensão sagrada, espiritual, vinculada diretamente a eles, ao serem musealizados como se esses valores, como se essa dimensão espiritual tivesse sido anestesiada, agora eles têm dimensão cultural, de exposição etc.⁷²

O diretor do Museu da República se responsabilizou por anestesiá-lo o caráter sagrado da coleção. A metáfora da anestesia surge no sentido de adormecer mas com a possibilidade de ser acordado quando necessário. Também vale ressaltar que o museólogo estabelece um diálogo entre o artístico e o sagrado. Este diálogo possui o objetivo de conciliar valores e significados dos devidos rituais sagrados que trabalham o axé e nas práticas museológicas de restauração. Assim, dado o diálogo entre dimensões proposto por Mário Chagas, a reserva técnica do Museu da República pode funcionar como um local de: a) conciliação, pois apresenta duas possibilidades de isso ocorrer, seja entre os valores sagrados e os valores museológicos na gestão compartilhada, ou quando se firma um pacto de conciliação entre órgãos públicos (Polícia Civil, IPHAN, Museu da República, etc.) e as comunidades de matriz africana; b) renovação, pois o conjunto de novas questões que esses objetos e suas narrativas atuais trazem não apenas aponta a necessidade de novas metodologias para o Museu da República – antes conhecido por possuir apenas acervos de ex-presidentes da República brasileira

⁷⁰ Ibidem, pp. 255.

⁷¹ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 7a. ed. São Paulo, Brasiliense: 1994, pp. 165-196.

⁷² Entrevista com Mário Chagas, concedida no dia 29/6/2020, realizada por vídeo chamada. Duração: 00:58:19. Entrevistador/Transcrição: Luiz Gustavo Alves.



– como também apresenta um novo processo na constante produção da cultura afro-brasileira; c) restauração, uma vez que trata-se de um local em que há a possibilidade de restaurar o axé, os estados físicos dos objetos, e própria relação entre as religiões de matriz africana e os museus.

Neste sentido, objetos são introduzidos em um universo diferente não somente do Museu da Polícia Civil como dos próprios terreiros. Tal universo é, evidentemente, construído sob o “valor de exposição”, mencionado por Mário Chagas, e reside nos próprios museus. Trata-se do universo das artes, no qual o objeto emula aspectos referentes a sua exposição, enquanto a dimensão sagrada estaria anestesiada. De acordo com Émilie Notteghem⁷³, objetos religiosos se transformam em objetos museológicos pelo processo de *artifização*, na qual as fronteiras de pessoas, instituições e objetos são deslocadas⁷⁴. Os usos da coleção pelos religiosos que entendem que transferência favorece a narrativa de representatividade na cultura nacional e a abordagem de Mário Chagas em prol do “valor de exposição” legitimam a produção de uma *artifização*. Ou seja, foi preciso uma flexibilização da noção do sagrado para que as peças pudessem ter uma finalidade pedagógica. Do mesmo modo, Mário Chagas e sua equipe aceitaram a condição dos religiosos de realizar os rituais de sacralização da coleção na reserva técnica.

Para Roberta Shapiro e Nathalie Heinich⁷⁵, a introdução no mundo das artes leva à uma mudança social que faz nascer novos objetos, novas práticas e transforma relações e instituições. Não existe uma fórmula única de como um objeto se torna arte, mas, para legitimar este argumento, é possível identificar alguns processos que constituem a dinâmica da *artifização*⁷⁶ durante a vida social do Acervo Nosso Sagrado.

