



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MAICON FERNANDO MARCANTE

COLEÇÃO PERSEVERANÇA: UMA ETNOGRAFIA DA MEDIAÇÃO NO
PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

MACEIÓ/AL
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MAICON FERNANDO MARCANTE

COLEÇÃO PERSEVERANÇA: UMA ETNOGRAFIA DA MEDIAÇÃO NO
PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Rachel Rocha Barros

MACEIÓ/AL
2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária: Betânia Almeida dos Santos – CRB-4 – 1542

M313c Marcante, Maicon Fernando.

Coleção perseverança: uma etnografia da mediação no processo de patrimonialização / Maicon Fernando Marcante. – 2023.
200 f. : il. color.

Orientadora: Rachel Rocha de Almeida Barros.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 169-175.
Anexos: f. 177-200.

1. Patrimônio cultural – proteção. 2. Objetos de arte – Tombamento. 3. Referências culturais. I. Título.

CDU: 39: 719

AGRADECIMENTOS

Ao concluir um trabalho que demanda grande esforço, invariavelmente nos encontramos em dívida com muitas pessoas. Devo as contribuições e compreensões em torno dessa dissertação a uma vasta gama de pessoas, desde aquelas que seguiram minhas reflexões de perto até as que apoiaram de forma mais distanciada, chegando ao meu vizinho que concordou em abaixar o som do forró naquela sexta-feira à noite. Certamente, não posso deixar de mencionar minha própria família que sempre me apoiou, mesmo nesse momento em que a distância de quase 3 mil quilômetros nos separa. Agradeço à companheira Lisete Farias por tudo e principalmente pela paciência nos momentos difíceis. Seu apoio foi decisivo desde a elaboração do projeto em plena pandemia até o momento em que escrevo estes agradecimentos.

De forma mais específica, a presente dissertação resulta de colaborações e contribuições oriundas de três núcleos principais.

A jornada começou com meu ingresso no IPHAN em Alagoas e agradeço a todo corpo de servidores/as e colaboradores/as pela calorosa acolhida naquele São João de 2019 e por todo o apoio, comemorações e convivência ao longo desses 4 anos. Minha introdução às discussões acerca do patrimônio se deve muito ao pessoal da área técnica, da mesma forma que o setor administrativo me auxiliou na viabilização de instrumentos burocráticos, formalização de acordos de cooperação etc. Agradeço ao pessoal terceirizado que trabalha no apoio em Maceió, Penedo, Piranhas e Marechal Deodoro, incluindo os vigilantes e nosso motorista, parceiro de estrada nas viagens pelo interior.

Esse trabalho também reflete uma construção conjunta com religiosos/as de Matriz Africana de Alagoas. Agradeço o apoio das várias casas que me receberam ao longo desse trabalho e abriram suas portas para nossas tratativas. Em maior ou menor medida, todas as casas contactadas apoiaram nosso trabalho de mediação e interlocução pelo tombamento da Coleção Perseverança, cada uma de sua forma específica e dentro de suas possibilidades. Isso inclui também as duas federações de terreiros de Alagoas. Agradeço por ter sido sensibilizado e afetado por toda a mobilização social mais ampla em torno do combate ao racismo religioso e, de forma mais específica, em memória aos/às ancestrais violentados/as nos ataques do Quebra de Xangô de 1912.

Agradeço especialmente às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas pela colaboração ao longo de todo curso. Todas as disciplinas por mim cursadas, sem exceção, têm

contribuições na presente dissertação. A formação do PPGAS foi central em toda empreitada e extrapolou o âmbito acadêmico, contribuindo decisivamente no percurso do tombamento da Coleção Perseverança. À Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros devo o apoio incondicional à proposta e a valiosa orientação conceitual e metodológica do campo da Antropologia, mas também seus astutos toques de quem tem anos e anos de trabalho com terreiros em Alagoas. Também agradeço ao Dr. Rafael de Oliveira Rodrigues (PPGAS/ UFAL) e ao Dr. Daniel Reis (Centro Lúcio Costa/ IPHAN) pelas contribuições nas bancas de qualificação e defesa.

Também não poderia deixar de manifestar imensa gratidão às/os integrantes do Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança. Agradeço o empenho e comprometimento de todos/as/es nesse verdadeiro desafio que tem sido a produção coletiva e colaborativa do Patrimônio Cultural brasileiro.

RESUMO

A Coleção Perseverança compreende mais de 200 objetos sagrados roubados de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como “Quebra de Xangô”, ocorrido em Maceió e adjacências em 1912. Exatamente um século depois foi formalizado o pedido para seu tombamento junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), instituição da qual faço parte enquanto servidor da área técnica. A presente dissertação resulta da proposta de etnografar esse processo de reconhecimento da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural do Brasil. Mobilizando a noção de *referência cultural*, o objetivo geral foi construir e qualificar o processo de mediação e interlocução entre a instrução de tombamento e povos de terreiro alagoanos. Os objetivos específicos compreenderam: 1) situar o tombamento no contexto da política patrimonial do IPHAN; 2) acompanhar a trajetória da Perseverança enquanto coleção museal e qualificar as narrativas produzidas em torno de seus modos de exposição; 3) descrever e cotejar a construção conjunta de estratégias de interlocução e mediação colocadas em prática na instrução de tombamento conduzida pelo IPHAN. No percurso metodológico da prática etnográfica, intercalei pesquisa documental e bibliográfica para qualificar as narrativas produzidas ao longo da trajetória das peças e ações de campo principalmente por meio da formalização e dos encontros do Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança, além da participação em mobilizações sociais de religiosos/as e de algumas entrevistas compreensivas. A partir do tombamento da Coleção Perseverança em Alagoas, procurei discutir a interface da política patrimonial brasileira junto a grupos/comunidades em processos de reconhecimento de suas referências culturais enquanto Patrimônio Cultural brasileiro.

Palavras-chave: Coleção Perseverança; referência cultural; patrimonialização; mediação; Grupo de Trabalho.

ABSTRACT

The Perseverança Collection comprises more than 200 sacred objects stolen from Afro-Brazilian cults, in the Alagoas State, in the violent episode of religious persecution known as “Quebra de Xangô”, which took place in Maceió and surroundings in 1912. Exactly one century later, the request for its patrimonialization was formalized with the National Historical and Artistic Heritage Institute (IPHAN), an institution of which I am a member as a servant of the technical area. The present dissertation results from the proposal of ethnography this recognition’ process of the Perseverança Collection as Cultural Heritage of Brazil. Mobilizing the notion of cultural reference, the general objective was to build and qualify the process of mediation and interlocution between the tipping instruction and Alagoas’ religious peoples. The specific objectives included: 1) placing the patrimonialization in the context of IPHAN’s heritage policy; 2) follow the trajectory of the Perseverança as museum collection and qualify the narratives produced around its exhibition modes; 3) describe and collate the joint construction of interlocution and mediation strategies put into practice in the tipping instruction conducted by IPHAN. In the methodological path of the ethnographic practice, I interspersed documentary and bibliographical research to qualify the narratives produced along the trajectory of the pieces and field actions mainly through the formalization and meetings of the Working Group for the preservation of the Perseverança Collection, in addition to participating in religious mobilizations and some comprehensive interviews. Based on the patrimonialization of the Perseverança Collection in Alagoas, I sought to discuss the interface of Brazilian heritage policy with groups/communities in processes of recognition of their cultural references as Brazilian Cultural Heritage.

Keywords: Perseverança Collection; cultural reference; patrimonialization; mediation; Working Group.

LISTA DE SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

CF - Constituição Federal

CGID - Coordenação-Geral de Identificação e Reconhecimento

DAC/MEC - Departamento de Assuntos Culturais/ Ministério da Educação e Cultura

FRETAB - Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro Brasileiras

IHGAL - Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas

IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

GT - Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança

MEPE - Museu do Estado de Pernambuco

MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

PBA-CI - Plano Básico Ambiental/ Componente Indígena

PCI - Patrimônio Cultural Imaterial

PCM - Patrimônio Cultural Material

PNPI - Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

PPCM - Política de Patrimônio Cultural Material

SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 CAPÍTULO I: Encontro	18
1.1 Nação e Patrimônio	19
1.2 Museus e política de interpretação	27
1.3 Ética e técnica	37
1.4 Campo e método.....	42
2 CAPÍTULO II: Narrativas	48
2.1 O Quebra de Xangô e o museu da Sociedade Perseverança e Auxílio	49
2.2 Aberlado Duarte e a transferência para o museu do IHGAL	57
2.3 Os “catálogos” da Coleção Perseverança	65
2.4 A Coleção Perseverança no museu do IHGAL	76
3 CAPÍTULO III: Mediação	88
3.1 O IPHAN como instituição de Estado	89
3.2 Políticas públicas e mediação	94
3.3 Instrução e interlocução	101
3.4 A articulação do Grupo de Trabalho	109
3.5 Mobilização social como processo	116
3.6 Encontros mediados	127
3.7 Participação social, colaboração e coautoria	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
REFERÊNCIAS	169
ANEXOS	176

INTRODUÇÃO

A Coleção Perseverança é composta por peças roubadas de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como “Quebra de Xangô”, ocorrido em Maceió e adjacências no ano de 1912. Compreende mais de 200 objetos sagrados e sacralizados – assentamentos, esculturas religiosas, indumentárias, insígnias, instrumentos musicais e outros artefatos ritualísticos – e atualmente encontra-se sob a guarda do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Em 2012 foi protocolado junto ao Instituto do Patrimônio Históricos e Artístico Nacional (IPHAN) um pedido para seu tombamento enquanto Patrimônio Cultural brasileiro. Esse processo de tombamento constitui o objeto da pesquisa aqui relatada, o qual compreende mobilizações sociais, articulações, mediações, discussões políticas e acadêmicas e a própria trajetória da Coleção Perseverança, além do procedimento técnico e burocrático do IPHAN.

A noção de *referência cultural* implicou em efetivas mudanças na implementação da política patrimonial brasileira, a partir da qual se considera que determinado bem cultural é indissociável do grupo social ou comunidade que o tem como referência (ARANTES, 2012). Como tratado mais adiante, mobilizações em torno de processos de tombamento específicos contribuíram de forma decisiva para essas mudanças. Desde o ano 2000, as ações de reconhecimento de bens culturais considerados de natureza imaterial junto ao IPHAN se fundamentam na mobilização e atuação dos chamados “detentores”. Em tese, com a instituição da Política de Patrimônio Cultural Material (PPCM), em 2018, as instruções de tombamento em nível federal também devem contar com a participação social de grupos ou comunidades para os/as quais o bem em questão se constitui como referência cultural.

Tomando como base as determinações da Política de Patrimônio Cultural Material, e mobilizando a noção de referência cultural, considera-se que a instrução de tombamento da Coleção Perseverança deve contar com a participação dos povos de terreiros de Alagoas. Ou seja, trata-se de um processo de reconhecimento patrimonial no qual são estes últimos que têm competência e pertencimento para explicitar os “valores e a significação cultural” da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro (IPHAN, 2018). Partindo desse pressuposto, na pesquisa aqui apresentada propus etnografar esse processo de tombamento. O objetivo foi construir e qualificar o processo de mediação e interlocução entre a instrução de tombamento e povos de terreiros alagoanos. Em outras palavras, tratou-se de desenvolver e qualificar as estratégias de

mediação e interlocução entre a instrução de tombamento – entendida enquanto o procedimento técnico e burocrático institucional do IPHAN – e religiosos/as de Matriz Africana de Alagoas. Em termos mais abrangentes, a partir do tombamento da Coleção Perseverança em Alagoas almejou-se discutir a interface da política patrimonial brasileira junto a grupos/comunidades em processos de reconhecimento de suas referências culturais enquanto Patrimônio Cultural brasileiro.

Os objetivos específicos compreenderam: 1) situar o tombamento no contexto da política patrimonial do IPHAN; 2) acompanhar a trajetória da Perseverança enquanto coleção museal e qualificar as narrativas produzidas em torno de seus modos de exposição; 3) descrever e cotejar a construção conjunta de estratégias de interlocução e mediação colocadas em prática na instrução de tombamento conduzida pelo IPHAN.

Considerando esta opção por etnografar um processo, a delimitação do “campo” para a etnografia tornou-se um desafio. Creio não se tratar exatamente de uma etnografia multi-situada, tampouco de uma autoetnografia, mas também não é o caso de uma pesquisa no formato mais clássico que permite delimitar o campo através de um recorte espacial ou comunitário pré-determinado. Neste sentido, a própria definição daquilo que poderia constituir o campo da prática etnográfica não apenas se tornou um desafio, como também foi se alterando à medida que a pesquisa avançou. Inicialmente, delimito o campo como a instância de discussão a ser constituída para caracterizar a participação social de religiosas/os junto à instrução de tombamento. De fato, tal instância ainda permanece como integrante fundamental do campo, mas esse entendimento inicial mostrou-se insuficiente ao longo do percurso da pesquisa. E não apenas da pesquisa: meu entendimento sobre o processo de tombamento da Coleção Perseverança tornou-se mais complexo e abrangente e, com isso, a delimitação do campo para a etnografia também sofreu alterações.

Esses avanços de entendimento e consequente definição do campo estão no cerne da pesquisa e atravessam todo o texto aqui apresentado. O processo de pesquisa dialogou com o processo de tombamento e ambos conformaram o campo e as justificativas que motivaram a empreitada. Porém, neste momento introdutório cumpre delimitar o campo de pesquisa, entendido de forma mais estrita, como o conjunto das ações de mediação e interlocução desenvolvidas junto a religiosos/as ao longo do processo, as quais compreenderam contatos iniciais com casas e agentes específicos, reuniões e participações em eventos como o Encontro Estadual de Povos de Comunidades

Tradicionais de Terreiros e os encontros do Grupo de Trabalho constituído junto à instrução de tombamento.

A proposta que originou a pesquisa decorreu da conjugação de dois fatores principais. De um lado, a instrução de tombamento da Coleção Perseverança que transcorre no IPHAN, a qual coaduna uma série de outros fatores como as mobilizações de povos de terreiros de Alagoas, os avanços da política patrimonial brasileira e as discussões em torno das coleções sacras de Matriz Africana no Brasil. De outro, meu ingresso como servidor do IPHAN em Alagoas no ano de 2019 que, por seu turno, também compreende alguns elementos relacionados com minha trajetória acadêmica e profissional. Foi esse “encontro” que possibilitou a proposição da pesquisa aqui apresentada.

Começamos pelo final. Antes de assumir o cargo de historiador do IPHAN em Alagoas, eu simplesmente desconhecia o Quebra de Xangô de 1912, a Coleção Perseverança e, em alguma medida, também a complexidade e a interdisciplinaridade da própria política patrimonial. Contudo, minhas experiências prévias não poderiam deixar de influenciar minha atuação junto ao IPHAN e tampouco a pesquisa desenvolvida. Estas influências perpassam minha formação acadêmica em História (bacharelado, licenciatura e mestrado *stricto sensu*) e em Antropologia (especialização *lato sensu*) e meus trabalhos como professor da Educação Básica e técnico em processos de licenciamento ambiental. Aspectos dessas experiências são tratados ao longo do texto e permitem uma compreensão mais acurada desse “encontro”.

Na outra face, o processo de tombamento da Coleção Perseverança em nível federal se insere nas discussões em torno da política patrimonial brasileira e seus avanços na garantia de direitos assegurados constitucionalmente por meio do reconhecimento de referências culturais dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Compreende ainda as discussões em torno da constituição de acervos e coleções de objetos sagrados de Matriz Africana no Brasil, oriundos de ações repressivas de fins do século XIX e primeira metade do século XX, a partir do rapto do sagrado e da ruptura da relação com suas comunidades de origem. Além disso, reflete mobilizações em geral da comunidade religiosa de Matriz Africana de Alagoas e, mais especificamente, em torno do Quebra de Xangô de 1912. Estes elementos configuram o contexto mais amplo que abarca o processo de tombamento da Coleção Perseverança.

No Capítulo I delinheiro os contornos desse “encontro”. Inicialmente, teço considerações acerca da política patrimonial brasileira, perpassando suas transformações

principalmente a partir da década de 1980 e enfatizando a noção de referência cultural. Abordo especificamente a atual Política de Patrimônio Cultural Material, a qual fundamenta a participação social pretendida na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Em seguida, principalmente a partir de levantamento bibliográfico, apresento considerações acerca do surgimento dos museus etnográficos no Brasil e da constituição de coleções religiosas decorrente de ações repressivas a terreiros. Abordo aspectos que marcaram o modelo enciclopédico dos primeiros museus brasileiros, bem como os dispositivos legais que justificaram a repressão e as ações violentas contra religiosos/as e seus cultos, e busco apresentar um panorama sucinto das principais coleções de objetos sagrados de Matriz Africana oriundas desse contexto repressivo. Como ressaltado, as mobilizações dos povos de terreiro de Alagoas também integram o contexto que enseja o processo de reconhecimento da Coleção, porém, serão abordadas mais especificamente no capítulo III em virtude de suas articulações e continuidades com a participação social na instrução de tombamento.

Diante de minha posição enquanto técnico do IPHAN atuante na instrução de tombamento e como etnógrafo do processo, foi necessário encarar reflexões acerca de minha posicionalidade em campo, as quais perpassam questões de ordem ética, política e metodológica. Partindo de influências de minha trajetória acadêmica e profissional, trago à baila discussões sobre a concepção da etnografia proposta e de minha atuação simultânea como etnógrafo e técnico da instrução de tombamento. Inclusive, entendo que as principais contribuições da presente reflexão decorrem dessa imbricação.

Os objetivos específicos da pesquisa foram descritos acima. Contudo, desde a concepção da proposta até sua conclusão tais objetivos passaram por reformulações. A principal alteração derivou do entendimento de que a referência cultural em si mesma é também atuante no processo de seu próprio reconhecimento patrimonial e que, portanto, tal processo se inicia muito antes da formalização da instrução de tombamento junto ao IPHAN. Atento à biografia dos objetos que a compõem, passei a considerar a trajetória da Perseverança enquanto coleção museal, demarcando como marco inicial a ruptura da relação das peças sacras com suas comunidades de origem e se estendendo até o atual modo de exposição no museu do IHGAL. No capítulo II, busco depreender narrativas que informaram esses modos de exposição das peças em momentos-chave dessa trajetória.

Inicialmente, abordo o contexto de 1912 marcado pela ruptura da relação com suas respectivas comunidades religiosas e a alocação das peças no museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió. A partir de pesquisa documental, utilizo

notícias, notas e anúncios do Jornal de Alagoas – periódico vinculado ao grupo político que enredou os ataques aos terreiros. Buscando rastrear a maneira pela qual peças e religiosas/os foram enunciadas/os, considere as notícias, notas e anúncios do Jornal de Alagoas enquanto “pedaços de significação” que permitem compreensões não apenas acerca dos ataques propriamente ditos, mas também sobre o contexto que culminou na destinação das peças roubadas para o museu da Sociedade Perseverança e Auxílio.

Em seguida, discorro sobre o contexto de transferência das peças para o museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, em 1950, mobilizando principalmente artigos, conferências e discursos de intelectuais membros da instituição e publicados em sua revista. Nestas produções, enfoquei estratégias discursivas e dispositivos acionados para legitimar e autorizar seus estudos desenvolvidos a partir da Coleção.

Abordo ainda a narrativa presente no *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, produzido por Abelardo Duarte e publicado em 1974, o qual pode ser considerado como a culminância desse período no qual a narrativa sobre as peças foi forjada por intelectuais do IHGAL. Em seguida, teço considerações sobre a relevante descrição das peças produzida por Raul Lody e apresentada no catálogo *Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano*, publicado em 1985, e que informou sua exposição no museu do IHGAL até recentemente.

Encerro as reflexões sobre a trajetória de narrativas da Coleção Perseverança apresentado minhas próprias impressões acerca de sua exposição atual, as quais foram tecidas a partir de visitas realizadas ao museu do IHGAL. Inspirado em apontamentos de João Pacheco de Oliveira e Rita de Cássia Melo Santos (2019, p. 09), neste capítulo II almejei cotejar os “modos de exposição” da religiosidade de matriz africana em Alagoas a partir das narrativas articuladas às/pelas instituições que atuam ou atuaram na constituição da Perseverança enquanto coleção museal. A caracterização das narrativas que marcaram e ainda marcam os modos de exposição das peças possibilitou articulações com impressões e reflexões de religioso/as.

Finalmente, no capítulo III apresento o desenvolvimento do processo de mediação e interlocução que vem sendo levado a cabo na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Num primeiro esforço etnográfico, apresento minhas próprias impressões sobre o IPHAN, as quais ainda carregam algum estranhamento. Em verdade, ampliando a perspectiva do campo para a instituição, é possível sustentar que a pesquisa aqui apresentada se iniciou quando de meu ingresso no IPHAN em junho de 2019. Como referência bibliográfica, intercalo também estudos etnográficos voltados ao Estado e à

implementação de políticas públicas. Exploro reflexões conceituais do campo da Antropologia em torno de processos de mediação buscando aproximações com as especificidades do trabalho de mediador/a da política patrimonial do IPHAN.

Em seguida, trato a constituição do Grupo de Trabalho (GT) do Tombamento da Coleção Perseverança compreendendo pessoas indicadas por Casas de Axé, instituições atuantes em Alagoas, lideranças em movimentos sociais etc. Além disso, o processo de interlocução extrapolou o âmbito do GT e avançou em direção às mobilizações dos povos de terreiro de Alagoas em geral e, de forma mais específica, em torno do Quebra de Xangô de 1912. Como percurso metodológico, descrevo o processo de construção conjunta de estratégias de mediação e interlocução com religiosas/os de Matriz Africana. Para tanto, utilizo principalmente minhas próprias anotações em formato de caderno de campo, mas também documentos diversos da instrução de tombamento como os convites formalizados, a proposta inicialmente elaborada, as apresentações dos encontros do GT, registros fotográficos desses encontros e demais ações desenvolvidas, entre outros recursos. Ainda, lancei mão de duas entrevistas compreensivas realizadas com agentes específicos e centrais em todo o processo de interlocução e mediação.

Nesse capítulo III o “encontro” se consolida e se desdobra em reflexões em torno da política patrimonial do IPHAN e também acerca do refinamento conceitual e metodológico do campo da Antropologia em processos de mediação, interlocução e participação social. Sobretudo, aponta encaminhamentos e expectativas para a continuidade do processo de tombamento da Coleção Perseverança, incluindo a produção de enunciados compartilhados e consensuados em torno de sua valoração e significação enquanto Patrimônio Cultural brasileiro.

CAPÍTULO I

Encontro

mas a noção de referência cultural (...) [acrescentou] o ponto de vista das populações a que esses bens se referem.
Antonio Augusto Arantes (2012).

O presente capítulo tem um caráter introdutório no qual almejo situar toda a empreitada proposta. Busco delinear o contexto mais geral no qual vislumbro a instrução de tombamento da Coleção Perseverança, abarcando a interface entre a noção de Patrimônio Cultural e nacionalismo, as políticas de reconhecimento identitário e a constituição de acervos e coleção de arte sacra de Matriz Africana. Também procuro introduzir o/a leitor/a à forma como a presente pesquisa foi concebida e desenvolvida, incluindo seus referenciais metodológicos.

Inicialmente, apresento algumas discussões acerca da interface entre Patrimônio Cultural e nacionalismo, argumentando que uma política patrimonial enquanto afirmação do direito à memória pode tensionar a construção identitária da nação. Na segunda seção discorro sobre a constituição dos museus etnográficos no Brasil e o rapto violento que marca as coleções de objetos sagrados de matriz africana oriundas de ações repressivas. Apresento algumas discussões acerca das críticas ao modelo colonial dos museus e suas perspectivas em torno de processos de musealização colaborativos. Em linhas gerais, entendo que estas duas primeiras seções delineiam o plano de fundo no qual toda a empreitada se coloca.

Nas duas últimas seções busco delimitar o “campo” da prática etnográfica a partir do processo de construção do objeto de pesquisa e enfrentar dilemas de ordem ética e metodológica. Apresento algumas reflexões sobre a atuação do/a antropólogo/a para além do campo acadêmico e, neste aspecto específico, entendo que a trajetória de produção de laudos antropológicos no Brasil permitiu expressivo amadurecimento acerca das questões éticas da profissão. Finalmente, delinheiro minha estratégia metodológica para produzir uma etnografia de um processo de patrimonialização.

Nação e Patrimônio

O chamado *Patrimônio Cultural* com frequência figura entre os elementos mobilizados para constituição das nacionalidades. Cidades, monumentos históricos, grandes construções, conjuntos arquitetônicos, museus e manifestações culturais são postos ao lado de bandeiras, hinos, mapas, datas comemorativas e heróis nacionais. Tem-se a impressão de que tanto um quanto a outra – Patrimônio e Nação – remetem a passados distantes e imemoriais, sendo o primeiro o legado da história e da evolução artística da segunda que apenas aguarda seu reconhecimento e proteção.

Entretanto, pelo menos desde *A invenção das tradições* de Eric Hobsbawm e Terence Ranger e *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson, ambos publicados em 1983, questionam-se os supostos fundamentos imemoriais e a pureza étnica das tradições nacionais modernas. Hobsbawm (2008) propôs o entendimento de que tais tradições são inventadas enquanto conjunto de práticas, rituais ou simbólicas, na busca por estabelecer valores e normas de comportamento através da repetição, a qual intenta forjar uma continuidade em relação ao passado. Anderson (2008) foi além e postulou que a nação moderna é imaginada, por um lado, como soberana – condição do Estado Soberano – e, por outro, enquanto comunidade que produz um profundo sentimento de pertencimento horizontal, independentemente de suas desigualdades internas. Para o autor, as nações modernas são comunidades políticas imaginadas, nas quais a língua adquire importância central:

O que os olhos são para quem ama – aqueles olhos comuns e particulares com que ele, ou ela, nasceu – a língua – qualquer que seja a que lhe coube historicamente como língua materna – é para o patriota. Por meio dessa língua, que se conhece no colo da mãe e que só se perde no túmulo, restauram-se passados, imaginam-se companheirismos, sonham-se futuros. (ANDERSON, 2008, p. 215).

Bens incluídos no rol daquilo que se reconhece como Patrimônio Cultural frequentemente figuram como parte desse conjunto de práticas rituais e simbólicas referido por Anderson. Em decorrência, nos Estados-nação a política patrimonial torna-se um instrumento mobilizado na construção das identidades nacionais. O caso brasileiro não foge à regra.

No Brasil, a política patrimonial nacional remete à década de 1930 e confunde-se com a história do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A chamada “fase heroica” do órgão (1937-1967), a qual vincula-se à gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade, foi marcada pela atuação de seu próprio corpo técnico e pela valorização de personagens ilustres e episódios memoráveis. A partir de levantamento

dos bens tombados nesta fase, Silvana Rubino (1996, p. 99) identificou que o então SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) desenvolveu suas atividades de modo marcadamente desigual: entre os 689 tombamentos do período, 23,9% ocorreram em Minas Gerais, 20,3% no Rio de Janeiro e 19,9% na Bahia. Nenhum outro estado supera a cifra de 10%; os próximos da lista são Pernambuco, com 8,1%, e São Paulo com 6%.

A tipologia dos bens tombados também revela preferências do ponto de vista qualitativo. Os fatos memoráveis associados a eventos e personagens ilustres adquirem relevo nos primeiros tombamentos, incluindo a consagração de artistas como Grandjean de Montigny e Aleijadinho. Ademais, foram eleitos episódios históricos como a Inconfidência Mineira, as Missões Jesuíticas no Rio Grande do Sul, a expulsão dos holandeses em Pernambuco e a Corte Imperial no Rio de Janeiro. Neste sentido, Silvana Rubino (1996, p. 98) afirma que:

O conjunto eleito revela o desejo por um país passado, com quatro séculos de história, extremamente católico, guardado por canhões, patriarcal, latifundiário, ordenado por intendências e casas de câmara e cadeia, e habitado por personagens ilustres, que caminham entre pontes e chafarizes.

A autora enfatizou ainda a “auto consagração” do corpo técnico “modernista-preservacionista” do IPHAN que inscreveu suas próprias obras para tombamento, deixando de fora outras obras do mesmo período e do período imediatamente anterior. Este aspecto permite depreender que a política patrimonial do período – a “fase heroica” do IPHAN – foi em grande medida definida pela atuação e pelas narrativas de seu próprio corpo técnico.

Pois bem, é também a partir da década de 1930 que adquire força a exaltação da mestiçagem como elemento central da identidade nacional, principalmente a partir da obra de Gilberto Freyre que recuperou a tese de Carl Friedrich Phillip Von Martius proposta mais de 80 anos antes. Ainda que seja possível caracterizar os trabalhos de Freyre como “fundamentais para uma história intelectual e cultural da hibridez” (HANNERZ, 1997, p. 25), faz-se necessário reconhecer que o ideal da mestiçagem implicou o ofuscamento das relações sociais desiguais e do racismo no Brasil. Constituindo a base do mito da democracia racial, a exaltação da mestiçagem como elemento central da identidade nacional perdurou até a redemocratização da década de 1980. Segundo Sérgio Gomes e Omar Ribeiro Thomaz (2004, p.146), de forma geral as políticas de assimilação cultural iniciadas nos anos 1930 mostraram eficácia:

Em pouco mais de quatro décadas praticamente todos os grupos populacionais que viviam nas fronteiras territoriais brasileiras foram ‘integrados’ na

comunidade nacional através do sistema escolar unificado e da língua portuguesa. As diferenças culturais regionais não foram inteiramente apagadas, ao contrário, os tipos regionais (...) [foram] sendo realçados em linguagem folclorizada na literatura e na arte, como se representassem o testemunho vivo do caráter mestiço e plural da nação. As pertencas étnicas, contudo, foram lentamente desaparecendo por força das políticas assimilacionistas, do combate ao associativismo étnico, da eliminação da educação escolar em língua estrangeira e até mesmo através da perseguição política aberta aos que quisessem permanecer em sua condição de ‘estrangeiro’.

Não creio que o termo “desaparecendo” seja o mais adequado, talvez fosse melhor o emprego de termos como “apagamento” ou “invisibilidade”. Entretanto, parece fora de dúvida que o mito da democracia racial forjou a constituição da unidade da identidade nacional brasileira até o fim da ditadura civil-militar. Apenas com a Constituição de 1988 foi institucionalizada uma ideia de nação enquanto plural, internamente diversificada e socialmente heterogênea (ARANTES, 2005). Essa institucionalização é central para a presente reflexão e compreende as políticas de reconhecimento da diversidade étnica e cultural na sociedade brasileira, incluindo os processos de fortalecimento e emergência de etnicidades.

Importante considerar que mesmo os nacionalismos anticoloniais recorrem aos “apegos imaginados” ressaltados por Benedict Anderson (2008). Em meu entendimento, também pode-se verificar este apego imaginado na emergência de novas etnicidades enquanto fenômeno pós-colonial. Neste ponto torna-se relevante a distinção de Fredrik Barth (2005) entre níveis de construção identitária: nível micro, cujo foco recai sobre as pessoas e as interações interpessoais; nível médio, relativo aos processos que criam coletividades e grupos; e nível macro, o qual envolve as políticas estatais. Os nacionalismos modernos enfocados por Hobsbawm e Anderson encontram-se neste último nível, ao passo que, em geral, as novas etnicidades compreendem processos que criam coletividades ou grupos específicos (nível médio). Todavia, há paralelos possíveis entre etnicidades e nacionalismos.

De acordo com Barth (2005), a etnicidade organiza-se a partir do contraste entre “nós” e os “outros” e a alteridade está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais, através das quais emergem os grupos étnicos. O autor se contrapõe à noção de cultura como totalidade em si mesma e propõe entendê-la a partir de três características: 1) enquanto variação contínua; 2) como algo distribuído pela experiência das pessoas; e, 3) enquanto fluxo constante. Essa definição permite distinguir “o objeto da cultura do objeto da organização social”. Diferentemente da cultura, o grupo social pode ter fronteiras bem definidas, ser estável e distinto de outros grupos: “Boa parte da confusão

(e talvez da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais.” (BARTH, 2005, p. 17). Para Barth (2005, p. 24), a cultura está em fluxo e mudança constantes, sempre tendente a transbordar, variar e misturar. Entretanto, também está sujeita a processos sociais de controle, silenciamento e apagamento, os quais operam propiciando descontinuidades culturais:

O campo desordenado de variações e interrupções ocasionais das descontinuidades resultantes é adicionalmente distorcido em termos conceituais pelo mito da homogeneidade e compartilhamento cultural, de modo a permitir que ele ofereça um melhor mapeamento e justificativa para a construção das identidades sociais e dos pertencimentos ao grupo. Alguns itens particulares da cultura, preferencialmente organizados segundo idiomas contrastivos, são então selecionados como ícones dessas identidades contrastantes. Este é o modo pelo qual a variação cultural é mobilizada para servir de base dos grupos étnicos como fenômeno social.

Em meu entendimento, o mito da etnicidade apresenta paralelos com o nacionalismo das comunidades imaginadas modernas. Tal qual sugerido por Barth, a característica distintiva deste tipo de formação identitária de nível macro reside nas políticas estatais. Este também é o entendimento de Thomas Eriksen (2010) acerca do nacionalismo. Para o autor, as nações não são mais ou menos fraudulentas do que outras comunidades igualmente imaginadas, sendo que a peculiaridade do nacionalismo reside em sua relação com o Estado, implicando na ligação entre uma ideologia étnica e um aparato estatal. Em decorrência, o nacionalismo também se constitui a partir da relação com um “outro”: “Like other ethnic identities, national identities are constituted in relation to *others*; the very idea of the nation presupposes that there are other nations, or at least other peoples, who are not members of the nation.” (ERIKSEN, 2010, p. 111).¹

Estas reflexões desaguam na seguinte questão: é possível pensar em nacionalismos não-étnicos? Eriksen (2010, p. 119) apresenta o exemplo das Ilhas Maurício caracterizado enquanto “mosaico de culturas” que pode se converter num prospero caso de pluralismo de identidades étnicas compatível com a identidade nacional: “In these polyethnic societies, nationalism is frequently presented as a supraethnic ideology guaranteeing formal justice and equal rights for everybody.”²

¹“Como outras identidades étnicas, as identidades nacionais são constituídas em relação a outras; a própria ideia de nação pressupõe que existem outras nações, ou pelo menos outros povos, que não são membros da nação.” Tradução livre.

²“Nessas sociedades poliétnicas, o nacionalismo é frequentemente apresentado como uma ideologia supraétnica que garante justiça formal e direitos iguais para todos.” Tradução livre.

Todavia, Eriksen (2010, p. 119) afirma que casos de divergência entre etnia e nacionalismo, mais característicos do significado convencional deste último, podem envolver o conflito entre um grupo étnico dominante e outro grupo dominado dentro da estrutura de um Estado-nação:

In such contexts, the nationalism ideology of the hegemonic group will be perceived as a particularistic ideology rather than a universalist one, where the mechanisms of exclusion and ethnic discrimination are more obvious than mechanisms of inclusion and formal justice. This kind of duality, or ambiguity, is fundamental to nationalism ideology.³

Considero que os exemplos e reflexões de Eriksen são particularmente pertinentes para pensarmos o caso brasileiro e suas políticas de reconhecimento fundadas na Constituição Federal de 1988. Nos termos do autor, creio que de forma geral o Brasil pode ser considerado um “mosaico de culturas”.

No contexto da redemocratização, Costa e Thomaz (2004, p. 145) enfatizam a emergência de *novas etnicidades* e o conseqüente questionamento do discurso da unidade da identidade nacional em torno da democracia racial. Em relação ao termo etnicidade, os autores citam as abordagens “primordialistas” (a etnicidade como coercitiva e anterior aos indivíduos) e “instrumentalistas” (a etnicidade como recurso político/cultural usado por indivíduos ou grupos identitários) e – recorrendo a Stuart Hall – caracterizam as novas etnicidades:

Dessa forma, com a expressão ‘novas etnicidades’ nomeia-se um modo de articulação de diferenças móveis, circunstanciais e múltiplas. O adjetivo ‘novas’ caracteriza precisamente o caráter (auto-)articulado da diferença em oposição à etnicidade adscrita, conferida de fora, como a nacionalidade ou a pertença atribuída a determinado grupo étnico, no corpo das políticas multiculturalistas.

Costa e Thomaz destacam que o caso das novas etnicidades revela a busca por novos canais de expressão identitária e a “redescoberta de raízes étnicas” ofuscadas pela ideologia da mestiçagem. Especificamente em relação às emergências de Matriz Africana, almeja-se desmistificar a integração do legado afro-brasileiro à simbologia nacional e enfatizar a origem africana em oposição à sua assimilação pela identidade nacional. Os autores ressaltam que desde a década de 1970 o Movimento Negro Unificado passou a criticar duramente a ideologia da democracia racial, posto que a igualdade formal entre brancos e negros e a suposta inexistência do racismo encobririam a realidade da opressão racial no Brasil.

³“Em tais contextos, a ideologia do nacionalismo do grupo hegemônico será percebida como uma ideologia particularista e não universalista, na qual os mecanismos de exclusão e discriminação étnica são mais evidentes do que os mecanismos de inclusão e justiça formal. Esse tipo de dualidade, ou ambiguidade, é fundamental para a ideologia do nacionalismo.” Tradução livre.

Em relação à política patrimonial federal, esse contexto de mudanças pode ser associado à gestão de Aloísio Magalhães (1979-1982), que marca sua passagem pelo IPHAN com o ideal de abranger a diversidade cultural, religiosa e étnica no Brasil (ABREU, 2007, p. 274). Analisando os processos de tombamento das décadas de 1970 e 1980, Cecília Londres Fonseca (1996) identificou que não apenas alguns processos foram abertos a partir de pedidos externos ao IPHAN, como também se diversificou a tipologia dos bens tombados – os processos passaram a contemplar bens como fábricas, vilas operárias, mercados, estações ferroviárias e ferrovias, caixas d’água, cinemas, estádios de futebol, estações telegráficas, institutos de pesquisa, escolas etc. Entretanto, Cecília Londres (1996, pp. 157-58) afirma que “mais significativos, em termos simbólicos e ideológicos, são os pedidos de tombamento de bens representativos (...) das etnias indígenas e afro-brasileiras, (...) de outras religiões que não a católica, e da cultura popular.”

O tombamento do terreiro Casa Branca, localizado na cidade de Salvador/BA e ocorrido em 1984, pode ser considerado um verdadeiro marco das transformações verificadas no período. O antropólogo Gilberto Velho produziu importante registro daquela reunião histórica do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o qual, até aquele momento, aplicara o instrumento do tombamento basicamente a edificações religiosas, militares e civis de tradição luso-brasileira. Velho (2006, p. 238), então relator da referida reunião, recomendou o tombamento do Casa Branca afirmando que “há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira.” Ressaltando que o caso motivou o tombamento de outros terreiros, além de monumentos ligados a outras tradições que não a luso-brasileira, Velho (2006, p. 240) complementa:

Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural. Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros.

Acerca das concepções de patrimônio cultural ao longo da trajetória do IPHAN, José Reginaldo Santos Gonçalves produziu importante reflexão a partir das narrativas de Rodrigo Melo Franco de Andrade e Aloísio Magalhães. Segundo Gonçalves (1996), o primeiro articulava sua retórica em termos de “tradição” e “civilização”, concebendo o passado brasileiro como católico e barroco. Por outro lado, o segundo mobilizava as noções de “diversidade cultural” e “desenvolvimento”, enfatizando os bens culturais

existentes no cotidiano da população. A despeito destas diferenças, as quais ainda hoje repercutem na política patrimonial, o autor identificou a mesma estrutura discursiva pautada pela “retórica da perda”, seja em relação à “tradição” ou à “diversidade cultural”. Seu foco recaiu sobre as narrativas de “intelectuais identificados com projetos nacionais de ‘patrimônio cultural’ no Brasil”, contudo, ao abordar o tombamento do terreiro Casa Branca, Gonçalves tangencialmente se deparou com o aspecto que considero central não apenas para a pesquisa aqui tratada, mas também para o processo de tombamento da Coleção Perseverança:

De certo modo, o Terreiro Casa Branca foi usado como elo importante por meio do qual a narrativa de Aloísio sobre o patrimônio era tecida. Na realidade, *não apenas a narrativa de Aloísio, mas outras, como a dos intelectuais negros, ou, ainda, aquela produzida pelos integrantes do terreiro.* (GONÇALVES, 1996, p. 121, grifo meu).

Ou seja, trata-se de considerar os agenciamentos políticos de grupos sociais e comunidades junto à política nacional para o Patrimônio Cultural. Como destacado por Gilberto Velho (2006, p. 239), o tombamento do Casa Branca contou com a fundamental “atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas”. Estas transformações na política do patrimônio já se anunciavam com Aloísio Magalhães. Para Cecília Londres Fonseca (1996, p. 158), as mudanças indicavam que o patrimônio estava sendo considerado

como campo para a afirmação de novas identidades coletivas, que se valiam dos bens culturais como referências materiais e simbólicas. Ao lado do interesse do Estado de circunscrever um universo de bens culturais que atestassem a ‘existência’ da nação, surgiam novas motivações, por parte de grupos sociais diversos, que erigiam o exercício da preservação de ‘lugares de memória’ em direito.

As reflexões acadêmicas e as transformações efetivadas na política patrimonial brasileira daquele período repercutiram na Constituição Federal de 1988. Os artigos 215 e 216 explicitam a obrigação do Estado em proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” e qualificam o patrimônio cultural nacional como constituído por bens de natureza material e imaterial “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). Antônio Augusto Arantes (2005, p. 07, grifo no original) caracteriza a política patrimonial amparada pela Carta Magna ressaltando o princípio da diversidade e a noção de referência cultural:

E, ainda, o texto legal explicitou a *diversidade* como princípio inerente à identificação dos sujeitos das ações patrimoniais – portanto, dos detentores dos direitos próprios a este campo – deixando explicitamente de incluir apenas os segmentos sociais hegemônicos. (...) Ao adotar a noção de referência cultural e associando-a a grupos sociais específicos, a lei abre-se aos sentidos simbólicos

atribuídos a artefatos e práticas enquanto marcadores de fronteiras de identidade e diferença.

A noção de referência cultural, que se depreende do art. 216 da Constituição Federal, revela-se central para as reflexões aqui desenvolvidas:

Até recentemente, os intelectuais e os agentes de políticas públicas (técnicos e burocratas) foram postos em cena pela preservação na condição de atores privilegiados da construção de representações simbólicas da nação, mas a adoção da noção de *referência cultural* pela legislação brasileira, ao lado dos critérios já estabelecidos (valores arqueológico, histórico, artístico, etnográfico e paisagístico, entre outros), acrescentou um ingrediente importante na formação das arenas em que os bens patrimoniais são negociados: o ponto de vista das populações a que esses bens se referem. (ARANTES, 2012, p. 120, grifo no original).

Não é exagero afirmar que a noção de referência cultural fundamenta toda a política voltada ao Patrimônio Cultural Imaterial, na qual compete aos chamados “detentores” o protagonismo em torno das ações de salvaguarda dos bens registrados.⁴ Além disso, atualmente a política federal voltada aos bens de natureza material também compreende a noção de referência cultural. A Política de Patrimônio Cultural Material (PPCM), instituída em 2018, define a “participação social” como elemento central das ações de reconhecimento, incluindo o tombamento. Na PPCM destaca-se o princípio da indissociabilidade, segundo o qual “não deve haver separação entre os bens culturais materiais patrimonializados e as comunidades que os têm como referência” (IPHAN, 2018). Trata-se de considerar a participação social daqueles/as para os/as quais o bem em questão se constitui enquanto referência cultural. Em decorrência, no caso da Coleção Perseverança se faz necessária a participação dos povos e comunidades tradicionais de terreiros alagoanos em sua instrução de tombamento.

Conforme destaca Márcia Chuva (2017), a política do patrimônio deve efetivar-se enquanto reparadora de desigualdades sociais e injustiças históricas. A autora defende “a temática do patrimônio no âmbito dos direitos cidadãos e mais, como instrumento de reparação e de políticas afirmativas. Não falamos em patrimônio na atualidade sem falar em direito à memória e ao respeito à pluralidade de identidades” (CHUVA, 2017, p. 100). Portanto, a exemplo do terreiro Casa Branca, processos de reconhecimento patrimonial como o da Coleção Perseverança tocam no cerne das questões candentes em torno da identidade da nação brasileira. Sua instrução de tombamento constituiu-se em um caso privilegiado na medida em que são os povos de terreiro de Alagoas que devem explicitar

⁴Cabe ressaltar que a distinção entre patrimônio imaterial e material opera mais no âmbito das ações técnico-burocráticas dos órgãos de apoio e fomento e não se revela como uma distinção ontológica relativa aos bens ou manifestações culturais em si mesmos.

os valores e a significação cultural da Perseverança enquanto Patrimônio Cultural do Brasil.

Neste sentido, creio que a mediação e o agenciamento político de lideranças dos povos de terreiro junto ao processo de patrimonialização da Coleção Perseverança podem introduzir “outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (BHABHA, 2007, p. 21). Ou, em outras palavras, o protagonismo de religiosas/os de matriz africana de Alagoas junto ao processo de patrimonialização da Perseverança compreende possibilidades para ampliar ou mesmo ressignificar aquilo que se reconhece como Patrimônio Cultural do Brasil, tensionando as fronteiras simbólicas a partir das quais se inventa/imagina a identidade nacional e a própria política patrimonial levada a cabo por instituições como o IPHAN.

Museus e política de interpretação

Na apresentação da *Horizontes Antropológicos* dedicada a discutir museus, Maria Eunice Maciel e Regina Abreu (2019, p. 11) ressaltaram que a cultura material constituiu um dos focos iniciais da Antropologia, conformando muitos museus etnográficos como repositórios de práticas de colecionamento:

Ao lado de objetos coletados pelos primeiros antropólogos e pesquisadores dos povos não europeus, foram adicionados objetos retirados pelo saque, a violência e a guerra colonial, que passaram a conviver nas mesmas ‘reservas técnicas’ dos museus. São esses dois tipos de objetos que se inscrevem nas primeiras iniciativas dos departamentos antropológicos nos grandes museus enciclopédicos, um misto de práticas científicas associadas a práticas coloniais.

Partindo da provocação das autoras, considero necessário problematizar os processos coloniais como matriz não apenas da constituição dos museus enciclopédicos, mas também dos fundamentos epistemológicos da própria antropologia. Já no início da década de 1970, Talal Asad propôs incorporar o colonialismo como tema de reflexão, apontando a crise da Antropologia Social britânica gerada pelas mudanças do período pós-Guerra. Estas compreenderam a inserção das ex-colônias – principalmente africanas – em redes de comunicação, a promoção da educação e a transferência do poder político de líderes tribais para burguesias nacionais. Além disso, alguns escritores nacionalistas explicitamente denunciaram as conexões da antropologia com o colonialismo. Segundo Asad (2017, p. 323), é necessário reconhecer que foi a relação de poder colonial entre “culturas dominante (europeia) e dominada (não europeia)” que tornou a antropologia um projeto apto e efetivo:

A partir daí, precisamos nos perguntar como essa relação tem afetado as pré-condições práticas da antropologia: os usos a que esse conhecimento se destina, o tratamento teórico de determinados tópicos, o modo de perceber e objetificar outras sociedades, a reivindicação antropológica de neutralidade política.

Entendo que os aspectos apontados por Talal Asad extrapolam o contexto da Antropologia Social britânica e podem ser verificados nas “pré-condições práticas da antropologia” como campo de conhecimento. Para Lila Abu-Lughod (1991), tanto a teoria feminista como os *halfies* permitem questionar a presunção da distinção fundamental presente na Antropologia Cultural. A primeira frisa que o Eu é sempre uma construção que, através da oposição com um Outro, reprime e ignora outras formas de diferença, ao passo que os segundos desnudam a convicção de que não se pode ser objetivo sobre sua própria sociedade e o entendimento implícito de que a antropologia estuda “não-Ocidentais”. Tanto para feministas como *halfies*, o Eu está dividido, apreendido no cruzamento de distintos sistemas de diferença. Abu-Lughod ressalva que a noção de cultura remove a diferença do domínio natural, entretanto, pode implicar em diferenças tão rígidas que se assemelham a características inatas e, ao enfatizar a coerência, produz a percepção das comunidades como enredadas e discretas.

As considerações de Abu-Lughod acerca dos *halfies* apresentam paralelos com reflexões como as de Ulf Hannerz (1997), além dos estudos culturais pós-coloniais em geral (HALL, 2003; BHABHA, 2007). Walter Dignolo (2017, p. 17), acerca da decolonialidade, também enfatiza a questão da fronteira: “a epistemologia fronteiriça e a descolonialidade surgem de mãos dadas.” Caminham nessa direção as reflexões de Arjun Appadurai (1998) sobre o encarceramento dos “nativos” a lugares e a ideias e imagens, tomando um traço específico como a essência de um grupo em contraste a outros. Em comum, estas reflexões almejam a superação da epistemologia colonial fundamentada na dicotomia Nós/Outros.

Neste sentido, é possível retomar as reflexões de Regina Abreu e Eunice Maciel e conjecturar se por trás dos “dois tipos de objetos” das coleções etnográficas – “objetos coletados pelos primeiros antropólogos” e “objetos retirados pelo saque, a violência e a guerra colonial” – não subjaz a mesma base colonialista baseada na exotização do Outro. No caso da grande parte das coleções de objetos sacros de matriz africana do Brasil, se faz necessário considerar não apenas o modelo colonial dos primeiros museus etnográficos, mas também o contexto de violência e rapto do sagrado que originou tais coleções (BITTENCOURT, 2018).

Os primeiros museus etnográficos brasileiros surgiram ainda no século XIX. O Museu Real (atual Museu Nacional) foi fundado em 1818, o Museu Paraense de História Natural (atual Museu Paraense Emílio Goeldi) data do ano de 1866 e, finalmente, o Museu Paulista foi instituído em 1894. Apesar da variação nas datas de fundação, há uma significativa coincidência no período de atuação de seus principais diretores – respectivamente João Batista Lacerda (1895-1915), Emílio Goeldi (1893-1907) e Hermann von Ihering (1894-1916) – e suas formulações marcaram as instituições pela perspectiva enciclopédica, evolutiva, comparativa e classificatória (SCHWARCZ, 1989, pp. 26-29). Seus diretores almejavam estabelecer um debate atualizado com as discussões internacionais e, em decorrência, os museus brasileiros se constituíram como alternativa institucional para o campo científico em um país ainda carente de universidades. Importante ressaltar que esse período também coincidiu com o início do apogeu da antropologia museológica na Europa e nos Estados Unidos, considerando o emprego de pessoal especializado e do apoio ao trabalho de campo (STOCKING, 1985, p. 08).

Analisando suas revistas a partir dos temas das publicações, Lilia Schwarcz (1989) identificou o predomínio de artigos dos chamados “estudos naturalistas” – zoologia, botânica e geologia –, em detrimento dos artigos de antropologia física e arqueologia. Todavia, na busca por ordenar e classificar, os estudos dos museus partiam da flora e fauna locais com o intuito de tematizar o “homem brasileiro”. Neste aspecto específico se colocava o debate em torno do evolucionismo, tanto biológico quanto cultural.

O terço final do século XIX e o início do século XX constituem o período de predomínio da corrente de pensamento que ficou conhecida como evolucionismo cultural. Ainda que algumas tradições atribuam o nascimento da antropologia a outros pensadores, os três principais autores do evolucionismo – Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor e James George Frazer – podem ser incluídos entre os fundadores da antropologia moderna (CASTRO, 2005, p. 04).

Em sua obra *A sociedade antiga*, publicada em 1877, Morgan apontou os três grandes estágios do evolucionismo e atribuiu critérios gerais para cada estágio: os “selvagens” seriam caçadores e coletores; o “barbarismo” estaria associado à agricultura; e, por fim, a “civilização” associada à formação estatal e à urbanização (ERIKSEN & NIELSEN, 2007, pp. 29-31). O autor estabeleceu ainda três divisões internas para os dois primeiros estágios evolutivos: períodos inicial, intermediário e final. Morgan (2005, p. 29) acreditava que cada um desses “períodos étnicos” poderia ser exemplificado por

“tribos e nações” do tempo presente, “a fim de tornar cada caso tanto um padrão como um elemento ilustrativo”:

Começando, então, com os australianos e polinésios, seguindo com as tribos de índios americanos e concluindo com os romanos e gregos, que permitem as mais elevadas exemplificações, respectivamente, dos seis grandes estágios do processo humano, é bastante razoável supor que a soma de suas experiências unidas representa a experiência da família humana desde o status intermediário de selvageria até o final da civilização antiga.

Importante ressaltar que, para Morgan, os estágios evolutivos poderiam ser inferidos a partir das invenções e descobertas, as quais teriam uma relação progressiva entre si. O autor ressaltou que invenções e descobertas “mantêm relações sequenciais ao longo das linhas do progresso humano e *registram* seus sucessivos estágios” (MORGAN, 2005, p. 21, grifo meu). É possível observar sua importância enquanto “marcadores” dos períodos étnicos citados acima: a invenção do arco-e-flecha como marcador do período final de selvageria; a invenção da arte da cerâmica para o período inicial da barbárie; o uso de tijolos de adobe para o período intermediário da barbárie; e, ainda, a invenção da fundição de minério de ferro como marcador do período final de barbárie.

No Brasil, as teses do evolucionismo foram diretamente associadas à questão racial da população. Na Europa e nos E.U.A. a miscigenação entre “raças” foi considerada como degenerativa, mas no caso brasileiro isso precisou ser adaptado a uma população fortemente miscigenada e com expressivos casos de ascensão social (SKIDMORE, 1976). As teses estrangeiras foram mobilizadas para estabelecer critérios diferenciados de cidadania – supondo a hierarquia natural entre “raças” –, mas paradoxalmente evitando suas implicações negativas acerca da miscigenação (SCHWARCZ, 2000). Poucos intelectuais brasileiros endossaram o entendimento de que a miscigenação gerava degeneração, entre os quais destacava-se Nina Rodrigues. Em geral, posições menos austeras que a do médico maranhense buscaram abrandar as contradições e legitimar os pressupostos que fundamentaram a política do branqueamento.

Também nos museus enciclopédicos brasileiros a questão racial foi abordada na perspectiva evolucionista. João Batista Lacerda chegou a defender o branqueamento enquanto tese científica no Primeiro Congresso Universal de Raças, realizado em Londres no ano de 1911. Suas projeções indicavam que no prazo de um século os “traços da raça negra” seriam completamente removidos da população brasileira. Entretanto, como ressaltado acima, nos museus brasileiros predominaram reflexões que partiam dos pressupostos das ciências naturais, com base na ordenação e classificação da flora e fauna locais. Em consequência, eram primordialmente as populações ameríndias que “alguns

viajantes vinham buscar, ou que Ihering e João Batista Lacerda tratavam de analisar.” (SCHWARCZ, 1989, p. 66).

Talvez como reflexo desta perspectiva, em princípio o modelo enciclopédico dos primeiros museus brasileiros não devotou maior atenção aos objetos oriundos de populações afro no Brasil. Ou, pelo menos, a origem das principais e mais antigas coleções de objetos religiosos de matriz africana reside em outro contexto, qual seja: aquele marcado por ações repressivas, institucionalizadas ou não. Além disso, o rapto violento de objetos sacros de terreiros, seja na forma de violência policial ou não, também segue a lógica do estigma do Outro:

A ideia de perigo e primitivismo seria associada às práticas religiosas afro-brasileiras, justificando a arbitrariedade do rapto de objetos, a estigmatização das tradições e a criminalização da fé. Estabeleceu-se assim uma tradição de rapto do sagrado. (BITENCOURT, 2018, p. 291).

A primeira coleção constituída por objetos sacros apreendidos em ações repressivas parece ter sido a que recebeu o nome de Coleção Polícia da Corte, descoberta há poucos anos no Museu Nacional e formada ainda no período imperial. A partir da correspondência trocada pelas instituições entre 1880 e 1887, Carolina Cabral Ribeiro de Almeida (2018, pp. 47-51) identificou reiteradas solicitações do então diretor do Museu Nacional, o alagoano Ladislau Netto, para que a Polícia da Corte doasse peças apreendidas nas ditas “casas de dar fortuna”. Chama a atenção o destaque conferido por Ladislau Netto ao “grande valor etnográfico” dos objetos religiosos. Infelizmente, apenas algumas peças da Coleção sobreviveram ao trágico incêndio de 2018 (CONDURU, 2019).⁵

No período republicano, a Constituição de 1891 assegurou a indivíduos e confissões religiosas o exercício público e livre de seus cultos, incluindo o caráter secular dos cemitérios e o direito à prática de seus ritos fúnebres. O Código Penal de 1890 já havia tipificado os crimes contra o livre exercício dos cultos, porém, naquela oportunidade também foram tipificados os crimes contra a saúde pública, incluindo:

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

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

⁵ Peças da Coleção Polícia da Corte integraram a vitrine *Africanos no Brasil* da exposição *Kumbukumbu*, do Museu Nacional. O material pedagógico elaborado para auxiliar visitas guiadas à exposição encontra-se disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/see/docs/publicacoes/Kumbukumbu_PTBR.pdf Acessado em 13/01/2022. Uma perspectiva da exposição *Kumbukumbu* também se encontra no relato de Mariza de Carvalho Soares (2019) sobre sua experiência como curadora.

Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: (...) (BRASIL, 1890).

É com base nestes artigos que cultos e religiosas/os de Matriz Africana foram alvos de repressão institucionalizada ao longo da Primeira República (MAGGIE, 1986). São oriundos desse contexto repressivo, em parte ou em sua totalidade, o Nosso Sagrado, o acervo Afro Pernambucano, a Coleção Xangô e presumivelmente também a Coleção Estácio de Lima e a Coleção Registro Sertanejo, além de peças presentes no museu do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia e no Museu Histórico Nacional.

Possivelmente o caso mais emblemático seja o do Nosso Sagrado, originalmente denominado Museu da Magia Negra e constituído por objetos reunidos no museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. A partir de 1912, este último constituiu-se como lugar de guarda de materiais e objetos provenientes das ações policiais. Entre 1934 e 1945, uma das competências definidas para a Primeira Delegacia Auxiliar referia-se aos processos contra cartomancia, mistificações, magias e demais crimes contra a saúde pública (CORRÊA, 2014, pp. 37-38). Em 1938, o então denominado Museu da Magia Negra foi o primeiro bem inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Paisagístico e Etnográfico do IPHAN. Recentemente foi rebatizado como Nosso Sagrado e transferido para o Museu da República como resultado de ampla mobilização social (VERSIANI, 2021).

Os objetos do acervo Afro Pernambucano foram apreendidos em ações policiais a terreiros do Recife e posteriormente cedidos à Missão de Pesquisas Folclóricas (1938). Em carta enviada a Mário de Andrade naquela oportunidade, o chefe da expedição Luiz Saia mencionou que no Recife “foram fechados os terreiros e apreendido o material do culto” e que o delegado de polícia “ofereceu para o departamento [de Cultura de São Paulo] grande parte do material apreendido. Coisa de vasto valor. (...) Coisa para 300 peças; disso para mais.” (SAIA, 1938 *apud* CERQUEIRA, 2016, p. 44). Atualmente o acervo está sob a guarda do Centro Cultural São Paulo e encontra-se acessível em formato virtual (BITENCOURT, 2018; LINS, 2019).⁶ Gertrudes Gomes Lins (2019) avança a possibilidade de que o interesse demonstrado pela Missão de Pesquisas Folclóricas pelos terreiros do Recife tenha influenciado as autoridades policiais locais a transferir parte dos

⁶ A exposição virtual *Repatriação Digital do acervo Afro Pernambucano sob a guarda do Centro Cultural São Paulo* resulta da parceria entre o Museu da Abolição e o Museu Afro Digital e pode ser visitada em: <http://www.museuafrodigital.com.br/repatriacaodigital/> Acessado em 12/01/2022.

objetos apreendidos para o Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Estes objetos compõem a Coleção Xangô e, segundo Lins (2019, p. 99):

As duas coleções, tanto a da 'Missão' (hoje CCSP) como a do MEPE se completam, tiveram a mesma origem, os terreiros de Xangô da periferia do Recife, o mesmo período de coleta, década de 1930, mesma procedência, SSP, mesma data de entrada na instituição, 1938, sob as mesmas circunstâncias de apreensão e repressão.

A Coleção Estácio de Lima vincula-se à Faculdade de Medicina da Bahia e ao Departamento de Polícia Técnica do Estado da Bahia. Parece restar dúvida acerca de sua relação com os objetos que formavam a coleção de Nina Rodrigues na Faculdade de Medicina (GALAS, 2015, pp. 137-40). Apesar das incertezas que pairam sobre a origem da Coleção Estácio de Lima, presume-se que parte dos objetos seja oriunda de ações repressivas a terreiros baianos (CUNHA, 2014; SANZI-ROCA, 2007). Além disso, como integrantes do Museu de Medicina Legal as peças sacras foram expostas juntamente com objetos criminológicos e patológicos. Isso motivou a mobilização de religiosas/os, iniciada ainda na década de 1990, e em 2010 chegou-se ao acordo para depositar a Coleção no Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (CUNHA, 2014, pp. 861-62).

A Coleção Registro Sertanejo, atualmente alocada no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, compreende peças originárias de cultos do interior paulista que foram doadas ao Museu Paulista pela Secretaria de Segurança Pública no período entre 1914 e 1943. A doação feita por esta última indica a provável apreensão das peças em ações de repressão policial (AMARAL, 2000). No museu do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia encontram-se objetos de terreiros cuja doação foi realizada por oficiais de polícia (SANZI-ROCA, 2007, p. 98). Finalmente, Roberto Conduru (2019, p. 101), com base nos textos de Mário Barata, afirma que peças religiosas apreendidas pela polícia do Rio de Janeiro foram integradas ao Museu Histórico Nacional.

Ainda que por vezes a Coleção Perseverança seja citada como resultante de ação repressiva institucionalizada da polícia (CONDURU, 2019, p. 109; GALAS, 2015, pp. 139-40; VERSIANI, 2021, p. 03), os ataques aos terreiros alagoanos de fevereiro de 1912 foram encabeçados por uma organização político-partidária e contaram com participação de populares. O trágico episódio conhecido como Quebra de Xangô foi desencadeado por disputas políticas locais no contexto do “movimento salvacionista” do governo Hermes da Fonseca. O então governador alagoano Euclides Malta foi acusado de apoiar e frequentar os terreiros e, em decorrência, estes se tornaram alvo de seus opositores políticos. Na primeira noite, uma turba de quase 500 pessoas – inflamada pela Liga dos

Republicanos Combatentes – atacou cerca de 30 terreiros da capital. As ações violentas se expandiram para áreas mais distantes e perduraram pelos dias subsequentes (RAFAEL, 2010; FONTES, 2021).

Por outro lado, em geral os estudos que abordam especificamente o Quebra de Xangô localizam suas causas no conflito político em torno do governo de Alagoas. Parecem mais escassas as reflexões que buscam evidenciar os motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais pôde desencadear um violento episódio de perseguição religiosa. Não há dúvida de que o estopim dos ataques foi a associação de Euclides Malta aos terreiros, entretanto, creio ser inequívoco que o Quebra teve lugar na conjuntura mais ampla de perseguição religiosa a cultos de Matriz Africana. Apesar de não resultar de ação repressiva institucionalizada da polícia, os articuladores dos ataques também mobilizaram acusações de supostas práticas de feitiçaria como justificativa para os ataques. Neste sentido, entendo que os ataques nos quais os objetos sacros da Coleção Perseverança foram raptados devem ser vislumbrados no contexto mais amplo de perseguição religiosa da primeira metade do século XX.

As mobilizações que incidiram sobre casos como a Coleção Estácio de Lima e o Nosso Sagrado podem ser compreendidas a partir das críticas acerca do modelo enciclopédico e colonial ainda vigente em alguns museus que guardam coleções e acervos de objetos religiosos de Matriz Africana. Pelo menos desde a década de 1980 eclodiram críticas acerca da concepção dos museus etnográficos enquanto guardiões e intérpretes da história e do material do Outro. Foram questionados não apenas os métodos de coleta do século XIX e início do século XX, mas também as técnicas expositivas dos museus e a imposição de classificações acadêmicas nas vitrines (*glass boxes*) interpretativas. Para Michael Ames (2019 [1992], p. 52), as formas dessas classificações mudaram de acordo com as modas teóricas da antropologia, contudo, elas permanecem classificações antropológicas que “congelam” grupos sociais em categorias acadêmicas e em uma “noção mítica de tempo chamada ‘presente etnográfico’.” Trata-se de um conjunto de questionamentos implicados pela política de interpretação:

Aqueles que foram assim classificados, especialmente os povos indígenas, que foram os primeiros temas do estudo antropológico, nunca estiveram satisfeitos com sua museificação e muitas vezes se opuseram a isso. O mais significativo é que, na década de 1980, depois de cem anos ou mais de classificações, os museus (e sua contraparte acadêmica) só agora estão ouvindo o que seus objetos de classificação, especialmente os grupos indígenas, estão dizendo: eles querem sair das *glass boxes*, eles querem o que é deles de volta, isto é, o controle sobre sua própria história e interpretação, independentemente de que o material produzido tenha sido transformado em peças de museu, discursos em sala de aula ou trabalhos acadêmicos, livros e monografias.

No Brasil, esse tipo de questionamento se insere em um movimento mais amplo de afirmação identitária protagonizado pelas ditas “populações subalternizadas”, no bojo do qual “essas populações tomaram de assalto o seu direito de produzir ‘autorrepresentações’.” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 08). A política de interpretação implica não apenas os processos de repatriação de artefatos e patrimônios alocados em museus marcados pela perspectiva colonial, mas também enseja discussões acerca da atuação técnica de antropólogos/os e demais profissionais nos museus. Para Ames (2019, pp. 62-63), tais discussões apontam que não é possível falar pelo outro, mas juntamente com aqueles/as cujos materiais são expostos e/ou estudados, bem como “sobre encontros culturais, histórias dos objetos e das instituições e das objetificações complicadas que ocorrem durante esse processo.”

No campo da Museologia há reflexões conceituais que caminham na mesma direção. Na interface teórica e prática dos museus, principalmente a partir das contribuições de Zbynek Zbyslav Stránský, destaca-se a tríade conceitual *musealia* (objetos de museu), musealidade e musealização. A musealidade pode ser descrita como “qualidade” ou “valor” dos *musealia*, sendo que a união e o sentido dos dois conceitos advêm do processo de musealização no qual ocorre o “reposicionamento” dos objetos em outro lugar – o museu (CURY, 2020, p. 133). De acordo com André Desvallées e François Mairesse (2013), o processo de musealização compreende o conjunto de atividades do museu, incluindo um trabalho de preservação, de pesquisa e de comunicação. Tal trabalho produz uma imagem que é um substituto da realidade da qual os objetos foram retirados e, por sua vez, esse substituto constitui a musealidade enquanto valor específico que emana das coisas musealizadas.

Neste sentido, é necessário reconhecer a função comunicativa dos objetos de museu como parte de um discurso produzido em circunstâncias políticas, sociais e econômicas específicas. Em decorrência, passa-se a problematizar supostos valores intrínsecos de determinado bem e a compreender que seu reconhecimento patrimonial deriva justamente do processo de atribuição de valores (ÁVILA; GÓMES, 2016). Refletindo a partir de experiências museológicas comunitárias no México, Norma Angélica Ávila Meléndez (2015, pp. 27-28) ressalta a forte tensão entre uma postura técnica que se aproxima de uma visão essencialista dos bens culturais e outra que valoriza os bens culturais como meios para o conhecimento. Trata-se de

identificar las posibilidades de que los objetos museales transiten de los postulados de autenticidad y originalidad a las interrogantes sobre el

conocimiento del que son portadores los objetos y a las posibilidades comunicativas de su selección y exposición en un espacio.

Desta perspectiva emergem questões éticas que incitam a reflexividade nos processos de musealização: “La riqueza de la *experiencia museológica reflexiva* propicia que los sujetos no solamente observen objetos museales, sino que observen también el proceso de musealización de esos objetos” (ÁVILIA, 2015, p. 34, grifo no original). Com efeito, especialistas que atuam nos museus são provocadas/os a rever suas próprias práticas a partir da identificação de processos de valoração patrimonial por outros agentes sociais.

Nos museus colaborativos, o processo de musealização dos objetos ocorre por meio da colaboração entre especialistas e comunidades: “A musealidade é atribuída e pode ocorrer por critérios determinados por especialista e/ou grupos culturais através da participação nos processos de musealização.” (CURY, 2020, p. 134). Nestes casos, trata-se da participação de grupos sociais ou comunidades para os/as quais os objetos em processo de musealização são significativos.

As iniciativas em torno dos museus colaborativos, marcadas pela reflexividade nos processos de musealização, se aproximam da proposta de se considerar a participação social nos processos de patrimonialização de bens que se constituem enquanto referência cultural de determinado grupo social ou comunidade, tal como discutido na seção anterior. A tendência crescente de afirmação do direito à memória e do direito a produzir suas próprias representações desnuda e questiona a suposta autoridade de especialistas atuantes na política voltada aos bens patrimoniais em geral, incluindo os objetos de museu e sua musealidade. Esse parece ser um ponto pacífico tanto no campo da Antropologia como na Nova Museologia.

Entretanto, tais discussões conduzem aos dilemas e desafios sobre *como* viabilizar e qualificar a participação social em processos de patrimonialização e/ou musealização. Seguindo a regra em normativas e regulamentações de políticas públicas, o decreto que institui a Política de Patrimônio Cultural Material explicita essa tendência da participação social – ou mesmo a impõe como exigência nas instruções de tombamento –, mas não aponta procedimentos ou instrumentos para viabilizá-la. Em meu entendimento, trata-se de um desafio de ordem metodológica e é nesse aspecto que o campo da Antropologia apresenta contribuições específicas. Isso será explorado mais adiante, por ora basta informar que se tratou de qualificar minha própria atuação como técnico da instrução de tombamento da Coleção Perseverança.

Ética e técnica

A proposta de produzir uma etnografia de um processo de patrimonialização e, *pari passu*, qualificar tecnicamente minha atuação profissional nesse mesmo processo necessariamente conduz a dilemas de ordem ética. Não se tratou exatamente do engajamento político derivado de prévio trabalho de campo, tal qual muitos exemplos de antropólogos/as que por anos, às vezes décadas, se dedicam ao trabalho e convívio com uma mesma comunidade. Entretanto, a Antropologia brasileira apresenta conjunto bastante sólido de reflexões sobre a atuação de antropólogos/as para além do campo acadêmico e creio que tais reflexões podem contribuir com a presente proposta.

Como já destacado, os processos e ações da política patrimonial brasileira transcorrem no âmbito dos direitos assegurados pela Constituição Federal (CF) de 1988. O artigo 215 institui que o Estado deve garantir a todos o exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, além de apoiar e incentivar a valorização e difusão das manifestações culturais. O parágrafo 1º do referido artigo reza que: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.” (BRASIL, 1988). Por certo, a efetivação dos direitos culturais e a proteção das referidas manifestações populares mais raramente levam a judicializações, em comparação às demandas por demarcação territorial. Porém, discussões acerca do campo do Direito também afetam a política patrimonial e contribuíram com as reflexões éticas necessárias à empreitada desenvolvida.

De forma mais ampla, a garantia dos direitos difusos e coletivos no Brasil encontra um ponto de inflexão a partir da CF de 1988. Em relação aos povos indígenas, o Capítulo VIII da CF reconhece as condições legais e sociológicas indispensáveis à sua sobrevivência, incluindo o direito fundamental sobre as terras tradicionalmente ocupadas. Todavia, logo nos anos subsequentes à promulgação da Carta Magna a efetivação desse direito encontrava resistências e compreendia choques de interesses canalizados aos tribunais (LUZ; SILVA; HELM, 1994, p. 14). Mais recentemente parece ter ocorrido uma intensificação na judicialização dos processos de demarcação territorial. Condição semelhante pode ser verificada em relação às terras ocupadas por comunidades quilombolas cuja propriedade foi reconhecida pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Os laudos antropológicos requisitados nesses processos administrativos e judiciais compreendem principalmente três tipos: demarcação territorial, identificação étnica e licenciamento ambiental (LEITE, 2005). Antropólogas/os também são mobilizadas/os em processos criminais envolvendo indígenas (BECKER; SOUZA; OLIVEIRA, 2013). Além disso, o âmbito das políticas patrimoniais se configura em uma área de atuação possível para antropólogas/os. O Protocolo de Brasília (ABA, 2015) inclui a realização de Inventários de Referências Culturais entre as possibilidades de elaboração de laudos e relatórios antropológicos.

Cabe destacar que ao tratar do campo do Direito não nos deparamos apenas como um tipo específico de Ciência Social aplicada, mas também com a máquina da Justiça que se constitui em “um dos mais importantes condicionadores do comportamento coletivo em nosso país.” (SANTOS, 1994, p. 19). Neste sentido, a efetivação dos direitos culturais impõe aos técnicos da política patrimonial formas de conduta que permitem paralelos com a atuação técnica nos processos judiciais. Em meu entendimento, debates e discussões acerca da “autenticidade” e “originalidade” (ou não) de determinada manifestação cultural – incluindo edificações e demais bens materiais – implicam nas reflexões sobre a noção de verdade. De acordo com Michel Foucault (1998, p. 12):

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

No âmbito da máquina da Justiça, o suposto comprometimento com a verdade dos fatos imporia a juízes/as o princípio da neutralidade, contudo, este já foi em grande medida problematizado pelo próprio campo do Direito, evidenciando que um/a juiz/a é habitado/a por condicionantes ideológicos que geram tendenciosidades pessoais. Em decorrência, a distinção entre neutralidade e imparcialidade torna-se crucial:

Embora os juízes não sejam neutros, a ética da magistratura e a própria lei lhes impõem o dever da imparcialidade. A não neutralidade – os preconceitos, as preferências – tem a ver com as inclinações gerais do magistrado. Mas diante de um caso concreto ele tem o dever objetivo de dar a ambas as ‘partes’ um tratamento igual em juízo. Ele não pode, para atender à sua preferência de classe, ou inclinação pessoal, privar um dos litigantes do direito de apresentar uma prova, não deve dividir desigualmente as chances de manifestação dos litigantes no processo. Enfim, ele está adstrito a não ser ‘parcial’, no sentido etimológico de assumir subjetivamente a função de ‘parte’, em vez da de juiz. (SANTOS, 1994, p. 21).

Em última instância, a desconstrução da noção de verdade absoluta evidencia a impossibilidade de qualquer atuação plenamente neutra, porém, o princípio da imparcialidade impõe o dever objetivo do tratamento justo às partes em juízo. A

parcialidade flagrante de um/a juiz/a em determinado julgamento pode implicar na sua suspeição. Na condição de perita/o, este princípio também recai sobre antropólogas/os e, no Brasil, vem sendo utilizado para descredibilizar sua atuação profissional, configurando o que se pode chamar de *paradoxo da suspeição*. Como ressaltou João Dal Poz Neto (1994), as próprias premissas da observação antropológica que conferem a condição de especialista a um/a antropólogo/a perito/a são mobilizadas como provas de sua suspeição.

Em demandas judiciais semelhantes na Austrália, pelo menos desde o início da década de 2000 juízes/as têm rechaçado o argumento da suspeição de peritas/os antropólogas/os, ratificando que a proximidade com o povo ou grupo parte do litígio não necessariamente afeta seu julgamento profissional (ALMEIDA, 2015). Voltando ao Brasil, Deborah Duprat – Coordenadora da 6ª Câmara do Ministério Público Federal –, ao ser indagada sobre o paradoxo da suspeição, reconheceu que isso se deve a uma incompreensão da “questão étnico-cultural” e da própria antropologia no Judiciário brasileiro (DUPRAT, 2015, p. 18).

Creio ser inequívoco que a superação do paradoxo da suspeição passa pela complementação na formação e reciclagem dos/as operadores/as do Direito em relação às especificidades teórico-metodológicas do campo da Antropologia e em relação à compreensão mais acurada dos direitos coletivos assegurados pela CF de 1988. Todavia, entendo que no próprio campo da Antropologia observa-se crescente refinamento conceitual acerca da atuação profissional em laudos, perícias e consultorias. E neste sentido creio que tal refinamento extrapola a esfera dos processos administrativos e judiciais de demarcação territorial, reconhecimento étnico e licenciamento ambiental e se estende aos processos e ações em geral desenvolvidos no âmbito das políticas públicas, incluindo a política patrimonial.

Pois bem, talvez a maior desilusão para um/a profissional seja constatar que o produto de seu trabalho simplesmente foi engavetado. Esta inquietação esteve presente na consultoria que Pedro Nascimento (2017) realizou para o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a partir da qual este último almejava “acessar” e “ouvir” as pessoas beneficiadas pelo Programa Fome Zero. No processo de pesquisa e na interlocução com a equipe da pasta, Nascimento (2017, p. 180) compreendeu que o objetivo final da pesquisa era alcançar as instâncias superiores da gestão do Programa e que, para tanto, precisava efetivamente apresentar soluções:

Ao mesmo tempo isso não quer dizer que a atuação de um antropólogo em uma situação similar deva se restringir a uma eterna problematização – as pessoas esperavam de mim sugestões concretas; resultados que pudessem ser usados para

melhorar a comunicação. Eu levava isso a sério e me preocupava desde o primeiro momento com o que poderia efetivamente contribuir.

Penso de forma semelhante e compreendo este aspecto como o principal diferencial entre a pesquisa acadêmica *stricto sensu* e a atuação técnica em consultorias ou políticas públicas. No Brasil, as discussões em torno da atuação de antropólogos/as fora da academia se distanciam da chamada “antropologia aplicada” cuja associação com o colonialismo conferia-lhe um caráter puramente prático e pouco fundamentado teoricamente. Trata-se, ao contrário, de uma modalidade de antropologia voltada não apenas para a busca de conhecimento sobre seu objeto de estudo, mas sobretudo comprometida com a vida dos sujeitos da pesquisa (OLIVEIRA, 2004).

A partir do relacionamento de Curt Nimuendajú com indígenas Tikuna, João Pacheco de Oliveira (2013) evidenciou o comprometimento “quase inevitável” do/a etnógrafo/a com processos sociais e políticos que afetam seus/as interlocutores/as. Refletindo sobre suas próprias experiências enquanto etnólogo, porém ainda marcadas por sua prévia atuação como técnico do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Roberto Cardoso de Oliveira (2004, pp. 28-29) aponta a “ética discursiva” como a postura teórica mais adequada para a atuação mediadora de antropólogas/os:

E em termos de uma ética discursiva, há de se firmar a ideia de que tal intermediação só se fará por meio da participação do pesquisador no diálogo entre as partes: a sociedade nacional comprometida com princípios universais, já que ela é membro da ONU, e firmou os instrumentos jurídicos elaborados pela maioria dos estados-nacionais; e as sociedades indígenas, presas às suas particularidades, seus hábitos tradicionais, responsáveis por seu estar no mundo.

Importante ressaltar que a intermediação ética proposta por Oliveira – na medida em que supera a objetividade absoluta e a decorrente obsessão pela neutralidade – chama a/o antropólogo/a a não mais se esconder no “relativismo absenteísta”, mas ao mesmo tempo se “valer da *capacidade reflexiva de nossa disciplina*” (OLIVEIRA, 2004, p. 31, grifo meu). Citando um conflito específico ocorrido em 1959 numa comunidade indígena na região fronteiriça com o Peru, envolvendo também o encarregado do Posto Indígena, o autor ressalta que “o conhecimento da cultura indígena, *alcançado pela pesquisa etnográfica*, [foi tomado] como um meio de impedir que uma ação pensada no interior da lógica do sistema nacional fosse utilizada sem nenhuma consideração às tradições tükúna.” (OLIVEIRA, 2004, p. 30, grifo meu).

Entendo que a reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira toca nos dois pontos-chaves da atuação antropológica em perícias, consultorias e na gestão de políticas públicas, a saber: a fundamentação teórica e conceitual da disciplina e a prática etnográfica. Portanto, trata-se do compromisso ético de mediação e interlocução com os

sujeitos da pesquisa e que deve fundamentar-se na base conceitual do campo da Antropologia e no conhecimento gerado pela prática etnográfica.

Como tratado acima, a interface entre os campos do Direito e da Antropologia nas perícias implica a problematização da noção de verdade absoluta. Neste sentido, é necessário tomar em consideração os regimes de verdade para compreender que o Direito, assim como o campo da Antropologia, também é uma ciência moral fundamentada em procedimentos hermenêuticos:

Para estabelecer a verdade, antropólogos e juízes aplicam métodos hermenêuticos, pelos quais confrontam fatos e afirmações, assim como realizam a exegese de documentos, contextualizando-os e comparando-os, de modo a estabelecer a positividade de cada depoimento ouvido. É pela análise da consistência lógica e da verificação empírica que chegam aos resultados de sua investigação. (OLIVEIRA, 2012, pp. 139-40).

A consideração dos regimes de verdade evidencia a impossibilidade de qualquer posição absolutamente neutra e objetiva. Por outro lado, deve-se atentar para os equívocos do “relativismo absenteísta” e, conjuntamente, rechaçar a suspeita de que o trabalho antropológico seja demasiado subjetivo e suas conclusões parciais e variáveis. Neste aspecto específico torna-se fundamental a distinção entre *verdade* e *veracidade*:

O dever de veracidade, que é um atributo subjetivo, não implica ser verdadeiro, o que supõe uma objetividade única (na prática, impossível ou quase). A probidade científica inclui o dever de veracidade e obriga moralmente o cientista a observar com lealdade as *regras da demonstração científica*. (SANTOS, 1994, p. 24, grifo meu)

Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2010, p. 25, grifo meu) – mesmo optando por utilizar o termo *verdade*, mas evidentemente se aproximando da noção de *veracidade* – aborda um dos compromissos necessários à elaboração de “laudos éticos”: “compromisso com a verdade – não uma verdade absoluta, mas a verdade da maneira como ela é construída na nossa disciplina, ou seja, *uma verdade baseada em pesquisa empírica, à luz dos critérios de validação da interpretação antropológica.*” De forma geral, os autores citados ressaltam que a atuação de antropólogos/as fora da academia deve ter por base a fundamentação teórica e empírica do campo da Antropologia. Em meu entendimento, isso é igualmente válido para a produção de laudos periciais como também para a gestão de políticas públicas em geral, entre as quais a política patrimonial.

Ressalto ainda que a atuação de antropólogas/os junto à política patrimonial exige o segundo princípio de ordem ética que Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2010, pp. 35-36) explicitou a partir das perícias: “o compromisso que estabelecemos com os sujeitos da pesquisa, o que implica, além do respeito, a preocupação em não prejudicar os direitos e os interesses legítimos dos atores ou do grupo pesquisado.” Trata-se do compromisso

com as vidas dos sujeitos da pesquisa e, neste sentido, a atuação de antropólogas/os “instrumentaliza os meios de consecução de direitos.” (BECKER, 2005, p. 258). A meu juízo, na política patrimonial brasileira a atuação antropológica exige o mesmo princípio ético derivado da preocupação com os direitos culturais assegurados pela Constituição Federal.

Entendo que na gestão da política patrimonial, como de resto nas políticas públicas em geral, antropólogos/as devem manter o compromisso profissional de buscar o mesmo tipo de fundamentação técnica exigida na elaboração de laudos periciais ou outros tipos de consultoria. Sua atuação deve pautar-se por princípios éticos que decorrem das bases conceituais e metodológicas do campo da Antropologia e da atenção aos direitos coletivos constitucionais assegurados aos grupos e/ou comunidades com os/as quais trabalha. A viabilização de espaços de interlocução é um tipo de ação própria do *métier* antropológico que instituições como o IPHAN ainda carecem. Portanto, como argumentado ao longo da presente dissertação, em meu entendimento antropólogos/as podem contribuir com as mais distintas áreas de atuação da política patrimonial brasileira, para além da atuação específica no âmbito dos bens registrados como Patrimônio Imaterial. Neste sentido, a atuação de antropólogos/as na política patrimonial brasileira pode ser extremamente relevante principalmente pela mobilização do instrumental teórico-metodológico do campo da Antropologia visando o estabelecimento de mecanismos de mediação, interlocução, mobilização e participação social nos processos de acatamento, de preservação ou salvaguarda, nos projetos de intervenção urbana etc.

Campo e método

Diante da proposta de desenvolver uma pesquisa articulada à minha atuação profissional, reflexões sobre minha posicionalidade em campo se revelaram fundamentais. Antes disso, porém, a própria definição do campo de pesquisa tornou-se bastante desafiadora, considerando as especificidades da proposição. Inicialmente, vislumbrei a necessidade de se configurar junto à instrução de tombamento algum tipo de “instância representativa” dos povos de terreiro de Alagoas. Como desenvolvido mais adiante, isso logo se revelou inviável e a proposta de uma instância representativa se transmutou na constituição de um Grupo de Trabalho (GT).

O GT para o tombamento da Coleção Perseverança conformou uma esfera central e estratégica para mediar e articular a interlocução na instrução de tombamento não apenas nas suas reuniões propriamente ditas, mas ao longo de todo o processo para sua constituição. Entretanto, diversas outras ações se somaram ao processo mais amplo de mobilização em torno do tombamento. Além disso – como de praxe em um processo de mediação e interlocução que se propõe colaborativo e compartilhado – opiniões, posições, contribuições e sugestões das/os participantes do GT direcionaram o processo para caminhos e alternativas que eu não vislumbrara inicialmente. Concebo o conjunto destas ações de mediação e interlocução como o “campo” da pesquisa aqui apresentada.

A constituição do GT, suas ações e proposições – bem como as demais ações de mobilização em torno da instrução de tombamento – serão abordadas no capítulo III, momento no qual apresento e discuto especificamente a prática etnográfica junto ao processo de patrimonialização. Para os propósitos introdutórios desse primeiro capítulo, creio que uma apresentação sucinta do campo de pesquisa permite explorar os desafios de minha inserção e posicionalidade em campo e delimitar minhas estratégias metodológicas.

Como ressaltado até aqui, o desafio da empreitada compreende não apenas o desenvolvimento de uma pesquisa colaborativa, mas também de um processo de interlocução simétrica na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. As discussões em torno de uma antropologia simétrica implicam em reflexões acerca da dualidade Nós/Outros. Bruno Latour (1997, p. 18), ao elaborar sua etnografia do laboratório em fins da década de 1970, afirmou que a antropologia ainda apresentava dificuldades para abordar o “centro” do Ocidente e que os poucos estudos etnológicos que haviam se voltado às “nossas sociedades” enfocaram aquilo que havia de mais parecido com os campos tradicionais: “as artes e tradições populares, a bruxaria, as representações simbólicas, os camponeses, os marginais de todos os tipos, os guetos.” Em sua proposição simétrica, Latour buscou produzir uma etnografia do laboratório com a mesma “audácia” que anteriormente desenvolvera seus estudos em África, tomando os cientistas como uma “tribo exótica”.

Mais de dez anos depois encontramos o posicionamento de Bruno Latour (2019, p. 126) reforçado em *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Propondo a superação dos dois Grandes Divisores forjados pelos modernos – a Grande Divisão interna entre humanos (sociedade/cultura) e não-humanos (natureza) e a Grande

Divisão externa entre Nós (ocidentais) e os Outros (exóticos) – o autor questionou a “timidez” com qual a antropologia se volta ao mundo moderno:

Primeiro, [a Antropologia] acredita que só pode aplicar seus métodos quando os ocidentais confundem os signos e as coisas da mesma forma que o pensamento selvagem o faz. Ela irá buscar, então, aquilo que mais se assemelha a seus terrenos tradicionais, da forma como a Grande Divisão os definiu. É bem verdade que foi preciso sacrificar o exotismo, mas o preço a pagar é aceitável, uma vez que ela mantém sua distância crítica ao estudar apenas as margens, as fraturas, e tudo aquilo que está para além da racionalidade.

Ainda que seja possível impor ressalvas a esse ponto específico do pensamento do autor, frisando o potencial heurístico do estudo das “margens” ou “fraturas” das sociedades contemporâneas, creio que de forma geral é necessário reconhecer e encarar as dificuldades do campo da Antropologia resultantes da dualidade Nós/Outros.⁷ Nas palavras de Latour (2019, p. 125), o foco nas margens da “nossa sociedade” decorre da Grande Divisão exterior a partir da qual “apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade”.

A relação entre a antropologia e seus outros é bastante discutida e se desdobra numa série de questões teóricas estruturantes da prática etnográfica. Acerca de questões de ordem mais metodológica, Fabiene Gama (2016) cita a antropologia simétrica de Latour ao refletir sobre formas outras de apresentação de dados etnográficos. Gama (2016, p. 125) esclarece seu argumento em torno da produção de conhecimento antropológico a partir de uma relação igualitária, desdobrando a perspectiva de Latour para afirmar uma condição de interlocução simétrica entre pesquisadora e suas interlocutoras: “eu não era apenas entrevistadora nos encontros, mas também a entrevistada.”