Primeiro, há os vários deslocamentos dos objetos desde seu contexto original. Os caminhos percorridos ao longo deste texto demonstram que a trajetória do terreiro para o Museu da Polícia abriu um processo de transformação no significado da coleção. Porém, no trajeto do Museu da Polícia para o Museu da República foram acionados os significados presentes no contexto primário, embora seja um processo de musealização. Em segundo lugar, as mudanças terminológicas, institucionais e organizacionais surgem tanto atualmente com a reparação como na época das apreensões. De peças nos terreiros formou-se o *Museu de Magia Negra*, em que a Polícia usou, na sua primeira listagem de

⁷³ NOTTEGHEM, Émilie. Frontières et franchissements. Les objets du culte catholique en artification. In: HEINICH, Nathalie; SHAPIRO, Roberta. *De l'artification*. Enquêtes sur le passage à l'art. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012. p.47-62 apud BRULON, Bruno. “Da artifização do sagrado nos museus: entre o teatro e a sacralidade”. Anais do Museu Paulista (Impresso), v. 21, p. 155-175, 2013.

⁷⁴ NOTTEGHEM, 2012, pp 48 apud BRULON, 2013, pp 160.

⁷⁵ HEINICH, Nathalie; SHAPIRO, Roberta. *Quando há Artifização?*. Tradução de David Harrad. Sociedade & Estado, 28(1), 2013.

⁷⁶ Ibidem, pp 18.



1940, nomes que, muitas vezes, não condizem com aqueles utilizados nos contextos primários. Durante a atuação da campanha Liberte Nosso Sagrado, veio à tona a mudança do nome para *Acervo Sagrado Afro-brasileiro*. Porém, devido ao sucesso da campanha e a associação dos objetos ao movimento, o nome *Acervo Nosso Sagrado* ganhou força. Ademais, a mudança do nome acompanha a confecção de uma nova documentação museológica, o que reflete o novo tratamento dado por uma nova instituição. Quando Mário Chagas indica um atual valor de exposição da coleção, deve-se levar em consideração que as instituições públicas envolvidas no processo de transferência atuaram, de certa forma, em prol de novos procedimentos de catalogação, conservação e exposição, e que tal valor residiria nas novas pesquisas em áreas diversas, nos novos avanços quanto a vida de cada objeto, além do interesse público na retirada da Polícia e em ver a coleção.

Além disso, vivos ou mortos, quando incorporados no sistema das artes e da cultura, os objetos devem passar por uma etapa de estetização, tendo como base as novas práticas do Museu da República. Segundo o museólogo Bruno Brulon⁷⁷, ao estudar os objetos católicos presentes no ecomuseu alsaciano:

O objeto de culto se artifica tanto por suscitar uma emoção estética (ligada à emoção religiosa), quanto por ser estudado como objeto de arte. Nesse sentido, tal processo não significa a mera passagem de não-arte a arte, mas trata-se de uma reconfiguração dos dispositivos e das justificações mobilizados em torno desses objetos de arte católica que, então, passam a funcionar, eles mesmos, como atores na performance museal.⁷⁸

No caso da coleção aqui pesquisada, a *artificalização* serviu para representar identidades das comunidades de terreiro e reafirmar a emoção religiosa causada nos membros da campanha e nos seus simpatizantes ao redor do país. Cabe ressaltar que estamos falando de religiões em que o valor imagético dos objetos é essencial para a sua vivência. Portanto, acredito que quando Mário Chagas propõe o deslize entre valores há um fundamento no processo de *artificalização*, pois os objetos terão sua dimensão sagrada respeitada – tendo como base as decisões do comitê – e serão visualizados na dimensão museográfica escolhida pela equipe técnica.

É necessário recordar também que, evidentemente, é impossível classificar aqui a coleção, pois o objetivo recai sobre uma apresentação de seus processos. Neste sentido, argumento que a *artificalização* pode ser flexível (SHAPIRO & HEINICH, 2013:26), na qual os objetos podem retornar, no Museu da República, ao caráter sagrado por um momento para, posteriormente, serem

⁷⁷ BRULON, Bruno. “Da artificalização do sagrado nos museus: entre o teatro e a sacralidade”. *Anais do Museu Paulista (Impresso)*, v. 21, p. 155-175, 2013.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 160.



introduzidos no sistema das artes e dos museus. Esse retorno indica que a resistência à *artificalização* convive com concessões por parte dos religiosos e do próprio museu em que as peças foram transferidas.

Paralelamente, o tombamento aparece tal qual um limite para algumas decisões do comitê. No caso da possibilidade de alguns objetos serem despachados é onde este limite fica mais evidente. Objetos e demais itens (como restos de comidas) despachados após rituais, podem ser levados para matos, encruzilhadas, estradas de ferro, florestas, dentre outros locais que não um museu. Porém, como dos 519 objetos 126 são patrimonializadas pelo IPHAN, a gestão das peças deve estar de acordo com normas e leis referentes à proteção do patrimônio cultural brasileiro. É possível dizer que há um alargamento do tombamento, fazendo com que a marca do patrimônio cultural cancelado pelo Estado brasileiro se estenda para os itens não tombados. Portanto, se algum objeto pedir caminho, como afirma Tata Songhele, o fato de colocá-lo em um mato poderá configurar crime de dano ao patrimônio, previsto na Lei 9605/1998⁷⁹. Assim, o objeto que pediu caminho deve, apesar da decisão nos jogos de adivinhação, permanecer no museu, uma vez que pode ser um bem tombado pelo IPHAN doado ao Museu da República.

Dito isso, surge um questionamento: poderia então o museu se tornar um local de despacho de objetos sagrados sem utilidade? Se o despacho configura como o encerramento de um ciclo ritualístico na religião, embora não seja incomum a reutilização de alguns objetos despachados por outros religiosos que passam e os recolhem, o tombamento enquanto um dispositivo de limitação pode auxiliar na entrada de objetos no sistema das artes.

Resistências e concessões fazem parte de uma sucessão de debates e tensões que permeiam o campo afro-religioso e o campo do patrimônio. Quando estes campos se envolvem, as disputas se intensificam. Stefania Capone e Mariana Ramos de Moraes⁸⁰ abordam alguns destes conflitos internos do campo afro-religioso na temática dos tombamentos de terreiros pelo IPHAN. De acordo com as autoras⁸¹, ao problematizarem as diferenças de acessos e conquistas entre o candomblé de origem iorubá e o candomblé de origem banto, os conflitos internos do campo afro-religioso marcam o que,

⁷⁹ Art. 62. Destruir, inutilizar ou deteriorar: I - bem especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial; II - arquivo, registro, museu, biblioteca, pinacoteca, instalação científica ou similar protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial. Pena - reclusão, de um a três anos, e multa. Parágrafo único: Se o crime for culposo, a pena é de seis meses a um ano de detenção, sem prejuízo da multa. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.html. Acesso em 17 de janeiro de 2022.

⁸⁰ CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de; Afro-Patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência: Revista de Antropologia - Dossiê Patrimônio afro-religioso: acervos, preservação e fonte de conhecimento*, v. 1, n 55 (jan/jun). Natal: UFRN/DAN/PPGAS, 18-35, 2020.

⁸¹ Ibidem, pp 20.



em outro texto, Capone e Morais⁸² nomearam de *afro-patrimônio*. Os *afro-patrimônios* são os bens, materiais ou imateriais, de matriz africana incorporados à política patrimonial brasileira nas últimas décadas. São exemplos a capoeira, o jongo, o tambor de crioula, o samba de roda, os quilombos e os próprios terreiros. Quanto a estes últimos, a categoria de *afro-patrimônio* faz a patrimonialização garantir e reforçar identidades e valores das religiões de matriz africana. Isso se deu devido aos esforços do movimento negro e demais militantes, sobretudo durante os anos de 1970 e 1980, que se debruçaram em garantias constitucionais e na virada afro-brasileira na concepção e gestão do patrimônio pelo IPHAN, quando os bens intangíveis ganharam notabilidade e se iniciou o tombamento de terreiros⁸³. Nos casos trabalhados por Capone e Morais⁸⁴, observou-se que houve uma relutância do IPHAN em perceber os diferentes valores e significados dos terreiros, do mesmo modo em que a coleção só apareceu na listagem de bens tombados pelo órgão justamente na virada afro-brasileira nos anos 1980.