Entendo que uma interlocução simétrica é não apenas desejável como absolutamente necessária em uma etnografia, mesmo nas que ainda buscam etnografar “outros”. Nestes casos, torna-se relevante propor e desenvolver estudos *com* outros, e não *sobre* outros, e concebê-los como *sujeitos da pesquisa* ao invés de inertes *objetos de pesquisa*. Entretanto, minha proposição caminha em outra direção. Não proponho uma pesquisa cujo campo da etnografia possa ser delimitado a partir de um recorte étnico ou

⁷ De fato, Bruno Latour reconhece o potencial e a fertilidade investigativa de objetos nos quais “a questão da natureza ainda não se encontra colocada” (LATOUR, 2019, p. 126). O que o autor defende é que a antropologia não deve se limitar a essa “marginalidade” e adentrar temas e objetos “centrais” das sociedades modernas (Nós), da mesma forma que o faz em relação aos Outros.

uma comunidade específica; diferentemente, tomo um *processo* como meu objeto de pesquisa. Este processo compreende diversos agentes, desde técnicos/as do IPHAN (entre os/as quais me incluo), religiosos/as, membros de representações diversas, os próprios objetos religiosos que compõem a Coleção Perseverança, o IHGAL, procedimentos e sistemas burocráticos etc.

Em princípio, no processo de interlocução simétrica busco dirimir qualquer divisão entre Nós/Outros ou algo que o valha, contudo, há posições distintas ocupadas por agentes diversos/as e é necessário refletir sobre tais posições. Nessa construção conjunta e colaborativa, almejo neutralizar argumentos de autoridade supostamente baseada em formação técnica e, em decorrência, penso ser necessário compreender os enunciados a partir do lugar do qual emanam. Ou seja, entendo que uma interlocução simétrica rechaça qualquer hierarquia entre os lugares de fala, mas não implica em diluí-los. Ao contrário, a simetria resulta justamente da consideração e do respeito aos distintos lugares de fala ao longo do processo de interlocução.

Como técnico do IPHAN-AL, no caso da Coleção Perseverança trabalho mais especificamente com a contextualização histórica do Quebra de Xangô e com a mediação e a interlocução necessárias para efetivar a participação social na instrução de tombamento. Neste sentido, sou participante do processo que pretendo etnografar, ocupando uma posição específica e bem definida: como agente público sou também um mediador do processo, porém não como protagonista na explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção. Conforme já ressaltado, a participação social impõe que tal explicitação decorra do protagonismo de integrantes de casas religiosas de Alagoas participantes do processo de tombamento. Com efeito, entendo que o processo de interlocução simétrica deve transcorrer de forma participativa e, enquanto tal, reflexões sobre práticas etnográficas participativas podem ser de grande valia.

A essa altura creio que o/a leitor/a pode estar com algumas dúvidas acerca das delimitações entre a interlocução no processo de tombamento e a prática etnográfica desenvolvida. Preciso reconhecer que este tipo de dúvida me acompanhou ao longo de praticamente toda a empreitada, mas atualmente penso poder definir as coisas com maior clareza.

Em linhas gerais, até aqui busquei delinear o processo de mediação e interlocução que entendo como o campo da prática etnográfica. Também ressaltai minha posicionalidade em campo enquanto técnico participante do processo que pretendo etnografar, ocupando uma posição como agente público mediador do processo. Pensando

no desenvolvimento da prática etnográfica propriamente dita, e em suas estratégias metodológicas, acredito que é possível converter tal posição em um aspecto profícuo na medida em que, enquanto técnico, ocupo um lugar que me permite observar elementos bastante sensíveis do processo de mediação e interlocução para tombamento da Coleção Perseverança. De forma mais geral, creio que a partir desse caso específico posso tecer especulações e cotejar a interface entre a política patrimonial brasileira e grupos sociais ou comunidades que têm suas referências culturais reconhecidas como Patrimônio Cultural do Brasil.

Como já destacado, até o presente momento o Grupo de Trabalho constitui o *locus* de interlocução de integrantes de casas religiosas e demais instituições junto à instrução de tombamento, a partir do qual uma série de outras ações foi organizada e desenvolvida. Contudo, como tratado no capítulo III, logo se tornou evidente que a mobilização dos povos de Axé em torno do Quebra de Xangô de 1912 possui uma longa trajetória. Em decorrência disso, incluí o rastreamento e a qualificação dessa trajetória de mobilização entre os objetivos da pesquisa. Para tanto, busquei identificar agentes que atuaram nessa mobilização e propus a realização de entrevistas e a coleta de depoimentos. Nesse caso, lancei mão de entrevistas compreensivas orientadas para a apreensão de informações qualitativas e com profundidade, direcionadas para público mais restrito e específico (atuantes nessa trajetória de mobilização), e almejando estabelecer um processo de interpretação conjunta entre entrevistador e entrevistados/as (KAUFMANN, 2013).

Também busquei apreender a compreensão de agentes específicos integrantes do Grupo de Trabalho acerca do processo de interlocução junto à instrução de tombamento. O objetivo aqui foi depreender, a partir de seus enunciados no GT, posições e expectativas em torno do tombamento da Coleção Perseverança. A proposta inicial do GT, os convites, as apresentações e memórias dos encontros e seus registros fotográficos também foram mobilizados nas descrições.

Pois bem, com o arrefecimento da pandemia de COVID-19 gradualmente foi possível retomar as ações presenciais. No entanto, o aumento dos contatos e reuniões em formato remoto parece se consolidar como alternativa, principalmente devido aos seus aspectos positivos como a possibilidade de realização de reuniões com pessoas que se encontram a quilômetros de distância umas das outras. Considerando este cenário, é possível que estejamos caminhando em direção a processos híbridos de mediação e interlocução, compreendendo contatos presenciais e remotos num mesmo processo e definidos de acordo com as especificidades de cada caso. De fato, o Grupo de Trabalho

para o Tombamento da Coleção Perseverança criou um grupo de WhatsApp que se revelou central para a articulação e integrou o campo da prática etnográfica.

Conforme já destacado, acredito que é possível converter minha posição no processo em um aspecto profícuo para a etnografia. Neste sentido, as discussões em torno das potencialidades da autoetnografia podem ser relevantes na medida em que compreendem reflexões acerca do distanciamento entre etnógrafa/o e suas/seus interlocutoras/es. Em verdade, a perspectiva autoetnográfica estreita ou mesmo borra esse distanciamento. Em seu clássico estudo sobre a bruxaria na região do Bocage, França, Favret-Saada (2005, p. 159) enfatiza que seu dispositivo metodológico não foi a observação participante e destaca ter sido “pega” pela feitiçaria, afirmando que “estava dentro dela” e que “ocupar tal lugar no sistema da feitiçaria não me informa nada sobre os afetos do outro; ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros.”

Entendo essa ponderação como extremamente relevante. Ao longo de todo o processo venho produzindo anotações no formato de caderno de campo. Essa estratégia metodológica revela-se fundamental em uma pesquisa como a aqui apresentada; além disso, o caderno ou diário de campo é uma ferramenta amplamente utilizada em etnografias. Contudo, entendo que minhas anotações não informam muita coisa sobre a atuação de outros agentes, mas antes revelam minhas próprias impressões sobre o processo. No capítulo III apresento minhas impressões sobre o processo de mediação e interlocução propriamente dito, no qual a estratégia de realizar anotações no formato de caderno de campo mostrou-se o principal recurso metodológico da prática etnográfica.

CAPÍTULO II

Narrativas

Foram as referidas peças incorporadas, assim, ao patrimônio do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas
Abelardo Duarte

Ao passo que a instrução de tombamento avançou, me deparei com uma série de perspectivas sobre a relevância da Coleção Perseverança, incluindo sua trajetória enquanto coleção museal que se iniciou muito antes do processo de reconhecimento junto ao IPHAN. Essa compreensão foi sendo amadurecida ao longo do processo de pesquisa, principalmente a partir de algumas discussões específicas e da interlocução com religiosos/as. Inicialmente, considerei as reflexões que ressaltam a importância da trajetória das peças enquanto coleção museal. A partir disso, um dos objetivos específicos da pesquisa passou a ser o de apreender e cotejar as narrativas produzidas sobre as peças em momentos-chave de sua trajetória. É este objetivo que busquei desenvolver no presente capítulo.

No calor dos ataques de 1912, as peças roubadas foram conduzidas ao museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió. Posteriormente, em 1950, foram transferidas para o museu do IHGAL onde se encontram até o presente momento. Duas décadas após a transferência, o Instituto produziu o *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, de autoria de Abelardo Duarte (1974); na década seguinte, Raul Lody (1985) publicou o livro *Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano*. Estas publicações são chamadas de “catálogos” e se constituíram em verdadeiras referências para estudos posteriores e para a exposição das peças. Incluo ainda minhas próprias impressões sobre a atual exposição da Coleção Perseverança no museu do IHGAL, valendo-me de anotações em campo e relatos de meu caderno de campo produzidos a partir de 4 visitas à instituição no período entre janeiro de 2020 e dezembro de 2022.

Em princípio, nestes momentos-chave da trajetória da Coleção Perseverança foram produzidas narrativas distintas acerca dos objetos sagrados e das religiões de matriz africana em Alagoas. Não obstante, problematizo se é possível caracterizar rupturas efetivas entre as narrativas ou se, eventualmente, continuidades podem ser identificadas. Considerando este questionamento, sigo a indicação de Geoge Stocking (1985, p. 04) de

que os objetos revelam não apenas o passado do qual foram arrancados, mas também aqueles passados que os exibiram enquanto coleção: “This is even more the case inasmuch as the objects viewed by museum observers are survivals not only of the past from which collection wrench them, but from those later pasts into which any given act of exhibition has placed them.”⁸ Neste sentido, proponho cotejar a trajetória da Coleção Perseverança como parte da biografia dos objetos que a compõem, na qual a questão dramática reside nas incertezas de sua valoração e de sua identidade (KOPYTOFF, 2008).

Inspirado em apontamentos de João Pacheco de Oliveira e Rita de Cássia Melo Santos (2019, p. 09), nesses momentos-chave almejei cotejar os “modos de exposição” da religiosidade de matriz africana em Alagoas a partir das narrativas articuladas às instituições que atuaram e ainda atuam na constituição da Perseverança enquanto coleção museal.

O Quebra de Xangô e o museu da Sociedade Perseverança e Auxílio

Logo que cheguei em Alagoas e me deparei com o caso da Coleção Perseverança, minha formação em História me levou aos arquivos. Articulado à leitura dos estudos de Ulisses Neves Rafael (2004), busquei fontes documentais visando compreender o próprio Quebra de 1912 que culminou na alocação dos objetos no museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió.

Após os ataques, as peças foram conduzidas ao museu da Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió, instituição vinculada ao grupo político que enredou os ataques aos terreiros. No interior da narrativa produzida pelos algozes, os objetos religiosos foram descritos pela imprensa local que apoiou os ataques, dentre uma infinidade de outros termos racistas e pejorativos, como uma “alluvião de bugingangas” em sua “fealdade de obra mal acabada”.⁹

Nas reportagens do Jornal de Alagoas abundam referências que buscavam associar os terreiros aos crimes contra a saúde pública tipificados no Código Penal de 1890. Em relação ao Quebra de Xangô propriamente dito, principalmente a série de notícias *Bruxaria* é mobilizada como fonte documental dos estudos historiográficos e

⁸ “Este é ainda mais o caso na medida em que os objetos vistos pelos observadores do museu são sobrevivências não apenas do passado do qual a coleção os arranca, mas também daqueles passados posteriores nos quais qualquer ato de exibição os colocou.” Tradução livre.

⁹ Jornal de Alagoas, 07/02/1912, p. 01. Todas as edições do Jornal de Alagoas citadas ao longo do artigo foram digitalizadas e disponibilizadas pelo Arquivo Público de Alagoas.

etnográficos. Porém, nas demais notícias e seções secundárias do periódico – como notas públicas e anúncios – também é possível identificar a elaboração de enunciados articulados em torno da disputa entre as oligarquias locais. Tomando parte nestes enunciados encontravam-se as principais organizações protagonistas desse momento no qual os objetos foram arrancados do contexto religioso: a Liga dos Republicanos Combatentes e a Sociedade Perseverança e Auxílio.

No período das eleições de 1912, o Jornal de Alagoas vinculava-se à chapa de oposição do Partido Democrata encabeçada por Clodoaldo da Fonseca e Fernandes Lima. Seu proprietário e diretor, Luiz Magalhães da Silveira, foi candidato a deputado federal naquele pleito de 1912 pelo mesmo partido. Ou seja, não se constituía em um mero veículo de imprensa com posições e opiniões alinhadas ideologicamente com o Partido Democrata, mas antes de um verdadeiro instrumento de propaganda do grupo opositor a Euclides Malta que explicitamente justificou, fomentou e celebrou os ataques aos terreiros de Alagoas.

Cabe ressaltar que considerei as notícias, notas e anúncios do Jornal de Alagoas enquanto “pedaços de significação” constituídos a partir de expectativas, posições e representações específicas. Ou seja, não se trata de pôr à prova a veracidade ou não das notícias e demais publicações, mas de compreendê-las enquanto “situações plenas de significação, sendo nesse sentido mais relevante apreender como se produziram, difundiram e repercutiram” (SCHWARCZ, 1987, pp. 15-16). Também não se trata de interpretar versões diversas sobre um mesmo fato ou contexto. Enfoquei especificamente o Jornal de Alagoas almejando apreender enunciados significativos para caracterizar e contextualizar a narrativa forjada pelas principais organizações envolvidas nesse momento de ruptura da ligação entre objetos sagrados e comunidades religiosas.

Pode-se identificar no periódico efetiva campanha contra religiosos/as e terreiros. A edição de 27 de janeiro de 1912 estampa duas referências. De acordo com uma *Queixa*, uma professora teria se deslocado à redação do Jornal e afirmado que “por ter erguido um viva ao coronel Clodoaldo da Fonseca, candidato [da oposição] do povo alagoano ao cargo de governador, fora duramente insultada pela crioula Maria da Cruz, que naquele arrabalde so (sic) dá á pratica de bruxedo, etc.” Na sequência, o redator recomenda “a valiente feiticeira ao ilustre sr. Tenente-coronel Fabricio de Mattos”.¹⁰ A edição inclui ainda a notícia *Xangô na cadeia*, a qual reportou a ação repressiva da polícia citada acima:

¹⁰ Jornal de Alagoas, 27/01/1912, p. 01.

“Foi preso tras-ante hontem e recolhido á Detenção uma quadrilha do célebre ‘changô’, que funcionava na casa de um tal Anacleto á rua de Santo Antonio. A propaganda político-partidária do periódico aparece em seguida: “É provável que logo fossem socorridos e soltos pelo seu irmão e correligionário sr. Euclides Malta, ex-governador deste Estado.”¹¹

Ulisses Neves Rafael (2010, pp. 296-298) frisou a cautela necessária ao se discutir eventuais ações policiais sobre os cultos em Alagoas e ressaltou “certa ambiguidade” presente na relação destes com o poder público. Fiando-se na notícia veiculada pelo Jornal de Alagoas, a detenção ocorrida “na casa de um tal Anacleto” configurou uma dessas eventuais ações policiais sobre os terreiros. Por outro lado, Yvonne Maggie (1986, p. 85) ressaltou que a repressão se inscreve na lógica da crença e isso inclui sua disseminação mais geral entre a população. No caso do Quebra de Xangô é possível verificar essa inscrição em diversos segmentos, para além da ação repressiva institucionalizada.

Pois bem, um aspecto aparentemente mais sutil da campanha perpetrada pelo Jornal de Alagoas contra os terreiros revela-se central na caracterização da narrativa forjada por opositores sobre religiosos/as. Trata-se da utilização do jargão higienista, principalmente pela coluna *Prato do Dia*, caracterizando os ataques como uma “limpa” e um “bello movimento de afastar para longe esses ‘noitibós’ agoureiros, perturbadores do sossego publico! Vão-se ‘restos’ do Euclides e sua ‘raça’ diabólica!”¹² Ou então: “Eram restos, vestígios ainda dessas sombras negras, – azas de nuitibós, – que turvavam a limpidez do céu de Alagoas!”¹³

Esse componente de desumanização por credo religioso tomava como pressuposto a exotização de religiosas/os em relação ao “povo” ou à “população alagoana”, termos frequentemente mobilizados pelo periódico. A partir disso creio ser possível identificar o Quebra de Xangô como aquele tipo de movimento iconoclasta que se volta à destruição de ídolos, mas que se opõe “à imagem à qual seus opositores aderem com mais força.” (LATOURET, 2008, p. 132). Ou seja, pode-se inferir que os objetos de terreiro foram tomados como “troféus de guerra” na campanha contra um outro que, como tal, não deveria fazer parte da “população alagoana”. Em decorrência – de forma semelhante ao modo colonial de relação com “os outros” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 20) –, os

¹¹ *Idem*.

¹² Jornal de Alagoas, 04/02/1912, p. 01. A coluna *Prato do Dia*, assinada por Joca Lima da Fonseca, contém linguagem bastante sarcástica e chula contra Euclides Malta, religiosas/os, terreiros e objetos sagrados.

¹³ Jornal de Alagoas, 06/02/1912, p. 01.

valores, crenças e modos de vida de religiosos/as permaneceram completamente ausentes desse primeiro momento decisivo na constituição da Coleção Perseverança.

Para os objetivos aqui propostos torna-se relevante ressaltar também a forma pela qual os objetos sacros foram enunciados. Não obstante a explícita abordagem racista e pejorativa do periódico, creio ser possível sugerir que certa ambiguidade em torno das peças se fazia presente desde o momento do Quebra. Anderson Almeida (2019, pp. 93-94) levantou o questionamento acerca dos motivos pelos quais parte das mesmas foi preservada e enfatiza que “estas peças foram salvas durante as invasões com o intuito de manterem viva a memória do grupo miliciano” e como prova de que Malta frequentava os terreiros. Em meu entendimento, esse foi o caso em relação aos ataques propriamente ditos, entretanto, as entrelinhas do Jornal de Alagoas revelam ambiguidades no discurso posterior de seus algozes sobre os objetos roubados.

A notícia *Bruxaria* de 7 de fevereiro de 1912 afirma: “Ante-hontem fômos completar as nossas informações na exposição que se fez na sede da ‘Liga dos Republicanos Combatentes’.”¹⁴ Tal complementação seria relativa à suposta incursão feita por um integrante do periódico, reportada na edição do dia anterior, a uma “dessas casas de bruxaria, na tarde de 1º de fevereiro, momentos antes se ser invadida pelo populacho sequioso.”¹⁵ Cumpre ressaltar a descrição ligeiramente mais informativa das notícias de 06 e 07 de fevereiro, a primeira mencionando a suposta incursão a uma casa de culto e a segunda a partir de uma visita à exposição das peças na sede da Liga. Mesmo em meio a uma abordagem depreciativa e racista, a menção a “completar as nossas informações na exposição”, ainda que irônica, implicou em reconhecer que os objetos poderiam instruir e complementar a reportagem anterior do jornal.

A sequência da notícia de 07 de fevereiro ressalta que a “sala da ‘Liga’ estava transformada em museu e tinha o aspecto alegre de um presepe em noite de Natal. Tudo muito bem arrumado (...)”. Entendo que a utilização do termo “museu” – mais uma vez em tom irônico – corrobora a ambiguidade e talvez reflita as próprias contradições implicadas pela perspectiva colonial dos museus enciclopédicos. Ademais, a notícia menciona uma descrição das peças supostamente realizada por um religioso: “Um ‘filho de santo’, desses muitos que ali foram contemplar os preciosos despojos, tudo explicou e

¹⁴ Jornal de Alagoas, 07/02/1912, p. 01.

¹⁵Jornal de Alagoas, 06/02/1912, p. 01. Cabe destacar que, a meu juízo, este trecho revela a articulação mais ampla e premeditada para os ataques, para além da ação da Liga dos Republicanos Combatentes.

a ‘Liga’ fez escrever em pedacinhos de papel os diversos mysteres daquela alluvião de bugingangas.” Larissa Fontes (2021, p. 377) questiona essa suposta explicação:

Ora, como que, apenas dois dias após tamanha violência, um adepto do xangô pôde tão tranquilamente ter sido recebido na sede da Liga dos Republicanos Combatentes a ponto de ser ouvido pelos próprios algozes em suas explicações sobre objetos roubados (talvez de sua própria casa de culto)?

Seguindo o questionamento de Fontes, a alegada descrição torna-se ainda mais surpreendente na medida em que teria sido realizada por um religioso dentre “muitos que ali foram contemplar os preciosos despojos”. Em todo caso, ressalto que a reportagem mobilizou essa eventual explicação como um recurso de autoridade para suas descrições. A sequência do texto nomeia e descreve algumas peças e, ao fim, afirma que após a “inspecção” os visitantes se retiraram da sede da Liga “perfeitamente instruído (sic) sobre as cousas do ‘xangô’”. Apesar da veracidade ou não do relato, importa observar que o próprio veículo de propaganda do Quebra – em meio a menções irônicas, racistas e depreciativas – involuntariamente explicitou o entendimento de que as peças poderiam ser relevante fonte de conhecimento sobre os cultos de matriz africana em Alagoas.

Na mesma edição do Jornal de Alagoas há uma nota sobre a exposição das peças, mas já na sede da agremiação que futuramente seria homenageada no nome dado à Coleção:

Xangô
Na séde a ‘Perseverança e Auxilio dos Caixeiros de Maceió’, á Praça da Matriz, acham-se expostos, todas as noites, das 7 ás 10, os objetos encontrados nas casas de ‘xangô’ e que até ante-hontem estiveram na Liga dos Republicanos Combatentes.¹⁶

Em princípio, esta nota confirma que as peças permaneceram poucos dias na sede da Liga dos Republicanos Combatentes e logo foram transferidas para a Sociedade Perseverança, aspecto que parece suscitar dúvidas em alguns textos. Inclusive, a transferência foi formalizada em documento no qual a Liga “oferece” as peças à Sociedade, datado de 12 de fevereiro de 1912. Além disso, tal confirmação levanta inquietações acerca dos vínculos entre ambas as instituições e, por extensão, da Sociedade Perseverança com o episódio do Quebra de Xangô.

Buscando elucidar esses vínculos, Osvaldo Maciel (2011, p. 141) ressaltou a proximidade entre a Sociedade e outra agremiação que figura na documentação do período, a Liga Caixeiral Pró Clodoaldo-Fernandes, sendo que estase constituiu em um organismo de participação política articulado por membros daquela. Além da provável

¹⁶Jornal de Alagoas, 07/02/1912, p. 01.

participação direta de integrantes da Sociedade Perseverança no episódio do Quebra, sua estreita relação com a Liga dos Republicanos era notória:

Exposição de Changô

A Diretoria da Perseverança previne ao público, que desde hontem se acha encerrada a Exposição dos objetos do Changô, devido a morte do grande diplomata Barão do Rio Branco. Somente amanhã será reaberta conforme ficou assentado com o digno presidente da Liga dos Republicanos Combatentes a quem cedemos os nossos salões para dita Exposição.¹⁷

Considerando a provável participação de integrantes da Sociedade Perseverança nos ataques de 1912 e sua inequívoca vinculação com a Liga, evidencia-se que os objetos sagrados permaneceram nas mãos dos próprios algozes que perpetraram a violência aos terreiros. Por extensão, é possível inferir que os enunciados veiculados pelo Jornal de Alagoas conformaram também a narrativa que informou esse momento de alocação dos objetos na Sociedade Perseverança. É sintomático disso que uma imagem exposta no Jornal de Alagoas tenha sido conduzida diretamente ao museu da agremiação comercial, de acordo com a última notícia *Bruxaria* publicada em 10 de fevereiro.¹⁸

Porém, em face de outras eventuais alternativas, é possível indagar o motivo pelo qual a Sociedade Perseverança foi escolhida como destino das peças. Provavelmente isso ocorreu devido ao seu perfil enquanto instituição de ensino. Esse também é o entendimento de Larissa Fontes (2021, p. 375): “Pode-se então imaginar que a doação dos objetos resultados da Operação Xangô deva-se à representação intelectual da qual gozava a instituição.” Desde a década de 1880 a Sociedade Perseverança fornecia aulas no período noturno, compreendendo línguas, matemática e “escrituração mercantil”. Com uma estrutura semelhante aos liceus do período, suas aulas contribuíram para disseminar as letras entre sócios e seus filhos. Maciel (2011, p. 191-192) afirma que a aproximação de sua diretoria com o governo eleito em 1912 viabilizou a reativação de seu curso comercial. De fato, é a partir do mês de maio daquele ano que abundam anúncios do curso no Jornal de Alagoas, o qual se destinava ao “preparo techno profissional”. Os anúncios apresentam a relação das disciplinas lecionadas e ressaltam a estrutura da Sociedade e demais vantagens oferecidas: “leitura de mais de 5.000 volumes de varias obras de 54 secções de sciencias diversas; da leitura de jornaes em seu Gabinete de Leitura”; (...) ouvir Conferencias sobre ‘Commercio, Agricultura, indústria, artes’ e etc.”. Contudo, o principal aspecto a ser destacado refere-se à descrição de seu museu:

(...) de ter para seu estudo um ‘Museu Commercial’ onde encontrará uma infinidade de objetos para ‘estudos scientificos’ desde a ‘Archeologia’ á mais

¹⁷ Jornal de Alagoas, 11/02/1912, p. 02.

¹⁸ Jornal de Alagoas, 10/02/1912, p. 01.

insignificante ‘sciencia’ e centenares de artigos de ‘industrias, etc’, onde se poderá verificar as ‘riquezas do Estado e do Paiz;’¹⁹

O Museu Comercial da Sociedade Perseverança foi inaugurado em 1897 a partir de objetos que vinham sendo recolhidos em seus salões. Abrigava utensílios de cerâmica, armas e uma valiosa coleção numismática, além de produtos de benfeitorias locais. Também contava com adornos e objetos indígenas. Ratificando sua importância, em 1906 o museu recebeu a visita do presidente eleito Afonso Pena e, por volta de 1920, abrigou a coleção Alfredo Brandão e artefatos de indígenas Timbira do Maranhão (MACIEL, 2011, p. 86). Tratava-se de um museu nos moldes de um gabinete de curiosidades com relativo prestígio no contexto da capital alagoana do início do século XX. Creio que a destinação das peças para o Museu Comercial corrobora a ambiguidade acima sugerida: por um lado, troféus de guerra e evidências das acusações de feitiçaria que justificaram a ação violenta do Quebra; por outro, objetos dignos de exposição no prestigiado museu de uma agremiação com significativo reconhecimento enquanto instituição de ensino.

Cabe ressaltar que naquele período Nina Rodrigues já havia publicado seu *As bellas-artes nos colonos pretos do Brazil*, no qual apresentou pioneiro estudo sobre esculturas afro. Em sua perspectiva evolucionista, Rodrigues (1904, p. 16) afirmou:

Os frutos da arte negra não poderiam pretender mais do que documentar, em peças de real valor ethnographico, uma phase do desenvolvimento da cultura artística. E medidas por este padrão revelam uma phase relativamente avançada da evolução do espírito humano.

Como destacado anteriormente, ainda na década de 1880 o diretor do Museu Nacional – o alagoano Ladislau Netto – também destacou o “grande valor etnográfico” dos objetos religiosos apreendidos pela Polícia da Corte (Almeida, 2018, pp. 47). Não se trata de afirmar que membros da Sociedade Perseverança efetivamente reconheceram valor etnográfico ou artístico nas peças roubadas dos terreiros alagoanos, mas tão somente de ressaltar que perspectivas nessa direção já estavam em curso no Brasil.

De qualquer forma, em 1934 a Coleção foi visitada por Arthur Ramos, em 1936 por Ulisses Pernambucano e em 1944 por Gilberto Freyre. Sobre a visita do primeiro, a imprensa local frisou seu interesse em estudar e classificar a “coleção de Africanologia” do museu da Sociedade Perseverança (ANDRADE, 2015, p. 85). Ulisses Neves Rafael (2009) afirma que Ramos abordou muito superficialmente o Quebra de Xangô, porém, naquele momento a ambiguidade em torno das peças já havia arrefecido. Para o objetivo aqui proposto, resta ainda verificar se a narrativa produzida na transferência para o museu

¹⁹ Jornal de Alagoas, 08/05/1912, p. 03. Os anúncios foram veiculados em diversas edições do periódico.

do IHGAL configurou efetiva ruptura em relação à narrativa exotizante e desumanizadora forjada por seus algozes de 1912, na qual os valores, crenças e modos de vida de religiosas/os de matriz africana de Alagoas permaneceram completamente excluídos.

Antes de passar ao segundo processo, gostaria de abrir um parêntesis para ressaltar que os ataques de 1912 não transcorreram sem resistência e contestação. Doze dias após o início das investidas, a principal articuladora do movimento se viu obrigada a publicar uma nota rechaçando supostas acusações de perseguição religiosa: “Alguem tem propalado na cidade que a Liga dos Republicanos Combatentes pretende commeter absurdos indo de encontro aos cultos religiosos garantidos pela Constituição.” A diretoria da Liga argumentou que “semelhante boato” só poderia partir dos “adeptos do ‘Changô’ que, desesperados, procuram meios de collocar em posição crítica a nossa sociedade.” Foi necessário ainda rebater supostas acusações de roubo: “Os affeiçoados dos candomblés encarregam-se até de dizer: ‘Há furtos de ouro das casas de ‘Changô’’, o que aliás também protestamos de accordo com as syndicancias feitas pelo próprio povo.”²⁰

Além de aludir à prática de prostituição, a Liga mobilizou termos como “bruxaria” e “feitçaria”, buscando respaldo nos artigos do Código Penal relativos aos crimes contra a saúde pública. Entretanto, a leitura a contrapelo da nota indica que houve mobilização e reivindicação pela liberdade de culto frente aos ataques e que a continuidade da ação violenta, ao longo daquela primeira quinzena de fevereiro de 1912, não transcorreu sem resistência. E é possível ir além. Salvo engano, nas edições subsequentes do Jornal de Alagoas as notícias dos ataques aos terreiros e da exposição das peças simplesmente desapareceram. A única exceção que encontrei é o anúncio da própria Sociedade Perseverança, veiculado dois dias depois, informando que “ficará encerrada a exposição de objectos do xangô amanhã 16 do corrente.”²¹

Não posso afirmar que a exposição foi definitivamente encerrada naquele momento, todavia, por ora cumpre ressaltar o que parece ter sido o primeiro silenciamento em torno do Quebra. Tão logo surgiram as acusações de perseguição religiosa, as notícias acerca dos ataques e as notas de divulgação da exposição das peças pelo Jornal de Alagoas desapareceram, ou pelo menos escassearam de forma bastante expressiva. Evidentemente, isso não significa que os ataques tenham de fato se encerrado naquele momento. Tampouco significa o fim da oposição do Jornal de Alagoas a Euclides Malta, o qual permaneceu sendo associado aos terreiros principalmente pela coluna *Prato do*

²⁰ Jornal de Alagoas, 13/02/1912, p. 02.

²¹ Jornal de Alagoas, 15/02/1912, p. 01.

Dia. Porém, os ataques e os objetos deixaram de ser temas veiculados pelo periódico. Ademais, é provável que a exposição das peças pela Sociedade Perseverança tenha sido de fato encerrada, pelo menos naquele momento em que grassaram as acusações de perseguição religiosa. Também considero possível especular o eventual impacto das acusações no arrefecimento dos ataques aos terreiros.

Aberlado Duarte e a transferência para o museu do IHGAL

Menos de 40 anos depois, quando de sua transferência para o museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) em 1950, o folclorista Théo Brandão referiu-se ao conjunto das peças roubadas dos terreiros de Alagoas como possivelmente uma “das mais ricas e preciosas coleções existentes no Brasil, em matéria ligada aos cultos negros.”²² Trata-se de outro momento-chave da trajetória das peças, marcando o início da produção narrativa articulada por intelectuais ligados ao Instituto. Na presente seção, abordo o contexto da transferência mobilizando artigos, conferências e discursos de intelectuais membros do IHGAL e/ou publicados na revista da instituição. Nestas produções, enfoquei estratégias discursivas e dispositivos acionados para legitimar e autorizar seus estudos desenvolvidos a partir da Coleção.

Em seguida, abordo a transferência dos objetos para o museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) em 1950. Para este momento, mobilizo artigos, conferências e discursos de intelectuais membros do IHGAL e/ou publicados na revista da instituição. Nestas produções, enfoquei estratégias discursivas e dispositivos acionados para legitimar e autorizar seus estudos desenvolvidos a partir da Coleção.

O Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) foi fundado em 1869 e é, portanto, um dos mais antigos do país. Naquele momento encontravam-se constituídos apenas o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), de 1838, e o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP), de 1862. Em geral, as linhas de atuação do IHGAL podem ser inferidas a partir da compreensão mais ampla sobre os institutos históricos. Lilia Schwarcz (1993) se refere a “um modelo dos institutos”, ressaltando a elaboração de uma agenda com personagens e fatos notáveis e um projeto enciclopédico voltado à construção de uma história oficial. A arregimentação

²² Discurso de Théo Brandão, 16/09/1950, p. 05. Original disponível no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Documento nº 2155, caixa 26, pacote 02, documento 08.

de seus associados seguia modelos de indicação afastados de padrões científicos ou acadêmicos e, neste particular, os institutos se assemelhavam a sociedades de corte.

Nas primeiras décadas do IHGB, em cujo período seus membros se empenhavam na construção de uma história oficial e unificadora da nação, a questão racial foi tratada de forma dúbia e as populações negras e indígenas receberam tratamentos distintos. A tese de Carl Friedrich Philipp von Martius, vencedora do concurso de 1844 promovido pelo Instituto, propôs que a história do Brasil somente poderia ser escrita a partir da “mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças”: branca (portugueses), negra e indígena, sendo a primeira a “raça predominante” (MARTIUS, 1845, p. 381). Porém, de forma geral a produção etnográfica do IHGB de meados do século XIX restringiu-se ao estudo das populações indígenas, buscando vinculá-las ao projeto de unidade da nação:

Esse elo, que a etnografia, associada à história, precisava ajudar a criar, já restringia o acesso da nação brasileira a certas nações que existiam no território do Império. Vincular as ‘nações’ e a nação brasileira significava, naquele momento, iluminar as nações indígenas e apagar as africanas (KODAMA, 2009, p. 108).

Acerca da atuação do IAHGP é possível identificar o enaltecimento de eventos históricos locais, principalmente a expulsão dos holandeses e a Revolução de 1817. Em relação à questão racial, Lília Schwarcz (1993, pp. 122-123) identificou nas publicações da Revista do IAHGP a valorização da política do branqueamento e de uma “boa miscigenação” marcada pelo influxo do elemento branco, a qual também predominou nos debates da Escola de Direito do Recife.

A trajetória e as principais características do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas não destoam das de seus congêneres. Entre as finalidades da instituição, as duas primeiras são: “I) Adquirir e coligir documentos, livros, manuscritos e outros objetos tocantes a acontecimentos, tradições e pessoas notáveis, sobretudo de Alagoas; II) Assinalar com inscrições ou monumentos, lugares onde ocorreram fatos notáveis da história de Alagoas;” (IHGAL, 2009, p. 07). Tais finalidades evidenciam o projeto de construção de uma história oficial e monumental do Estado e isso se reflete no museu e na revista do Instituto. Nesta, além de atas de reuniões, quadros de sócios efetivos e relatórios anuais, destacam-se temas como a invasão holandesa, a conquista do Quilombo dos Palmares e a Revolução de 1817, bem como fatos e memórias de cidades como Porto Calvo, Penedo, Marechal Deodoro (Alagoas do Sul) e Maceió.

Cabe frisar que, salvo engano, até a década de 1920 as publicações sobre o Quilombo dos Palmares sustentaram narrativas bastante depreciativas. A primeira abordagem valorativa que identifiquei refere-se à conferência de Anfilóbio Jayme de

Altavila Mello, proferida em 13 de maio de 1925 e publicada no ano seguinte. Mello (1926) buscou justificar a resistência ao sistema escravista e exaltar “o primeiro grito de república no Brasil”, além de propor a criação de um monumento com pedras da Serra da Barriga.

A partir dos anos 1940, pode-se identificar relativo incremento nas publicações da Revista sobre populações afro em Alagoas, com destaque para os estudos dos médicos Théo Brandão e Abelardo Duarte. Este último tomou posse como sócio do IHGAL em 1940 e no volume de 1941 publicou um artigo sobre doenças que teriam sido trazidas da África para o Brasil. No volume anterior, de 1939, Théo Brandão – que tomara posse como sócio do Instituto em 1937 – havia publicado um artigo intitulado *Da África e da Europa ao Brasil*. Em 1944, Abelardo Duarte publicou *O negro na colonização de Alagoas*.

Pois bem, em 16 de setembro de 1950 o IHGAL realizou a cerimônia de apresentação dos objetos religiosos oriundos do Quebra de Xangô e o discurso de Théo Brandão pode ser considerado o marco inicial de um novo período na trajetória da Coleção Perseverança. O volume seguinte da Revista do IHGAL, de 1952, publicou a conferência de René Ribeiro proferida na solenidade e os artigos *Sobrevivências do culto da serpente (Dãnh-gbi) nas Alagoas* e *Sobre o Panteão Afro-brasileiro*, ambos de Abelardo Duarte. Nesta seção almejo depreender do conjunto destes textos enunciados que permitam cotejar a narrativa que informou o modo de exposição da Coleção Perseverança no museu do IHGAL. Para tanto, busco identificar estratégias discursivas e dispositivos acionados para legitimar e autorizar os estudos sobre as peças. Particularmente os artigos de Duarte foram mobilizados, dado que o autor procurou desenvolver interpretações etnográficas a partir da Coleção.

No discurso de 1950 – ao apresentar as credenciais de René Ribeiro, convidado de honra da solenidade –, Théo Brandão traçou uma espécie de genealogia de intelectuais dos estudos africanistas ao citar Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Ulisses Pernambucano. Ademais, apontou “a influência colateral do maior sociólogo do Brasil – Gilberto Freyre” e, ressaltando a orientação de Melville Herskovits, qualificou Ribeiro como:

(...) dos jovens cientistas brasileiros o mais capaz de continuar a obra de Nina, de Pernambucano e de Ramos, sob a direta orientação do mestre da Northwestern University, nas pesquisas sobre os problemas da cultura negra dentro das mais modernas diretrizes das ciências antropológico-sociais.²³

²³ Discurso de Théo Brandão, 16/09/1950, p. 04.

Além de adular René Ribeiro, creio que a apresentação de Brandão procurou enfatizar a suposta fundamentação dos estudos africanistas nas “modernas diretrizes das ciências antropológico-sociais” e, como isso, angariar esse *status* para o próprio IHGAL. Por extensão, essa autoridade científica compreenderia os estudos desenvolvidos a partir do museu da instituição, o qual passava a contar com a “preciosa” Coleção Perseverança:

O Museu Afro-Negro da [Sociedade] Perseverança, atualmente incorporado ao Museu do Instituto Histórico de Alagoas sob o título de ‘Coleção Perseverança’ é talvez um (sic) das mais ricas e preciosas coleções existentes no Brasil, em matéria ligada aos cultos negros.²⁴

Em seguida, Théó Brandão descreveu sucintamente o conjunto das peças e afirmou que muitas são de “interessante feitura e as vezes de real valor artístico, afora naturalmente a valia e a importância etnográficas e históricas que possuem.”²⁵ Além da abordagem valorativa sobre a Coleção, o conjunto dos enunciados indica o intento de exaltar o museu do IHGAL e qualificar seus membros enquanto intelectuais versados nos debates científicos e inseridos na genealogia dos estudos africanistas.

Em relação a Abelardo Duarte – sem prejuízo da possível argumentação acerca de seu “silenciamento” sobre o Quebra de Xangô (DIAS, 2018; OLIVEIRA, 2020) –, nas *Sobrevivências* há evidente rechaço aos ataques de 1912, definindo-os como “acto de puro vandalismo e atentatório da liberdade religiosa” (DUARTE, 1952a, p. 65). Duarte (1952a, pp. 64-65) procurou retrair a conjuntura política que motivou o episódio e fazer uma defesa de seu sogro Euclides Malta, criticando as reportagens do Jornal de Alagoas. É possível deduzir que tais críticas tenham sido motivadas por seu parentesco com Malta (OLIVEIRA, 2020, p. 09). Em *Sobre o Panteão Afro-brasileiro*, Duarte (1952b, p. 77) mencionou com desagrado notícias acerca de terreiros de bairros maceioenses: “Mais de uma vez a Imprensa se tem referido aos ‘toques’ que se sucedem noite a dentro nos terreiros localizados em Jaraguá, Poço, Bebedouro, Flexal, Farol, Levada, Prado, Gulandim, etc.” Essa passagem é uma das evidências que forçam a relativização da versão do “silenciamento” dos toques nos terreiros de Maceió, a qual remete a Gonçalves Fernandes e foi anos depois reproduzida pelo próprio Duarte (OLIVEIRA, 2020).

Entretanto, para os propósitos da presente reflexão compete ressaltar outro aspecto presente nos artigos de Abelardo Duarte: o fito de desenvolver interpretações etnográficas a partir de peças da Coleção Perseverança. Nesta, Duarte (1952a, pp. 66-67) identificou

²⁴*Ibid*, p. 05.

²⁵*Ibid*, p. 06.

“objetos ligados ao culto *Vodun* da serpente – Dãnh-Gbi” e afirmou que eles “revelam a sobrevivência do culto daomeiano nos nossos antigos Xangôs.” Duas peças foram citadas:

- a) uma pulseira de filha-de-santo, de latão, representando uma cobra enrodilhada, terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça, sendo esta finamente trabalhada e os olhos formados por contas vermelhas;
- b) peça de ferro (22 centímetros de altura), constituída de três lanças e duas foices enlaçadas por uma serpente, na extremidade inferior, tendo uma pequena base ou suporte quadrangular.

Esta segunda peça, para Duarte (1952a, p. 67), incitaria questionamentos acerca de processos sincréticos nos cultos de matriz africana em Alagoas:

Tratar-se-ia, quanto ao segundo desses objetos, de um caso de fusão das mitologias Gêge e Nagô? Há, na referida peça, o VodunDãn, a cobra sagrada, denunciando a existência do culto respectivo, como também caracteres simbólicos do ídolo Nagô Ógun (lança, foice).

Mais do que as especulações em si mesmas, aqui importa frisar que para Abelardo Duarte (1952a, p. 67) suas análises evidenciavam o potencial da Coleção Perseverança para o estudo das “sobrevivências africanas no Brasil”:

Talvez o estudo mais demorado da área afro-alagoana possa trazer novas revelações, como esta que agora surge do exame do material hoje recolhido à Casa das Alagoas, sob a denominação de ‘Coleção Perseverança’. Material que nos mostra que os povos africanos que colonizaram a área nordestina brasileira, inclusive Alagoas, pertenceram a raças e povos os mais diversos do continente, não havendo assim um exclusivismo desse ou daquele povo, como a princípio se julgou.

De forma semelhante ao discurso de Théó Brandão, Duarte também procurou mobilizar os estudos africanistas. Em *Sobre o Panteão Afro-brasileiro* o autor apresentou uma série de referências, delineando o campo de discussão no qual buscava se inserir. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Donald Pierson, Melville Herskovits, Charles Seligman, Pedro Cavalcanti e Ulisses Pernambucano são citados no artigo. Os estudos de Herskovits sobre terreiros de Porto Alegre/RS e de Carneiro sobre a Bahia são os mais referidos. Além disso, enfatizou sua suposta experiência de campo e contato com “informantes”. Logo no início do artigo, Duarte (1952b, p. 70) almejou autorizar suas análises a partir do trabalho de campo que anteriormente teria realizado: “Em pesquisa de campo (...) colhi alguns dados em torno do sincretismo afro-brasileiro que procuro analisar nestas linhas.” Em seguida, afirmou: “Obtive aqui de conhecido babalorixá (pai-de-santo) uma relação, se bem que incompleta, dos orixás africanos quanto à sua identificação com santos católicos em terreiros de Maceió.”

Estes recursos de autoridade foram mobilizados e articulados às suas análises sobre as peças da Perseverança. Inicialmente citando os estudos de Edison Carneiro acerca da identificação do orixá Omulu com São Sebastião, Abelardo Duarte (1952b, pp.

70-71) afirmou que: “Segundo o meu informante, Omulu aqui [em Alagoas] também é identificado com S. Lazaro, embora o seja comumente com S. Sebastião.” Na sequência, destacou que na Coleção há uma imagem do santo católico “protegida por uma redoma de vidro, em cuja parte interna o artista popular pintou a óleo um painel alusivo.”

Duarte (1952b, p. 71) também voltou sua atenção ao orixá Xangô em passagem bastante representativa de sua estratégia discursiva: citações de estudos desenvolvidos por intelectuais africanistas e referências a observações diretas e/ou contatos com religiosos/as em articulação com análises das peças da Coleção:

Xangô conserva a sua ambivalência, macho e fêmea, nas concepções religiosas do fetichismo afro-brasileiro. Todavia, conforme Edison Carneiro, ‘cada vez mais se torna um orixá masculino’. Nos terreiros de Maceió, pude verificar que o mais famoso dos orixás do panteão afro-brasileiro caminha para perder a qualidade de ambiséxuo, tornando-se um orixá masculino exclusivo, ‘anjo da guarda do homem’. Entretanto, nos *ochés* da ‘Coleção Perseverança’, Xangô denota que é ambivalente, pois está vestido de calças por baixo das saias ou da túnica vermelha.”