Os *afro-patrimônios* têm sido geridos em uma perspectiva que enfatiza a dimensão sagrada, os aspectos arquitetônicos, a finalidade pedagógica, a inclusão social, dentre outros aspectos que variam entre os bens, na qual leva-se em consideração os recentes avanços das políticas culturais da Unesco e no Brasil no âmbito do patrimônio. Vale destacar que, segundo as autoras, o IPHAN implementou políticas sobre estes bens, além de oferecer diversos cursos de capacitação interna para que seus servidores saibam geri-los e abriu grupos de trabalho. Portanto, há um caminho aberto para que se possa tratar da coleção de objetos de matriz africana como o primeiro *afro-patrimônio* do Brasil, aliando sua sacralidade, sua estética, o caráter pedagógico e a representação das identidades do campo afro-religioso, sem esquecer dos outros valores e dimensões que não foram totalmente excluídos do debate e do seu tratamento. Além disso, os rituais de sacralização e dessacralização e a entrada dos objetos no universo das artes auxiliam na consolidação dos interesses dos religiosos que articularam a campanha Liberte Nosso Sagrado, mas não só.

Ressignificando o acervo

A partir do que foi exposto nos tópicos anteriores, é possível perceber que o processo encabeçado pela campanha Liberte Nosso Sagrado não apenas fez ressurgir classificações dadas à coleção no passado, como abriu caminhos para a construção de novos olhares sobre ela. Ao passo

⁸² CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afrobésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. Disponível em: <<http://www.iiaac.cnrs.fr/article2813.html>>. Acesso em 7 de janeiro de 2022.

⁸³ Ibidem, pp. 11

⁸⁴ op. cit; op. cit.



que os status de provas de crime e patrimônio etnográfico foram questionados pelos religiosos, a dimensão sagrada dos objetos foi trazida à esfera pública. No entanto, ao longo das recentes disputas travadas pela coleção, também descortinou-se novas informações não apenas sobre o estado físico e as classificações das peças, como também o número total de objetos da coleção, quais objetos a compõem, suas materialidades, dentre outros dados.

Através das vistorias feitas pela Superintendência de Museus do Estado do Rio de Janeiro (SMU) em conjunto com o IPHAN no ano de 2019, descobriu-se, por exemplo, que a coleção possui, na verdade, mais de 500 objetos — surpreendentemente mais alto do que os 194 itens elencados na primeira lista feita em 1940 pela Polícia Civil do Rio de Janeiro a pedido do SPHAN. Também como resultado das vistorias, a SMU disponibilizou uma listagem final e dois relatórios⁸⁵ que detalham a coleção através de imagens, medidas, materiais, estado de conservação, dentre outras características de cada peça. Para a catalogação dos objetos, a SMU consultou o Thesaurus para acervos museológicos, escrito por Helena D. Ferrez e Maria Helena S. Bianchini, o Tesouro de Cultura material dos Índios no Brasil do Museu do Índio e Tesouro do Folclore e Cultura Popular do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A catalogação iniciou uma nova etapa no processo de ressignificação da coleção no que se refere à necessidade de estudo sobre suas particularidades, sobretudo após a SMU definir as classes específicas de cada objeto no relatório técnico.

A SMU determinou classificações como, por exemplo, acessório de armaria, artigos de tabagismo, esculturas, instrumentos musicais, objetos de adorno, objetos de culto, objetos de devoção pessoal, utensílios de cozinha/mesa, dentre outras. Estas classificações denotam uma ênfase dada aos tesouros e uma rigidez classificatória em detrimento dos saberes das comunidades de matriz africana. Embora a própria SMU afirme em seu relatório técnico a necessidade de participação dos afro-religiosos, isso só ocorreu com a formação do comitê de terreiros. Ao ter ciência dessas classificações, as lideranças de terreiro da campanha pautaram a composição de alguns objetos, seus materiais, dentre outros aspectos, com o objetivo de questionar tais classificações presentes no relatório da SMU.