Larissa Fontes (2021, p. 378) – a partir de entrevista a ela concedida pela museóloga Carmem Lúcia Dantas, que trabalhara como estagiária de Abelardo Duarte – afirma que “nunca houve a menor pesquisa etnográfica exclusivamente dedicada à Coleção Perseverança.” Sem prejuízo disso, na reflexão aqui proposta não se trata de apontar a veracidade ou não dos procedimentos de pesquisa indicados por Duarte, mas antes de verificar os enunciados mobilizados e que informaram a exposição da Coleção Perseverança no museu do IHGAL. Em meu entendimento, é possível identificar em seus artigos o recurso a dispositivos de autoridade, conforme discutido por James Clifford (2002), que visavam autorizar sua narrativa a partir da vinculação das análises aos estudos africanistas e aos métodos próprios do campo da Antropologia.

O último aspecto que destaco a partir dos artigos de Abelardo Duarte foi tratado por René Ribeiro em sua conferência no IHGAL. Ribeiro (1952, p. 12) afirmou que as “sobrevivências” africanas integraram parte do tema central dos principais estudos africanistas e ainda apareciam em autores como Nunes Pereira e Roger Bastide, ainda que este já mostrasse indicações de uma abordagem “globalista, abandonando a preocupação da forma pelo processo”. Citou também o alerta que Herskovits fizera aos estudiosos brasileiros uma década antes: “É de se esperar que esses estudos abandonem o critério de enxergar nessa forma de viver qualquer coisa consistindo em curiosidades e sobrevivências originais e que passem a tratar esse corpo de costumes como a entidade cultural que efetivamente é.” (HERSKOVITS *apud* RIBEIRO, 1952, p. 11).

A noção de “sobrevivência” remete a James George Frazer, o último dos grandes evolucionistas culturais. Em *O escopo da antropologia social*, Frazer apresentou seu entendimento acerca do escopo da Antropologia Social:

Desse modo, a esfera da Antropologia Social como eu a entendo ou, pelo menos, como proponho trata-la, está limitada aos brutos primórdios, ao desenvolvimento rudimentar da sociedade humana (...). Assim, o estudo pode ser descrito como a embriologia do pensamento e das instituições humanas, ou, para ser mais preciso, como aquela pesquisa que busca verificar, primeiro, as crenças e costumes dos selvagens, e, segundo, as relíquias dessas crenças e costumes que sobreviveram como fósseis entre povos de cultura mais elevada. (FRAZER, 2005, p. 48).

Para Frazer, a “selvageria” seria a condição primitiva da humanidade e os estudos sobre os “selvagens” do presente poderia auxiliar na compreensão do “homem primitivo” dos primórdios. O estudo direto deste último – ou “o mais distante começo” – não seria possível diante da ausência de evidências. Em decorrência, a Antropologia Social teria duas direções: uma dedicada aos costumes e crenças dos “selvagens” do presente (“estudo da selvageria”) e outra voltada às sobrevivências no pensamento e instituições dos “povos mais cultos” (“estudo do folclore”). (FRAZER, 2005, pp. 48-50). Frazer lamentou a deficiência de antigos relatos sobre os selvagens primitivos, os quais deveriam ser suplementados por investigações sobre os selvagens vivos. Mais que isso, o autor alertou sobre o que acreditava ser o perigo do desaparecimento destes últimos:

Quando quer que costumes e crenças antigos de uma raça primitiva tenham desaparecido sem deixar registro, um documento da história humana terá irrecuperavelmente perecido. Infelizmente, essa destruição dos arquivos, como podemos chama-los, continua a passos rápidos. (FRAZER, 2005, pp. 55-56).

Abelardo Duarte parece não ter compreendido o alerta de René Ribeiro sobre o resquício de evolucionismo contido na noção de “sobrevivência”, pois frequentemente mobilizou essa noção e chegou a citar o livro *A Casa das Minas*, de Nunes Pereira, como “a melhor prova da existência de sobrevivências do culto vodum no Brasil” (DUARTE, 1952a, p. 63). Em *Sobre o Panteão Afro-brasileiro*, Duarte (1952b, p. 69) mobilizou também a expressão “culto puro”, revelando a reificação de uma pureza ideal dos cultos em África, e em seguida ressaltou a “assimilação” ao catolicismo:

Nas Alagoas, os cultos afro-brasileiros ainda mantinham, nos começos deste século, a julgar pela tradição oral e pelo material etnográfico que se salvou, alguma coisa do culto puro, de vez que a assimilação ao catolicismo já era patente (há na ‘Coleção Perseverança’ vários objetos como a Cruz e até uma imagem de santo católico).

Mencionando a suposta “absorção” sofrida pela “cultura Gegê” frente ao “peso da Yorubana”, Duarte (1952b, p. 61) ressaltou que “ambos estes povos já haviam atingido (...) uma fase de adiantada organização.” Nota-se, portanto, que o modelo evolucionista

– influenciado pela noção evolucionista de “sobrevivências” e criticado por Herskovits e René Ribeiro – ainda figurava entre as bases conceituais de Abelardo Duarte. Sua formação na Faculdade de Medicina da Bahia pode ter exercido influência nisso. Em meu entendimento, o principal reflexo de sua perspectiva evolucionista residiu na busca por referências pretéritas das religiões de matriz africana em Alagoas. *Pari passu* ao modelo mais geral da historiografia oficial do Estado (SILVA, 2018), em seus estudos a partir da Coleção Perseverança as populações afro foram apresentadas no pretérito, voltando suas interpretações para o período anterior ao Quebra de Xangô.

Os textos de Abelardo Duarte indicam um amálgama entre dispositivos que visavam autorizar sua vinculação com a prática etnográfica – menções a experiências de campo, referências supostamente obtidas com religiosos/as – e uma base conceitual ainda marcada pelo evolucionismo. Ademais, é sua estagiária Carmem Dantas quem indica certo amadorismo de Duarte e de Théó Brandão, incluindo a carência de “ferramentas antropológicas” (DANTAS *apud* FONTES, 2021, p. 377). É neste sentido que a definição da Perseverança enquanto coleção etnográfica ainda pode ser questionada (FONTES, 2021, p. 381).

Em todo caso, pelo menos retoricamente tal definição parece ter sido almejada por Théó Brandão e Abelardo Duarte, este último buscando compreensões etnográficas a partir de peças da Coleção. Porém, essa busca transcorreu dentro de um quadro conceitual ainda marcado pelo evolucionismo e pelo modelo enciclopédico do museu do IHGAL. Neste, instituição especificamente voltada à prática de colecionamento e à produção de uma história oficial e monumental, foram os enunciados de seus intelectuais sobre a Coleção Perseverança que produziram um modo de exibição da matriz africana em Alagoas como exótica e pretérita. Tomando o processo de musealização como o conjunto de atividades do museu – incluindo um trabalho de preservação, de pesquisa e de comunicação (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013) –, creio ser possível identificar no museu do IHGAL os primeiros e incipientes procedimentos de musealização da Coleção Perseverança. Todavia, tais procedimentos foram levados a cabo ressentidos de efetiva participação daquelas/es às/aos quais os objetos sagrados de direito pertencem.

Os “catálogos” da Coleção Perseverança

A presente seção traz algumas referências diversas, mas de forma mais substancial a análise se deteve aos “catálogos” de Abelardo Duarte e Raul Lody, respectivamente publicados em 1974 e 1985. Justifica-se esta escolha em função do objetivo de depreender aspectos das publicações em si mesmas, considerando a grande repercussão de ambas.

O *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança* foi publicado no ano de 1974 e, de certa forma, compilou e evidenciou o trabalho realizado por Abelardo Duarte desde a transferência das peças para o museu do IHGAL até aquele momento. A publicação não traz maiores informações sobre tiragem ou edições, de forma que, salvo engano, em princípio os exemplares ainda hoje vendidos e distribuídos pelo Instituto são oriundos dessa edição de 1974. A predominância da cor laranja na capa e em todas as suas 60 páginas torna-o inconfundível e identificável ao primeiro olhar.

Apesar de apresentar o nome do IHGAL em destaque, trata-se de uma publicação do Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas por meio de um convênio com o Departamento de Assuntos Culturais (DAC) do Ministério de Educação e Cultura (MEC). Institucionalmente, parece ter havia uma conjuntura bastante favorável para viabilizar a publicação. Sua contra capa ostenta nomes ilustres da história do Instituto, de Alagoas e mesmo do Brasil.

Pouco antes, o cientista social alagoano Manoel Diegues Júnior assumiu o cargo de Diretor do DAC/ MEC e sua atuação com técnico e gestor público se traduziu, entre muitos outros feitos mais conhecidos, na reforma do próprio Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Naquele momento, o médico José Lages Filho presidia o IHGAL e seu irmão Afrânio Lages – advogado, atuante no movimento integralista de Plínio Salgado e também membro do Instituto – era governador de Alagoas. José e Afrânio eram filhos de José Gonçalves Lages, importante comerciante de Maceió e eleito vereador da capital alagoana em 1912 com alinhamento político a Clodoaldo da Fonseca e Fernandes Lima, em oposição a Euclides Malta. Finalmente, o Secretário de Educação e Cultura de Alagoas à época da publicação era o advogado Jayme de Altavila, filho do ex-presidente do IHGAL Anfilóbio Jayme de Altavila e ele próprio membro do Instituto desde 1968. Jayme de Altavila viria a assumir a presidência do IHGAL em 1993, permanecendo no posto até os dias atuais.²⁶

²⁶ Informações acessadas em 01/07/2023 em: <https://sbsociologia.com.br/project/manuel-diegues-junior/>; <https://www.historiadealagoas.com.br/familias-na-politica-alagoana-do-seculo-xx-10-lages.html>; e, <https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/JLAltavila.html>

Na apresentação do *Catálogo Ilustrado*, o presidente do Instituto José Lages Filho fez questão de mencionar ainda o “dinamismo” da professora Solange Berard Lages, sua filha e então Diretora do Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas. Na introdução, Abelardo Duarte iniciou ressaltando que o “convite” para a organização do material sobre a Coleção Perseverança partira de Solange Berard Lages.

Mais do que qualquer relação específica em torno dos nomes referenciados no *Catálogo Ilustrado*, busco identificar o lugar e a importância da própria publicação a partir dessa aparente conjunta favorável. Salvo engano, até aquele as publicações expressivas do IHGAL se limitavam aos volumes de sua revista. Posteriormente, e seguindo uma espécie de identidade visual, o Instituto publicou o Catálogo Ilustrado da Coleção Arqueológica (1976) e o Catálogo da Coleção Etnográfica Indígena (1977). Ambos foram escritos por Napoleão Figueiredo e Maria Helena de Amorim Folha, da Universidade Federal do Pará, em virtude da proveniência das peças catalogadas. Maria Helena também foi professora do então Departamento de Estudos Sociais da Universidade Federal de Alagoas, atual Instituto de Ciências Sociais. As peças arqueológicas e etnográficas compõem a Coleção Montenegro e foram reunidas pelo alagoano Jonas Montenegro ainda no final do século XIX, quando de sua atuação como Juiz de Direito da Comarca de Marajó/ Pará.

Essa espécie de trilogia dos catálogos do IHGAL publicada na década de 1970 indica a relevância atribuída às respectivas coleções no conjunto do acervo da instituição. Segundo as análises de Figueiredo e Folha (1976, 1977), as peças arqueológicas compõem uma das mais antigas coleções de cerâmica da Ilha de Marajó, ao passo que as peças etnográficas também constituem uma das coleções mais antiga da região amazônica. Nesse conjunto de coleções de excepcional destaque que integram o acervo do museu do IHGAL, coube à Coleção Perseverança a condição de primeira a ser catalogada.

Por outro lado, os catálogos da década de 1970 também parecem refletir a perspectiva da exotização como marca da gestão do museu do IHGAL. As coleções amazônicas são pensadas como exóticas não apenas pela proveniência indígena, mas também pela procedência de outro Estado e mesmo de outro bioma. Em meu entendimento, a identidade visual e a sequência dos catálogos revelam que a gestão do IHGAL projetava exotização similar em relação às peças da Coleção Perseverança. Todavia, em se tratando de peças oriundas do próprio Estado de Alagoas, da região

litorânea de Maceió e adjacências, exotizavam-se as práticas religiosas das quais derivavam e, por extensão, seus/as praticantes.

Como citado, o *Catálogo Ilustrado* reuniu os esforços de Abelardo Duarte ao longo de mais de duas décadas de estudos orientados pela Coleção Perseverança. O catálogo apresenta a classificação das peças de acordo com a funcionalidade, alguns “dados informativos” no formato de glossário, a relação das peças e 18 fotos. A classificação orientou-se pela seguinte divisão: 1) fetiches e insígnias; 2) esculturas (ochês); 3) instrumentos musicais; 4) indumentária; 5) paramentos; 6) diversos. Na classificação, algumas informações descritivas são apresentadas, umas mais detalhadas que outras. Citemos um exemplo de peça com descrição mais detalhada: “Adjás – Pequenas campas, de cabo longo, trabalhadas em cobre e zinco. Manejadas pelas mãos de santo à altura da cabeça das filhas para acelerar a descida do santo.” E uma descrição mais sucinta: “Vodum-Danh-Gbi – Sincretismo de Símbolo. Latão.”

Cabe ressaltar que nessa classificação algumas esculturas receberam descrições mais detalhadas, incluindo a dimensão, detalhes das vestimentas e identificações com santos católicos. A descrição mais detalhada refere-se à escultura de “Ogum-Taió” cuja face figura na capa do *Catálogo Ilustrado*: “Identifica-se a S. Pedro. 37 cm. Trabalhada em madeira. Braços articulados. Olhos de vidro. Trás (sic) ao pescoço uma chave de ferro. Vestes de seda vermelha com contas pequenas brancas bordando letras. Corrente de metal amarelo envolvendo o braço.”

Na relação das peças — totalizando 200 objetos identificados pelo número, nome da peça, divindade, quantidade e matéria-prima —, as informações são bastante sucintas. Citemos apenas um exemplo, a de número 2 na relação: Nome da peça - Coroa (Adê); Divindade - Xangô; Quantidade - 1; Especificação/Matéria-Prima - “Trabalhada em metal pintada de vermelho”.

As fotos são de baixa qualidade e contemplam apenas parte das peças. Quatro estatuetas – “Oxalá”, “Ogun-Taio”, “Xangô-Dada” e “Oxum-Ekum” –, o peitoral identificado como pertencente a “Ogun-China”, o capacete identificado com de “Oxum” e o capacete também identificado como de “Ogun-China” receberam fotos exclusivas que tomam uma página inteira cada. O capacete identificado como de “Ogun-China” também recebeu uma foto exclusiva, porém de dimensões menores, e compartilha a página com uma foto do assentamento e da pulseira que contém a serpente, as mesmas peças a partir das quais Duarte (1952b) elaborou seu artigo sobre as “sobrevivências” do culto de Daomé em Alagoas.

As demais fotos são: uma de dois “Eirus”, uma com cinco “muletas de Xangô”, outra com três “assentos de Exu”, uma foto com 5 “adjás” e um “aleri”, três fotos com três “abebês” cada, uma foto como sete “damatás ou adamatás de Ogum”, outra com “apetrechos dos orixás Oxóssi e Ogum” e, finalmente, uma foto com cinco “assentos de orixás”. Ressalta-se que, em alguns casos, as legendas que acompanham as fotos complementam as informações apresentadas anteriormente e, em outros, apenas as repetem.

Em relação à catalogação propriamente dita, observa-se que Abelardo Duarte utilizou e replicou informações provenientes do contexto dos ataques de 1912. Termos como “Ogum-China”, “Ogum-Taió”, entre outros, aparecem referidos nas notícias e colunas do Jornal de Alagoas, à época do Quebra. O autor certamente se valeu de referências passadas que remetiam ao período de 1912. Além disso, na introdução do *Catálogo Ilustrado*, Duarte (1974, p. 10) mencionou o “extravio dos dísticos” antigos ocorrido na reforma do museu do IHGAL realizada entre 1969 e 1973. Possivelmente, as antigas descrições das peças preservavam ainda mais os termos referidos no contexto do Quebra. Penso ser possível especular se esses “dísticos” mantinham relação direta com os tais “pedacinhos de papel” supostamente produzidos por religiosos/as nos dias subsequentes aos ataques.

Além da classificação, da relação e das fotos das peças, o *Catálogo Ilustrado* compreende uma introdução, um histórico do Quebra de 1912 e da transferência das peças para o IHGAL, uma relação com alguns nomes de pais e mães de santo do passado, um breve texto sobre características de antigos terreiros de Maceió e, fechando essa preâmbulo da publicação, uma relação descritiva de alguns terreiros de Maceió em 1912. Para os propósitos da presente análise, essa primeira parte do *Catálogo Ilustrado* mostra-se ainda mais relevante.

Logo na introdução, Abelardo Duarte (1974, p. 09) afirmou que as peças que compõem a Coleção Perseverança são provenientes de “extintos Xangôs de Maceió, antigos Terreiros, onde os cultos africanos eram praticados ainda com certa pureza religiosa, embora já sincretizados com o catolicismo popular e as próprias seitas africanas entre si.”

De saída, verifica-se que o secretário perpétuo do IHGAL permaneceu na chave interpretativa marcada por noções de pureza e sincretismo, já presentes em suas reflexões do início da década de 1950. O trecho, assim como outras ao longo do *Catálogo Ilustrado*, também reafirma a extinção dos antigos terreiros em Maceió. Em alguma medida, dada a

singularidade da publicação de 1974, essas passagens implicaram em reforçar a versão do silenciamento dos terreiros alagoanos que remete a Gonçalves Fernandes (OLIVEIRA, 2020). Entretanto, considerando a sequência do texto, observa-se que Duarte não buscava estender o silenciamento para os cultos de Matriz Africana em geral, mas se referir de forma mais específica aos terreiros dos quais as peças foram roubadas em 1912.

De forma geral, Duarte (1974, p. 12) criticou veementemente os ataques de 1912, tal qual fizera nos textos do início da década de 1950, definindo-os como “tremenda perseguição senão mesmo caça selvagem aos praticantes e figuras desses cultos, sacerdotes e sacerdotisas, simpatizantes e aderentes.” Além disso, o secretário perpétuo do IHGAL ressaltou também a violência e a repressão que se seguiram no período pós-Quebra de 1912:

Não se limitou a Liga dos Combatentes, àquela façanha desencadeada no ardor de sua ação ilegal; continuou, já agora no Governo do Estado, a nova façã (sic) política, oficialmente, a mesma guerra, exercida sob novos moldes e idêntica mentalidade pelos esbirros policiais, os chamados ‘secretas’ então, aliados entre os mais exaltados filiados da Liga dos Combatentes, de triste memória. (DUARTE, 1974, p. 13).

Conforme citado anteriormente, seu parentesco com Euclides Malta certamente influenciava nessa posição explícita. No entanto, enfatizando e criticando os ataques de 1912 e a repressão posterior, Duarte (1974, p. 13) destacou a reorganização dos terreiros em Maceió, replicando a versão e a expressão consagrada de Gonçalves Fernandes:

Somente alguns anos depois, voltariam a reunir-se e articular-se os seguidores dos cultos referidos, porém a medo, sob a modalidade do que passou a chamar-se ‘Xangô rezado baixo’, isto é, em surdina, sem os toques estridentes dos tambores, para não despertar a atenção da polícia e não sofrerem os Terreiros os efeitos violentos das batidas policiais.

Verifica-se que a narrativa de Abelardo Duarte ressalta a ruptura representada pelos ataques de 1912 e a repressão que se seguiu, condicionando a reorganização posterior dos terreiros marcados pela discrição dos toques. Inclusive, o autor sustentava o efetivo desaparecimento das “velhas casas” de Maceió. Nessa narrativa, a Coleção Perseverança emerge como registro verdadeiro e único das práticas anteriores ao Quebra de 1912. Nesse sentido, Duarte (1974, p. 13) não buscou identificar possíveis continuidades entre aqueles “extintos Xangôs” e os terreiros contemporâneos a ele. Interessava-lhe exaltar a Coleção Perseverança como testemunho de práticas religiosas pretéritas e desaparecidas:

Há, em todas essas peças, quer as trabalhadas em madeira ou metal, quer as confeccionadas em pano, um sentido alegórico e um sentimento religioso ou mágico-religioso novo para nós, vindo das longínquas plagas da África, da velhíssima Numídia. Não despojadas dos veros sentimentos nativos, de sua cosmologia, das suas concepções instintivas da Natureza, de suas forças e de

seus seres, essas peças, no seu primitivismo e, também, na sua criatividade, exprimem um momento da vida cultural do negro no nosso país.

Cumprе ressaltar, porém, que Duarte (1974, p. 9) – numa colocação bastante interessante, porém sem maior detalhamento ao longo do *Catálogo Ilustrado* – afirmou que o IHGAL almejava ampliar seu acervo com objetos contemporâneos: “é pensamento da Casa das Alagoas [museu do IHGAL] ampliar o seu acervo com material novo, de procedência local, dos atuais Xangôs, de maneira a se ter, com isso, uma visão completa da contribuição da cultura afro-brasileira até os dias correntes.” Em meu entendimento, ações nessa direção poderiam transpor a barreira que coloca as peças como expressão pretérita e evidenciar referências e significações culturais do tempo presente em relação à Coleção Perseverança. Conforme descrito na seção seguinte, em minhas visitas ao museu do IHGAL não identifiquei conjunto mais expressivo de objetos religiosos de Alagoas integrando seu acervo, menos ainda com alguma inter-relação com a Perseverança.

Finalmente, ressalto um último aspecto amalgamado à narrativa tecida por Abelardo Duarte. Trata-se da posição e enaltecimento do próprio IHGAL como guardião da Coleção. Ao exaltar a preciosidade da Perseverança, Abelardo Duarte evidenciava a atuação do IHGAL na sua conservação nas últimas duas décadas e fez questão de citar que, nesse período, “nenhuma peça ou objeto de perdeu.”

Duarte (1974, p. 9) frisou até mesmo a “reorganização” pela qual passava a Instituição naquele momento, “melhor enquadrado nos modernos conceitos e métodos de Museologia” e “facilitando a comunicação com o público e estimulando, por todos os meios, a visita e a pesquisa”. Não deixa de chamar a atenção o fato de que atualmente essas mesmas reivindicações em relação ao IHGAL – comunicação, ampliação da visitação, facilitação do acesso à pesquisa e maior abertura às discussões atuais do campo da Museologia – são apresentadas em diversos contextos, tanto por religiosos/as quanto por pesquisadores/as. O secretário perpétuo parecia antever essas reivindicações, eventualmente já colocadas naquele momento, ou talvez manifestasse seu próprio desejo pessoal de maior abertura da instituição. De qualquer forma, Duarte procurou enaltecer o crescimento do IHGAL e sua “reorganização” enquanto guardião da Coleção Perseverança

Abelardo Duarte ressaltou ainda os esforços do Instituto para evitar a aquisição das peças por interessados norte-americanos. Como visto anteriormente, esse feito tido como heroico já havia sido narrado no contexto da transferência das peças para o IHGAL,

em 1950, e foi citado mais de uma vez no *Catálogo Ilustrado* de 1974. Duarte ressaltou a própria doação das peças por parte do Sindicato dos Empregados no Comércio de Maceió e, nessa esteira, cuidou de elogiar a Sociedade Perseverança e Auxílio, sem demonstrar maior embaraço diante da proximidade desta última com a Liga dos Republicanos Combatentes e da possível participação de parte de seus membros nos ataques de 1912.

Ao adular a extinta Sociedade Perseverança e Auxílio – tratava-se de instituição que exercera “brilhante papel no meio sócio-cultural de Maceió” e cujos salões abrigaram sociedades literárias, exposições e concertos –, Abelardo Duarte (1974, p. 11) ratificava a incorporação da Coleção Perseverança ao “patrimônio” do IHGAL: “Foram as referidas peças incorporadas, assim, ao patrimônio do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, dando-se-lhes o nome de Coleção Perseverança, em homenagem à instituição doadora”.

Por seu turno, o catálogo intitulado *Coleção Perseverança: um documento do Xangô Alagoano*, elaborado por Raul Lody e publicado em 1985, foi viabilizado através de cooperação entre, de um lado, a Fundação Nacional de Arte e o Instituto Nacional de Folclore e, de outro, a Universidade Federal de Alagoas. A diagramação e a publicação propriamente ditas foram realizadas pela recém-criada Editora da Universidade Federal de Alagoas (Edufal). Eventuais agenciamentos políticos para sua publicação não são muito evidentes, para além dos nomes citados na contra capa. Nas apresentações, há apenas as interessantes palavras de Amália Lucy Geisel, Diretora interina do Instituto Nacional do Folclore, mencionando as diretrizes da Secretaria de Cultura do MEC para valorização de “bens culturais não consagrados” e afirmando que o catálogo constituía uma forma de “devolução de seus bens culturais à comunidade”.

Representando o IHGAL, Abelardo Duarte exaltou nomes importantes de sua própria instituição e se referiu à publicação do *Catálogo Ilustrado* citando as “figuras dinâmicas” de Manoel Diégues Júnior e Solange Berard Lages. Especificamente em relação à classificação das peças, o secretário perpétuo do IHGAL mencionou a “prestimosa colaboração” de Carmem Lúcia Dantas. Acerca da Coleção Perseverança – além do brevíssimo contexto dos ataques de 1912 e de mencionar que há entre os objetos “esculturas perfeitas”, a exemplo de “Ogum-Taió” – Duarte enfatizou os possíveis contatos com a Bahia e diretamente com África:

Presume-se que boa parte dessas peças não foram feitas em Maceió. Houve contatos com os candomblés da Bahia e centros na África. Tio Salu, o famoso pai-de-santo nas Alagoas e Bahia, viajava à África, trazendo para cá peças que compõem hoje a Coleção Perseverança. (DUARTE, 1985, p. 6).

Em decorrência, as peças da Coleção Perseverança representariam também a “cultura afro-brasileira” em Alagoas como parte da “história e religião do africano no Nordeste”.

Abelardo Duarte encerrou suas breves palavras acentuando seus próprios esforços, juntamente com Théó Brandão, quando da transferência das peças para o museu do IHGAL, mais uma vez ressaltando que isso evitou que fossem para museus norte-americanos. De forma geral, observa-se que o representante do Instituto replicou os principais pontos de sua narrativa acerca da Coleção Perseverança, erigidos em mais de 30 anos de estudos e materializados principalmente no catálogo de 1974.

Do ponto de vista dos nomes técnicos o catálogo *Coleção Perseverança* se sobrepõe. Raul Lody assumiu a coordenação geral de pesquisa, a análise das peças e produção dos verbetes, com apoio museológico de Carmem Lúcia Dantas e fotografias de Celso Brandão.

Carmem Dantas estava vinculada à Universidade Federal de Alagoas e anteriormente havia trabalhado no próprio IHGAL como estagiária de Abelardo Duarte, sendo citada também no *Catálogo Ilustrado* de 1974. Em suas breves palavras, Dantas destacou a excepcionalidade do acervo do museu do IHGAL, incluindo a coleção doada por Jonas Montenegro e outras, e o processo de renovação da instituição na década de 1970. Em relação à Coleção Perseverança, ressaltou sua importância para a museologia alagoana e para antropologia nacional enquanto “evidência material da cultura afro-brasileira no Nordeste”.

Sem dúvida, os registros fotográficos do catálogo de 1985 representam grande avanço em relação ao de 1974. Salvo engano, o inventário fotográfico realizado por Celso Brandão contempla a totalidade das peças da Coleção Perseverança. Além disso, cada peça está identificada pelo número de tombo do IHGAL e algumas, particularmente as estatuetas, contam com mais de uma foto, valorizando ângulos diversos e detalhes das peças. Ao todo, o catálogo *Coleção Perseverança* apresenta mais de 120 fotos. A foto escolhida para a capa da publicação é da escultura de Oxalá que, de acordo com o próprio Lody (1985, p. 38) e outras interpretações posteriores, muito provavelmente é de origem africana. Contudo, a que se ressaltar que a qualidade da impressão das fotos em preto e branco deixa a desejar e literalmente ofusca as peças e o trabalho realizado por Celso Brandão.

O catálogo *Coleção Perseverança* se destaca pela introdução de referenciais conceituais distintos e refinados em relação ao trabalho de Abelardo Duarte. Em sua apresentação, Lody reservou dois pequenos parágrafos iniciais aos reconhecimentos ao

IHGAL e ao seu secretário perpétuo. Dedicou todo o restante dessa abertura a apontar suas inclinações conceituais e metodológicas, contextualizar o Xangô em Alagoas, introduzir características de alguns objetos específicos e, finalmente, exaltar a relevância da Coleção Perseverança.

Raul Lody (1985, p. 9) enfatizou a busca por analisar as peças detalhadamente, em suas particularidades e significados, “enquanto registros da manutenção da memória africana, já adaptada e incorporada ao modelo co-formativo afro-alagoano.” O antropólogo e museólogo ressaltou que a análise detalhada de cada peça permitiu extrair aspectos substanciais sobre usos, matérias-primas e sobre “o vigoroso depoimento do homem alagoano (...) [que] assume o papel de conhecedor de técnicas, de criador e, também, perpetuador dos sentidos religiosos que determinam o ser do Xangô.” Esse ponto específico – a perspectiva voltada à criação e às técnicas do “homem alagoano” presente em peças da Coleção Perseverança – parece ser uma perspectiva inovadora trazida por Lody que pode ser encontrada em estudos posteriores (ANDERSON, 2020).

O autor procurou explorar o sagrado enquanto “espaço eminentemente social, normativo de condutas, determinante de hierarquias, guardando os fundamentos das identidades étnicas.” E ressaltou também que os “laços dos parentescos de santo” são projetados nas relações “extra-muros das comunidades-terreiros”, determinando posturas, condutas e comportamentos de seus adeptos.

Em meu entendimento, essas inclinações conceituais de Raul Lody buscam transcender a perspectiva em torno na Coleção Perseverança exclusivamente como registro dos terreiros pré-Quebra de 1912 e a coloca em perspectiva com práticas religiosas do presente. Com esse movimento, o autor elimina resquícios evolucionistas implícitos em noções como “pureza” e “sobrevivências” presentes nos estudos de Abelardo Duarte.

Evidentemente, isso não significa negligenciar vinculações com práticas religiosas em África como a “forte semelhança” que Lody (1985, p. 10) identificou entre o *asé* da Coleção – “objeto em ferro que marca o culto aos mortos ancestrais” – e os encontrados no Benin, além de capacetes e couraças com búzios que se “irmanam às africanas em modelo e significado” e indumentárias com desenhos geometrizados que registram a “permanência de uma África fortemente absorvida em estética e em essência cultural.”

Para Raul Lody (1985, p. 10):

O grande mérito da Coleção Perseverança está justamente no que conseguiu reunir de documento do homem alagoano, portador dessa grande herança afro-

negra e afro-islâmica. Ele se atesta como conhecedor dos deuses africanos, das elaboradas técnicas artesanais de fazer objetos trabalhados em búzios, metais, couro e madeira: onde está transparente esse ethos africano. Essa é uma arte em que a comunidade assume a autoria, onde a moral e a estética da sociedade estão comprometidas com a memória, sendo decisivamente o viço da identidade o grande alimento dos processos.

Creio não restar dúvida que o catálogo *Coleção Perseverança* de Raul Lody representou expressivo avanço qualitativo na análise e interpretação das peças (FONTES, 2021). São apresentadas 211 peças, utilizando-se a numeração de tombo do IHGAL. O autor aglutinou algumas peças em conjuntos e, ao todo, produziu 135 verbetes, uns bastante sucintos e outros com absoluta riqueza de detalhes e interpretações. Também são apresentadas as dimensões de cada peça.

Grande parte dos verbetes compreende uma descrição da peça, o orixá identificado e seu uso. Por exemplo:

Objeto ritual: Chifre de boi recoberto de tecido vermelho de algodão, com fios de búzios aplicados. Arremata a ponta do referido chifre maior quantidade de búzios. Observar a relação do boi ou do novilho com o culto do orixá Xangô. Objeto que compõe assentamento desse orixá. (LODY, 1985, p. 13)

Alguns poucos verbetes são bastante concisos como, por exemplo, o “**Ferro-Unidente:** Possui haste vertical que culmina com parte poteaguda. A figura é apoiada por cinco pernas.” (LODY, 1985, p. 18). Entretanto, parte expressiva dos verbetes é relativamente extensa, compreendendo, além do orixá relacionado e aspectos do uso ritual, refinado detalhamento de sua composição, dos materiais utilizados e das técnicas empregadas. Citemos o exemplo que julgo mais expressivo:

Bastão cerimonial: Peça confeccionada por feixe de palitos de dendezeiro (*Elaeis guineensis*), totalmente recoberto por tecido de algodão vermelho. Apresenta enchimento de algodão em sua parte superior notando-se aí, como arremate, um fundo de cabaça (cabaceiro-amargoso) por onde sai um amarrado de penas de papagaio (quase que totalmente deteriorado por ação de fungos). Vê-se, ainda, três fios de búzios verticais contendo, cada, sete búzios, o que reforça a hipótese de ser um bastão cerimonial. O número sete marca quantidade ritual do orixá Omolu, Obaluaiê, do Vodum Zagpata, ou Arifomã, sendo esta peça a mais importante ferramenta dessas divindades. O bastão apresenta ainda cinco fios de búzios soltos no corpo da peça próximos à parte inferior de onde pendem nove fios de contas, de louça arrematados por búzios. Contas de louça amarela e contas de louça azul-escura e amarela são enfiadas de duas a duas, formando mais dois fios. A parte inferior da peça apresenta quatorze voltas de miçangas na cor vermelha, seguindo-se de 18 voltas de miçangas na cor preta. Atentar para o significado das cores vermelha e preta, cores simbólicas do orixá Omolu. Vê-se também 11 voltas de contas de louça nas cores amarela e azul escuro. Observar que essas contas em azul escuro são os chamados seguis. Possivelmente são seguis africanos. Ainda o bastão apresenta vários fios de miçangas miúdas enfiadas alternadamente nas cores amarela e vermelha entremeadas de quando em quando por contas vermelhas e brancas internamente, chamadas de *corais boca branca*. Nota-se que a peça mais acima, torna a apresentar três voltas de búzios e um fio de *ave-maria* (Coix lacrima). Um fio de contas cilíndricas, nas cores vermelha e branca, encontra-se quase que no topo do bastão, sendo visivelmente uma lembrança do orixá Xangô. O xaxará [xaxará]

é peça que funciona alastrando as doenças e, ao mesmo tempo, trazendo as curas. Ele é guardado no peji de Omolu, também podendo integrar o traje cerimonial do orixá. (LODY, 1985, p. 33, grifos do autor).

O verbete relativo ao “bastão cerimonial” é bastante representativo do esmero de Raul Lody na descrição de algumas peças, particularmente acerca de sua composição, dos materiais e técnicas empregas. As estatuetas também receberam atenção semelhante, como se pode verificar no verbete da escultura de Oxalá que estampa a capa do catálogo:

Oxalá: Escultura em madeira encerada, provavelmente uma peça africana. Observar na cabeça o anileiro (pigmento azul), tradicionalmente usado em figuras e máscaras africanas pertencentes à cultura Iorubá (Nigéria e Benin). A escultura tem nas mãos fios de miçangas brancas-leitosas e de contas cilíndricas de louça na mesma cor. Atentar para o uso do branco como cor ritual do orixá Oxalá, divindade da fertilidade e, por conseguinte, da vida. A figura apresentava sexo masculino que lhe foi retirado ou no terreiro, ou quando da apreensão do objeto no período da repressão policial de 1912. Essa escultura é inegavelmente um dos mais significativos testemunhos da imaginária religiosa na presente Coleção. A peça ocupou assento ritual de Oxalá no peji. (LODY, 1985, p. 38, grifos do autor).

Evidentemente, um trabalho inovador como o de Raul Lody em relação às peças da Coleção Perseverança dificilmente poderia deixar de incorrer em alguns equívocos interpretativos apontados posteriormente. Há aspectos ressaltos pelo autor que motivam debates específicos até o presente momento, como o caso da referência ao ato sexual supostamente presente no “Oxê de Xangô” (LODY, 1985, p. 42). Não obstante, se sobressai nas suas análises o trabalho descritivo refinado em relação à materialidade das peças. Além disso, e talvez mais importante para a presente reflexão, de forma geral os verbetes de Lody abandonam termos e definições que remetem às descrições e à narrativa produzidas no contexto do Quebra de 1912 e da alocação das peças da Sociedade Perseverança e Auxílio, tais como “Ogum-China” e “Ogum-Taió”. Como ressaltado acima, esses termos permaneceram presentes nas descrições elaboradas por Abelardo Duarte.

Conforme já citado, o catálogo Coleção Perseverança de Raul Lody adquire relevo não apenas pela qualidade do trabalho desenvolvido, representando expressivo avanço na descrição da composição material das peças. Em meu entendimento, sua principal relevância reside no fato de que seus verbetes *ipsis litteris* informaram a exposição das peças no museu do IHGAL por décadas, salvo engano até o ano de 2020. Possivelmente, as plaquetas do museu foram confeccionadas a partir da própria edição do catálogo *Coleção Perseverança*, pois a forma da impressão e a fonte utilizada são idênticas aos da publicação.

A Coleção Perseverança no museu do IHGAL

A presente seção foi produzida a partir de 4 visitas que realizei ao museu do IHGAL no período entre janeiro de 2020 e dezembro de 2022. Cada uma dessas oportunidades contou com finalidades e estratégias distintas. Em decorrência, meu olhar também se alterou ao longo das visitas e, com isso, os métodos que empreguei para registrar as experiências. Em todos os casos, disponho de minhas anotações realizadas em função do objetivo específico de cada oportunidade, tal como na primeira antes da pandemia em que toda a empreitada apenas se esboçava, bem como na última em dezembro de 2022 na qual acompanhei uma vistoria relativa a objetos do ex-presidente Marechal Floriano Peixoto. As duas visitas intermediárias, por seu turno, contaram com um olhar mais etnográfico e foram acompanhadas de anotações de campo mais detidas e reflexão posterior em caderno de campo almejando produzir a reflexão que se segue. Particularmente a segunda visita, realizada em 10 de dezembro de 2021, subsidiou o esforço etnográfico dessa seção.

A primeira vez em que visitei o museu do IHGAL estava acompanhado do consultor Clair Junior, ainda antes da pandemia. Apresentamo-nos enquanto IPHAN. Naquele momento, como será tratado no próximo capítulo, Clair almejava fomentar uma agenda formativa ampla com terreiros em torno do patrimônio cultural em geral, na qual o tombamento da Coleção Perseverança se coloca como um tema dentre outros. Importante ainda ressaltar que aquela visita ocorreu pouco antes do Xangô Rezado Alto que acompanhei em 2020. Tudo isso será mais bem detalhado no próximo capítulo. Adianto essas informações apenas para contextualizar o/a leitor/a que essa primeira visita ocorreu em momento no qual eu tateava as diversas possibilidades de trabalho do IPHAN em Alagoas. A Coleção Perseverança ainda não me havia compelido a priorizar a instrução de tombamento e, em decorrência, tampouco havia sido formulada a proposta de desenvolver o mestrado e a presente dissertação nesse tema.

Antes, em 19 de dezembro de 2019, eu e a consultora Greciene Lopes realizamos uma reunião com Larissa Fontes e, portanto, já conhecia o inventário fotográfico das peças por ela produzido. Também havia lido a etnografia de Ulisses Neves Rafael (2010) sobre os ataques do Quebra e tinha realizado um levantamento junto ao Arquivo Público de Alagoas (APA) sobre fontes documentais para 1912, o qual futuramente se desdobraria na seção que dá início ao presente capítulo. Ou seja, já dispunha de informações mínimas sobre o contexto e a relevância do processo de tombamento e, naquela isolada visita antes

da pandemia, meu foco era mais estritamente conhecer a Coleção Perseverança. A expectativa por ser apresentado pessoalmente às peças era muito grande.

Com essa ansiedade em torno do encontro com as peças – e ainda pouco familiarizado com discussões do campo da Museologia –, meu olhar voltou-se quase que unicamente à exposição das peças e praticamente desprezou maiores informações sobre o museu do IHGAL como um todo. Inicialmente, é forçoso confessar que fui surpreendido pela sala ampla destinada exclusivamente à Coleção e pela aparente qualidade das estantes. Eu desconhecia a informação de que o espaço fora a sede definitiva da própria Sociedade Perseverança e Auxílio e que as peças ali permaneceram entre 1916/17 e 1950. Também não detinha maiores conhecimentos sobre aspectos técnicos de preservação das peças como calor, umidade, luz etc. Minha atenção direcionava-se à exposição da Coleção propriamente dita. Nesse sentido, avaliei positivamente a disposição das seis estantes isoladas das paredes, permitindo a observação das peças por diversos ângulos.



Foto: Paula Fernandes (06/10/2022).

Em seguida, chamou minha atenção as plaquetas que informavam a exposição das peças. Naquele momento, não sabia que eram os verbetes produzidos por Raul Lody para o catálogo *Coleção Perseverança* e abordados na seção anterior. Surpreendeu-me a riqueza das descrições materiais para algumas peças, principalmente estatuetas e outros objetos específicos como o bastão cerimonial. Entretanto, a apresentação das informações na plaqueta me pareceu inadequada, pouco didática e carregada demais para informar uma exposição.



Foto: Larissa Fontes (2015).

O registro fotográfico acima, do inventário fotográfico realizado por Larissa Fontes em 2015, mostra a exposição da estatueta de Oxalá no museu do IHGAL sendo informada pelo verbete de Raul Lody, tal qual publicado no catálogo *Coleção Perseverança* de 1985. Até o presente momento, não pude confirmar a data precisa de quando as plaquetas/verbetes foram produzidas. Relatos a mim fornecidos informaram que isso provavelmente ocorreu ainda na década de 1980. De qualquer forma, sem dúvida trata-se de uma longa jornada na qual o estudo de Lody informou a exposição das peças da Coleção Perseverança.

Entre essa primeira visita e a segunda transcorreu longo período e uma verdadeira revolução em relação ao trabalho com o tombamento da Coleção Perseverança. Voltei ao museu do IHGAL quase dois anos depois, no dia 10 de dezembro de 2021. Naquele momento, estava concluindo o primeiro ano do mestrado e muito angustiado com a articulação e o método de interlocução que viriam a conformar o Grupo de Trabalho, conforme tratado no próximo capítulo. Contudo, havia ampliado meu contato com as discussões do campo da Museologia e da antropologia dos objetos e encarei essa segunda visita como parte do trabalho para o tombamento e da prática etnográfica para a pesquisa aqui apresentada.

Cheguei ao museu, paguei a entrada de cinco reais e realizei a visita como um visitante comum. Esse tipo de inserção respondia ao meu objetivo naquela oportunidade: obter uma visão mais ampla do museu do IHGAL, da forma como visitantes em geral são recebidos, dos enunciados apresentados, da narrativa construída. O *tour* pelo museu frequentemente ocorre com acompanhamento de “guias”, em geral jovens estagiários/as do curso de História da Universidade Federal de Alagoas. Foi o caso naquela manhã do dia 10 de dezembro de 2021.

Logo na recepção, tudo é relativamente imponente: alguns móveis antigos, quadros, revistas e publicações do IHGAL à venda (incluindo o *Catálogo Ilustrado* de Abelardo Duarte), espaços interiores parcialmente visíveis – incluindo parte de uma biblioteca aparentemente robusta à esquerda e a primeira sala do museu à direita. Essa impressão se coadunava com as imagens que retenho de instituições como museus mais tradicionais e institutos históricos em geral. Nada era realmente novidade para mim, em função da visita do início de 2020, mas eu me esforçava para aguçar o olhar e produzir algum estranhamento.

Minha chegada coincidiu com a de um casal de turistas de meia idade, de maneira que nós três formamos um pequeno grupo guiado por duas estagiárias que se revezaram.

Passando uma roleta à direita da recepção, adentramos a primeira sala do museu. Tudo ainda mais imponente. Essa primeira parte da visita perpassa salas que ficam localizadas no prédio do próprio IHGAL, no espaço que antigamente abrigava todo o acervo do museu, antes da anexação do prédio da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio. Atualmente, essas salas abrigam essa parte mais ilustre com destaque para personalidades políticas, quadros e objetos do século XIX, início do século XX. Há um quadro de Dom Pedro II, outros da nobreza de Portugal, bandeiras, móveis antigos e nobres e, principalmente, referências a personagens políticos de Alagoas e notáveis membros do IHGAL. Há uma efetiva homenagem a Anfilófilo Jayme de Altavila, ex-presidente do Instituto e pai do atual presidente, uma galeria para os governadores de Alagoas e, entre muitas outras referências, ao final dessa primeira parte há um quadro de Graciliano Ramos pintado por Pierre Chalita em 1976.