É necessário compreender que é no espaço de organização do comitê de terreiros em que categorias e preceitos sagrados podem dialogar ou entrar em conflito com métodos museológicos, baseando-se no princípio da gestão compartilhada de um acervo. Uma de suas primeiras tarefas foi a

⁸⁵ A listagem e os relatórios do Acervo Nosso Sagrado podem ser encontrados no site do Sistema de Gerenciamento de Acervos Museológicos (SISGAM). Para maior compreensão, ver <http://www.museusdoestado.rj.gov.br/sisgam/>. Acesso em: 30 de maio de 2022



identificação de cada peça do acervo a partir dos saberes de matriz africana. De forma geral, para aquelas lideranças de terreiros, um assentamento de Exu, por exemplo, não é apenas uma escultura. Assentamentos são representações materiais de divindades ou entidades que também podem funcionar enquanto moradia destas, servindo de dispositivo para prestar oferendas, fazer pedidos e agradecimentos. Os assentamentos de Exu possuem, geralmente, um alguidar de barro, argila para confeccionar os rostos do Exu representado, ferros, moedas, búzios, pedras, dentre outros itens que compõem as raízes e os poderes daquela entidade. No entanto, foi a partir dessas composições, de formas e de demais detalhes, que se iniciou a identificação dos objetos da coleção.

Em meados do ano de 2021, o Museu da República, a Quiprocó Filmes⁸⁶ e o Instituto Ibirapitanga⁸⁷ iniciaram uma parceria que se desdobrou no Projeto Acervo Nosso Sagrado⁸⁸. Com o apoio deste projeto, iniciou-se as reuniões do comitê de terreiros para identificar os objetos da coleção. Com a transferência da coleção e a demanda de desvendar os mistérios que a cercam, este comitê foi protocolado junto ao Ministério Público Federal e recebeu o nome de Grupo de Trabalho de Gestão Compartilhada. Esta medida foi capaz de prorrogar o caráter institucional da atuação dos terreiros que se originou durante a campanha Liberte Nosso Sagrado.

Há alguns casos em que a atuação deste grupo foi muito evidente. O primeiro caso escolhido é o da escultura de Exu Ijelu. Durante seu tratamento no Museu da Polícia Civil, o assentamento era conhecido como uma representação do Caboclo Lulu. Essa possibilidade tinha como base o inquérito policial em que este objeto havia sido fichado pela Polícia no início do século XX na qual afirmava-se ser um assentamento de caboclo⁸⁹. Foi durante as vistorias da SMU, como um breve acompanhamento das lideranças religiosas que compunham a campanha Liberte Nosso Sagrado, que a possibilidade de ser de um exu passou a ser pautada. O assentamento em questão, hoje, abre a exposição virtual “Nosso Sagrado: a construção de uma herança fraterna”⁹⁰. A exposição está sediada na plataforma Google Arts and Culture e conta com 12 objetos da coleção. Mas para chegar até ser a

⁸⁶ Produtora audiovisual do Rio de Janeiro fundada por Fernando Sousa e Gabriel Barbosa e responsável por realizar, em 2017, o filme *Nosso Sagrado*. O documentário aborda a perseguição às religiões de matriz africana no início do período republicano, a formação da coleção e a necessidade de acesso às peças pelas lideranças religiosas. Para maior compreensão, ver: <http://www.quiprocofilmes.com.br/pt/home>. Acesso em 8 de janeiro de 2022.

⁸⁷ Instituição criada em 2017 pelo cineasta Walter Salles com o objetivo de trabalhar em prol de mudanças estruturais da sociedade a partir de dois eixos, Sistemas Alimentares e Equidade Racial. Este instituto possui parcerias com movimentos e organizações da sociedade civil. Veja mais em: <https://www.ibirapitanga.org.br/>. Acesso em 8 de janeiro de 2022.