A primeira sala dedica-se ao contexto político de 1910 e 1920. Quase que em posições opostas, há um quadro de Fernandes Lima e outro de Euclides Malta. A estagiária que nos conduzia introduziu o tema do conflito político entre ambos e sinalizou suas implicações que seriam apresentadas em seguida, numa clara referência ao Quebra de 1912. Não perguntei nada. Aliás, evitei perguntas ao longo de toda a visita com receio de inibir ou de alguma forma influenciar as explicações. Mas isso chamou minha atenção: por meio da condução e da explicação da guia do museu, a Coleção Perseverança havia sido indiretamente anunciada com bastante antecedência.

Nessa visita do final de 2021, o aspecto que mais me impactou foi a divisão entre os espaços do museu do IHGAL, a qual tece uma espécie de linha narrativa da visitação. Com o *tour* guiado, os/as visitantes são compelidos a seguir um percurso pré-definido que apresenta um sentido narrativo. Não há maior abertura, ao menos nas visitas guiadas, para que visitantes fiquem mais à vontade e transitem de forma mais aleatória dentro do museu. Nesse percurso, a primeira parte da visitação perpassa o espaço do prédio próprio do IHGAL e é tomada pelos ilustres notáveis. O acesso para o “anexo”, para o prédio da antiga Sociedade Perseverança e Auxílio, ocorre por uma rampa em declive e produz uma forte ruptura. A/o visitante literalmente sai do espaço mais ilustre e desce em direção a outro espaço.

No “anexo”, a primeira sala é tomada pela Coleção Perseverança. As seis estantes dominam todo o espaço central da sala. Conforme destacado acima, essa disposição das peças nessa ampla sala me surpreendeu logo na primeira visita ao museu. Seguindo minhas impressões, é forçoso ressaltar que as peças da Perseverança estão no espaço mais

bem-disposto de todo museu, com as estantes afastadas das paredes e com um grande espaço aberto no meio da sala. Isso minimiza a sensação meio claustrofóbica e opressiva que a exagerada quantidade de objetos produz nos outros espaços e salas do museu.

Passando pela exposição da Coleção Perseverança, a guia da visita fez o *link* com o conflito político entre Fernandes Lima e Euclides Malta, conforme anunciado logo na primeira sala do museu. As explicações se detiveram no conflito, nos ataques do Quebra de 1912. Em relação às peças propriamente ditas, as explicações foram bastante genéricas e lacônicas, mencionando apenas a procedência de terreiros e religiões de Matriz Africana. Não houve maior aprofundamento nos aspectos simbólicos e religiosos das peças como nomes, orixás, funções, composições, materiais. Naquele momento, as peças já estavam sendo informadas pelas novas plaquetas descritivas, as quais são mais concisas em relação às plaquetas dos verbetes de Raul Lody.

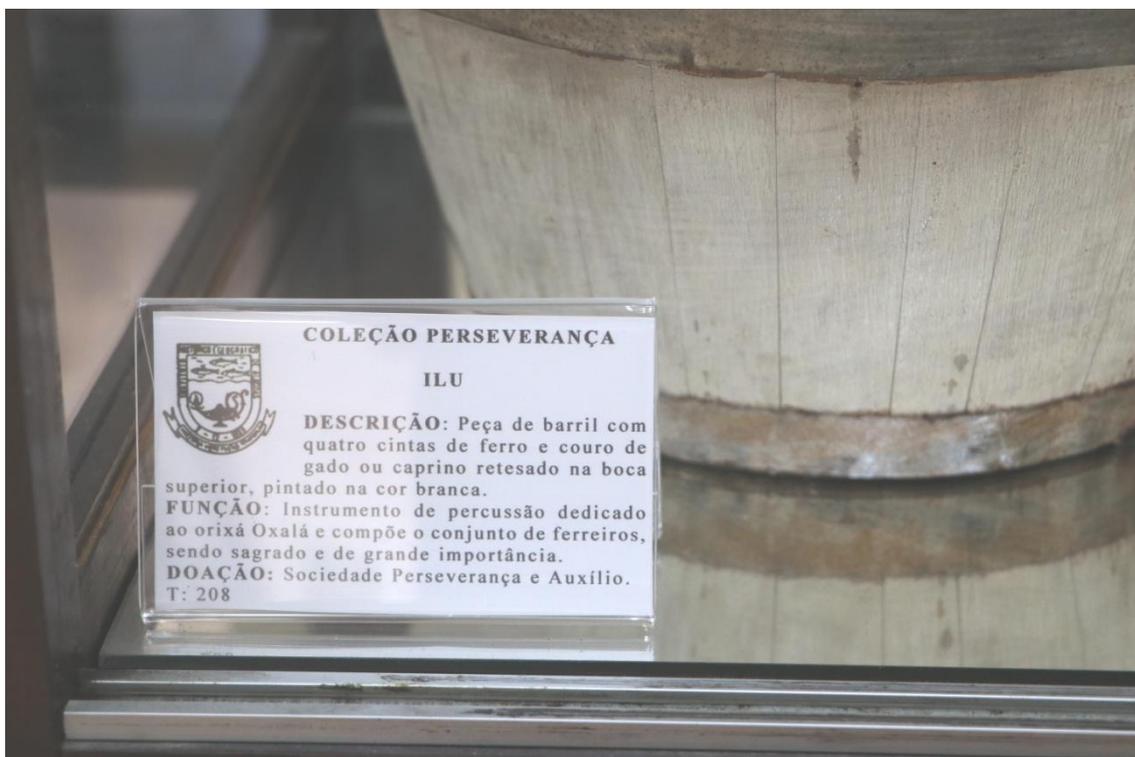


Foto: Paula Fernandes (06/10/2022).

Como é possível observar no registro fotográfico acima, as atuais plaquetas informam o nome da coleção e apresentam o nome, breve descrição e a função da peça, além de mencionar a doação da Sociedade Perseverança e Auxílio e o número de tomo do IHGAL. Destaca-se o símbolo do Instituto no canto superior esquerdo de todas as plaquetas, as quais seguem rigorosamente esse modelo. De acordo com a guia da visita e funcionários efetivos do IHGAL, as novas plaquetas foram produzidas a partir de informações compiladas dos catálogos de Abelardo Duarte e Raul Lody. Entretanto, é

possível identificar a ampla preponderância das descrições e interpretações deste último nas novas plaquetas, de forma que o estado de Lody segue informando a exposição da Coleção Perseverança no museu, porém não mais por meio da reprodução *ipsis litteris* de seus verbetes, mas através de um trabalho de síntese realizado pela gestão do IHGAL. De forma geral, as interpretações que remetem à narrativa do período dos ataques de 1912 e reproduzidas por Abelardo Duarte – “Ogum-China”, “Ogum-Taió” – não foram incluídas nesse trabalho.

Em relação à condução da visita, avaliei que as informações da guia e mesmo o tempo dedicado à Coleção Perseverança foram insuficientes. É evidente que minha expectativa e meu interesse específico influenciaram nessa percepção. Mas também me afigura evidente o contraste em relação à seção anterior do museu, na qual as informações e o tempo dedicado aos ilustres e notáveis foram mais expressivos.

O salão principal que abriga a Coleção Perseverança conta ainda com uma réplica imensa do Monumento ao Marechal Floriano Peixoto, de evidente inclinação positivista, e cuja escultura original encontra-se na praça homônima no Rio de Janeiro. Essa réplica é anterior à anexação do prédio da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio e a gestão do IHGAL optou por mantê-la. Há ainda registros de uma pequena réplica do mesmo monumento na sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Em minha leitura simbólica, a presença dessa réplica no salão que abriga a Perseverança – aliada ao fato de que se trata da antiga sede da Sociedade Perseverança e Auxílio onde as peças permaneceram entre 1916/17 e 1950 – vincula diretamente a Coleção à violência sofrida nos ataques e ao rapto do sagrado do Quebra de 1912.



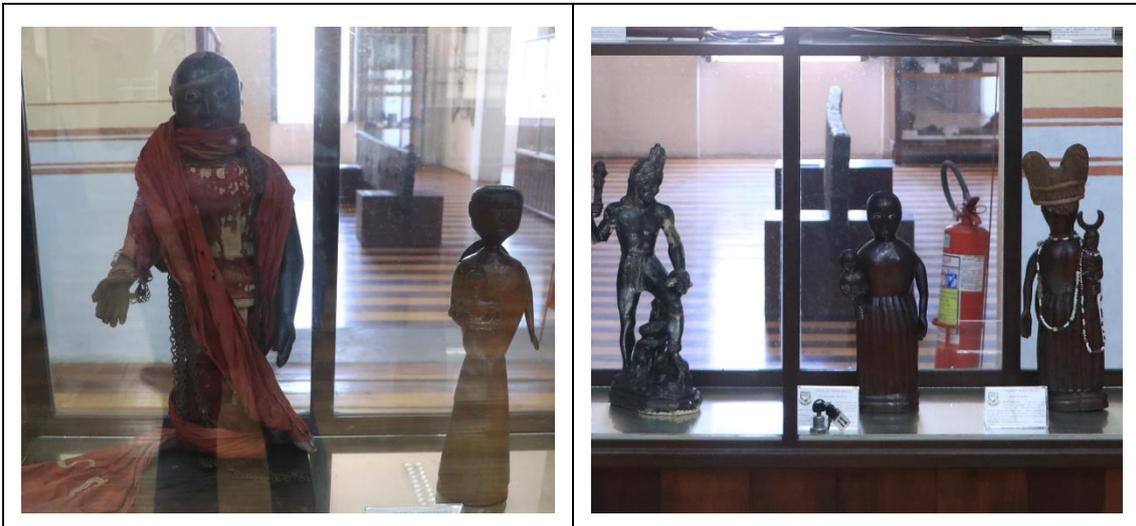
Foto: Maicon Marcante (07/12/2022).

Na visita, observei o entorno da exposição da Coleção Perseverança e identifiquei alguns elementos que posteriormente também foram ressaltados por integrantes do Grupo de Trabalho para o Tombamento, conforme abordado no capítulo III. Trata-se de algumas referências impactantes que circundam a exposição das peças. A primeira a chamar a atenção é um quadro que fica na própria sala que abriga a Perseverança e que ilustra uma mulher preta escravizada acorrentada pelo pescoço a uma árvore.



Foto: Maicon Marcante (07/12/2022).

Outra referência muito impactante encontra-se na sala ao lado, interligada à sala da Coleção por uma passagem bastante ampla. Trata-se de um troco de grandes proporções que é informado por uma pequena ilustração tosca e horrenda de seu funcionamento. Nos registros fotográficos abaixo é possível observar o tronco ao fundo, exposto na sala ao lado das peças da Coleção Perseverança:



Fotos: Paula Fernandes (06/10/2022).



Foto: Maicon Marcante (07/12/2022).

Nessa mesma sala do tronco, estão expostos outros objetos que remetem à escravização como grilhões, correntes etc., além de objetos reputados como de origem africana. Em meu entendimento, a composição dessas referências ilustra a dificuldade recorrentemente verificada em museus como o do IHGAL, nos quais se costuma posicionar povos e manifestações culturais de Matriz Africana sempre em relação ao período da escravização. Creio tratar-se de uma violência simbólica que, como tratado no capítulo I, remete ao modelo enciclopédico dos museus ainda marcados pela perspectiva evolucionista que mantém povos e populações afrodescendentes presos à narrativa do tráfico transatlântico e da escravização.

Seguindo o *tour* pelo museu, passamos justamente à sala ao lado onde encontram-se o tronco e demais objetos citados acima. Há nesta e nas salas ao lado, todas interligadas por aberturas amplas, objetos da Guerra do Paraguai, de Marechal Floriano Peixoto, da ocupação holandesa etc. Há nessas salas uma estante sobre o cangaço, com objetos que pertenceram ao grupo de Lampião e Maria Bonita. Segundo a guia que nos conduzia, esses objetos do cangaço são os mais procurados pelos/as visitantes do museu do IHGAL. Essa parte do museu é bastante confusa e abriga objetos e referências muito diversas como balas de canhão, medalhas, uma bandeira da República, objetos maçons, ex-votos, instrumentos musicais etc. Há, ainda, coladas ao salão principal da Perseverança, duas pequenas salas, uma com a Coleção Imprensa composta por alguns poucos objetos como máquinas de escrever e uma prensa e outra abrigando objetos da indústria têxtil de Alagoas como um relógio ponto, um quadro de Delmiro Gouveia etc. A sensação nessa parte do museu é a de um verdadeiro gabinete de curiosidades.

Na sequência há mais uma quebra de espaços na visita do museu e nosso pequeno grupo foi conduzido ao térreo do prédio próprio do IHGAL, deixando o “anexo” da antiga sede da Sociedade Perseverança e Auxílio. Nesse espaço, com diversas salas, encontram-se as interessantíssimas coleções etnográficas e arqueológicas doadas por Jonas Montenegro, além de peças e objetos diversos como máscaras africanas, peruanas, flechas indígenas, igaçabas etc. Essa parte do museu é bastante carregada de objetos e produziu em mim uma sensação claustrofóbica. Talvez isso tenha sido potencializado pelo teto baixo do espaço térreo e pelo relativo cansaço de quase uma hora de visita guiada.

Ao final do percurso, chegamos a um espaço mais aberto, um pequeno jardim interno, onde estão depositados alguns ossos de baleia, de um tubarão serra etc. Seguindo as minhas impressões, esse encerramento da visita representou o fechamento da linha

evolutiva narrada pelo museu e que o/a visitante percorre em sentido contrário, partindo dos notáveis e ilustres políticos e intelectuais e vai até os ossos gigantes. E no meio dessa linha evolutiva, povos indígenas e arte sacra de Matriz Africana.

Encerrei a visita do dia 10 de dezembro de 2021 me identificando enquanto técnico do IPHAN responsável pelo processo de tombamento da Coleção Perseverança. Daquele momento em diante nunca mais pude entrar no IHGAL na condição de um visitante comum.

Retornei ao IHGAL dez dias depois para pesquisa documental, mas não visitei a Coleção Perseverança. Voltaria a visitá-la apenas no dia 06 de outubro de 2022, no quinto encontro do Grupo de Trabalho e, finalmente, em dezembro de 2022 por uma demanda específica e sem relação direta com a Coleção Perseverança. Na visita com o GT minha atenção voltou-se mais a observar as impressões do grupo e a mediar institucionalmente a visitação. Foi apenas nessa oportunidade que conheci pessoalmente o Sr. Jayme de Altavila, atual presidente do IHGAL. Essa visita será explorada no próximo capítulo.

Fechando as quatro visitas ao museu do IHGAL, no dia 07 de dezembro de 2022 representei o IPHAN numa reunião solicitada e agendada pelo Gabinete da Presidência do governo anterior e cujo objetivo era identificar objetos pertencentes ao ex-presidente Marechal Floriano Peixoto. Isso compreendeu também uma avaliação sobre as condições de guarda de objetos e documentos, incluindo segurança e condições de conservação. Retenho dessa visita a referência aos 80 anos da Escola Técnica de Comércio de Alagoas, fundada pela Sociedade Perseverança e Auxílio em 1916, e que ainda se encontra atrás do anexo, na parte de fora da edificação. Em geral, esse elemento não se encontra visível aos olhos dos visitantes, contudo, não deixa de ser mais uma referência ao passado da edificação sede da Sociedade Perseverança e Auxílio, na qual a Coleção Perseverança permaneceu entre 1916/17 e 1950, e cuja estreita relação com os alçozes dos ataques de 1912 foi descrita no início do presente capítulo.



Foto: Maicon Marcante (07/12/2022).

CAPÍTULO III

Mediação

*Antes de ser patrimônio brasileiro, antes de ser
patrimônio do Estado de Alagoas, a Coleção
Perseverança é patrimônio do Povo de Santo.*
Clébio Araújo

Neste capítulo final busco apresentar a parte mais expressiva do trabalho de campo. Ao longo do percurso, mobilizei as discussões conceituais sobre nacionalismo, patrimônio, museus e a política patrimonial do IPHAN, bem como acerca de instrumentais teóricos e metodológicos do campo da Antropologia, apresentadas no capítulo I. Também considerei as narrativas tecidas sobre a Coleção Perseverança em diversos momentos de sua trajetória e trazidas no capítulo II. O conjunto dessas reflexões subsidiou as ações de articulação, interlocução e mediação levadas a cabo ao longo da instrução de tombamento. Apresento a seguir as minhas próprias impressões e apreensões de todo esse processo.

Trago, portanto, reflexões que almejam complexificar o “encontro” anunciado no primeiro capítulo. Busquei apontar aspectos de minha trajetória até o IPHAN-AL e, num primeiro esforço etnográfico, ressaltar características da instituição a partir de meu próprio olhar que, por assim dizer, ainda carrega algum estranhamento. Enfatizo posições e compreensões em torno da participação social na instrução de tombamento da Coleção Perseverança e apresento meu argumento acerca da necessidade de um processo de interlocução simétrica.

Inicialmente abordo o próprio IPHAN enquanto instituição de Estado e a prática de mediação na implementação de políticas públicas. Para tanto, mobilizo referências etnográficas que abordam outras instituições de Estado e minhas impressões sobre o IPHAN, além de alguns dispositivos normativos. Em seguida, abordo meu envolvimento com a instrução de tombamento da Coleção Perseverança e resgato experiências pessoais que julgo relevantes para minha atuação como mediador do processo. Sigo relatando a estruturação, dificuldades, avanços, discussões e encaminhamentos do Grupo de Trabalho da Instrução de Tombamento da Coleção Perseverança. As últimas seções sobre o GT estão fundamentadas principalmente em meu caderno de campo e também nos registros fotográficos, listas de presença, apresentações e memórias dos encontros. Destaca-se o

substrato expressivo depreendido de entrevistas compreensivas realizadas com dois dos principais interlocutores e mediadores de todo o processo. O capítulo está prenhe de referências a falas pronunciadas nos encontros, registros fotográficos, ofícios encaminhados, propostas discutidas, apresentações do GT, anotações de campo, entre outros anexos, e essa estratégia metodológica reflete a intenção de imergir o/a leitor/a, tanto quanto possível, nas nuances do campo e aproximar a leitura dos dilemas vivenciados na mediação entre religiosos/as e instituições envolvidas na instrução de tombamento.

O IPHAN como instituição de Estado

Não deixou de ser uma irônica surpresa descobrir que atualmente o IPHAN e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA compartilham o mesmo espaço no Plano Piloto de Brasília, uma edificação simétrica com o primeiro situado do lado esquerdo e o segundo do lado direito de quem a adentra. A ideia de aproximar as duas instituições surgiu pouco antes dessa descoberta, a partir da pesquisa etnográfica que Carla Costa Teixeira e Andréa de Souza Lobo (2018) realizaram dentro do IPEA. A proposta inicial foi articular aspectos e *insights* das reflexões das autoras às minhas impressões sobre o IPHAN.

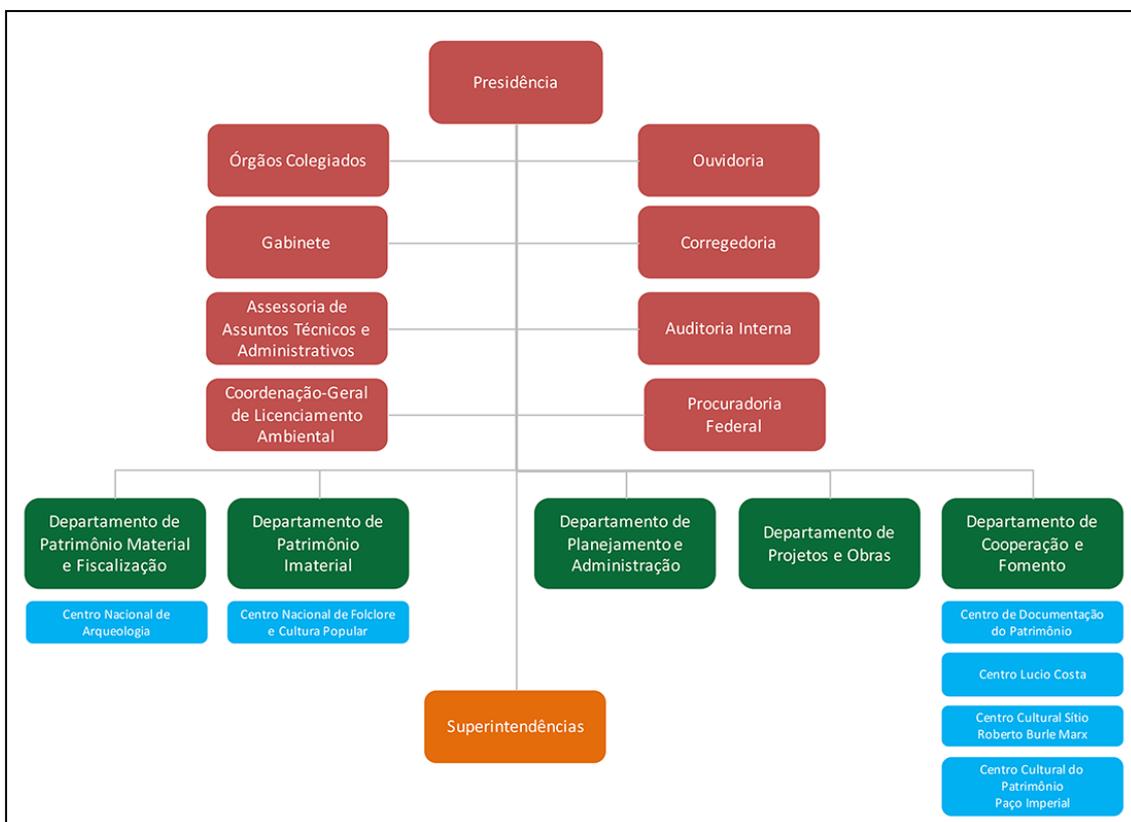
Inicialmente, chama atenção a denominação metonímica utilizada em ambas as instituições. No IPEA, seus funcionários se autodenominam “ipeanos”, ao passo que no IPHAN os funcionários, particularmente servidores efetivos da instituição, se autodenominam “iphânicos”. Como Teixeira e Lobo (2018, p. 269, nota 3) ressaltam, essas denominações são frequentes em instituições com forte engajamento moral de seus funcionários – os quais tomam a sigla da instituição para criar uma autodenominação que expressa engajamento e distinção – e que se tornaram emblemáticas no processo de construção de estruturas estatais meritocráticas desde a primeira metade do século XX. Cabe ressaltar que o IPHAN foi criado em 1937, sob o governo de Getúlio Vargas, com o nome SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – e seus primeiros funcionários se autodenominavam “sphânicos”.

De acordo com as interlocuções dentro do IPEA, este se caracteriza pela baixa formalidade institucional marcada por falhas ou ausência de processos, procedimentos e comandos e indefinição de objetos e produtos adequados, assumindo, por vezes, a feição

de uma instituição pouco hierárquica. As falas dos ipeanos enfatizaram aspectos positivos da pouca hierarquia da instituição – sinônimo de autonomia, igualdade nas relações e liberdade de pensamento –, mas também frisaram como problemática a ausência de trabalho coletivo e de integração entre diretorias:

Como expresso pelos interlocutores, se a liberdade surge como condição para um ambiente saudável e para a qualidade do trabalho de pesquisa, esse é um equilíbrio delicado. A carência de ‘processos de produção’ claros parece se somar a uma desvalorização da hierarquia como forma de gestão, constituindo assim fragilidades institucionais consideradas graves por alguns: a falta de direcionamento e de prioridades, o excesso de liberdade e de individualismo, ambos percebidos como negativos para a instituição. (TEIXEIRA; LOBO, 2018, p. 241).

O organograma que representa a organização institucional do IPEA posiciona a presidência da instituição ao centro, com as sete diretorias orbitando ao redor e sem nenhum tipo de hierarquização. Trata-se do organograma denominado de radial ou solar, associado a instituições com modelos de gestão modernos que incentivam o trabalho coletivo horizontalizado (TEIXEIRA; LOBO, 2018, p. 240). Por seu turno, o tipo de organização do IPHAN se distancia da forma apresentada para o IPEA. Seu organograma é hierarquizado e subordina as diretorias, as unidades especiais e as superintendências estaduais à presidência da instituição:



Fonte: Site do IPHAN. Acesso em 04/06/2023. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/estrutura>

O organograma do tipo vertical ou clássico do IPHAN indica uma estrutura hierarquizada e com características mais tradicionais. Contudo, a autarquia confere relativa autonomia às superintendências estaduais, as quais dispõem de coordenações técnicas e administrativas, além de escritórios técnicos em localidades específicas. Cada superintendência conta com CNPJ próprio e a/o superintendente estadual é quem assina os contratos e ordena as despesas. Procedimentos e processos como, por exemplo, os relativos ao licenciamento ambiental e à salvaguarda do patrimônio imaterial também são levados a cabo em nível estadual. É necessário ressaltar que os departamentos da sede em Brasília frequentemente realizam reuniões com chefias técnicas e administrativas e pontos focais nas superintendências, conferindo relativa uniformidade em procedimentos e possibilitando ações de abrangência regional ou nacional. Em todo caso, a divisão em superintendências resguarda expressiva autonomia em nível estadual.

Por outro lado, em geral a estrutura organizacional de cada superintendência do IPHAN permanece bastante rígida e hierarquizada. A partir de minha experiência ao longo de quatro anos na Superintendência de Alagoas, posso afirmar que gozei de relativa autonomia para condução das ações que permaneci como ponto focal, principalmente no âmbito do Patrimônio Imaterial. Entretanto, também presenciei situações nas quais as propostas de intervenção contaram com pouca ou nenhuma margem para discussão com os/as técnicos/as. Em meu entendimento, como tratado a seguir, tais situações são sintomáticas de uma instituição perpassada por tensões e também disposta numa espécie de posição intermediária, mas de forma diversa da apreensão de Carla Teixeira e Andréa Lobo (2018) em relação ao IPEA.

O IPEA vem sendo reconhecido como uma instituição *think tank* de grande influência. As chamadas *think tanks* são organizações e instituições especializadas em produzir e disseminar conhecimento relacionado a políticas públicas, com vocação *policy oriented* das investigações. Na prática etnográfica dentro do IPEA, os interlocutores ipeanos frequentemente mobilizaram a categoria *think tank* para descrever a instituição da qual fazem parte. Ao seguir os sentidos atribuídos a essa categoria, Teixeira e Lobo (2018, p. 265) lograram aprofundar a compreensão do IPEA como uma instituição *in between*:

Construindo-se como um tipo de *think tank*, os ipeanos expressaram um processo de atribuir novos sentidos aos interlocutores e audiências (alguns presentes desde o regime militar em que se originou) mais adequados e prestigiosos ao contexto democrático que se iniciou nos anos 1980. Puderam, indiretamente, também requalificar a própria expertise acumulada pela instituição como de interesse de governo, estado, sociedade e, simultaneamente, colocar-se num lugar de produtor de conhecimento que não pode prescindir da articulação da força das

ideias (a partir de seu valor de verdade), nem tampouco de sua capacidade mobilizadora dos agentes políticos relevantes (*policy oriented*).

Teixeira e Lobo (2018) exploraram as tensões expressadas nas interlocuções com os ipeanos, as quais perpassaram a perda da centralidade do IPEA após a redemocratização da década de 1980 e seu lugar atual na estrutura governamental. Considerando essas tensões, a instituição parece se deslocar, de forma não excludente, ora a um trabalho mais próximo ao ideal acadêmico, ora ao atendimento da agenda política, ou ainda buscando pautar meios de comunicação mais ou menos especializados. Nessa posição *in between*, os ipeanos acionam a gramática análoga à de analistas que atuam nos *think tanks*.

Para Teixeira e Lobo (2018), a autoclassificação do IPEA como *think tank* insere-se no contexto de sua redefinição como instituição de Estado, e não mais enquanto instituição de governo como fora no período do regime militar. Nessa redefinição própria da conjuntura democrática, destaca-se a inclusão da “sociedade” como público-alvo de sua política por meio do aumento e da diversificação de publicações visando “disseminar conhecimento”, tal qual definido em seus estatutos. De acordo com as autoras, essa triangulação envolvendo a “sociedade” parece permitir a crítica às políticas de governo sem o auto delegado poder tecnocrático que marcou sua origem, mas tampouco tomando para si o papel de decisão próprio dos governos eleitos. Além disso, por meio de suas diversas formas de divulgação e interação com a produção de conhecimento, se constitui também em um caminho para buscar influir em determinado ordenamento social evitando os dilemas que marcam as relações entre conhecimento e política.

Ainda seguindo a análise de Teixeira e Lobo (2018, p. 260), resalto o potencial de sua etnografia dentro de uma instituição *in between* para desconstruir a imagem de unicidade e exterioridade do Estado:

O fato de formalmente os técnicos de planejamento e pesquisa do IPEA serem funcionários de carreira de estado do Poder Executivo federal, mas se definirem como parte e aparte, de dentro e de fora do estado, nos levou a pensar que essa gramática de interações e estilos de . Desta perspectiva, tal deslocamento (físico e simbólico) atualizaria o processo permanente de definição e redefinição das linhas de força internas aos processos estatais. Um processo cuja construção por meio de especialidades (funções, pessoas e objetos) postas à parte em instituições geraria um efeito de separação amplificado (estado-sociedade; estado-mercado; política de estado-política partidária etc.) responsável pela própria ideia de unicidade e exterioridade do ‘Estado’.

O potencial de estudos etnográficos para abordar as fronteiras ou os limites do Estado é bastante amplo e se desdobra em diversas direções e registros. A sofisticada

reflexão de Veena Das e Deborah Poole (2008) apresenta e explora três conceitos de margens (*márgenes/ margins*) para o Estado.

O primeiro conceito apreende margem como periferia onde estão as pessoas consideradas insuficientemente socializadas nos marcos da lei, a exemplo de povos e populações indígenas. Por vezes, tais povos e populações fundamentam identidades nacionais, mas paradoxalmente são excluídos dessas identidades pelo conhecimento disciplinar que os marca como “outros” raciais e civilizacionais. Um segundo tipo de margem destacada pelas autoras refere-se à tensão entre legalidade e ilegalidade, ou seja, espaços, formas e práticas através das quais o Estado é experimentado e desconstruído mediante a ilegalidade de suas próprias práticas, documentos e palavras. Trata-se dos deslocamentos, das falsificações, circulação, da tensão dos postos de controle. Finalmente, numa chave foucaultiana, o terceiro conceito refere-se à margem como espaço entre os corpos, a lei e a disciplina – o poder do Estado exercido sobre os corpos, o chamado biopoder e a produção de um corpo biopolítico. Em tal conceito, as margens provêm uma posição particularmente privilegiada para observar a produção de patologias que são parasitárias da lei (DAS; POOLE, 2008, pp. 24-26).

A partir de um conjunto de etnografias que transitam entre esses três conceitos de margens, Das e Poole exploram os modos pelos quais os limites do Estado são estendidos e refeitos na vida cotidiana. Nesse sentido, as margens são supostos necessários do Estado e, portanto, “uma antropologia das margens” oferece uma perspectiva única para sua compreensão; as margens são centrais para entender o próprio Estado. Trata-se de quebrar a solidez geralmente atribuída ao Estado e verificar que este e os “mundos locais” – ainda que em relações assimétricas – estão enredados e não se encontram em oposições binárias. Transpor esse tipo de polarização se mostrou não apenas profícuo, mas necessário na prática etnográfica que estrutura a presente dissertação.

Como destacado acima, a perspectiva de Carla Teixeira e Andréa Lobo (2018) sobre o IPEA aborda outra concepção possível sobre os limites do Estado, nesse caso a partir da posição *in between* ocupada pela instituição e assumida por seus interlocutores. Seguindo tal perspectiva, entendo que o olhar etnográfico sobre a política patrimonial levada a cabo pelo IPHAN também permite problematizar as fronteiras ou margens do Estado nacional. Em maior ou menor medida, de acordo com uma série de variáveis, instituições como o IPHAN delineiam os limites do Estado em relação a grupos que compõem a sociedade brasileira. Entendo que a posição intermediária entre técnica e política (*politic*) expressa as tensões dessa condição fronteiriça. Em uma mirada mais

geral, creio tratar-se de um tipo de posição *in between* semelhante à que Teixeira e Lobo identificaram para o IPEA, porém, de forma mais específica penso ser possível caracterizar particularidades que marcam e distinguem o IPHAN enquanto instituição de Estado. Tal distinção deriva do tipo específico de política pública desenvolvida pela IPHAN, a saber, a política patrimonial do Estado brasileiro.

Técnica e Interlocução Simétrica

Quando Bruno Latour (1997, p. 16) anunciou aos cientistas do laboratório que os estudaria como se fossem uma “tribo exótica”, seus “nativos” começaram a rir e não acreditaram no que ouviram. Reação inusitada do ponto de vista de um/a antropólogo/a que reconhece a possibilidade e a importância de se desenvolver práticas etnográficas nos mais distintos contextos. Ao elaborar um laudo pericial num processo judicial que questionava a regularização da Terra Indígena Tapeba, no Ceará, Carlos Guilherme Octaviano Valle (2004, p. 244) verificou a relevância de uma abordagem etnográfica para “entender primeiramente a lógica interna que dá sentido à própria ação judicial e, por consequência, os significados que sustentam a realização da perícia antropológica.” Seguindo essa indicação, ao refletir sobre o processo de tombamento da Coleção Perseverança, considero de suma importância lançar mão de um olhar etnográfico sobre o próprio IPHAN.

Logo que cheguei ao IPHAN-AL fui apresentado a uma série de processos em andamento que, esperava-se, eu poderia contribuir. Havia maior expectativa em relação a alguns processos de tombamento cuja relevância nacional poderia ser atribuída do ponto de vista histórico, como as igrejas de Santa Luzia do Norte, localizada na Lagoa Mundaú nas proximidades de Maceió, e de Belo Monte localizada às margens do rio São Francisco. No entanto, inicialmente percebi que de forma geral a coordenação técnica se ressentia de maior entendimento quanto à natureza do trabalho e aos métodos próprios do campo da História. Por outro lado, também percebi que minha formação era bastante carente em relação às discussões específicas em torno do patrimônio cultural. Foi apenas a partir de 2019 que enveredei pelas reflexões sobre a política patrimonial e mais recentemente que me deparei com as discussões da museologia apresentadas no capítulo I e que subsidiaram as análises do capítulo II. Além disso, naquele momento ainda nutria esperanças de seguir trabalhando com povos indígenas. Entretanto, salvo ações

específicas da Arqueologia, praticamente inexistia (e segue inexistindo) qualquer processo mais sistemático envolvendo povos indígenas no IPHAN-AL.

A despeito das expectativas iniciais em torno de minhas possíveis contribuições como historiador, a coordenação técnica levou em conta minha experiência prévia com povos indígenas e minha formação na especialização em Antropologia e possibilitou minha atuação junto ao patrimônio cultural imaterial. De fato, dentro da divisão de atuação do IPHAN, pessoas com formação em Ciências Sociais e/ou Antropologia geralmente trabalham junto ao registro e à salvaguarda de bens culturais abarcados pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Em meu entendimento, isso decorre de questões estruturais da instituição que serão tratadas a seguir. Para o momento cumpre ressaltar que na Superintendência do IPHAN em Alagoas não havia pessoal com formação específica em Ciências Sociais e/ou Antropologia e, com efeito, me converti no ponto focal do patrimônio imaterial no IPHAN-AL.

A gama de trabalhos e processos desenvolvidos no âmbito de cada superintendência do IPHAN é verdadeiramente descomunal. Em Alagoas, o limitado corpo técnico da área fim permanece constantemente sobrecarregado e logo que cheguei na Divisão Técnica parecia humanamente necessário eleger algumas prioridades. Neste sentido é importante ressaltar a completa liberdade de atuação a mim conferida por parte de minha chefia imediata, sem a qual a empreitada aqui tratada não teria sido possível. Dentre as centenas de demandas da Divisão Técnica encontrava-se a instrução de tombamento da Coleção Perseverança, a qual foi efetivamente instituída em janeiro de 2012 a partir de contatos que remetem ao final do ano de 2010. O processo burocrático é de acesso público e pode ser consultado no Sistema Eletrônico de Informações (SEI!) do IPHAN através do número de chamada 01403.000050/2012-69.

Em dezembro de 2010 ocorreu o primeiro contato formal entre Maria Paula Adinolfi, técnica em Ciências Sociais do IPHAN-BA, e a Superintendência do IPHAN em Alagoas. Por meio de mensagem eletrônica, a referida técnica sucintamente expôs sua pesquisa de doutorado acerca de processos de patrimonialização de terreiros e de coleções etnográficas afro-brasileiras; em seguida, propôs para a Perseverança um conjunto de ações para “evitar a degradação dessa importantíssima coleção afro-brasileira.” (Vol. I, parte 1, folha 09). Em junho de 2011, Adinolfi reencaminhou a mensagem para o IPHAN-AL e é esta mensagem que se encontra apensada ao processo.

Maria Paula Adinolfi endereçou nova mensagem ao e-mail institucional do IPHAN-AL, na data de 06 de janeiro de 2012, anexando uma solicitação formal de

tombamento da Coleção Perseverança. É este último contato que ensejou a abertura da instrução. Na solicitação, a técnica do IPHAN-BA apresenta breve exposição dos motivos que justificariam o reconhecimento da Coleção como Patrimônio Cultural do Brasil: relevância histórica; relevância etnográfica; presença de “tipos de objeto extremamente raros nas coleções afro-brasileiras”; e, insegurança quanto a uma eventual alienação da Coleção por parte do IHGAL.

Voltarei a tratar do pedido de tombamento mais adiante. Cabe mencionar que apenas com os encontros do GT obtive informações que permitiram contextualizar a origem do pedido que, em princípio, seria “externo” ao povo de terreiro de Alagoas. Por ora importa destacar a recepção do pedido no IPHAN-AL. Munido da exposição de motivos de Adinolfi, o setor responsável encaminhou um memorando à Superintendência do IPHAN em Alagoas afirmando tratar-se de “excelente justificativa técnica ao pleito que por si só esclarece a relevância ao Tombamento Federal.” (Vol. I, parte 1, folha 02). Note-se que para a Divisão Técnica do IPHAN-AL a posição técnica em si mesma seria suficiente para justificar o tombamento.

De fato, tratava-se de período anterior à Política de Patrimônio Cultural Material, instituída apenas em 2018, no qual em geral havia o predomínio do trabalho técnico (no sentido estrito do termo) em detrimento da participação de grupos sociais implicados pelos processos de tombamento. Contudo, quando busquei discutir e definir procedimentos para a instrução de tombamento, no primeiro semestre de 2020, os entendimentos manifestados na Divisão Técnica foram semelhantes aos de 2012. Em verdade, minha posição de que seria necessária a participação dos povos de terreiro foi recebida com algum estranhamento. De forma geral, pregava-se que tal participação deveria ocorrer em momento posterior ao tombamento, quando das ações de conservação/preservação da Coleção, de educação patrimonial etc. Em minha percepção, ainda prevalecia na Divisão Técnica do IPHAN-AL uma compreensão cristalizada dos bens culturais que, com efeito, implicava o tombamento como uma ação de reconhecimento patrimonial estritamente técnica a ser levada a cabo exclusivamente por pessoal com formação técnica.

Essa compreensão tem lastro. Como destacado no capítulo I, desde sua constituição em 1937 o IPHAN consagrou-se por sua atuação junto ao patrimônio edificado, o chamado patrimônio de “pedra e cal”, a partir do qual delineava-se o patrimônio cultural brasileiro enquanto passado, católico e barroco (RUBINO, 1996). A partir de fins da década de 1970 ocorreram algumas mudanças na política patrimonial

brasileira, entre as quais a valorização das manifestações culturais presentes no cotidiano da população (FONSECA, 1996). Todavia, não obstante à explícita menção aos bens de natureza imaterial pelo Art. 216 da CF de 1988, apenas no ano de 2000 foi instituído o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, ou seja, uma vertente da política patrimonial que especificamente demanda a atuação de antropólogas/os.

De fato, a ênfase inicial e duradoura nos bens edificados e urbanos – que consagrou o IPHAN como “a casa dos arquitetos” – vem sendo relativizada principalmente a partir do trabalho com o patrimônio imaterial, bem como das exigências legais do licenciamento ambiental que frequentemente incidem sobre o patrimônio arqueológico. Em minha percepção, todavia, de forma geral a política patrimonial levada a cabo pela instituição ainda se caracteriza pela distinção estanque entre bens materiais e imateriais e pelo entendimento de que tal distinção define a abrangência e a atuação das respectivas áreas técnicas. As ações envolvendo os bens registrados como patrimônio imaterial são em grande medida desenvolvidas por pessoas com formação na área das Ciências Humanas, particularmente História e Ciências Sociais/ Antropologia, ao passo que o trabalho com o patrimônio edificado permanece amplamente dominado por pessoal com formação em Arquitetura e Urbanismo. O trabalho com o patrimônio arqueológico desenvolvido por arqueólogas/os reforça essa separação entre áreas técnicas.

Em decorrência, a abertura desses espaços de atuação não transcorre sem maiores tensões entre as áreas técnicas, seus conceitos, métodos e *habitus* específicos. Tensões semelhantes foram identificadas por Débora Allebrandt e Tânia Moreira Felix (2016) no contexto da implementação de um conjunto habitacional popular por um programa do Governo Federal. Atuando como integrantes da “equipe social” – em contraste com a “equipe técnica” composta por profissionais de Arquitetura e Urbanismo – as autoras evidenciaram que o entendimento geral acerca de seu trabalho permanecia regido pela “obra”, ou seja, definia-se *a posteriori* e compreendia a função de “apaziguar” eventuais conflitos com beneficiários/as do projeto. Um dos focos das autoras foi modificar o projeto arquitetônico que não atendia às necessidades da comunidade, porém, para o restante dos/as envolvidos/as sua “principal função era validar o projeto social junto aos financiadores (CEF) e facilitar o trabalho da equipe técnica, ‘domando’ a comunidade, ou tirando-a do caminho nas práticas de realocação.” (ALLEBRANDT; FELIX, 2016, p. 199). Os/as beneficiários/as do projeto não participaram da elaboração do projeto inicial e tampouco das discussões sobre as adaptações que ocorreram ao longo da construção:

Os beneficiários do projeto, sem consulta prévia, eram radicalmente retirados de inúmeros aspectos que compunham não somente seu cotidiano, mas também a

sua organização social em troca de infraestrutura. Muito além do direito dos cidadãos de terem sido ouvidos no processo de elaboração de suas novas moradias, cabe questionar a viabilidade de tal adaptação, pois, parte de sua socialidade advém da ligação entre casa, rua e vizinhança. (ALLEBRANDT; FELIX, 2016, p. 201).

Em meu entendimento, há paralelos possíveis com a implementação de ações da política patrimonial sobre centros urbanos e bens edificados. Conforme citado, em geral a atuação *stricto sensu* com edificações e sítios urbanos tombados permanece prerrogativa do campo da Arquitetura e Urbanismo. Nas discussões que participei, em diversas oportunidades observei o entendimento de que há intervenções que são de ordem exclusivamente técnica e, em decorrência, dispensam qualquer tipo de consulta ou construção conjunta junto aos habitantes do espaço. Até mesmo os projetos de requalificação urbana podem ser concebidos sem maiores informações sobre os usos cotidianos da população que vive no espaço, menos ainda considerando qualquer mecanismo de construção conjunta do projeto de intervenção.

Outro foco de tensão que identifico refere-se à compreensão bastante específica acerca da forma que supostamente caracteriza o trabalho da política patrimonial. Em geral, predomina o entendimento de que o trabalho compreende principalmente a contratação de empresas e serviços na qual cabe à/ao agente do serviço público apenas elaborar o termo de referência e/ou o projeto básico da contratação e posteriormente fiscalizá-la. Nesta compreensão há pouco espaço para outras formas de atuação que demandam pesquisas de campo, interlocução com comunidades locais, reflexões mais conceituais em instruções de acautelamento ou elaboração de normativas etc. Em meu entendimento, isso extrapola as especificidades dos procedimentos licitatórios do poder público e reflete um *modus operandi* derivado do trato com construções e obras civis próprio de áreas como a Engenharia Civil e a Arquitetura, o qual passa a ser extensivo à política patrimonial em geral. Creio que esse *modus operandi* ainda reflete o histórico do IPHAN enquanto “casa de arquitetos”. Ademais, como também observaram Allebrandt e Felix (2016, p. 191), obras têm valor eleitoral inegável.²⁷

Não obstante estes e outros focos de tensão, observa-se na política patrimonial atual a tendência conceitual em superar a distinção estanque e essencializada entre bens de natureza material e bens de natureza imaterial e a compreender as dimensões material

²⁷ Além destes dois focos de tensão, registro rapidamente a excessiva subjetividade que por vezes se revela na atuação técnica, fazendo com que a política patrimonial ainda permaneça à mercê de escolhas e opiniões pessoais, a despeito de suas diretrizes e normativas legais. Atuações semelhantes podem ser identificadas em outros tipos de política pública (NASCIMENTO, 2017, p. 174; ALLEBRANDT e FELIX, 2016, p. 196).

e imaterial como inerentes a todos os tipos de bem cultural. Entretanto, as ações práticas da Superintendência do IPHAN em Alagoas ainda parecem ser em grande medida matizadas por tal distinção e pela decorrente divisão na atuação das áreas técnicas. De forma sintomática, quando busquei discutir procedimentos para o tombamento da Coleção Perseverança no IPHAN-AL, a Portaria nº 375/2018 que institui a Política de Patrimônio Cultural Material não foi sequer referida. Em verdade, tomei conhecimento mais específico da PPCM apenas posteriormente e a partir de contato direto com a Coordenação-Geral de Identificação e Reconhecimento do Departamento do Patrimônio Material (CGID/DEPAM), integrante da área central do IPHAN em Brasília.