⁸⁸ O Projeto Acervo Nosso Sagrado recebe financiamento do Ibirapitanga e tem coordenação executiva da Quiprocó Filmes. Esta iniciativa tem como objetivo apoiar a integração dos objetos da reserva técnica do Museu da República através não apenas do repasse de recursos, mas da contratação de historiadores e museólogos para trabalhar com a coleção e com os inquéritos policiais. Ver mais em: <https://www.ibirapitanga.org.br/doacoes/>

⁸⁹ Agradeço a Eduardo Possidonio, historiador e pesquisador da coleção, pelas conversas e trocas de informações sobre este objeto.

⁹⁰ A exposição foi construída entre a equipe do Museu da República e o comitê de terreiros de gestão compartilhada, Ver mais em: <https://artsandculture.google.com/story/mwWx9m6ZCuqk5A>.



primeira peça a ser exposta, embora ainda de forma virtual, a escultura foi tema de debate e análise das lideranças de terreiro. Segundo aqueles religiosos, as formas e os materiais usados naquela escultura não eram referências do universo dos caboclos, mas de exu.

De modo geral, assentamentos de exu levam um cabeça feita de argila e olhos com búzios ou outros materiais. No caso da peça aqui retratada, como vemos na foto⁹¹ abaixo, a cabeça é feita de argila, apesar de já se encontrar desgastada pelo tempo. Além disso, possui traços finos como no nariz e nas bocas, uma espécie de barbicha e uma pequena elevação na altura da testa e da cabeça. Os olhos, de cor avermelhada, não são feitos de búzios, mas de plástico, resina, vidro e cristais, estando bem fixos na argila. Pode-se afirmar que esta cabeça é, junto de outros pertencentes à coleção, é um dos assentamentos mais antigos das religiões de matriz africana do Rio de Janeiro. Hoje é comum vermos assentamentos neste formato e, inclusive, com os mesmos materiais. Assim, acredito que os assentamentos do Acervo Nosso Sagrado podem possuir um valor artístico no que se refere aos estilos de esculturas afro ao longo do tempo, sendo eles ferramentas de auxílio para entendermos tais estilos. Vale ressaltar, ainda, que os pesquisadores contratados para o Projeto Acervo Nosso Sagrado encontraram, nos inquéritos policiais, o nome do escultor deste assentamento: Arthur Cunha.



Figura 1: Cabeça Exu Ijelú, autor Arthur Cunha, Coleção Nosso Sagrado, Museu da República/Ibram, fotógrafo Oscar Liberal

Outro objeto que chamou a atenção do comitê de terreiros foi o abebê de Oxum, foto abaixo. O principal motivo foi o fato de que a grande liderança religiosa da campanha Liberte Nosso Sagrado, Mãe Meninazinha de Oxum, ter a orixá como patrona de sua casa. O abebe é um acessório

⁹¹ Agradeço imensamente ao diretor do Museu da República, Mário Chagas, e servidores como André Angulo, Adriana Barreira e Maria Helena Versiani, a Eduardo Possidonio e Emanuelle Rosa, pesquisadores vinculados ao Projeto Acervo Nosso Sagrado, e a Oscar Liberal, fotógrafo do IPHAN. Agradeço não apenas pela autorização do uso das fotos, mas também por todo o auxílio nas várias visitas à reserva técnica do museu.



imprescindível para Oxum que simboliza a sua beleza, seu sentimento materno e seu poder contra energias negativas. No que se refere à forma e aos detalhes do objeto que também integra a exposição virtual, o abebê é feito de metal, com pequenos desenhos vazados e um pequeno cabo feito em madeira para segurar. Sua cor é a dourada, justamente o que remete ao orixá Oxum. Atualmente, a imensa maioria dos abebês produzidos acompanham um espelho no centro da peça. Porém, o exemplar da coleção não o possui, o que fez com que lideranças religiosas do grupo de gestão compartilhada se interessassem pelo objeto, além de seu formato. Essa característica pode ajudar a pensar os processos de desenvolvimentos dos abebês mais atuais e de demais acessórios da orixá Oxum em usos ritualísticos.