Conforme já destacado, a Política do Patrimônio Cultural Material demanda a “participação social” em todas as suas etapas – identificação, reconhecimento, proteção, conservação, difusão etc. Nessa perspectiva, a PPCM se aproxima da concepção do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial que se fundamenta no protagonismo dos chamados “detentores”. Em meu entendimento, isso implica no tensionamento entre posições estritamente técnicas de servidores/as da instituição e reivindicações de grupos sociais e comunidades acerca de seus patrimônios culturais. É nesse sentido que caracterizo o IPHAN enquanto uma instituição que ocupa um lugar intermediário e tenso, mas distinto da forma como Carla Teixeira e Andréa Lobo (2018) identificaram o IPEA. Trata-se da fronteira do Estado configurada por meio da implementação da política patrimonial na qual revela-se a tensão entre o persistente tecnicismo de parte de seu corpo técnico e a demanda por interlocução e participação social inerente à concepção do PNPI e que, desde 2018, estrutura também a PPCM.

Não é exagero afirmar que o entendimento acerca da PPCM representou outro momento decisivo na empreitada aqui descrita. Fundamentando na PPCM, passei a defender com maior respaldo a indissociabilidade entre bens e suas comunidades de origem e a necessária participação de povos de terreiros de Alagoas na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Contudo, conforme antecipado, a PPCM não adentra o mérito de *como* viabilizar a participação social nos processos de reconhecimento. Em meu entendimento, caracterizar e qualificar a “participação social” em instruções de acautelamento não se resume a obter autorizações formais ou simples manifestações favoráveis como abaixo-assinados ou algo que o valha. Diferentemente, e consonante ao princípio da indissociabilidade entre bens e suas comunidades de origem, a PPCM reconhece que a explicitação dos valores e da significação cultural do bem *deve* contar com a participação social. Mais uma vez seguindo meu entendimento, para tanto

se faz necessário um efetivo processo de interlocução entre agentes da política patrimonial e a comunidade para a qual o bem em questão se constitui enquanto referência cultural. Em outras palavras, trata-se da definição/criação de estratégias metodológicas para viabilizar esses processos de interlocução.

Pois bem, a antropologia é um campo de conhecimento cujos métodos de pesquisa e refinamento metodológico derivam do trabalho de campo – a chamada etnografia. Segundo James Clifford (2002, pp. 22- 33), na primeira metade do século XX a validação científica da observação participante – exemplificada de forma arquetípica em *Os argonautas* de Bronislaw Malinowski – sustentou a autoridade etnográfica derivada da pesquisa de campo profissional, a qual resultou da fusão entre as anteriormente separadas análise cultural (Antropologia) e descrição etnográfica (Etnografia). A observação participante como método emergiu do peculiar amálgama entre experiência pessoal intensa e análise científica, conformando a autoridade do “teórico-pesquisador de campo acadêmico”.

Desde que se processou a fusão entre a análise teórica da antropologia e o trabalho mais descritivo da etnografia, esta última se converteu na base de campo para as reflexões conceituais daquela. Apesar da infinidade de vertentes teóricas que matizam o campo da Antropologia, passando pelas correntes mais clássicas até as contemporâneas, é amplamente assentado o entendimento de que é na etnografia que o/a antropólogo/a deve buscar o substrato de suas discussões teóricas e conceituais.

O trabalho de campo da etnografia demanda o estabelecimento de uma esfera de diálogo e construção conjunta entre etnógrafo/o e interlocutoras/es. Portanto, os processos de interlocução são inerentes aos métodos de trabalho do campo da Antropologia. Conforme destacado acima, em meu entendimento a participação social nos processos de reconhecimento, determinada pela PPCM, demanda processos de interlocução entre técnicos/as e comunidades e é neste sentido que argumento que a atuação de antropólogas/os deve, ao menos potencialmente, extrapolar o âmbito estrito do patrimônio cultural imaterial e permear os mais diversos processos e ações da política patrimonial.

Aqui reside a justificativa da proposta que venho desenvolvendo. Não se trata de simplesmente depreender uma pesquisa acadêmica a partir de minha atuação profissional. O movimento contrário também integra a empreitada: buscar fundamentação metodológica do campo da Antropologia para aperfeiçoar e qualificar tecnicamente minha atuação profissional no processo de interlocução para o tombamento da Coleção

Perseverança. As percepções sobre a atuação do IPHAN apresentadas nessa seção conjugadas com minhas reflexões sobre prática etnográfica permitem apontar uma primeira característica: tal processo exige a conformação de uma *interlocução simétrica* entre técnicas/os da instituição e demais agentes envolvidas/os. Ou seja, faz-se necessário desconstruir e rechaçar argumentos de autoridade que posicionam o suposto saber técnico em um *locus* privilegiado de enunciação.

Políticas públicas e mediação

Assumo que a implementação de políticas públicas integra os processos de constante formação do Estado (SOUZA LIMA, 2012). Refletindo sobre possíveis contribuições do campo da Antropologia para o estudo dos processos de formação do Estado, Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro (2008) ressaltam três obstáculos que devem ser superados. Primeiramente, faz-se necessário suspender a ideia de “público” como qualificativo das ações do Estado – implicando na noção de fins públicos e coletivos nos quais mecanismos aportadores de equidade social geram apenas positividade – e pensá-las como “políticas governamentais”. Além disso, estas devem ser entendidas não apenas desde os Estados nacionais, mas também a partir de organizações não governamentais, movimentos sociais e organizações multilaterais de fomento e de cooperação técnica internacional. Neste ponto específico, creio que as políticas de patrimônio são exemplares desta perspectiva sobre políticas governamentais que extrapolam as organizações administrativas dos Estados nacionais.

Em segundo lugar, deve-se considerar a antropologia das políticas públicas como via de acesso e parte necessária para o estudo antropológico do Estado, implicando em repensar o próprio conceito de Estado para além do exercício e monopólio legítimo da violência em um território específico. Finalmente, Souza Lima e Castro (2008) ressaltaram a necessidade de se reconhecer e ultrapassar a ideia do “Estado (mono)nacional” enquanto entidade existente de uma vez por todas e de forma inexorável, a partir da declaração de sua criação baseada no modelo liberal burguês democrata.

Nesta perspectiva, nos estudos sobre processos de formação de Estado as formas que surgem como sua idealização não correspondem às formas das ações estatais: “Isso tem propiciado tratar as políticas públicas como parte desse processo do ‘fazer-se Estado’, maleável, mutável, configuração plástica e escorregadia.” (SOUZA LIMA; CASTRO,

2008, p. 371). Trata-se de considerar o processo contínuo de formação do Estado a partir da construção e execução de políticas públicas (*policies*). Em meu entendimento, tal perspectiva implica em considerar a imbricação entre formação técnica/acadêmica e agenciamento político no desenvolvimento de políticas de intervenção. Conforme argumentado na seção anterior, instituições como o IPHAN delineiam as fronteiras do Estado brasileiro na medida em que desenvolvem e implementam políticas públicas (*policies*) que resultam da interposição entre técnica e política (*politic*).

Como órgão que tem a missão de preservação e valorização do Patrimônio Cultural brasileiro, o IPHAN se constitui em um agente público que promove e fomenta ações e intervenções diversas em cidades históricas, sítios arqueológicos e manifestações culturais em geral. Portanto, ao propor etnografar um caso específico de implementação de sua política pública voltada ao Patrimônio Cultural, adentro a seara dos estudos etnográficos sobre os processos de formação do Estado. A perspectiva do Estado enquanto objeto de etnografias segue a esteira de estudos sobre o “centro” das sociedades ditas modernas, incluindo a ciência, a arte, elites etc. (LATOURET, 2019). Lá se vão cinco décadas desde que Laura Nader (2020 [1972]) problematizou a relação de poder de antropólogos/os com os grupos estudados e, ao propor estudos “para cima”, a antropóloga estadunidense buscou reconfigurar a definição dos próprios objetos de estudo:

Se nos interessarmos pelos determinantes dos padrões familiares (e não pelos pobres ou ricos como tais), então o objeto transversal desse problema nas classes sociais, ou pelo menos em estudo com um corte vertical, seria uma maneira de testar hipóteses como se certos aspectos da situação da classe baixa ou da classe alta são ou não, de alguma forma, o resultado de um tipo específico de padrão familiar. (NADER, 2020, p. 337).

Entendo que a perspectiva de Nader permite paralelos com a aqui apresentada. Na etnografia proposta, almejei uma abordagem processual que atravessasse os diversos agentes imbricados na instrução de tombamento da Coleção Perseverança, em uma perspectiva transversal envolvendo agentes articulados entre si, incluindo a agência de grupos para os quais a política (*policies*) se dirige. Nesse sentido, não se trata de uma abordagem sobre agentes do Estado em si mesmos/as, configurando um estudo sobre elites burocráticas, mas tampouco especificamente acerca dos povos de terreiros de Alagoas. Concebi o próprio processo de mediação como o objeto de minha prática etnográfica.

Considerando que me posiciono como um agente desse processo de mediação, creio ser relevante contextualizar meu ingresso no IPHAN e ressaltar alguns aspectos de minha trajetória acadêmica e profissional, dado que esta mantém relações diretas com a

pesquisa aqui apresentada e com a empreitada mais ampla que justificou a proposta de pesquisa.

Cheguei em Maceió em 04 de junho de 2019 e três dias depois tomei posse no cargo de historiador da Superintendência do IPHAN em Alagoas. Naquele momento, ainda estava concluindo o trabalho final de uma especialização *lato sensu* em Antropologia cursada na Universidade Estadual de Londrina. As reflexões na especialização mobilizavam como substrato etnográfico minha própria experiência como técnico de campo, ao longo de 7 anos, na execução do Componente Indígena de um Plano Básico Ambiental (PBA-CI) nas Terras Indígenas (TIs) São Jerônimo e Barão de Antonina, município de São Jerônimo da Serra no norte do Paraná. De certa forma, a especialização e suas reflexões representavam a culminância daquele ciclo de trabalho cujo melancólico fim se anunciara mais de ano antes.

O trabalho nas Terras Indígenas do norte do Paraná foi possível em virtude de minhas pesquisas acadêmicas no campo História, nas quais abordei relações interétnicas no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, localizado no norte da província do Paraná no período entre 1855 e 1895 (MARCANTE, 2012). Nos termos de João Pacheco de Oliveira, São Pedro de Alcântara e o aldeamento São Jerônimo configuraram um primeiro processo de territorialização de grupos indígenas daquela região. As atuais TIs Barão de Antonina e São Jerônimo derivam do antigo aldeamento São Jerônimo e deste processo de territorialização transcorrido na segunda metade do século XIX.

Afora as TIs Barão de Antonina e São Jerônimo, o PBA-CI compreendia outras seis Terras Indígenas. O trabalho como um todo contava com uma equipe de 13 profissionais de dedicação exclusiva entre técnicos/as de ciências humanas, da agronomia e do setor administrativo, além da participação mais específica de especialistas em outras áreas como engenharia ambiental, zootecnia e veterinária. Como técnico de campo das Ciências Humanas, minha atuação envolvia principalmente a interlocução com as comunidades indígenas e a complexa mediação com empreendedores que em geral marca os processos de licenciamento ambiental. Vários projetos foram desenvolvidos, tomando como pressuposto a construção conjunta com as comunidades indígenas principalmente a partir da mediação e agência de suas lideranças. Foi esse agenciamento político de líderes indígenas que busquei abordar no trabalho final da especialização em Antropologia.

Entendo que há alguns paralelos entre o trabalho final da especialização e a pesquisa que desenvolvo atualmente. Naquele momento, propus refletir sobre o processo

de interlocução com as comunidades indígenas, enfocando o agenciamento político de suas lideranças que extrapolava o âmbito específico dos projetos executados. Em alguma medida, teci reflexões sobre um processo do qual fiz parte enquanto técnico de campo vinculado à execução de tais projetos. Além disso, todo o processo transcorreu na esfera dos direitos das comunidades assegurados pela Constituição Federal e demais normativas e regulamentações do licenciamento ambiental. De forma ampla, entendo que a reflexão tocou o tema da interface entre Estado e sociedade civil a partir do caso específico da execução do referido Plano Básico Ambiental.

Estes aspectos compreendem aproximações com a pesquisa que desenvolvo atualmente, entretanto, há uma diferença que considero crucial. Aquela reflexão foi tecida *a posteriori*, na medida em que discuti interlocuções levadas a cabo em momento anterior. Evidentemente, há muitas outras diferenças, pois os contextos são bastante diversos. Mas entendo que a questão da temporalidade é decisiva: no projeto que originou a presente pesquisa propus refletir sobre um processo em curso e cujas ações decisivas ainda estavam por ser desenvolvidas. É aqui que encontro o cerne da justificativa de toda essa empreitada, não apenas da pesquisa acadêmica em sentido estrito.

Nas pesquisas iniciais da instrução de tombamento, buscando tomar pé do contexto histórico da qual a Coleção Perseverança é oriunda, me deparei com a produção de Ulisses Neves Rafael (2004, 2010) sobre o Quebra de Xangô. Como alguém que desconhecia a conjuntura específica do episódio, fiquei absolutamente chocado com a brutalidade dos ataques. Como já citado, ainda em fins de 2019 conheci a antropóloga Larissa Fontes e, na oportunidade, fui sensibilizado acerca do imenso valor etnográfico da Coleção Perseverança. Naquele momento – juntamente com Greciene Lopes e Clair Junior, que prestavam consultoria para o IPHAN-AL por meio da UNESCO –, participei de alguns contatos com terreiros de capital. Clair Junior almejava estabelecer uma agenda formativa e abrangente com povos de terreiros do Estado voltada ao Patrimônio Cultural, baseado em sua larga trajetória em ações de salvaguarda do Patrimônio Imaterial. De minha parte, nesses contatos iniciais eu já vislumbrava a possibilidade de avançar com a instrução de tombamento da Perseverança. A primeira visita que realizei ao museu do IHGAL e relatada no final do capítulo II também foi realizada nesse período entre dezembro de 2019 e o início de 2020.

Contudo, o grande divisor de águas foi a mobilização do Xangô Rezado Alto que acompanhei na data de 02 de fevereiro de 2020 e cujo ápice ocorreu na praça Multieventos, na orla marítima de Maceió. Naquele momento compreendi que,

diferentemente de muitas outras demandas do IPHAN-AL, a instrução de tombamento da Perseverança encontra-se imersa em um contexto bastante amplo de mobilização social em torno da violência sofrida em 1912. Percebi tratar-se a de um bem cultural dotado de ressonância (GONÇALVES, 2007, pp. 213-17) e que se constitui como referência cultural (ARANTES, 2012) para povos e comunidades de terreiros de Alagoas. Nos termos de Favret-Saada (2005), posso dizer que naquela tarde/noite fui afetado pela mobilização do Xangô Rezado Alto e, em decorrência, fui compelido a concentrar esforços no tombamento da Coleção Perseverança. Mais adiante apresento considerações mais detidas acerca dessas mobilizações, por ora cumpre ressaltar que o processo de mediação compreende também a agência de religiosos/as por meio de suas mobilizações sociais.

Conforme destaca Delma Pessanha Neves (2008), a mediação coloca em jogo o encontro e o confronto de pontos de vista diversos para a constituição de outro campo de significados. Trata-se, portanto, de comunicação negociada entre os agentes e de espaços de institucionalização e criação de temas reciprocamente reconhecidos que apontam para certa convergência de interesses. Contudo, os processos de mediação implicam em uma importante margem de indeterminação que não pode ser desconsiderada pela valorização de consensos e convergências produzidos na interconexão comunicativa. Em todo caso, considerar o “pluralismo cultural” implica em abordar a questão das mediações nas quais graus de correspondência são desejados:

O reconhecimento do pluralismo baliza então as formas de luta por justiça social, por vezes sustentadas em disputas pela conservação do patrimônio cultural de cada segmento, que assim se define pela diferenciação de visões de mundo ou de mentalidades. Portanto, as sociedades pluralistas deixam-se exprimir pela luta em torno da diferenciação cultural, cujos atos exaltam a reificação da noção de cultura; e pelo reconhecimento de rupturas na correspondência entre universos de significação e práticas, cujos efeitos conclamam os investimentos profissionais nas mediações culturais (políticas). (NEVES, 2008, p. 27).

A definição da autora acerca dos profissionais da mediação é relevante. A partir da divisão weberiana em tipos ideais entre ética de convicção e ética de responsabilidade, Neves considera, por um lado, as formas de mediação que legitimam modos de dominação personalizada e, de outro, as que consagram modos de dominação formal-legal. No primeiro caso operam mediadores que vivem *pela* mediação e, no segundo, mediadores que vivem *da* mediação; neste segundo tipo se encontram os agentes da mediação profissional. Considerando este último grupo, a autora ressalta que sua atuação não se limita à aplicação de leis, mas implica a articulação de significados produzidos em contextos diversos e legítima ou não demandas apresentadas; desta forma, os mediadores

profissionais “operam na construção dos novos tipos de usuários ou beneficiários, alçados à condição de mediados.” (NEVES, 2008, p. 30).

Tal distinção entre mediadores e mediados parece posicionar estes últimos como polo passivo do processo de mediação. Contudo, Neves (2008, p. 30) ressalva que, na comunicação com o mediador, o mediado também pode sistematizar ações e significados dispersos, construir expectativas e resistências e “tentar agir sobre as instituições”. Não obstante essa ressalva, entendo que a polarização mediadores/ mediados implica em uma tipificação ideal e prévia dos agenciamentos no processo de mediação que impõe limitações para a análise do caso que busquei etnografar. Como afirmam Veena Das e Deborah Poole (2008, p. 45), as distintas formas de ação política e econômica relegadas às margens “pueden también, em ciertos momentos, reconfigurar al estado como un margen del cuerpo ciudadano.” De forma semelhante, na prática etnográfica desenvolvida identifiquei que em maior ou menor medida o agenciamento nos limites do Estado – incluindo agentes que institucionalmente não fazem parte do Estado – pode influenciar e construir políticas públicas e, por extensão, integrar os processos de formação do próprio Estado. De forma mais concreta, foi necessário considerar agentes “externos” ao IPHAN como mediadores do processo de tombamento da Coleção Perseverança, particularmente a agência de religiosos/as por meio de suas mobilizações sociais como o Xangô Rezado Alto.

Acerca dos/as potenciais agentes do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança, faz-se necessário considerar o IHGAL enquanto instituição que há décadas detém sua guarda. Inicialmente cabe mencionar que há apensado ao processo um ofício no qual o IHGAL manifesta sua concordância em relação ao tombamento, enfatizando que em hipótese alguma a Coleção poderá ser retirada de suas dependências. De qualquer forma, não há dúvida de que o diálogo com o IHGAL se faz necessário na condição de instituição que detém a guarda da Perseverança. Ademais, no capítulo II apresentei narrativas anteriormente tecidas em torno do Quebra de Xangô e da própria Perseverança e neste aspecto específico o IHGAL converte-se em um agente central do processo. A própria publicação dos catálogos aqui analisados – e de outras referências como o livro *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912*, de autoria do membro do IHGAL Fernando Antônio Gomes de Andrade (2015) – ilustra a centralidade do Instituto na produção de narrativas sobre a Coleção Perseverança.

Todavia, seguindo as determinações da Política Nacional do Patrimônio Material, o processo de participação social junto à instrução de tombamento – objeto da etnografia

aqui proposta – direciona-se a comunidades/grupos sociais para as/os quais o bem se constitui enquanto referência cultural e, neste sentido, entendo que a explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural do Brasil compete aos povos de terreiros de Alagoas. Outros/as agentes sociais e instituições também participam do processo com um todo, incluindo o IHGAL, mas o processo narrativo em torno dos valores e da significação cultural da Coleção na instrução de tombamento vem sendo construído com integrantes de Casas de Axé alagoanas.

Nesse sentido, ao considerar religiosos/as como mediadores/as do processo, mobilizei o conceito de *mediação cultural* tal qual discutido de forma conjunta por Paula Montero, José Maurício Arruti e Cristina Pompa (2012). Através da noção de agente e suas práticas simbólicas, a abordagem da mediação enfoca os mecanismos de produção de consensos e as dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica das diferenças por atores situados. Estes deixam de ser avocados *a priori* e a atenção se volta à forma pela qual “os agentes se constroem por meio de processos simbólicos de legitimação.”

A proposição de Montero, Arruti e Pompa lança mão da noção de *esfera pública*, a qual permite articular o agenciamento político dos agentes considerados ao âmbito das políticas públicas e dos embates por direitos. Seguindo essa argumentação, a formulação de uma “política de reconhecimento” expressa na Constituição de 1988 reflete a redefinição simbólica da identidade nacional em termos étnicos e culturais e implica na promoção de ações de cunho afirmativo. Para as autoras e o autor, este contexto é especialmente favorável à utilização do conceito de mediação:

As políticas do reconhecimento interessam particularmente a esta proposta de uma antropologia do político porque, mais do que quaisquer outros fenômenos contemporâneos, tornam visíveis justamente aqueles processos que potencializam a abordagem da mediação aqui proposta. (...) Propomos, portanto, uma antropologia fundamentalmente processual, que pretende acompanhar os modos como se constroem os agenciamentos e se legitimam os atores nas situações etnográficas e históricas, que busca devolver historicidade às categorias de identidade, cultura, direito e religião recuperando os meandros de um longo percurso que as erigem em códigos de mediações simbólicas (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012, p. 181).

É nesse sentido metodológico que tomei agentes “externos” ao IPHAN como mediadores e participantes ativos do processo de reconhecimento da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro.

Em suas reflexões seminais, Laura Nader (2020) também avançou na discussão metodológica, aventando alternativas que julgou mais ecléticas em relação à observação-participante, e ressaltando que são as questões propostas que levam à metodologia, e não o contrário. Em relação à pesquisa aqui apresentada, sustento que o campo da

Antropologia se fundamenta no refinamento metodológico de processos de interlocução e mediação. Em decorrência, toda a empreitada proposta apresentou uma espécie de efeito colateral: inicialmente, o projeto se limitava a desenvolver uma prática etnográfica a partir de minha atuação como mediador da instrução de tombamento; todavia, ao longo do processo as reflexões metodológicas do campo da Antropologia permitiram efetivo aprimoramento de minha atuação como mediador entre os diversos agentes envolvidos, incluindo instâncias superiores do IPHAN, o IHGAL, demais instituições parceiras e principalmente religiosos/as de Matriz Africana. Postulo que é nesse ponto de imbricação que se coloca meu trabalho de mediação como técnico do IPHAN e também enquanto antropólogo em formação.

Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro (2008) exploraram a atuação de antropólogos junto a políticas públicas a partir do reconhecimento dos direitos indígenas. Os autores criticam a divisão entre “mundo da prática” e “mundo do pensamento” presente na antropologia brasileira e seus efeitos nefastos para atuação de antropólogos em políticas de intervenção. Considerando a ampliação do mercado de trabalho “extra-universitário”, Souza Lima e Castro (2008, p. 376) afirmam que não se pode mais ignorar as diferentes demandas para o profissional em antropologia, para além da carreira acadêmica, ao passo em que o “jovem antropólogo”, atuando nesse mercado fora da universidade, não pode mais simplesmente transpor modelos teóricos que aprendeu na academia para situações objetivas que precisa ajudar a compreender e subsidiar. Neste ponto específico, os autores ressaltam a importância de tomar sua própria atuação enquanto agente do Estado como campo:

Em consolo destes [os jovens antropólogos] diríamos que seu ‘desterro’ seria menor se, dispondo dos instrumentos de nossa disciplina, conseguissem exercer no cotidiano a desnaturalização contínua que se pede do antropólogo em campo, fazendo de seu dia a dia como parte de uma agência de Estado seu campo, com todas as rotinas a que se tem direito. (SOUZA LIMA; CASTRO, 2008, p. 377).

Desdobrando suas reflexões, Souza Lima e Castro (2008, pp. 377-378) tocam no ponto que considero o cerne das contribuições do campo da Antropologia para processos de mediação:

Ao invés de um conjunto de estereótipos sobre o seu fazer profissional, a atitude do antropólogo em trabalhos ‘aplicados’ deve ser a de um humilde ‘profissional do estranhamento’, atento à permanente reinvenção de assimetrias, que exercerá uma atitude dialógica, seja no interior da administração pública, seja debatendo com uma comunidade indígena sobre as visões acerca da definição dos limites de seu território. Esse profissional exercerá seu *metier* negociando e traduzindo significados entre índios, advogados, agrônomos, engenheiros florestais, médicos e funcionários de variadas instituições estatais, ‘lendo’ e gerindo os conflitos entre significados e entre segmentos sociais, que são inerentes à vida em sociedade.

A questão da mediação – ou do exercício do *metier* da antropologia “negociando e traduzindo significados” – se torna saliente e palpável nos processos de intervenção junto a povos indígenas. Todavia, como citado anteriormente, entendo que o arcabouço conceitual e o refinamento metodológico do campo da Antropologia podem contribuir com processos de interlocução e mediação em geral. Considerando a implementação da política patrimonial em específico – e mesmo das políticas públicas em geral – tal contribuição do campo da Antropologia deve se materializar no aprimoramento técnico dos processos de mediação.

A articulação do Grupo de Trabalho

Tendo discorrido sobre o IPHAN e minhas impressões sobre as tensões que permeiam a sua política patrimonial, passo a abordar o processo de mediação propriamente dito levado a cabo no âmbito da instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Depois dos contatos iniciais relatados anteriormente e, principalmente, após ter sido afetado e compelido a atuar nesse processo pelo Xangô Rezado Alto que presenciei no ano de 2020, seguiu-se o período da pandemia. Foi ao longo da pandemia que ingressei no Mestrado, já propondo uma prática etnografia dentro da instrução de tombamento, e paguei as primeiras disciplinas do curso. Inicialmente, havia o receio e a incerteza quanto à retomada das ações presenciais, motivo pelo qual aventei possibilidades de mobilização em formato virtual. Todavia, com arrefecimento da pandemia a mobilização presencial se mostrou possível.

A mobilização mais efetiva em torno do tombamento, com a realização dos encontros do Grupo de Trabalho, transcorreu ao longo do ano de 2022 e início de 2023. Entretanto, ainda no contexto da pandemia ocorreu um momento relevante. Em de 20 de janeiro de 2021, realizei uma reunião presencial com Pai Célio Rodrigues, reconhecido *babaloxirá* de Maceió, em seu espaço religioso denominado Axé Pratygy. Naquela oportunidade, Clair Junior se encontrava na cidade e participou da reunião, mas não mais na condição de consultor da UNESCO junto ao IPHAN-AL.²⁸ Considerando os princípios

²⁸ Importante relatar que a reunião contou com a participação de apenas três pessoas e foram tomadas as devidas medidas sanitárias de enfrentamento à pandemia, tal como uso de máscara, álcool em gel, distanciamento social etc.

e determinações da PPCM, meu objetivo era discutir e chegar a uma forma de viabilizar a participação social na instrução de tombamento da Coleção Perseverança.

Pai Célio de Iemanjá é um líder religioso bastante atuante em Alagoas e atualmente se constitui em um dos/as principais interlocutores/as no processo de tombamento da Coleção Perseverança. Além de *babalorixá*, é historiador, professor de História e delegado aposentado da Polícia Civil de Alagoas. Pai Célio já se mostrara grande entusiasta do tombamento e demais ações do IPHAN nos contatos pré-pandemia e articulara nossa participação em uma reunião com integrantes da Rede Alagoana de Povos de Terreiro, ocorrida em janeiro de 2020 na sede da Ordem dos Advogados do Brasil/Alagoas no centro de Maceió. Conforme destacado anteriormente, nesses contatos iniciais nossa proposta passava por desenvolver um conjunto de atividades formativas junto a casas religiosas, sendo que o tombamento da Perseverança se colocava como apenas um tema dentre outros. Como também já citado, a proposta das atividades formativas não evoluiu principalmente por conta da pandemia e pelo encerramento do contrato de Clair Junior. A Rede Alagoana de Povos de Terreiro compreende diversas casas religiosas e integrantes de outras instituições e voltará a ser citada mais adiante.

Naquele contexto da reunião de janeiro de 2021, o método e a forma de viabilizar a participação social na instrução de tombamento me inquietavam muito. Nas discussões em torno de meu projeto de pesquisa e em outros momentos, essa questão me foi colocada diversas vezes: “Como você pretende viabilizar isso?” Eu não tinha resposta. Utilizava como subterfúgio a proposta de mobilizar uma “instância representativa” com religiosos/as e demais instituições parceiras, mas no fundo sabia que isso dizia pouco e que, na verdade, não tinha uma ideia precisa de como viabilizar essa mobilização.

Ao longo de todo o processo, busquei orientações junto à Coordenação-Geral de Identificação e Reconhecimento do Departamento do Patrimônio Material (CGID/DEPAM) do IPHAN em Brasília. Realizamos algumas reuniões virtuais que foram importantes para a condução da instrução de tombamento. Conforme já relatado, questões fundamentais como a própria PPCM me foram apresentadas nessas reuniões com a CGID/DEPAM. Ao longo dessas tratativas, gradualmente fui compreendendo como a política para o patrimônio material havia incorporado princípios oriundos da política voltada ao patrimônio imaterial, principalmente a noção do protagonismo de pessoas, grupos e/ou comunidades para os/as quais determinado bem se constitui enquanto referência cultural. No âmbito do patrimônio imaterial, utiliza-se o termo “detentores/as”; na PPCM, isso aparece principalmente no princípio da indissociabilidade

e na determinação da “participação social” nas ações de identificação e reconhecimento patrimonial. Meu amadurecimento acerca dessa compreensão se deve muito às reuniões com a CGID/DEPAM.

Contudo, as trocas com a CGID/DEPAM encontraram limitações no sentido de subsidiar a formulação de uma estratégia para viabilizar a participação social na instrução de tombamento. Como já citado, a PPCM determina a participação social, mas não aponta caminhos ou procedimentos. Em uma dessas reuniões, realizada no dia 01 de setembro de 2021, fui bastante explícito e solicitei exemplos que pudessem auxiliar a instrução. Dois casos me foram apresentados: o processo conjunto de tombamento de uma Igreja e de registro da Arte Santeira, no Piauí, e discussões sobre religiões de Matriz Africana no Rio de Janeiro. Os materiais relativos a ambos os casos forneceram algumas contribuições, principalmente a dinâmica de oficinas nos processos de tombamento e registro do Piauí.

Todavia, ao fim e ao cabo estas trocas com a CGID/DEPAM revelavam ou ratificavam o que já se observava na PPCM: não havia forma ou procedimento claramente definido para viabilizar a participação social nas instruções de tombamento. As indicações e contribuições eram mais de ordem conceitual e passavam pelo protagonismo de religiosos/as na explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção, pelo próprio princípio da indissociabilidade, da consideração às reivindicações de religiosos/as etc. Naquele momento compreendi que minhas inquietações e incertezas quanto à forma e aos procedimentos para viabilizar participações sociais ou estabelecer interlocuções com grupos sociais e comunidades não se limitavam ao âmbito do IPHAN-AL e possivelmente se estendiam à política patrimonial mais ampla do IPHAN.

No início de 2021, minha proposta – ainda genérica e indeterminada – era iniciar a mobilização através da formalização de um Grupo de Trabalho. Em decorrência, meu objetivo principal na reunião de janeiro de 2021 com Pai Célio foi discutir e avançar nessa proposta como forma de viabilizar a participação social na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Chegando ao Axé Pratygy, fomos recepcionados por uma filha de Santo paramentada que nos acomodou. Pai Célio não tardou e, abordando o tema da Coleção Perseverança, logo colocou a questão que se revelou o cerne de toda a discussão posterior. A primeira fala de nosso anfitrião foi bastante direta: é necessário realizar um ‘histórico’ das peças da Coleção Perseverança por pessoas de terreiros. Pai Célio afirmou que o catálogo de Abelardo Duarte (1974) e o estudo de Raul Lody (1985) não contam com o devido entendimento dos elementos religiosos das peças.

Suas referências ao protagonismo de religiosos/as no processo iam ao encontro das diretrizes da PPCM. Eu tinha preparado um material para a reunião que incluía o livreto da PPCM. Posteriormente, após sua fala, aproveitei aquele gancho para apresentar o art. 24 que determina que os processos de reconhecimento devem contar com a participação social, além do princípio da indissociabilidade entre bens materiais e grupos ou comunidades que os têm como referência. Afirmei que o protagonismo dos povos de terreiro no processo da Coleção Perseverança se constituía como premissa de nosso trabalho e condição necessária ao tombamento.

Entretanto, a afirmação de Pai Célio não apenas reivindicava a participação social que se coadunava aos princípios da PPCM, mas mostrava um caminho para tal: nas suas palavras, era necessário realizar um “histórico” das peças por religiosos/as. Nos termos da PPCM, que eu me esforçava para articular às falas de Pai Célio, tratava-se da atribuição de valores e da significação cultural por aqueles/as para os/as quais o bem se constitui como referência cultural.

Esse e outros episódios explicitaram o desconforto em relação aos estudos realizados no âmbito do IHGAL não somente por seu conteúdo *stricto sensu*, mas também pela ausência de efetiva participação de religiosos/as. De minha parte, enquanto técnico do IPHAN atuante no processo de tombamento, compreendi que seria necessário considerar as narrativas produzidas sobre a Coleção Perseverança até aquele momento. Essas considerações compõem o capítulo II da presente dissertação e foram discutidas ao longo de parte dos encontros do GT. Como dito anteriormente, a seção específica sobre a narrativa produzida pelo museu do IHGAL se valeu de impressões do próprio GT a partir da visita realizada em seu 5º encontro.

Seguindo na reunião de janeiro de 2021, passamos a tratar sobre a articulação propriamente dita. Indaguei Pai Célio sobre a proposta de formalização de um Grupo de Trabalho com delegados/as de casas religiosas. Pai Célio afirmou que seria possível, mas fez algumas ressalvas. Primeiramente, nos relatou uma mobilização específica, por conta da criação da delegacia especializada para casos de violência contra casas religiosas, na qual a participação foi decrescendo ao longo do tempo: “No primeiro encontro foram vinte *babalorixás* e *ialorixás*, no segundo foram dez e no próximo foram três.” Tratava-se de uma experiência prática sobre o conhecido processo de arrefecimento gradual das mobilizações que se coadunava e reforçava minha estratégia de propor uma mobilização focada no tombamento da Coleção Perseverança, com número definido de encontros.

Outra ressalva ao GT apontada por Pai Célio dizia respeito às “arestas” entre casas religiosas em Alagoas. Esse é um tema sabidamente espinhoso e eu buscava formas de minimizar os impactos disso. Sugeri a estratégia de formalizar o GT a partir da mediação institucional do IPHAN e Pai Célio concordou, demonstrando entusiasmo com essa sugestão. Nesse ponto específico, questionei se seria viável realizar os encontros presenciais utilizando os espaços das próprias casas religiosas. Pai Célio se mostrou cético em relação a isso, sugerindo se valer de espaços “neutros” e institucionais, sobretudo a sede do próprio IPHAN.

Em seguida, relatei a Pai Célio minha dúvida sobre a possibilidade de incluir no GT eventuais instituições parceiras, estudiosos/as da Coleção Perseverança e do Quebra de Xangô de 1912 etc. e ele se mostrou favorável. Retive todas essas informações que posteriormente viriam a compor a estratégia de mobilização e mediação do GT.

Finalmente, Pai Célio sugeriu me incluir enquanto IPHAN no grupo de *WhatsApp* da Rede Alagoana de Povos de Terreiro. Concordei. Encerramos a reunião com esses dois encaminhamentos: inclusão do “IPHAN” no grupo de comunicação da Rede e criação, no devido tempo, do Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança.

Parte expressiva da proposta de mobilização e mediação do GT foi construída a partir daquele diálogo com Pai Célio. Contudo, no intervalo entre a reunião de janeiro de 2021 e o efetivo início do GT, com o primeiro encontro na data de 02 de setembro de 2022, a estratégia amadureceu e recebeu outras contribuições. O principal fator determinante desse intervalo foi a pandemia. Minhas experiências com reuniões e mobilizações virtuais, principalmente a devolutiva do mapeamento de detentores da Capoeira em Alagoas, indicavam que seria possível iniciar o processo de forma remota, mas também revelavam limitações. A decisão tomada foi aguardar o arrefecimento da pandemia e realizar os encontros presenciais.

Nesse intervalo também busquei avançar na compreensão das narrativas produzidas ao longo do tempo sobre a Coleção Perseverança. Essa compreensão foi fundamental para a posterior condução dos encontros do GT. Além disso, conforme argumentado no capítulo II, permitiu evidenciar que, de forma geral, religiosos/as permaneceram e ainda permanecem excluídos/as das construções narrativas sobre a Coleção Perseverança, particularmente a narrativa diretamente vinculada ao museu do IHGAL, não obstante os contatos de Abelardo Duarte com religiosos/as quando da

elaboração de seus estudos. Esse é um aspecto central de todo o processo e se materializou em um dos principais desdobramentos da mobilização e mediação do GT.

No primeiro semestre de 2022, com o arrefecimento da pandemia, busquei viabilizar a formalização do GT. Naquele contexto, estabeleci contato com o historiador, professor universitário e filho de Santo Clébio de Araújo. Clébio é bastante atuante nas causas envolvendo as religiões de Matriz Africana em Alagoas e participou de importantes mobilizações como o Xangô Rezado Alto.

Nossa primeira reunião ocorreu em 06 de janeiro de 2022 e Clébio já apresentou algumas contribuições fundamentais para a formação do GT. Nesse primeiro contato, possivelmente a partir de suas experiências prévias, ressaltou a dificuldade em manter mobilizações de grande fôlego. Isso se coadunava com o exemplo que Pai Célio fornecera um ano antes sobre o arrefecimento da articulação em torno da criação da delegacia especializada. Clébio sugeriu um formato mais “enxuto”, com discussões objetivas e voltado para produção do encaminhamento necessário ao tombamento. Essa sugestão era quase que diametralmente oposta à proposta de uma “instância representativa” que eu vislumbrara inicialmente, a qual naquele momento já me afigurava como inviável e ingênua.

Pois bem, valendo-me de todas essas contribuições fui gradualmente amadurecendo e consolidando a proposta do Grupo de Trabalho. Basicamente, propus a realização de sete encontros com frequência semanal, de forma a concluir essa etapa num prazo de aproximadamente dois meses. Para os encontros, indiquei uma sequência de temas que partia da política patrimonial do IPHAN e culminava na proposição de diretrizes pós tombamento, passando pela atribuição dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural brasileiro. Consolidei essa proposta do GT em um documento bastante sucinto para discussão prévia com religiosos/as, o qual pode ser visualizado no Anexo I.

Em meados de maio de 2022, momento no qual buscava efetivamente constituir o GT, Clébio também recomendou o encaminhamento de um ofício do IPHAN para a Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL formalizando a solicitação de sua participação nos encontros. Essa recomendação me despertou para a importância desse tipo de formalização. A partir disso, compreendi a relevância de formalizar a constituição do Grupo de Trabalho junto ao processo de tombamento e oficializar os convites para casas religiosas e demais instituições representativas.

Cabe ressaltar que entre o arrefecimento da pandemia e o primeiro encontro do GT, em 02 de setembro de 2022, participei de diversos encontros, toques, festas e reuniões com religiosos e, sempre que possível, retomava o tema do tombamento da Coleção e anunciava a formação do GT. Além disso, Maceió não é uma cidade muito grande e com relativa frequência encontrava interlocutores/as em situações diversas como, por exemplo, nas mobilizações da salvaguarda da Capoeira, dado que alguns detentores da Capoeira são religiosos/as de Matriz Africana e, em maior ou menor medida, também acompanham ou conhecem o processo de tombamento da Perseverança. Entretanto, não vejo motivo nem há espaço para tratar as minúcias dessas interlocuções na presente reflexão, para além de informar o/a leitor/a que esses momentos ocorreram com relativa frequência naquele período.

Menciono apenas as articulações daquele momento com o grupo Anajô em que organizamos um Tambor Falante sobre a Capoeira na Casa do Patrimônio de Maceió. O evento foi um sucesso absoluto, com mais de 60 participantes, a ponto de ser posteriormente replicado na Serra da Barriga.²⁹ Em ambas as oportunidades, o público contava principalmente com detentores da Capoeira. Por meio da parceria com o Anajô, logo sugeri a realização de um Tambor Falante especificamente sobre a Coleção Perseverança que, espero, poderá ser realizado nesse segundo semestre de 2023 ou em ações posteriores de difusão. Além disso, foi interessante observar que em Alagoas o trabalho de salvaguarda com detentores da Capoeira repercute nos terreiros e que a articulação em torno do tombamento da Perseverança também reverberou entre capoeiristas religiosos/as de Matriz Africana.

Voltando às articulações para o GT, em junho de 2022 julgava estar preparado para o início efetivo dos encontros e decidi partir para a formalização dos convites. Assim que as datas dos encontros foram definidas, e valendo-me de todos os contatos realizados até aquele momento, encaminhei ofícios (modelo em Anexo II) para algumas casas religiosas tradicionais de Maceió e de Arapiraca, bem como para instituições parceiras que nos procuraram como o Instituto do Negro de Alagoas - INEG/AL. Ressalte-se que até o último instante as datas dos encontros precisaram ser ajustadas, mas entre os meses de junho, julho e agosto a proposta já estava “na rua”.

²⁹ O Tambor Falante é um projeto desenvolvido pelo Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô e visa promover debates acerca de temas relacionados à questão racial. Os encontros citados ocorreram em 02 julho de 2022 no IPHAN em Maceió e em 06 de agosto de 2022 na Serra da Barriga, União dos Palmares/AL.

Mobilização social como processo

Havia em todo o processo outro ponto de inquietação – colocado particularmente no âmbito do próprio IPHAN, mas não somente – que dizia respeito à mobilização prévia de religiosos/as em torno do tombamento. Essa inquietação derivava principalmente do fato de que o pedido de tombamento não teria partido do Povo de Santo de Alagoas. Conforme citado anteriormente, o pedido junto ao IPHAN foi formalizado pela técnica do IPHAN-BA Maria Paula Adinolfi. Em decorrência disso, tanto em reuniões com o Departamento do Patrimônio Material (DEPAM) quanto em algumas discussões em Alagoas – internamente no IPHAN-AL e até mesmo com religiosos/as –, tomava-se o pedido “externo” como um indício que lançava dúvidas sobre a mobilização de religiosos/as de Alagoas em torno do tombamento da Coleção Perseverança. Esse questionamento me inquietava.

Com o andamento dos encontros do GT, a origem do pedido de tombamento pôde ser mais bem esclarecida. No segundo encontro do GT, Pai Célio relatou que o pedido protocolado por Adinolfi resultou das visitas que a técnica do IPHAN-BA realizou aos terreiros de Alagoas. Ou seja, em verdade a demanda pelo tombamento foi motivada por religiosos/as a partir de seus relatos sobre a Coleção Perseverança fornecidos a Adinolfi. Esse esclarecimento por si só rechaça qualquer questionamento e reposiciona o próprio pedido de tombamento como uma demanda orgânica decorrente de religiosas/os de Alagoas. Apenas a formalização do pedido foi efetivada pela referida técnica do IPHAN-BA.

Porém, mesmo antes disso, nos contatos prévios aos encontros do GT, foi possível avançar e refinar a compreensão acerca da mobilização mais ampla de religiosos/as em torno do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança. Acima relatei o impacto que o Xangô Rezado Alto de 2020 causou em mim e como isso me compeliu a trabalhar com a instrução de tombamento Perseverança. Fazia-se necessário compreender de forma mais ampla essa e outras mobilizações. Nesse ponto, as entrevistas compreensivas realizadas com Pai Célio e Clébio Araújo apresentaram contribuições decisivas e permitiram caracterizar essas mobilizações.

A entrevista com Pai Célio foi realizada no dia 16 de maio de 2022, no Centro Cultural Iemanjá, bairro da Ponta da Terra em Maceió. A com Clébio Araújo me foi concedida três dias depois na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) em Arapiraca, assim que ele se somou à articulação para o GT. Seguindo discussões de Jean-Claude

Kaufmann (2013), e vislumbrando as questões que se colocam em torno do tombamento, estruturei um pequeno roteiro para as entrevistas compreendendo quatro pontos, além da apresentação: 1) a memória em torno do episódio conhecido como Quebra de Xangô de 1912; 2) a relevância da mobilização social do Xangô Rezado Alto e de outras mobilizações; 3) a importância do tombamento da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil; e, 4) o “valor” da Coleção Perseverança para o Povo de Santo de Alagoas. Para a escrita aqui apresentada, optei pelas citações longas buscando remeter o/a leitor/a à abrangência de cada relato e evitar maiores fragmentações. Trata-se de trazer para a textualização as descrições elaboradas em torno das mobilizações de religiosos/as, de forma que praticamente me ausento da grafia dessa seção e privilegio os relatos de Pai Célio e Clébio Araújo.

Ambos os relatos se estruturam em uma continuidade processual que relaciona as mobilizações sociais aos impactos do Quebra de Xangô propriamente dito e às estratégias de enfrentamento à repressão pós-Quebra. Em relação aos impactos dos ataques de 1912, Pai Célio mencionou a “diáspora do candomblé alagoano”:

Muitos *babalorixás* e *ialorixás* saíram, uns foram para Sergipe, para Aracaju, outros foram para o interior mais longínquo, outros foram para Recife, onde como base principal está lá o terreiro Xambá, hoje dirigido por Pai Ivo que é uma pessoa que tem em punho essa tradição alagoana. Está em suas mãos essa tradição alagoana lá em Recife e esse terreiro já tem mais de 80 anos. Então, como historiador e como professor de história, eu digo que isso foi a diáspora do candomblé alagoano, ou seja, o candomblé alagoano passa a ter várias significações em outros lugares. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

Religiosos/as que permaneceram em Maceió desenvolveram estratégias diversas de enfrentamento à repressão pós-Quebra, conforme descrito por Clébio de Araújo a partir relatos colhidos junto a religiosos/as mais velhos/as na primeira década de 2000:

Naquela época [meados dos anos 2000], nós ainda tínhamos em Maceió alguns grandes *babalorixás* e *ialorixás* que eram da segunda geração do nosso Nagô alagoano, filhos diretos por iniciação de pessoas que vivenciaram o Quebra – como era o caso de Tia Balbina, Tia Lucrecia, Maria Amélia e tantos outros e outras que foram daquela geração que vivenciou o Quebra e vivenciou as consequências do pós-Quebra –, e que desenvolveram estratégias para continuarem cultuando os orixás num clima de perseguição, cerceamento e de uma repressão muito forte. Então, essa memória dessas pessoas que fala, por exemplo, das estratégias para tocar atabaque a favor do vento no meio da mata para que o som do atabaque não repercutisse na direção da polícia, eles estudavam até a posição do vento para poder tocar o atabaque, isso faz parte do Quebra, isso é o Quebra se prolongando enquanto processo histórico. As mudanças na indumentária, na forma de se vestir do povo de candomblé – ou de um Xangô, como a gente fala, menos ostensivo, de vestes mais simplórias, mais recatado –, tem muito a ver com as consequências da repressão no pós-Quebra e a impossibilidade de andar abertamente, ou vestir-se abertamente com os *axós*, com as roupas de Santo, com toda a etiqueta que se exige no universo afrobrasileiro. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

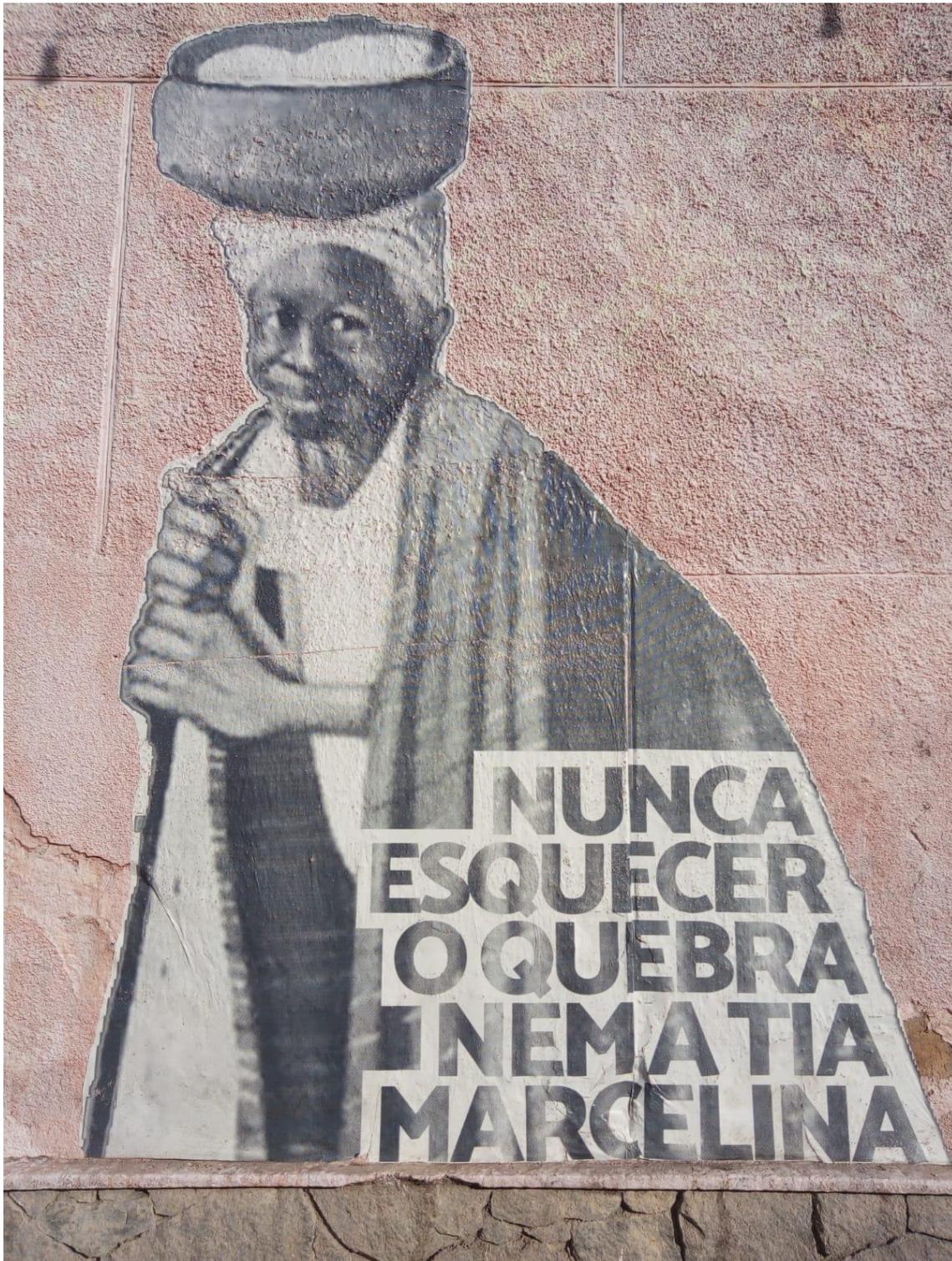
Pai Célio, a partir da trajetória de sua própria família e dos terreiros localizados em bairros da parte baixa da cidade de Maceió – “de Ponta a Ponta, ou seja, entre a Ponta da Terra e a Ponta Grossa” – relata ainda a forma dos terreiros no fundo do quintal das residências:

Daí se repensa nesse período o porquê do terreiro alagoano ser no fundo do quintal. Justamente pelos Quebras que eu falei aqui anteriormente, de 1695 até os dias atuais. Era uma forma de salvaguarda o nosso terreiro lá no fundo do quintal, a polícia para adentrar ao terreiro ela tinha que entrar primeiro a minha residência, e para entrar na minha residência era necessário um mandato. Isso foi uma forma pela qual a gente de Maceió começou a construir o nosso terreiro no fundo do quintal, guardar o nosso terreiro, ter o cuidado com nosso terreiro no fundo do quintal. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

Nos relatos apresentados, as estratégias de enfrentamento à repressão pós-Quebra figuram como substrato das mobilizações sociais que eclodem na década de 2000 e conduzem ao “emblemático” Xangô Rezado Alto de 2012. Pai Célio se vale da dicotomia entre espaço público e espaço privado para caracterizar o movimento que vai do fundo do quintal à rua, à praça, à escola:

Então, quando eu estou falando de terreiro no fundo do quintal, eu estou falando disso, de nós vivermos em guetos, o terreiro alagoano era tipicamente familiar e eu tiro isso pela minha família. Minha avó vem com dois filhos que ela inicia, meu pai era *ogã* e não podia fazer o terreiro, ajudava ela, mas meu outro tio tinha um terreiro de candomblé. Então, é sair desses guetos, tomar as praças, tomar as ruas, dizer que estamos vivos e que existimos. Isso é o primordial. Porque, quando a gente não fala, quando a gente não está na rua, tomando esses espaços, a porta de uma igreja, a porta do IHGAL, a praça dos Martírios, a praça da Assembleia, quando a gente não toma esses espaços públicos, obviamente vão dizer que a gente não existe. Então, é importante dizer que nós existimos, que nós temos apropriação de nossa fala e que nós fomos, de certa forma, perseguidos, quebrados, retirados o nosso sagrado, é dizer isso à população, é conscientizar o povo através das nossas falas, essa historicidade que não é contada na escola, não é? Então, o Quebra de Xangô é necessário ser contado na escola, ele é necessário com os novos currículos, com os novos parâmetros curriculares, tem que estar sim a história negra de cada cidade, de cada povo, de cada segmento. Então, a nossa está sendo contada por nós, e isso é que é importante, e sendo contada com esse formato: saímos do fundo do quintal para ocupar as praças, os espaços públicos e nesses espaços públicos ter voz, ter fala para dizer o que representa esse espaço público dentro dessa questão histórica, social e cultural do Povo de Axé. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

E a mobilização ocupa os espaços públicos de várias formas, em formatos diversos. São os maracatus que fazem e tocam músicas em alusão ao Quebra de Xangô, a proliferação de trabalhos acadêmicos sobre o tema, as intervenções urbanas:



Arte anônima. Praça Dois Leões/ Jaraguá, Maceió. Foto: Maicon Marcante, (06/12/2022).

Mais especificamente sobre as mobilizações de religiosos/as, os relatos situam os meados da década de 2000 como o período de estruturação e fortalecimento. Ambos os relatos articulam ainda as contribuições diretas e indiretas de intelectuais. Pai Célio assim descreveu as mobilizações iniciais em torno do Xangô Rezado Alto:

Nós não podemos falar de Xangô Rezado Alto e esquecer duas grandes figuras que se chamam Ulisses, professor Ulisses [Neves Rafael], que vai fazer uma tese

da sua conclusão de curso, depois de mestrado etc., e de Siloé [Amorim] que lança o filme *Quebra de Xangô*. Esses dois fatos vão ser levados para a sociedade alagoana, mais especificamente para Maceió, e a partir daí os terreiros de candomblé começam a repensar essa ideologia do Quebra. E essa ideologia do Quebra ela vem com várias narrativas – narrativa cultural, narrativa social, narrativa política – e foi pensando nessas várias narrativas que a gente começa a mobilizar os terreiros, a conscientizar os terreiros, a levar essa ideologia do Quebra para os terreiros para a partir daí haver de fato e de direito a mobilização em tono do Xangô Rezado Alto. Então, ela começa com essas duas figuras, em seguida que entra também o professor Edson Bezerra, essas figuras, cada um no seu local, começam a dar uma conotação e dão essa inquietação ao terreiro de candomblé. E os terreiros partem para uma estrutura maior que seria a FEMAC [Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió], e a FEMAC começa a repensar também junto conosco a importância da celebração da memória do Quebra. (...) Então foi a partir daí que a gente começa a pensar na celebração do Quebra, e a FEMAC, na gestão do professor Marcial e do professor Clébio [Araújo], duas figuras maravilhosas que têm o pensamento voltado para cultura de uma forma geral. (...) E aí a nossa casa, a Casa de Iemanjá, e tantas outras casas fizeram essa mobilização com os terreiros, conscientizaram o terreiro do que era o Quebra e a partir daí a gente começa a fazer essa mobilização. E aí ocorreu o primeiro Quebra [Xangô Rezado Alto] ainda com a presença de pessoas que não estão mais aqui conosco como a mãe Netinha, Luandê e tantas de outras pessoas, e fizemos o primeiro Quebra [Xangô Rezado Alto] que foi muito lindo, muito linda a celebração na praça 13 de Maio, onde apagaram todas as luzes, onde a gente acendeu velas em homenagem à memória e cânticos alusivos aos nossos ancestrais, como Chico Foguinho, Tia Marcelina e tantas outras figuras que foram aludidos, foram invocados, chamados para mostrar que nós desse novo século não estávamos esquecidos da memória do que eles fizeram, do que representaram essas figuras dentro do Estado de Alagoas, dentro de Maceió, para com o Quebra. E aí, o que acontece, nessa percepção a gente sai dali com vários batuques de origem de candomblé – como o afoxé, como o boi, como as taieiras, capoeiras e tantas outras coisas – e vamos em cortejo até a praça Sinimbu, que era uma praça que estava próximo à Casa de Tia Marcelina, e fizemos uma grande celebração com cânticos, com música, dança, essa celebração dizendo ao Estado brasileiro, ao Estado alagoano, ao município maceioense que nós de terreiro não queríamos mais que o Quebra se repetisse. (...) Então o Quebra, na realidade, o levantamento, esta mobilização do Xangô Rezado Alto, ela começa a partir daí, da conscientização do nosso povo de axé dos nossos terreiros, mesmo estando lá na periferia, sabiam que estavam louvando, o que estavam celebrando ali, esse que era o objetivo do Quebra [Xangô Rezado Alto], trazer essa memória afetiva das nossas peças, dos nossos babás, das nossas *iás*, que alguns deles deram o sangue para manter o terreiro vivo, o terreiro esbelto, um terreiro nessa conjuntura. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

Por seu turno, Clébio Araújo descreveu as mobilizações para o Xangô Rezado Alto ressaltando sua articulação com o professor Edson Bezerra:

Então, professor Edson Bezerra, que é um estudioso da cultura popular, principalmente das chamadas culturas afro em Alagoas, ele naquele momento chama lideranças do movimento negro e provoca uma reflexão sobre a importância daquela data onde se completava 96 anos do Quebra e da necessidade de dar uma visibilidade a essa data, até como uma forma de levantar uma discussão sobre a memória desse fato histórico tão importante que foi o Quebra dos terreiros em Alagoas. Na época eu estava na Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió, eu era vice-presidente da Fundação e o professor Edson entra em contato comigo, fala da ideia de fazer uma mobilização em torno dos 96 anos do Quebra. Eu participei de uma reunião que ele organizou lá no SESC Poço e a gente decidiu tocar essa ideia adiante, ainda de forma improvisada, porque não havia recursos previstos para fazer uma coisa de grande

porte, mas, pelo menos, no dia 2 de fevereiro de 2006 a gente conseguiu organizar um grande cortejo que saia da Praça da Mãe Preta, ali nos fundos do SESC Poço, lá pelas 4 horas da tarde, em direção à praça Sinimbu, ali chegando na praia da Avenida, onde se dizia que teria se localizado o terreiro da Tia Marcelina, que se transformou num ícone do Quebra. Porque tratava-se de uma *ialorixá* octogenária que morreu em consequência de ter resistido à invasão do terreiro dela e ter sido agredida com golpe de sabre, por um dos milicianos que estavam naquela turma que depredou os terreiros. Então, a gente conseguiu mobilizar um bom número de casas e terreiros, grupos de bumba meu boi, grupos de capoeira e lideranças do movimento negro que naquele momento participaram desse cortejo. E foi um cortejo exitoso, que terminou na praça Sinimbu com apresentações dos grupos culturais e com discursos das lideranças sobre a importância do Quebra, ou da celebração da memória do Quebra para se refletir sobre a realidade dos povos de terreiro e do negro alagoano naquele momento presente. Então, o Xangô Rezado Alto não é um projeto, ele não nasce como projeto passadista, ele não nasce como um projeto saudosista, como projeto nostálgico. Ele nasce como um projeto preocupado com o presente, preocupado com a realidade, principalmente dos povos de terreiro em Alagoas, no momento presente, e daí vem a sua força. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

A participação e as influências de intelectuais nas mobilizações iniciais do Xangô Rezado Alto foram citadas em ambos os relatos. De fato, o documentário do professor Siloé Amorim, de 2006, parece ter tido grande repercussão e fomentado mobilizações.³⁰ Da mesma forma, os trabalhos de Ulisses Neves Rafael, desenvolvidos a partir de 2004, abriram caminho para outros estudos acadêmicos em torno do Quebra de Xangô de 1912 e da própria Coleção Perseverança. As mobilizações e contribuições do professor Edson Bezerra também foram citadas. Ainda, penso ser possível considerar motivações mais difusas nessa ampliação das discussões e efervescência das mobilizações, como o ingresso de cotistas afrodescendentes na Universidade Federal de Alagoas, a partir de 2003. Penso que o próprio pedido de tombamento formalizado junto ao IPHAN, cujos primeiros contatos remetem ao ano de 2010, deve ser considerado dentro desse contexto.

Contudo, destaca-se ainda a referência nos relatos à participação e à construção coletiva do movimento com os terreiros. Talvez ainda mais relevante, Clébio Araújo caracteriza-o como “processo” de mobilização e isso o levou a relatar outro ciclo de mobilizações – o Gira da Tradição:

Já havia como substância aproveitada pelo processo de organização do Xangô Rezado Alto [de 2012] que foi feito anteriormente no Gira da Tradição em Maceió, em 2008, com o coletivo de jovens que se formou no Gira da Tradição de 20 casas tradicionais de terreiros, que construíram o vídeo documentário e a cartilha do Gira, que depois de finalizado o projeto, continuaram se reunindo como coletivo político e que esse coletivo foi também suporte para mobilização do Xangô Rezado Alto. E isso quer dizer que deu uma vitalidade e organicidade muito grande ao Xangô Rezado Alto, no sentido de que o Xangô Rezado Alto passou a ter um significado real para quem é de terreiro. Outro dia eu entrei num

³⁰ **1912 - O Quebra de Xangô**. Direção: Siloé Amorim. Realização: Instituto Zumbi dos Palmares e Alagoas em Cena. Brasil: 2006. Em: <https://www.youtube.com/watch?v=gnpv-dJSmkc&t=2575s> Acessado em 06/07/2023.

pequeno terreiro de Arapiraca e me surpreendi quando eu vi na parede do terreiro, um terreiro muito pequenininho dentro de uma comunidade periférica, bastante fragilizada, e me surpreendi quando eu vi na parede do terreiro, na parede em lugar de destaque, o certificado que foi dado aos *babalorixás* que participaram do Xangô Rezado Alto. Estava lá o certificado como expressão primeiro de orgulho, de autoestima, mas como um elemento de defesa, porque ali estava dito que o Governador nos reconhece, então você não pode entrar no meu terreiro e fazer o que quiser, do ponto de vista da forma como a polícia atuava e às vezes ainda atua dentro dos terreiros. (...) Então a mobilização social é o substrato do Xangô Rezado Alto, o Xangô Rezado Alto não é um evento, o Xangô Rezado Alto não é o momento de, vamos dizer, lazer ou de fruição estética das artes dos terreiros, não é isso! Xangô Rezado Alto se configura como um grande processo de mobilização, haja vista, a partir de 2012, a gente ter feito o primeiro encontro estadual de juventude de terreiro durante 2 dias aqui na UNEAL com jovens de terreiros de todos os lugares, com especialistas de outros lugares do Brasil que vieram discutir a realidade da juventude de terreiro com jovens daqui. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Depois do Xangô Rezado Alto de 2006, os relatos de Pai Célio e Clébio Araújo enfatizaram a grande mobilização ocorrida em 2012, no centenário do Quebra de 1912. Clébio assim relatou esse movimento “emblemático”:

Então houve isso em 2006, depois de 2006 não houve já imediatamente. E aí em 2012 eu estava como vice-reitor da Universidade Estadual de Alagoas, a UNEAL, é quando o professor Edson [Bezerra] provoca novamente a Reitoria da UNEAL, na pessoa do professor Jaime e comigo, a retomar o Quebra, agora sim em torno dos 100 anos do Quebra, porque era o ano de 2012, completava 100 anos. E aí, o desafio foi aceito, mas a coisa já foi feita num porte maior, porque se contrata um profissional da área de produção cultural, que foi o Vinicius Palmeira, foi-se até Brasília para fazer captação de recurso pelo Fundo Nacional de Cultura, se conseguiu um recurso substancial e esse recurso possibilitou então fazer o quebra o Xangô Rezado Alto em 2012, e com uma série de ações que perduraram aí, praticamente, um mês de atividades. Envolveu um grande cortejo no centro da cidade [Maceió] que saía da praça da Catedral, praça Don Pedro II, pela rua João Pessoa, antiga rua do Sol, em direção à praça dos Martírios, praça do Governo. Porque a ideia era fazer um trajeto que possibilitasse a gente passar na porta do Instituto Histórico [IHGAL], onde estavam, ou estão ainda, os restos materiais do Quebra na Coleção Perseverança. Então, havia uma parada ali para a gente fazer discursos, a gente fazer falas. Depois em direção à praça dos Martírios que representava naquele caso o antigo palácio. Representava naquele caso o centro do poder, o do poder governamental que foi o mote, o pivô político em torno do qual se justificou o Quebra dos terreiros em 1912 em função de se atrelar ao nome de Tia Marcelina e dos *babalorixás* e das *ialorixás* da época ao então Governador Euclides Malta e todo o seu governo de praticamente três mandatos. (...) Então, o percurso foi definido também com essa preocupação simbólica, e aí fez-se o primeiro Xangô Rezado Alto com um discurso emblemático do governador Téo Vilela que foi publicado em Diário Oficial, pedindo perdão aos terreiros de Alagoas pelo Quebra, em nome da sociedade alagoana. Há um momento, há dois momentos, pelo menos, muito expressivos, que é quando o governador assina o decreto pedindo perdão oficialmente e, também, quando ele junto com a Mãe Mirian, uma das *ialorixás* mais idosas de Alagoa, passa a tropa da Polícia Militar em revista na porta do palácio com toda pompa e autoridade que isso exige. Então isso foi emblemático! E foi muito importante como processo. Por quê? Porque os terreiros do interior e da capital participaram desde o começo de todo o processo de discussão de como seria o cortejo, como seria a programação, tudo isso foi construído coletivamente com os terreiros. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Alguns aspectos precisam ser retidos desse relato, incluindo a rápida menção ao IHGAL que será retomada logo adiante. Clébio Araújo frisou o momento “emblemático” do perdão simbólico do governador do Estado e da revista de Mãe Mirian na tropa da Polícia Militar. Pai Célio também relatou os momentos emblemáticos do Xangô Rezado Alto de 2012:

E é quando temos a conscientização do governador da época de pedir perdão. Não foi uma humilhação, foi uma retratação. Estava lá, de fato, se retratando pelas ações negativas que ocorreram durante o período de 1912. Então, tudo isso é um desencadeamento da mobilização social, da mobilização institucional, da gestão, tudo isso engajado em uma visão única é que, justamente, promove o que nós chamamos de Xangô Rezado Alto. E essa celebração tem como objetivo básico: não queremos mais ser pisoteados pela polícia e sim sempre ser respeitados. O artigo 5º da constituição diz isso, que o Estado tem a obrigação de cuidar dos espaços religiosos e o terreiro é um espaço religioso, é para ser cuidado pelo Estado. Então, quando eu falo em desencadear, desencadeou isso, essas ideias, justamente, mantida a partir do Xangô Rezado Alto, da mobilização social, é de suma importância o terreiro participar, o povo participar, as pessoas estarem lá, é um momento único de estarem todas trajadas com suas roupas adequadas, fazendo essa passeata, passeando pelo centro da cidade, locais onde é marco dessa tragédia. Inclusive, nós temos no centro da cidade outros memoriais que é a Igreja dos Rosários Pretos, Nossa senhora do Rosário, e essa igreja tem um valor significativo para o povo de axé. Então, a gente passa ali e para um pouquinho na porta da igreja, tem as falas. O segundo momento é na porta do IHGAL, a gente vai fazer uma reverência às nossas peças que estão lá, ao nosso material, ao patrimônio que está lá, que foi retirado do nossos peji, dos nossos ancestrais e a partir daí se faz essa fala. (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

O Xangô Rezado Alto de 2012 teve grande repercussão na imprensa local, incluindo o Diário Oficial de Alagoas:

Diário Oficial

SUPLEMENTO

www.agenciaalagoas.al.gov.br | AGÊNCIA ALAGOAS



ESTADO DE ALAGOAS
UNIDADE FEDERATIVA DO BRASIL

Maceió, quinta-feira, 2 de fevereiro de 2012

Ano C - Número 023 | R\$ 1,40

1912-2012

Governo quebra silêncio centenário

ESTADO PEDE PERDÃO PELO QUEBRA DE XANGÔ E PRAÇA FLORIANO PEIXOTO VIRA UM GRANDE TERREIRO DE CULTOS AFRICANOS » PAG. 3 e 4



No centenário do Quebra de Xangô, governador Isotonio Vieira, reitor da Unesal, Jairo Campos, e Mãe Miriam simbolizam o respeito do Estado de Alagoas aos cultos afro-brasileiros

Sacerdotisa é lembrada nos 100 anos do Quebra

Considerada o maior símbolo da resistência religiosa em Alagoas, a sacerdotisa Tia Marcelina tem sua história contada por es-

tudiosos e praticantes de cultos de matriz africana. Com anos depois, a vida e a morte dela ainda são um mistério. » PAG. 5

Cortejo pelo Centro de Maceió reúne religiosos

» PAG. 4

Governador discute novas parcerias com a Chesf

» PAG. 2

Projetos do Fecoeep promovem a inclusão social

» PAG. 7

► Discurso - Governador Teotônio Vilela Filho - 100 anos do Quebra

“Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos

Não existe nação que se pretenda grande, sem um povo forte. Da mesma forma, não existe povo que seja grande, sem uma forte memória coletiva. A memória é a alma do povo e o povo é a alma da nação.

Em nossa memória alagoana precisa ser reavivada com o resgate de lembranças esquecidas, arrastadas, varridas para baixo do tapete de penumbra do silêncio. Não podemos esquecer que 2012 marca o centenário do auge do período de perseguição aos praticantes dos cultos afro-brasileiros em Alagoas. Época de terror especialmente forte em Maceió, no episódio mais conhecido como a “Quebra dos Xangôs”, ou simplesmente, “Quebra”.

Quando pela palavra, estamos aqui reunidos para quebrar o silêncio oficial que reinou durante décadas sobre os horrores daqueles acontecimentos que marcaram o ano de 1912. Naquele tempo, uma onda de violência sem precedentes se abateu sobre os terrenos em Maceió e sobre as pessoas que então praticavam os ritos de origem africana – o Estado não cumpriu, naquele momento, seu papel de essecurador dos direitos elementares do cidadão, nem na garantia do direito à liberdade religiosa.

Como referência, escolhemos o dia primeiro de fevereiro, quando a Liga Republicana Combatente, comandou uma violenta invasão a centros de cultos e de cultura de matriz africana em Maceió. A primeira vítima nesta noite terrível foi

Tia Marcelina, reverenciada como a principal Mãe de Santo de Alagoas daquela época.

Tia Marcelina, idosa com mais de oitenta anos, morreu vítima de um golpe de sabre em sua cabeça e chutes desferidos por um ex-soldado, desertor da força pública. Contase que no dia seguinte a perna do referido soldado secara e, depois, todo o corpo.

Em verdade, frente a esses episódios horrorosos, o que se viu mesmo foi nossa memória e, junto com ela, nossa própria identidade perdeu parte de seu brilho. Secou parte de nossas culturas populares, com a perda de importantes lideranças e artistas do povo, detentores de práticas e saberes ancestrais impregnados ao nosso imaginário e nas coisas do cotidiano.

Segundo a opinião de estudiosos de todo o Brasil, as casas de cultos afro-brasileiros, além da importância dada pela sua prática específica – a do culto religioso –, funcionam também como verdadeiros celeiros de criatividade e cidadania, a exemplo de tantos outros cultos de matizes religiosos distintos. Os territórios das crenças são espaços de vida comunitária abertos às diferenças de toda ordem. Nesses perímetros, no caso dos cultos afro-brasileiros, aprende-se desde cedo o respeito aos idosos, portadores de saberes herdados de seus ancestrais. Também se aprende o respeito às crianças, patrimônio de toda a comunidade e, por isso, responsabilidade de todos. E o mais importante, aprende-se a ter orgulho de si mesmo, pelo desenvolvimento de um forte sentido de integrar um grupo cultural maior, seja Nagô, Angola, Cêge e as muitas outras nações que formam a riqueza das religiões africanas.

Muito me orgulha, na

condição de governador deste Estado, saber-me protagonista deste ato da maior importância. Hoje, capitaneados pela Universidade Estadual de Alagoas e seus parceiros, nos reunimos para um passar a limpo da história, promovendo a justa compreensão da violência e dos prejuízos causados não só aos religiosos de matriz africana, mas a todo o povo alagoano.

A conquista de um futuro digno para Alagoas exige o revisitar do seu passado, na busca de corrigirmos os erros historicamente cometidos e ajustarmos o leme em direção a dias melhores.

O “Quebra”, mais do que um evento restrito ao aspecto religioso, apresenta-se como um momento de prevalência dos sentimentos de violência e intolerância, expressões retrógradas que precisam ser definitivamente superadas, em nome de uma sociedade verdadeiramente democrática e inclusiva.

Assim, o ato de atentados perpetrados em 1912 contra as casas de cultos afro-brasileiros pode ser visto como um atentado contra a autonomia do povo alagoano para construir uma identidade afirmativa de seu protagonismo, de sua efetiva presença na construção de uma Alagoas democrática. Se considerarmos que a maior potencialidade de qualquer sociedade se encontra justamente na força e criatividade de seu povo, podemos afirmar, sem qualquer dúvida, que o evento do “Quebra” resultou em inquestionável prejuízo ao nosso progresso enquanto sociedade como um todo.

Dizendo isto, penso emocionado naquela Maceió de um século atrás onde, segundo as palavras do saudoso historiador Felix Lima Júnior, nas noites de festa podia-se ouvir o som dos tambores da Ponta Grossa à Pajuçara e de Bebedouro ao Centro da Cidade. Penso nos belíssimos maracatus que desfilavam por estas ruas e que desapareceram após o “Quebra”.

Atento para as teses que apontam para a força social do Candomblé do tipo Xangô, reconhecido atualmente como patrimônio histórico nacional e que igualmente, segundo estudiosos, teria migrado

para Pernambuco, privando-nos da sua riqueza cultural. Penso em uma cidade viva, colorida, embalada pelo canto carinhoso das inúmeras baianas e vendedoras negras ambulantes que ganhavam o pão de cada dia por essas ruas.

De fato, o “Quebra” nos empobrecer culturalmente, mas sobretudo nos impediu de crescermos através do convívio com as diferenças e, compartilhando saberes, construirmos um desenvolvimento social baseado em nossa diversidade e, portanto, comprometido com a inclusão cidadã de todas as parcelas da sociedade.

Assim, observando atentamente o ocorrido há um século, o Estado de Alagoas pede perdão pelo que seus Poderes Constituídos possam ter contribuído, por ações e/ou omissões, para com a violência desencadeada pelos obscurantistas de então, em nome de uma sociedade verdadeiramente democrática e inclusiva.

Assim, no dia de hoje ao realizar o pedido público de perdão aos religiosos de matriz africana, o faço principalmente como alagoano e em nome de toda essa sociedade. Olhar com o objetivo de, ao olharmos para trás despojados de quaisquer preconceitos, reconhecemos as responsabilidades, enquanto poder público, frente ao terrível período do “Quebra”.

Ao pedir perdão não pedimos o esquecimento. Muito pelo contrário. Exibimos nesta dia e queremos expurgar nossa vergonha por aquele período tenebroso, compreendendo os alagoanos a se aprofundarem no estudo de nossa história. Estamos nos convidando e conhecermos a nós mesmos, entendermos nossas feridas, reconhecermos

erros, compreender o passado, enfim. Não para carpirmos pedidas, como se lágrimas e lamentos tapadas fossem. Mas para que, conhecendo e reconhecendo os erros, tenhamos a possibilidade de traçarmos caminhos.

Queremos virar essa página da história nos comprometendo com uma nova etapa, com o projeto de uma nova Alagoas, onde todos e todas possam exercer livremente suas diferenças e, a partir delas, construir um futuro digno para seus filhos.

Por tanto, as religiões de matriz africana têm uma contribuição, pelo relevante papel educacional que desenvolvem junto a todas as camadas da sociedade alagoana, ensinando valores práticos baseados no respeito ao próximo.

Além disso, podemos dizer que, desde da Terra de Xangô em Alagoas, há um enorme potencial no campo da formação profissional, envolvendo jovens, podendo-se transformar um importante espaço de capacitação de músicos, artesãos, educadores e outros profissionais, oferecendo e combatendo a pobreza em nosso Estado.

Mas, fundamentalmente, independente desses conceitos de participação e formação cidadã, nunca esquecermos as dores e crimes do “Quebra”, o Estado de Alagoas reafirma seu compromisso ético, elementar de respeitar, principalmente, e de garantir através da força de seus poderes constituídos o direito inalienável à liberdade de culto religioso. Este é um pilar básico e indispensável, ao exercício do Estado Democrático de Direito.

Mais uma vez expresso meus parabéns à Universidade Estadual de Alagoas e seus parceiros pela iniciativa e quero colocar-me a disposição para, sempre que for preciso, estarmos juntos nesse construtivo. A todos e todas deixo meus votos de melhor proveito desse momento que já entrou para a história dessa nova Alagoas.

Meu emocionado abraço



Discurso do Governador Teotônio Vilela Filho, Diário Oficial de Alagoas (02/02/2012).³¹

O “processo de mobilização” de religiosos/as emerge nos relatos a partir de seu efetivo engajamento e produção do Xangô Rezado Alto não apenas como uma marcha ou uma passeata, mas sobretudo como manifestação religiosa, enquanto “liturgia da ancestralidade”:

Foram eles [religiosos/as] que definiram o formato, o significado, todo cerimonial, toda liturgia que envolve o Xangô Rezado Alto que começa com a invocação dos ancestrais. Todo cortejo começa e termina com a celebração aos ancestrais com a nomeação inclusive desses antigos: Tia Marcelina, Benedito Lins Calheiros, esse povo todo, Artur Rozendo, esse povo todo, invocando a energia dele no Xangô Rezado Alto. Então, para a gente, eu diria até que para as casas, é um momento também religioso, é um momento do sagrado, acabou se configurando como isso, como uma liturgia da ancestralidade esse momento do

³¹ Íntegra do Diário Oficial de Alagoas de 02/02/2012 em ANEXO X.

Xangô Rezado Alto. Então, nada que diga a respeito ao Quebra, uma discussão sobre o Quebra, a memória do Quebra, que envolve o Gira da Tradição, que envolve o Xangô Rezado Alto, pode ser pensado em outro formato que não seja a construção pela base, que não seja a mobilização que foi desenvolvida nesse processo. E, hoje, quando eu vejo em Maceió a mais recente conquista da gente que foi a definição por decreto do governador de Alagoas de construção de uma delegacia especializada para atender LGBTs e Terreiros, cujo nome da delegacia vai ser Ialorixá Tia Marcelina, quando eu vejo isso, e eu participei desse processo, todo construído com a presença de sacerdotes e sacerdotisas do candomblé, do Xangô alagoano, eu não posso, não tem como não pensar que isso são os desdobramentos da mobilização social que vem a partir do Xangô Rezado Alto e do Gira da Tradição. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Como argumentado, essa percepção da mobilização como processo se relaciona com o contexto de repressão e invisibilização colocado em Alagoas e Maceió, o qual, a despeito da distância temporal, pode ser interpretado como desdobramento direto do Quebra de Xangô de 1912. Os relatos de Pai Célio e Clébio Araújo estruturam essa continuidade processual. Nesse sentido, o Xangô Rezado Alto figura como manifestação pública de religiosos/as, como presença que se faz visível, toque que “rompe com o silêncio”. Os relatos carregam a emoção que infelizmente minha transcrição não transmite:

Por quê? Porque até meados de 2005, quando o professor Ulisses Neves Rafael da Universidade Federal de Sergipe publica a tese dele sobre o Quebra em Alagoas – e é muito expressivo que o primeiro trabalho publicado sobre o Quebra em Alagoas seja feito por quem não é alagoano, que é de Sergipe, não é da academia alagoana –, o que reinava em Alagoas era o absoluto silêncio e desconhecimento sobre o Quebra dos terreiros, um absoluto desconhecimento, de forma que isso se refletia numa postura reprimida, encolhida dos povos de terreiro que não se assumiam publicamente, com raras exceções, e não tinha coragem de sair à rua vestindo suas roupas, não tinham coragem de ir as ruas tocar seus atabaques. O Xangô Rezado Alto rompe com esse silêncio e leva para as ruas as pessoas vestidas com a roupa da sua matriz cultural, religiosa, e coloca o atabaque na rua, então a partir de então começa-se um movimento de rasura desse olhar que não enxergava Maceió como uma cidade negra. Enxergava Maceió como uma cidade de praias e de coqueiros e de paisagem, não como uma cidade negra, e as culturas negras pulsam em Maceió e pulsam no Estado de Alagoas. Quem rompe com isso é o Xangô Rezado Alto, então é o Xangô Rezado Alto que põe o povo de axé na rua, que põe o povo de axé nos espaços públicos de debate e que, portanto, serve como alavanca de mobilização e organização política e social do povo de axé em Alagoas, em Maceió particularmente. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

A fala contundente de Clébio Araújo refletia mobilizações em torno da Quebra de Xangô que transcendiam a instrução de tombamento pelo IPHAN. Todavia, conforme citado, na instrução processual de fato não havia nada que mais explicitamente denotasse algum tipo de mobilização em torno do tombamento da Coleção Perseverança. Parecia haver um descompasso nisso. A partir dos entendimentos expressados por Pai Célio e Clébio Araújo, passei a compreender que esse hiato derivava da expectativa da própria

política patrimonial em relação a um tipo específico de mobilização, mais estritamente configurado e incidindo sobre o processo de reconhecimento pelo IPHAN.

No bojo do relato acima citado, Clébio de Araújo expressou um entendimento que marcou minha percepção sobre o processo: “Antes de ser patrimônio brasileiro, antes de ser patrimônio do Estado de Alagoas, a Coleção Perseverança é patrimônio do Povo de Santo.” A fala de Clébio me despertou para o fato de que o tombamento se insere em um processo mais amplo de mobilização que reconhece e produz a Coleção Perseverança como Patrimônio do Povo de Santo.

Como ressalta Antonio Augusto Arantes (2012, p. 112), o tombamento ou o registro apenas inaugura mais uma etapa na trajetória do bem cultural. Articulando essa abordagem ao entendimento manifesto nas entrevistas, passei a compreender que a patrimonialização da Coleção Perseverança configura um processo muito mais amplo que o processo de tombamento pelo IPHAN. A partir desse momento passei a utilizar a noção de “processo de patrimonialização” para fazer referência a esse processo mais amplo de reconhecimento e produção da Perseverança como Patrimônio do Povo de Santo e “instrução de tombamento” para o processo mais estrito de reconhecimento patrimonial pelo IPHAN.

Esse entendimento, que busco condensar na noção de “processo de patrimonialização”, recoloca a instrução de tombamento no bojo das mobilizações mais amplas do Povo de Santo de Alagoas. O Xangô Rezado Alto, por sua referência direta ao Quebra de Xangô de 1912, e outras mobilizações como o Gira da Tradição configuram e adensam a mobilização de religiosos/as em torno do tombamento da Coleção Perseverança. Isso significa reconhecer que os questionamentos acerca da aparente ausência de mobilização na instrução de tombamento refletiam limitações da própria política patrimonial do IPHAN ao demandar um tipo específico e, quiçá, idealizado de mobilização estritamente constituído para o tombamento.

Encontros mediados

A conjuntura que antecedeu a realização dos primeiros encontros do GT foi bastante intensa e, para mim, permeada por incertezas e insegurança quanto aos resultados de toda a articulação. Munido de todas as contribuições apontadas até aqui, encaminhei alguns ofícios convite por meio de mensagens eletrônicas e, na maioria dos casos, realizei

pequenas reuniões presenciais com religiosos/as para apresentação da proposta. Levava comigo materiais como a proposta sucinta do GT (Anexo I), o ofício convite (Anexo II) e a versão impressa da PPCM. Nesta última, com frequência citava os dados desproporcionais relativos ao número de bens religiosos tombados: em 2018, o IPHAN contava com 566 bens religiosos tombados, entre os quais 398 de origem Católica Apostólica Romana e apenas 11 terreiros de Matriz Africana (IPHAN, 2018, p. 25).

Na proposta do GT, ressaltava o número definido de sete encontros e que o encaminhamento esperado compreendia o prosseguimento na instrução de tombamento. Além disso, talvez o aspecto principal, frisava que eu e demais representantes do IPHAN falaríamos na posição institucional de técnicos atuantes no processo e, portanto, não nos caberia falar sobre as peças da Coleção Perseverança. Aproveitando o ensejo para introduzir os termos da PPCM sobre “explicitar os valores e a significação cultural do bem”, apontava que essa parte do trabalho deveria ser feita por religiosos/as e que essa era a motivação do convite.

Pois bem, entre os meses de abril a julho o trabalho centrou-se na articulação de algumas casas religiosas, solicitando a indicação de pessoas delegadas para integrar o GT. As participações de Pai Célio, que viria com sua filha de Santo Ana Luiza da Silva, e de Clébio Araújo já estavam confirmadas. Como apoio de João Muniz, meu colega de turma no mestrado, agendamos uma reunião com Pai Manoel Xoroquê no Ilê Axé Legionirê, no bairro de Benedito Bentes na capital alagoana. Pai Manoel me recebeu num sábado, no mês de julho. João Muniz e mais algumas pessoas também estavam presentes. Apresentei a proposta e Pai Manoel logo demonstrou apoio ao trabalho, compartilhou seu desejo pelo tombamento e valorizou a proposta de participação de religiosos/as no processo. Naquele momento, a intenção era iniciar os encontros no mês de agosto. Pai Manoel me orientou a postergar o início do GT para setembro em função das obrigações para Exu, as quais sobrecarregam as atividades nas casas ao longo do mês agosto. Posteriormente, outras pessoas também ressaltaram isso. Incorporei essa orientação e, dessa forma, passamos a trabalhar com datas no mês de setembro. Pai Manoel optou por indicar João Muniz como delegado do Axé Legionirê para o GT.

Nos meses de junho e julho de 2022 contactei Mãe Neide Oyá D’Oxum em algumas oportunidades. Em 08 de julho de 2022 acompanhei o Encontro de Comunidades Quilombolas e Povos Tradicionais de Terreiro - ECONQUITE – evento promovido por seu Grupo União Espírita Santa Bárbara, localizado no bairro Village Campestre II em Maceió – e que, na manhã daquele dia, contou com uma roda de conversas

interessantíssima sobre memória, oralidade e patrimônio. Posteriormente, Mãe Neide indicou sua preferência pela participação de sua filha de Santo e antropóloga Larissa Fontes cuja parceria e demais referências já foram citadas aqui, incluindo seu inventário fotográfico das peças utilizado pelo IPHAN e suas publicações sobre a Coleção Perseverança. Entretanto, Larissa atualmente mora na França e, em princípio, isso se apresentava como uma dificuldade diante da proposta de encontros presenciais para o GT. Com os ciclos seguintes e os encontros ampliados do GT, os quais infelizmente não serão tratados na presente dissertação, Larissa Fontes efetivamente passou a integrar o GT.

Por intermédio da ekedi Sônia Costa (Sosô), formalizamos o convite para a Casa Posu Betá de Mãe Mirian. Mãe Mirian se revelou grande apoiadora do tombamento da Coleção Perseverança, participando presencialmente de dois encontros do GT que infelizmente não serão tratados nessa dissertação. Para integrar os trabalhos do GT, Mãe Mirian delegou o historiador e professor universitário Danilo Marques, parceiro do IPHAN em outras frentes como o inventário do acervo documental do professor Sávio de Almeida.³²

Outros contatos ocorreram naquele período envolvendo instituições diversas, com maior ou menor sucesso. Além disso, uma mobilização paralela estava prevista para ocorrer em setembro de 2022 e foi possível a aproximação com o GT de tombamento. A Rede Alagoana de Terreiros estava organizando o Encontro dos Povos de Terreiros de Alagoas e propondo as datas de 14 e 15 de setembro. Fui convidado para uma das reuniões de organização que ocorreu no dia 04 de agosto de 2022 e, assim que recebi o convite, comecei a pensar nas articulações possíveis. Compareci à reunião com a proposta de, de alguma forma ainda indefinida, inserir o tema da instrução de tombamento da Coleção Perseverança na pauta do Encontro dos Povos.