Figura 2: Abebê de Oxum, Coleção Nosso Sagrado, Museu da República/Ibram, fotógrafo Oscar Liberal

Estes dois casos representam o novo momento da vida social da coleção na qual não apenas novos sentidos estão sendo construídos, bem como novas reflexões sobre os usos dos objetos, seus materiais, suas formas, como mudaram ao longo do tempo, dentre outros aspectos inerentes ao campo da cultura material. O projeto com recursos do Instituto Ibirapitanga possibilita avanços no sentido de análise das materialidades da coleção através da contratação de pesquisadores e do acompanhamento regular das lideranças religiosas do comitê. Da mesma forma, a exposição, além de inserir os objetos no mundo virtual, surge enquanto um pontapé inicial nesse sentido.



Considerações finais

Creio que há dois vieses que tornam a coleção algo importante para os religiosos membros da campanha. Primeiro, o fato dos objetos pertencerem a seus ancestrais que iniciaram o campo afro-religioso no Rio de Janeiro e que tiveram seus objetos confiscados pela Polícia Civil. A ancestralidade é um aspecto bastante trabalhado em parte da historiografia e da literatura antropológica que se debruça sobre as religiões de matriz africana; e vale afirmar que é algo fundamental para vivência de mães e pais de santo. Isso foi notado quando, na reunião em que se formou o comitê de terreiros, Pai Adailton, babalorixá do Ilê Omiojuaro, protestou contra a possibilidade de as lideranças de terreiro terem de pagar os custos da transferência; ele também e advogou que “não são objetos qualquer, é o patrimônio de minha ancestralidade!”.

O segundo viés considera o fato de que foram aquelas peças, naquele contexto, que foram criminalizadas. Justamente aquelas peças que formaram a coleção considerada prova de um crime tipificado no Código Penal de 1890. E é a criminalização – que precede a musealização e violência do abandono em reserva técnica –, que contribui para a criação de uma situação que necessita de um reparo, de algo a ser corrigido, e, conseqüentemente, devolvido. Ademais, observei, em diferentes momentos, falas que relacionavam as apreensões dos objetos com os casos mais recentes de invasão de terreiros por traficantes e/ou membros de igrejas protestantes. Ou seja, a criminalização daqueles objetos é entendida como um capítulo essencial para se entender a história da imagem pública das religiões de matriz africana.

No que se refere aos valores, considero válido recorrer a Susan Pearce⁹² quando a autora afirma que, antes de entrarem no museu, os objetos carregam resíduos históricos de grupos da sociedade aos quais eles possuem alguma referência. Na mesma linha está James Clifford⁹³ ao demonstrar que, além das “representações indígenas”, as coleções etnográficas possuem representações de diferentes agentes da ação colonial ao transformarem-nas em patrimônio museológico. Deste modo, podemos afirmar que a coleção de objetos aqui estudada é hoje carregada ou de caráter sagrado ou das marcas da Polícia Civil e de seu tombamento, mas de todos esses significados somados de seu processo de transferência e daquilo que foi forjado durante os últimos episódios de sua vida social. A coleção, então, representa diversos contextos que incidirão sobre os significados museais.

⁹² PEARCE, Susan M. *Interpreting Objects and Collections*. Londres: Routledge, 1994.

⁹³ CLIFFORD, James. *Objects and selves – an afterword*. In: STOCKING Jr., George W. (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 236-246, 1985.



E é por entender este processo de transferência como uma reparação histórica às comunidades de matriz africana que as lideranças de terreiro organizadas em uma campanha mobilizaram diferentes campos de debates, acionaram categorias de análise, se relacionaram com diferentes agentes e conseguiram ter acesso prático à coleção em uma gestão compartilhada, algo não tão comum no Brasil, exceto alguns casos de objetos dos povos indígenas. Em alguns momentos, a disputa pelos valores, pelas dimensões e pelos status se fez mais forte do que a própria disputa pela propriedade, como se uma dependesse diretamente da outra. Mas, como estamos falando de uma coleção recém-transferida, devemos analisar como se dará essa gestão compartilhada a fim de observar como as classificações presentes na biografia desta coleção serão trabalhadas daqui pra frente.



Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carolina Cabral R. Da Polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

ALVAREZ, Marcos César; SALLA, Fernando; SOUZA, Luís Antônio. *A sociedade e a lei: o código penal de 1890 e as novas tendências penais na Primeira República*. Justiça e História, Porto Alegre, v. 3, n. 6, 2003, pp. 1-24.

ALVES, Luiz Gustavo Guimarães Aguiar. *Liberte Nosso Sagrado: as disputas de uma reparação histórica*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 7a. ed. São Paulo, Brasiliense: 1994, pp. 165-196.

BITTENCOURT, José Neves. Gabinetes de Curiosidades e Museu: sobre tradição e rompimento. *Anais do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro, volume 28, 1996.

BRASIL, Decreto 24.531 de 2 de julho de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D24531.htm Acesso em 6 de janeiro de 2022

BRASIL, Decreto 24.531 de 2 de julho de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D24531.htm Acesso em 6 de janeiro de 2022

BRULON, Bruno. “Da artificação do sagrado nos museus: entre o teatro e a sacralidade”. *Anais do Museu Paulista (Impresso)*, v. 21, p. 155-175, 2013.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afrobrésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. Disponível em: <<http://www.iiac.cnrs.fr/article2813.html>>. Acesso em 7 de janeiro de 2022.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de; Afro-Patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência: Revista de Antropologia, Dossiê Patrimônio afro-religioso: acervos, preservação e fonte de conhecimento*, v. 1, n 55 (jan/jun). Natal: UFRN/DAN/PPGAS, 18-35, 2020.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A linguagem de poder dos museus. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Brasília: IPHAN/DEMU, Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007. pp 12-19.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas: Unicamp, 2012.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. *Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

CLIFFORD, James. Objects and selves – an afterword. In: STOCKING Jr., George W. (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 236-246, 1985.

CONDURU, R. Esse “troço” é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. *MODOS - Revista de História da Arte*. Campinas, v. 3, n. 3, p.98-114, set. 2019. Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4309>> Acesso em 7 de julho de 2021

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O museu mefistofélico e a distabuação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luís: EDUFMA, 2009

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*. Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 33-51, mai. 2014.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

GONÇALVES, Ana. Patrimônio etnográfico. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p.

89-121.

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

MAGGIE, Yvonne; RAFAEL, Ulisses Neves. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v.10 n. 1, 2013.

MENEZES, Renata de Castro. Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do “Cristo de Borja”. In: REINHEIMER, Patrícia; SANT’ANNA, Sabrina Parracho. (Org.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013, pp. 235-263.

PEARCE, Susan M. *Interpreting Objects and Collections*. Londres: Routledge, 1994.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afrobrasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

POSSIDONIO, Eduardo. Entre ngangas e manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900). 2015. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

RABELLO, Sonia. O tombamento. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

SANSI, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (orgs.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Brasília: IPHAN/DEMU, Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007. p.95-112

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos no Candomblé. In: BITAR, Nina Pinheiro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (orgs.). *A alma das Coisas: Patrimônios, Materialidade e Ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad. 2013, p. 105-122

HEINICH, Nathalie; SHAPIRO, Roberta. Quando há Artificação?. Tradução de David Harrad. *Sociedade & Estado*, 28(1), 2013.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

STOCKING Jr., George. Essays on Museums and material culture. In: STOCKING Jr. George. (ed.) *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3-14. 1985.

TORRES, Heloísa Alberto. Contribuição para o Estudo da Proteção do Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: Sphan, 1937.

VALLE, Arthur. Notas sobre a coleção de objetos religiosos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. *Anais do III Seminário de Memória, Patrimônio e Cultura & I Seminário de Conscientização Patrimonial: Memória Viva*. Thalles Yvson Alves de Souza (organizador), Nova Iguaçu, Entorno, 2017.

VELASCO, Valquíria Cristina Rodrigues. Geografia da Repressão: Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929). 2019. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.