Naquele momento, tudo convergia para a realização do primeiro encontro do GT no dia 2 de setembro de 2023, uma sexta-feira. Em decorrência, elaborei uma proposta de

³² O acervo documental do professor Sávio de Almeida encontra-se no IPHAN-AL e foi inventariado visando sua transferência para o Arquivo Público de Alagoas (APA). Além de mim e do professor Danilo, trabalhamos nesse inventário o sociólogo Lucas Bernardes, também pelo IPHAN, e alunos/as bolsistas do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI) da Universidade Federal de Alagoas. Agradecemos à historiadora e professora Irinéia Franco pela oficina ministrada nesse trabalho. Cabe ressaltar que o projeto de inventário documental e transferência para o APA, bem como as etapas de catalogação, digitalização e conversão que devem ser realizadas futuramente, foi construído por meio de tratativas diretas com o professor Sávio de Almeida. Infelizmente, Sávio veio a falecer no início de 2023 aos 82 anos de idade, antes de poder ver esse trabalho concluído. O último encontro do terceiro ciclo do GT, realizado na data de 28/03/2023, contou com a participação de Mônica Carvalho de Almeida – filha de Santo de Pai Manoel Xoroquê – em cuja oportunidade a filha carnal de Sávio de Almeida pôde visualizar o trabalho realizado com o acervo de seu pai.

agenda com dois encontros do GT – 2 e 9 de setembro – antes do Encontro dos Povos de Terreiro indicado para 14 e/ou 15 de setembro, de forma que seria possível apresentar alguma discussão do GT no Encontro. Após este último, seguiríamos a agenda do GT com um encontro por semana até o final do mês de outubro. Fui para a reunião de organização do Encontro dos Povos com essa proposta.

Observando em perspectiva, acredito que aquela reunião e o Encontro dos Povos propriamente dito constituíram verdadeiro divisor de águas em todo o processo de mediação para o tombamento. Trago aqui um trecho de meu próprio caderno de campo, relativo à reunião do dia 04 de agosto, no qual descrevo a recepção de minha proposta e seus desdobramentos:

Entre entradas e saídas, por volta de 12 pessoas estavam no auditório do MISA [Museu da Imagem e do Som de Alagoas]. Minha intenção era sugerir a inclusão do processo de tombamento na pauta do Encontro. No momento certo, me passaram a palavra e assim o fiz. Expliquei rapidamente o processo e sugeri a inclusão de forma bem genérica, sem maiores definições: ‘incluir o processo na pauta do Encontro.’ Tds, sem exceção, concordaram! Na verdade, o debate gerado foi muito interessante: o pessoal destacou o relativo desconhecimento em relação ao Quebra, ainda maior sobre as peças propriamente ditas etc. As sugestões posteriores foram importantes: Clébio [Araújo] sugeriu incluir o tema no GT de Cultura [do Encontro dos Povos] e me colocar como mediador. Todos/as aceitaram. Depois, Clébio sugeriu montar uma exposição com fotos da Coleção no receptivo de participantes. Todo o tempo fiquei calado, ouvindo as sugestões. Todas foram acatadas com entusiasmo. Somente ao final eu solicitei a palavra e disse que achava importante alguém de Santo mediando o GT [de Cultura do Encontro dos Povos] comigo. Tds concordaram. O resultado não poderia ter sido melhor. Em particular, achei a ideia da exposição simplesmente genial! Decidi que a seleção das peças/fotos precisava ser feita de forma participativa. Consultei Larissa [Fontes], Clébio [Araújo] e Pai Célio.

Estava firmada nossa participação institucional no Encontro dos Povos e, além disso, comecei a trabalhar na proposta da exposição fotográfica da Coleção Perseverança. A montagem da exposição e sua repercussão se mostraram relevantes em todo o processo, como tratado abaixo. Nesse momento cumpre ressaltar que nossa aproximação com o Encontro dos Povos permitiu estabelecer novos contatos para composição do GT. Na própria reunião de 04 de agosto, conheci Rosileide da Silva, filha de Santo de Pai Marco Patacuri da Aldeia dos Orixás, e afinamos a participação da casa nos encontros do GT. Nesse ínterim, mas não exatamente como implicação da aproximação com o Encontro dos Povos, ocorreram outras articulações. Destaco aqui a interlocução com Mariana Marques, restauradora de arte sacra e integrante do Instituto do Negro de Alagoas, e com integrantes da Comissão de Direitos Raciais da Ordem dos Advogados do Brasil/Alagoas.

Em relação à equipe do IPHAN, a arquiteta e urbanista e servidora Thalianne Leal permaneceu vinculada ao processo, focada nos elementos materiais das peças da Coleção

Perseverança. Além disso, em meados de 2022 o sociólogo Lucas Bernardes passou a integrar a equipe do IPHAN-AL por meio de um Acordo de Cooperação Técnica com a Fundação da Universidade Federal de Alagoas. Quando do início dos encontros do GT, nós três integrávamos a equipe do IPHAN junto à instrução de tombamento. Ao longo do processo, a arquiteta e urbanista e fotógrafa Paula Fernandes passou a acompanhar e produzir registros fotográficos dos encontros. Destaca-se também a contribuição do servidor técnico em edificações e designer Izael Gomes na elaboração de *cards* de divulgação dos encontros e do *banner* da exposição fotográfica.

Pois bem, com essa configuração confirmamos o primeiro encontro do GT para o dia 02 de setembro de 2022 no auditório da Casa do Patrimônio do IPHAN em Maceió. Izael Gomes elaborou um *card* que circulamos pelos contatos na véspera. A pauta do primeiro encontro, conforme nossa sugestão sucinta discutida com alguns/as religiosos/as nas reuniões prévias, incluía a apresentação da proposta do GT, de aspectos gerais da instrução de tombamento e das principais diretrizes da política patrimonial do IPHAN. Elaborei uma apresentação em *PowerPoint* para subsidiar a discussão (Anexo III). Entre nossa equipe do IPHAN, definimos que a mediação ficaria comigo, Thalianne Leal abordaria aspectos legais e normativos da política patrimonial e Lucas Bernardes elaboraria a memória do encontro.

Ao todo, o 1º encontro do GT contou com 12 participantes. Algumas pessoas que haviam confirmado não compareceram naquela oportunidade, mas viriam a participar em encontros posteriores. Outras pessoas não participaram presencialmente dos encontros, porém, apoiaram a proposta do GT e do tombamento de maneiras distintas. Refletindo sobre isso, gradualmente passei a compreender que os engajamentos no processo se dariam de formas variadas e em distintos níveis. Evidentemente, ao longo de toda a articulação para viabilizar a participação de religiosos/as na instrução de tombamento me deparei com as divisões e arestas existentes entre o Povo de Santo em Alagoas. Isso não era novidade e tampouco é o foco aqui. Naquele contexto, a questão era compreender a forma como tais divisões poderiam impactar negativamente a articulação e, principalmente, como contornar isso. Desta maneira, gradativamente vislumbrava características de meu trabalho de mediação com diversos/as agentes relacionados/as às casas religiosas de Alagoas. Parecia-me um momento bastante sensível em que toda a articulação poderia ruir diante de algum equívoco ou passo em falso.

Após as apresentações de praxe do GT, ressaltamos que aquele primeiro encontro seria marcado pela condução de nossa equipe do IPHAN, mas que ao longo do processo

essa dinâmica gradualmente se inverteria, pois no momento da atribuição dos valores e da significação cultural da Perseverança nós do IPHAN permaneceríamos como coadjuvantes nas discussões. Também explicitamos que se tratava de um GT cujos encontros se dariam no formato de oficinas participativas, evitando palestras com monopólio de fala.

Seguindo a apresentação que tinha preparado (Anexo III), discutimos a noção de *referência cultural* de Antonio Augusto Arantes (2012), princípios da política patrimonial do IPHAN – desde o Decreto-Lei nº 25/1937 até à PPCM, passando pelos Artigos nº 215 e nº 216 da Constituição Federal de 1988 – e mobilizamos o relato de Gilberto Velho (2006) sobre o tombamento do Terreiro Casa Branca em Salvador/BA no ano de 1984. Neste último, enfatizamos a importância que Velho (2006, p. 239) conferiu à “atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas”.

Assim que esses entendimentos iam sendo apresentados, os/as participantes do GT faziam suas colocações e traçavam paralelos com o tombamento da Coleção Perseverança. A partir do relato de Velho, Daniele Reis, filha de Santo de Pai Marco Patacuri da Aldeia dos Orixás, indagou sobre as formas pelas quais seria possível evidenciar a “mobilização social” em torno da Perseverança. Aproveitamos o ensejo para introduzir o objetivo geral do GT de elaborar um dossiê de tombamento e, eventualmente, um vídeo que também poderia compor o material a ser encaminhado à Câmara Técnica e posteriormente ao Conselho Consultivo do IPHAN. Ressaltamos que esses “produtos” do trabalho poderiam/deveriam compreender entrevistas, listas de presença, abaixo-assinados, relatos de religiosos/as etc.

Ao informar que a instrução de tombamento deve compreender a elaboração de um dossiê a ser submetido ao Conselho Consultivo, frisei tratar-se do “produto” da instrução que, como tal, guarda suas limitações em relação ao processo que lhe enseja (FERNANDES, 2005). Entretanto, neste caso específico o dossiê deve materializar o trabalho desenvolvido e se constituir no instrumento por meio do qual se busca efetivar o tombamento. De forma semelhante ao estudo desenvolvido por Pedro Nascimento (2017), o produto (dossiê) precisa “subir” e atingir as instâncias superiores (Conselho Consultivo do IPHAN).

O conceito de Arantes (2012) de referência cultural fomentou reflexões em relação à atribuição dos valores e da significação cultural da Perseverança e os/as participantes frisaram a importância de que as peças fossem descritas e significadas por

religiosos/as. Ana Luiza da Silva, filha espiritual de Pai Célio, foi bastante enfática ao afirmar que se tratava de uma questão acerca do “lugar de fala” e das críticas ao caráter colonial das narrativas produzidas em torno da Coleção. Essa afirmação ia ao encontro de outras colocações semelhantes citadas anteriormente e que motivaram a construção do capítulo II da presente dissertação. Importante ressaltar que parte expressiva do referido capítulo já estava concluída quando do início dos encontros do GT e contribuiu para fomentar discussões sobre as narrativas produzidas em torno da Coleção Perseverança. Problematicamos essas narrativas e a mobilização social no tombamento ao longo dos demais encontros do GT. Fechamos o primeiro encontro com a criação de um grupo de *WhatsApp* do GT.

Conforme programado, abordamos o Quebra de Xangô de 1912 no segundo encontro realizado em 08 de setembro de 2022. A apresentação desse segundo encontro (Anexo IV) basicamente compreendeu trechos relevantes da etnografia de Ulisses Neves Rafael (2010) sobre os ataques do Quebra. Também ressaltar na apresentação os artigos do Código Penal de 1890 sobre os crimes contra a saúde pública e que foram mobilizados nas perseguições contra terreiros. De forma geral, o tema do Quebra de Xangô gerou uma discussão ampla no GT. Os/as presentes destacaram a verdadeira diáspora ocorrida em decorrência dos ataques, a característica de terreiros nos fundos das casas presente em Maceió – momento no qual foram discutidas as passagens Gonçalves Fernandes (1940) sobre o “candomblé em silêncio” de Alagoas –, demais ações repressivas aos terreiros etc. Nessa discussão, expus meu argumento de que os ataques precisam ser compreendidos no contexto mais amplo das ações repressivas a terreiros ao longo do período republicano e como isso pode figurar na relevância histórica do tombamento da Coleção Perseverança.

Encerramos enfatizando o Encontro dos Povos de Terreiro de Alagoas que ocorreria na semana seguinte e acordando o retorno do GT para o dia 22 de setembro de 2022. Em meu entendimento, de forma geral o encaminhamento das discussões seguia a contento e apresentava perspectivas interessantes para a sequência dos trabalhos, incluindo a participação no Encontro dos Povos.

Entretanto, a articulação entre religiosos/as no GT ainda me inquietava. O segundo encontro contou com dez participantes. Algumas pessoas que estavam presentes no primeiro encontro não compareceram no segundo e isso parecia refletir as arestas entre casas. Diante disso, encarei o Encontro dos Povos como mais uma oportunidade para refinar meu entendimento sobre as distintas agências de religiosos/as em relação a suas

articulações internas e externas e, com isso, seguir na estratégia de evitar que as disputas prejudicassem a mobilização do GT.

Cerca de 150 pessoas lotaram o *hall* de entrada e o auditório do SEBRAE na região central de Maceió ao longo de todo o dia 15 de setembro de 2022. Muitas casas representadas, da capital e do interior do Estado. Tudo muito bem organizado, muita gente paramentada e/ou vestida com roupas brancas.



Encontro dos Povos de Terreiros, Maceió. Foto: Lucas Bernardes (15/09/2022).

Da parte do IPHAN, pensamos em alguns tipos de intervenção como lista de manifestações de apoio ao tombamento, entrevistas breves, depoimentos/relatos e a exposição fotográfica, além da condução do GT de Cultura e Patrimônio. Segue um trecho de meu caderno de campo sobre o Encontro:

As assinaturas nas manifestações favoráveis renderam bem, colhemos mais de cem assinaturas. Nas entrevistas não foi a mesma coisa: conseguimos em torno de 15, mas a maioria sem profundidade; foi possível perceber certo desconhecimento em relação à Coleção e isso transpareceu nas entrevistas. Os relatos foram um fracasso total. Mas a simples exposição das fotos foi uma ação muito interessante. Outro rendimento positivo do Encontro foi a troca de novos contatos. (...) As discussões no GT de Cultura e Patrimônio foram ótimas. As propostas encaminhadas nem tanto, seguramente aquém das discussões que foram realizadas. Várias pessoas demonstraram interesse pelas questões do patrimônio. É incrível como a educação patrimonial e a interlocução do IPHAN-AL são precárias. As demandas existem, mas estão todas represadas. Cris de Santana do Ipanema questionou sobre a possibilidade de tombamento de seu espaço religioso. Josete [Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro

Brasileiras – FRETAB] questionou sobre o que o IPHAN poderia fazer em relação ao terreiro dela de mais de 70 anos que precisou ser transferido para outro lugar por conta dos impactos da Braskem. Iego de Coruripe sugeriu um mapeamento de grupos culturais de terreiros para editais etc. Isso entrou nas propostas do GT [de Cultura e Patrimônio], mas fiquei pensando na possibilidade de um INRC [metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais] específico para casas e terreiros.

Importante mencionar que uma das propostas do GT de Cultura e Patrimônio foi a criação de espaços de memória para receber objetos religiosos de Matriz Africana. Essa proposta apresenta interfaces possíveis com as diretrizes pós tombamento da Coleção Perseverança, as quais foram elaboradas no terceiro ciclo do GT que não será tratado na presente dissertação.

Os contatos no Encontro dos Povos foram expressivos. Destaco a interlocução com Pierra Beatriz, filha de Santo de Pai Alex de Arapiraca, que passou a compor o GT de forma bastante atuante, e com Cris de Santana do Ipanema que, mesmo com a distância até Maceió, participou de um de nossos encontros, bem como a consolidação da articulação com Mãe Aliete Miguel e Josete da FRETAB. Outras pessoas foram contatadas e tiveram envolvimento diverso ao longo do processo. Talvez o principal aspecto tenha sido os contatos com religiosos/as de cidades do interior do Estado.

O contato com Pierra Beatriz foi bastante profícuo. Pierra apresentou a proposta do GT para Pai Alex de Arapiraca e nós formalizamos sua indicação para integrar o GT. Além de sua participação nos encontros e envolvimento em seus desdobramentos, Pierra viabilizou nossa participação na festa do Zé da Pinga, na Fazendinha de Pai Alex em Arapiraca, no mês de novembro de 2022. Nós fomos e levamos a exposição fotográfica. Acompanhamos o toque de sábado e participamos da confraternização mais festiva do domingo, com churrasco, cerveja e música ao vivo. Deixamos a exposição montada nos dois dias. Além disso, Pai Alex se mostrou muito parceiro do tombamento, nos explicou diversas peças da Coleção, concordou em registrar seu relato e fez questão de divulgar nosso trabalho ao longo do evento. Pai Alex compareceu a um dos encontros ampliados do GT.

Não obstante estes significativos contatos, de forma geral as pessoas presentes no Encontro dos Povos integram a Rede Alagoana de Povos de Terreiro e, em maior ou menor medida, mantêm relações em distintas ações, grupos culturais, projetos etc. Foi notória a ausência de casas importantes de Maceió e Pai Célio e Clébio Araújo ressaltaram isso em suas falas na abertura do evento. A dificuldade de uma articulação que transcenda as arestas entre as casas revelava-se no próprio Encontro dos Povos.

Em relação à articulação e mediação, creio ter sido relevante minha experiência como técnico de campo junto a povos indígenas, quando da implementação do PBA-CI citando anteriormente. Ao longo daqueles sete anos de trabalho no norte do Paraná, a duras penas fui compreendendo algumas causas de parte das dificuldades que enfrentávamos na execução de projetos, particularmente aqueles de abrangência mais geral. Em maior ou menor medida, as duas Terras Indígenas que trabalhei eram perpassadas por tensões que, em determinados momentos, eclodiram em conflitos declarados. Enfim, ao longo do trabalho compreendi que os projetos do PBA-CI eram absorvidos pela política interna e “extramuros” das aldeias e que a execução dos projetos se tornava mais um elemento submetido ao conjunto de suas tensões políticas. Havia certa ingenuidade de todo o PBA-CI em pressupor a unidade das aldeias entre si e mesmo dentro de cada uma delas (MARCANTE, 2019).

Após os dois primeiros encontros do GT, parecia-me que havia algo de semelhante na articulação de religiosos/as para o tombamento da Coleção Perseverança. Como já ressaltado, foram percepções como essa que me desiludiram em relação à proposta inicial de criação uma “instância representativa” específica para a instrução de tombamento. Mas o início do GT e principalmente o Encontro dos Povos me permitiam avançar nisso. Não se tratava mais de apenas observar tensões entre casas religiosas, mas de tentar entender como a instrução de tombamento se movimentava e sofria implicações dessas tensões. Melhor dizendo, tratava-se de compreender como a instrução de tombamento estava sendo absorvida pela política das próprias casas e lideranças religiosas.

Já era ponto pacífico que o IPHAN sozinho não conseguiria avançar em nada na articulação para a instrução de tombamento. Todavia, em minha perspectiva ficava cada vez mais claro que nossa mediação seria fundamental ao longo de todo o processo. Além disso, começava a pensar mais concretamente em ações para além dos encontros do GT propriamente ditos. A proposta de ampliação – na linha de ações de difusão da Coleção Perseverança e seu tombamento para públicos mais amplos, de terreiros ou não – permanecia no horizonte desde o início de toda a empreitada. O Encontro dos Povos foi um grande indicativo do potencial desse tipo de ação e a exposição fotográfica das peças se revelou um instrumento adequado para isso.



Encontro dos Povos de Terreiros, Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (15/09/2022).

Sem sombra de dúvidas, entre nossas intervenções no Encontro dos Povos a exposição foi a proposição mais exitosa. Restou evidente seu potencial para ampliar a divulgação da Coleção Perseverança e da instrução de tombamento junto a religiosos/as, permitindo vislumbrar outras camadas de articulação.

Conforme indicado, a seleção das fotos resultou das indicações de Pai Célio, Clébio Araújo e Larissa Fontes. Algumas peças, particularmente as estatuetas, foram consensuais nas indicações; outras seguiram motivações diversas. Pai Célio revelou grande admiração pelos adornos, pulseiras, chapéus etc., ao passo que Clébio buscou valorizar a diversidade da Coleção, incluindo, por exemplo, peças com elementos que remetem a grupos islamizados do norte de África. Larissa, principalmente a partir de sua tese de doutorado, enfatizou a relevância etnográfica de peças como a coroa de Dadá (Baianin), entre outras (FONTES, 2021). De minha parte, também interferi na seleção das peças, particularmente num segundo momento quando decidimos ampliar a exposição para 33 fotos. Minha contribuição orientou-se pelos “fios” puxados pela Coleção Perseverança e foi dessa forma que escolhi a estátua em gesso do caboclo por sua possível relação com cultos de Jurema e os gonguês pela provável procedência de grupos de

maracatus que faziam parte das manifestações culturais públicas das casas e promoviam o carnaval de Maceió antes do Quebra de 1912 (LIMA, 2016).³³

Com a primeira seleção de fotos encaminhada, eu e Izael Gomes do IPHAN produzimos o *banner*. Fiz o texto, escolhemos a estatueta que figura em diversas representações e ilustrações da Coleção e Izael fez a arte.



EXPOSIÇÃO FOTOGRAFICA
COLEÇÃO PERSEVERANÇA

A Coleção Perseverança compreende mais de 200 objetos sagrados e sacralizados entre assentamentos, esculturas religiosas, indumentárias, adornos, insígnias e instrumentos musicais. Os objetos foram roubados de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como "Quebra de Xangô", ocorrido em Maceió e adjacências no ano de 1912. Trata-se de um dos principais documentos para a memória das religiões de matriz africana em Alagoas e no Brasil. As fotos que compõem a exposição foram produzidas pela antropóloga Larissa Fontes.

Patrimônio dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Alagoas!

DATA: 18 de outubro a 20 de novembro

HORÁRIO: de Terça a Domingo, das 9h. às 17h.

LOCAL: IPHAN-AL
Rua Sá e Albuquerque, nº 157, Jaraguá, Maceió/AL

REALIZAÇÃO

IPHAN SECRETARIA ESPECIAL DA CULTURA MINISTÉRIO DO TURISMO

Banner da Exposição Fotográfica Coleção Perseverança: arte de Izael Gomes.

Após o Encontro dos Povos, entre os meses de setembro e novembro de 2022 levamos a exposição para o terreiro de Pai Célio, em duas oportunidades, e para o terreiro de Pai Alex em Arapiraca em outra. A exposição também foi exposta na Semana de Antropologia do PPGAS/UFAL entre 21 e 25 de novembro de 2022. Com a articulação de João Muniz, delegado da casa de Pai Manoel Xoroquê no GT, nas mobilizações do Novembro Negro levamos as fotos para a Escola Estadual Rosalvo Ribeiro localizada no município de Rio Largo, na região metropolitana de Maceió. Além disso, a exposição ocupou o espaço da Casa do Patrimônio do IPHAN em Maceió de 18 de outubro a 20 de novembro de 2022 e entre os meses de dezembro de 2022 e março de 2023.

³³ Todas as fotos da exposição foram produzidas por Larissa Fontes e compõem o inventário fotográfico das peças disponibilizado para a instrução de tombamento. Curadoria da Exposição Fotográfica Coleção Perseverança em ANEXO XI.



Axé Pratagy, Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (11/10/2022).



Axé Pratagy, Maceió/AL. Foto: Maicon Marcante (15/10/2022).



Fazendinha de Pai Alex, Arapiraca/AL. Foto: Maicon Marcante (13/11/2022).



Escola Estadual Rosalvo Ribeiro em Rio Largo/AL. Foto: Maicon Marcante (14/11/2022).



Semana de Antropologia 2023 - PPGAS/UFAL. Foto: Paula Fernandes (22/11/2022).

De maneira geral, nessas diversas oportunidades – incluindo o Encontro dos Povos – foi possível perceber que há entre religiosos/as expressivo desconhecimento em relação às peças da Perseverança. É necessário deixar claro que isso não significa ausência de mobilização em torno do Quebra de Xangô de 1912, pois muitas pessoas conheciam a história dos ataques – por vezes com alguma profundidade –, a figura representativa de Tia Marcelina, as mobilizações como o Xangô Rezado Alto etc., mas desconheciam as peças da Coleção. De forma bastante expressiva, poucas pessoas afirmaram já ter visitado a exposição das peças no museu do IHGAL. É nesse sentido que a exposição fotográfica tem o potencial de ampliar e difundir o conhecimento das peças e seu processo de reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. Contudo, esses indicativos incitavam especulações acerca das origens desse relativo desconhecimento.

Participação social, colaboração e coautoria

Como enfatizado até aqui, ao longo de processo de articulação com religiosos/as surgiram novas contribuições que definiram os rumos do próprio Grupo de Trabalho. Após o Encontro dos Povos, realizamos o terceiro e o quarto encontros do GT, ambos no auditório do IPHAN-AL.



3º Encontro do GT: Auditório do IPHAN em Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (22/09/2022).

No terceiro encontro, o grupo discutiu casos de outros acervos e coleções de objetos sacros de Matriz Africana – como o Acervo Pernambucano, a Coleção Estácio de Lima e o Nosso Sagrado –, bem como as narrativas anteriormente produzidas acerca da Coleção Perseverança, e avançou na descrição das peças propriamente ditas. Nessa última parte, Pai Célio se destacou e Mariana Marques do INEG e Rosileide da Silva e Daniele Beny Moraes da Aldeia dos Orixás também contribuíram muito. Preparei a apresentação (Anexo V) recorrendo à pesquisa que havia realizado sobre as narrativas de 1912 e 1950 e que compõe as duas primeiras seções do capítulo II (MARCANTE, 2022). O intuito foi buscar compreender o caso da Coleção Perseverança no contexto mais amplo de repressão religiosa do final do século XIX e início do século XX e, *pari passu*, vislumbrar suas especificidades. Nesse terceiro encontro foi possível abordar a questão da relevância nacional exigida nos tombamentos em nível federal e sua relação com os livros do Tombo.

No quarto encontro, retomamos a descrição das peças. Pai Célio se mostrava muito à vontade nesse trabalho interpretativo, numa verdadeira aula aos/às mais jovens e aos/às leigos/as sobre simbolismo das religiões de Matriz Africana. Na apresentação (Anexo VI), a partir das discussões do último encontro, esquematizei uma possível argumentação a partir das relevâncias histórica, etnográfica e estética da Coleção Perseverança. O quarto encontro foi bastante produtivo e o GT como um todo se mostrava bastante animado para seguir na empreitada.

Como o/a leitor/a pode supor a esta altura, as tensões com o IHGAL emergiram nas discussões do GT. Conforme citado na seção anterior, o emblemático Xangô Rezado Alto de 2012 contou uma parada na porta do Instituto, oportunidade na qual falas foram

proferidas. O relato de Clébio Araújo é bastante expressivo sobre essas tensões com o IHGAL. Seu entendimento conjuga mobilização como religioso e refinamento conceitual enquanto acadêmico:

Eu me vejo num duplo lugar para pensar essa questão. Por um lado, o que se sabe sobre o Quebra e suas consequências, o que foi produzido academicamente, para a gente que é de religião de Matriz Africana, fala muito pouco. Porque são estudos, a exemplo do primeiro estudo mais sistemático que é o do professor Abelardo Duarte em torno das peças da Coleção Perseverança; depois a gente tem uma reedição desse estudo, já um pouco mais aprofundada com o professor Raul Lody; professor Fernando Gomes, do Instituto Histórico [IHGAL], também escreve um livro sobre isso. Mas, assim, a gente vê que é uma leitura muito técnica e que parte sempre de suposições que se ancoram em questões muito periféricas, circunstanciais, em torno de outras coisas que já foram escritas e produzidas sobre o universo das religiões afro, mais especificamente sobre a materialidade das culturas afro. Então, para a gente, não chega na nossa realidade, nesse caso. Falta incorporar nesses estudos, na minha visão, toda a história oral que está nos terreiros, que está na guarda dos mais velhos e mais velhas, e que fala muito dessa experiência do Quebra do lugar de quem vivencia e vivenciou as consequências desse processo na sua própria vida, e que obviamente não passa por uma elaboração acadêmica, mas tem a sua legitimidade porque os processos de memória coletiva, eles se dão muito em função da transmissão e da herança dessas experiências pelas novas gerações, mesmo que não as tenham vivenciado, elas herdaram o conhecimento sobre como isso aconteceu, e esse sim é um conhecimento vivo, esse é um conhecimento que tem cor, que tem cheiro, que tem vida por que fala das dores, dos medos, fala das estratégias concretas que os terreiros em Maceió desenvolveram. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Tensões dessa natureza motivaram a parada e os discursos na porta do IHGAL no Xangô Rezado Alto de 2012. Ao discorrer sobre o ponto quatro do roteiro da entrevista a mim concedida – o “valor” da Coleção Perseverança para o Povo de Axé de Alagoas – Clébio contextualizou o significado daquele momento específico da mobilização:

Eu falava da organização do Xangô Rezado Alto e como a definição do percurso do cortejo que é o ápice, ali no dia 2 de fevereiro, foi pensado estrategicamente com uma parada na porta do IHGAL e com algumas falas ali. Por quê? Porque, na verdade, é um incômodo com os povos de terreiros, daquelas peças da Coleção Perseverança estarem ali no Instituto Histórico e Geográfico. A gente obviamente reconhece a importância do IHGAL ter ficado com a guarda daquele material, porque talvez, se o IHGAL não estivesse, aquele material nem existisse, estivesse disperso por aí, isso é importante. Mas falta por parte do IHGAL, na nossa compreensão, uma política de gestão daquele patrimônio que aproxime os legítimos detentores da memória e da história relacionada àquele patrimônio, à Coleção. Então, na verdade, aquela coleção ali no IHGAL ela tem uma existência alienada para os terreiros. Os terreiros não vão lá visitar a Coleção, a maioria acho que nunca entrou lá para ver a Coleção com seus próprios olhos porque há um estranhamento da população com aquele espaço. Logicamente porque os institutos históricos nascem no Brasil – e o IHGAL que nasceu como Instituto Arqueológico e Geográfico de Alagoas é um dos mais antigos do Brasil, acho que é o 2º do Brasil – eles nascem, na verdade, como uma organização da elite aristocrática, nas províncias, num movimento de hegemonia, de monopólio da narrativa sobre a identidade nacional, é dessa forma que eles nascem, então ali sempre foi um lugar da elite tomar seus chás, fazer recitais de piano, é um lugar onde os pobres nunca se reconheceram, e a massa de negros e candomblecistas é majoritariamente de pessoas de periferia e pobres economicamente falando. Então há esse estranhamento, então a gente para ali na

porta, é como se fosse um desabafo, é um grito mesmo ali na porta no sentido de dizer: ‘olha, isso que vocês têm aí dentro é nosso, nos pertence, então vocês precisam nos considerar, precisam nos ver, precisam nos chamar para dialogar, precisam nos chamar para participar do debate sobre o que vai ser feito com isso, ou para que serve, sobre a melhor forma de visibilidade e empoderamento dos terreiros e da população alagoana em torno da significância que essas peças têm.’ E não há esse diálogo, há um silêncio total. O IHGAL tem a guarda da coleção mais importante relacionada à religião afrobrasileira e nunca foi feito dentro do IHGAL sequer um seminário com os religiosos de Matriz Africana, eles nunca entraram lá para falar, para discutir, para nada, nunca foram chamados para nada. Há uma barreira invisível ali onde o povo de Matriz Africana não participa do IHGAL em nada. Isso precisa ser feito, precisa haver essa aproximação. Então, o tombamento é importante porque, nesse curso, sendo feito de forma coletiva, como deve ser, traz o IHGAL, traz a base dos terreiros e põe juntos para pensar o lugar histórico, a importância histórica da Coleção Perseverança. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Tensões dessa magnitude não poderiam deixar de se manifestar nas discussões do GT. Em parte, como já citado, os incômodos com as narrativas tecidas em torno da Coleção Perseverança motivaram as reflexões condensadas no capítulo anterior. Nos entanto, as inquietações no GT iam além. Foi Pai Célio quem sugeriu, logo em nosso primeiro encontro, a realização de uma visita ao museu do IHGAL. Todos/as acataram a sugestão e decidimos formalizar a visita como um dos encontros do GT. Acordamos o entendimento de que o IPHAN deveria oficializar esse contato institucional junto ao IHGAL. Encaminhamos um ofício do IPHAN (Anexo IX) solicitando a visita para o nosso quinto encontro do GT, no dia 06 de outubro de 2022. Recebemos resposta positiva.

Para a visita ao IHGAL, combinamos de nos apresentarmos pontualmente às 10 h. da manhã enquanto o Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança, conforme citado no ofício encaminhado anteriormente. Em consequência, na manhã do dia 06 de setembro de 2022 a recepção do museu do IHGAL estava ocupada por 15 pessoas, algumas com trajes religiosos e outras com identificações institucionais (eu estava com o crachá do IPHAN). Clébio de Araújo compareceu e veio acompanhado de duas pessoas de Arapiraca – Klévio Brito, aluno da UNEAL e Pai Jair do Terreiro Abassá São Jorge; este último passou a integrar o GT. Parte expressiva do grupo não conhecia o museu do IHGAL.



5º Encontro do GT: museu do IHGAL em Maceió/AL. Foto: Maicon Marcante (06/10/2022).

Na semana que antecedeu à visita, elaborei uma breve lista com três tópicos que figuram em diagnósticos de acervos e coleções museais, adaptando algumas discussões do campo da Museologia: 1) aspectos institucionais; 2) aspectos museológicos; 3) aspectos museográficos e expográficos. Encaminhei a lista pelo nosso grupo de *WhatsApp* com uma breve caracterização de cada tópico. Ninguém seguiu isso como roteiro da visita, a proposta não era essa. Mas creio que o exercício serviu para ressaltar as possibilidades da visita, para além da Coleção estrito senso.

Após a recepção, seguimos o caminho normal das visitas, mas não fizemos a visita guiada de praxe e isso prejudicou a percepção mais geral do museu. Ainda assim, o grupo observou a divisão dos espaços e seções, a qual foi problematizada nos relatos e discussões posteriores. Após a caminhada pelas salas tradicionais do museu do IHGAL, ocupada por referências aos notáveis do Estado, descemos a rampa que dá acesso ao prédio anexo, antiga sede da Sociedade Perseverança e Auxílio onde está alocada a Coleção Perseverança.

Ao longo da visita, como também já destacado, algumas pessoas se atentaram aos elementos do “entorno” da exposição das peças. Ana Luiza da Silva, filha de Santo de Pai Célio, observou o tronco gigante com uma tosca imagem de negros escravizados

amarrados demonstrando seu funcionamento, posicionado na sala ao lado com amplas aberturas para o espaço da Coleção. Ana Luiza também observou que nessa sala há correntes, grilhões e objetos do gênero. Além disso, o grupo não deixou de observar o grande quadro localizado na sala da Coleção que ilustra uma escravizada acorrentada pelo pescoço.

Nas discussões posteriores sobre a visita ao IHGAL, busquei omitir minhas opiniões e apreender as impressões apresentadas pelos/as demais integrantes do GT. Entretanto, de forma geral tais impressões se revelaram muito similares às minhas próprias, as quais foram apresentadas na última seção do capítulo II. De forma geral, o GT considerou como extremamente violentas as referências à escravização ao lado das peças da Coleção Perseverança. Foi consenso que isso refletia a perspectiva colonial que tem dificuldade para vislumbrar pessoas afrodescendentes em outro lugar que não seja o da submissão e da escravização.

Mais especificamente em relação à Coleção Perseverança, Pai Célio coordenou as explanações sobre as peças, acompanhado por contribuições de Clébio Araújo e Pai Jair. Daniela Moraes, Mariana Marques e Thalianne Leal observaram o estado de conservação das peças e verificaram aspectos que a visualização pelas fotos limita.



5º Encontro do GT: museu do IHGAL em Maceió/AL. Foto: Maicon Marcante (06/10/2022).



5º Encontro do GT: museu do IHGAL em Maceió/AL. Foto: Maicon Marcante (06/10/2022).

Foi inevitável a identificação de equívocos nas plaquetas de descrição das peças. Conforme também relatado no capítulo II, as plaquetas foram refeitas recentemente principalmente a partir de sínteses dos verbetes de Raul Lody. Os/as integrantes do GT apontaram equívocos que devem ser corrigidos e tomaram isso como sintomático da carência de conhecimentos religiosos nessas descrições.



5º Encontro do GT: museu do IHGAL em Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (06/10/2022).

A visita ao museu do IHGAL foi considerada por todos/as como extremamente exitosa. Sem a menor sobre de dúvidas, foi o momento mais emblemático de todo o Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança até o presente momento. E aqui estou incluindo também os dois outros ciclos de encontros que ocorreram posteriormente e não foram contemplados na presente dissertação. Simbolicamente, naquela manhã de 06 de outubro de 2022 abria-se um espaço institucional de interlocução e mediação em torno do tombamento da Coleção Perseverança.



5º Encontro do GT: museu do IHGAL em Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (06/10/2022).

Os relatos e avaliações da visita ao IHGAL foram explorados nos dois próximos encontros que encerraram o primeiro ciclo do GT. Em verdade, o sexto encontro foi bastante esvaziado e fiquei preocupado com o cronograma previsto que incluía a discussão das diretrizes pós tombamento. Logo percebi que não seria possível realizar essas discussões nesse primeiro ciclo e que seria mais produtivo firmar nossos encaminhamentos e projetar a continuidade dos encontros.

Porém, o saldo geral desse primeiro ciclo mostrava-se expressivo. Além disso, consolidavam-se os entendimentos manifestos em momentos e interlocuções diversas ao longo de todo o processo de mediação e articulação. Em particular, refinava-se o entendimento acerca da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural do Povo de Santo. Mais uma vez recorro aos relatos dos protagonistas desse entendimento:

Porque, como eu disse, para os estudiosos, aquilo dali é artefato de interesse da antropologia, da história e tal. Para a gente, aquilo ali são fundamentos de axé de pessoas que foram nossos ancestrais, então é como você ter na sua posse o oratório da sua bisavó, onde ela rezava para a família, para a gente é isso, é a memória de nossos ancestrais que está presente ali e, inclusive, a memória no sentido transcendental, o axé dos meus ancestrais está contido ali enquanto energia, e sendo manipulado por mãos que, para a gente, não poderiam estar pegando naquilo, porque tudo que é do axé só pode ser pego por mãos puras, mãos preparadas para estar tocando aquilo, porque não é porque está lá que deixou de ter importância religiosa para a gente. Tem interesse histórico, tem interesse político, mas para a gente tem interesse sobretudo religioso naquelas peças, porque para a gente elas não são peças de museu, elas são assentamentos, são matéria de assentamento litúrgico, religioso, dentro da nossa tradição. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

A provocação incita reflexões em torno dos usos possíveis da noção de patrimônio. Para além de ações técnicas de conservação e preservação, a gestão do patrimônio deve ser entendida como participação nos dilemas cognitivos, éticos e sociopolíticos da interculturalidade (CANCLINI, 2012). Ao ressaltar o “interesse sobretudo religioso”, Clébio Araújo explicita valores e significação cultural da Coleção Perseverança e, dessa forma, atua na mediação de seu processo de patrimonialização.

A “sacralidade” também emergiu nos relatos de Pai Célio, ao considerar que nos ataques de 1912 os objetos que compõem a Coleção Perseverança foram arrancados dos assentamentos, dos pejis:

O grupo [miliciano] começa a pesquisar, descobre-se que um dia de grande relevância dentro do terreiro era o dia 2 de fevereiro, que estava sincretizado com Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora da Saúde, que é da festa de Oxum, não é? E aí eles invadem os terreiros no dia 01, se estrutura uma milícia particular, uma milícia estruturada, organizada (...). E aí eles invadem, quebram os terreiros e levam os objetos sacralizados do peji, é importante a gente perceber isso: não levaram apenas objetos como o tambor, uma cadeira, uma mesa, não, eles levaram objetos sacralizados. Dentro do Candomblé, dentro do terreiro, nós temos objetos sagrados e objetos sacralizados, e os objetos comuns do dia-a-dia. Quando eu falo objetos sacralizados, é porque passaram por sacralização, eram objetos do peji, eram objetos do local de culto e esses objetos foram arrancados dali. (...) E foram doados para vários segmentos, inclusive para a Sociedade Perseverança, não é, e esses objetos retirados do peji, furtados do peji, eles vão ser objetos de embelezamento de uma sociedade, de uma comunidade, de um grupo social, que foi a Sociedade Perseverança, que era uma instituição que tinha o cuidado desse material. Então, muitos materiais tocaram fogo, rasgaram, objetos sagrados, pedras, altares e tantas outras coisas mais, objetos valiosos porque para a gente um objeto sacralizado é valioso, não tem um valor financeiro, mas sim o valor da estima, do valor memorável, o valor da memória, entendeu? Então, muitos materiais foram deteriorados, e daí, o que acontece, com a extinção dessa sociedade [Perseverança e Auxílio], eles foram doados para o IHGAL, e esse instituto hoje tem essa memória dessa coleção, a qual se chama Coleção Perseverança. E eu nem concordo com esse nome, eu acho que deveria ser ‘Coleção do Axé’, ‘Coleção de 1912’, ‘Coleção...’, para ter essa referência de que isso foi retirado em 1912 dos nossos pejis, não é? (Entrevista de Pai Célio, 16/05/2022).

A “sacralidade” das peças apontada por Pai Célio se coaduna à caracterização de Clébio Araújo acerca desse patrimônio, basicamente de fundamento religioso e ligado à

ancestralidade. Seguindo indicações de José Reginaldo Santos Gonçalves (2007, p. 115), essa interpretação se distancia das discussões de ordem normativa e programática sobre o patrimônio. Nesses termos, trata-se de considerar o patrimônio Coleção Perseverança como categoria de pensamento que emerge como sacralidade, como mediação sensível da ancestralidade, como axé:

Então, eu penso que a Coleção Perseverança, nesse caso, para além de ser uma riqueza tremenda do ponto de vista da materialidade das religiões, da memória das religiões de Matriz Africana em Alagoas, ela precisa ser reapropriada enquanto objeto de debate por quem é da religião. Pessoal da religião fala muito pouco sobre essa coleção, na verdade, eles vivem alienados dessa coleção. E eu me arrisco a dizer que uma boa parte das comunidades de terreiros de Maceió nem sabe da existência dessa coleção ou, se sabem, nunca viram, nunca foram naquele espaço do Instituto Histórico [IHGAL] para visita-la. Então, a Coleção Perseverança precisa ser resgatada na sua organicidade e a organicidade dela está nos terreiros, a Coleção Perseverança, para a comunidade científica e para o público leigo, ela é artefato de curiosidade, e para outros de interesse científico. Para as casas de Matriz Africana, ela é objeto litúrgico, a gente vê aquilo como força viva, como energia viva. A gente olha para aquelas peças e vê ali materializada a nossa ancestralidade, materializado o axé de pessoas importantes que constituíram as religiões de Matriz Africana em Maceió e que não estão mais aqui, mas que nem por isso deixam de existir, continuam vivas. Então, aquelas peças, para a gente, são sagradas, não é porque elas estão dentro de um museu que elas deixam de ser sagradas porque elas são peças de assentamento, elas receberam axé, elas comeram, como a gente costuma falar dentro da religião, elas foram alimentadas com axé, e elas, nesse sentido, elas nos pertencem, elas pertencem à nossa memória e eu entendo que nenhum processo de debate sobre a memória envolvendo o Quebra, e trazendo o debate sobre o lugar da Coleção Perseverança nessa memória do Quebra, possa prescindir dessa reapropriação que as comunidades de terreiro de Alagoas precisam fazer sobre essa coleção. (Entrevista de Clébio de Araújo, 19/06/2022).

Como mediar axé e normativas? Como explicitar os valores e a significação cultural da sacralidade e da ancestralidade da Coleção Perseverança na instrução de tombamento do IPHAN? Como materializar isso no dossiê de tombamento, que se constitui no “produto” que deve resultar de todo esse processo? Uma vez mais o refinamento metodológico do campo Antropologia fornece caminhos possíveis. Refletindo sobre a dinâmica de trocas com suas interlocutoras, Fabiene Gama (2016, pp.126-27) tece considerações relevantes acerca de questões éticas e metodológicas em direção a uma etnografia compartilhada. Destacando nunca ter recorrido à omissão de nomes por ter sempre trabalhado com fotógrafas e/ou fotografias, a autora afirma:

Isso trouxe implicações importantes ao trabalho antropológico e, ousaria eu dizer, um comprometimento bastante específico com a informação apresentada. Explicitando sobre quem eu falava, jamais pude ou quis dizer algo sobre tais pessoas que as deixassem pouco confortáveis ou com as quais elas não se identificassem. Isto não significa dizer que eu só disse coisas que as pessoas gostariam que fossem ditas. Mas que sempre precisei negociar o que dizia sobre elas, com elas.”

Seguindo nestas reflexões, a autora apresenta o método utilizado para essa negociação:

Para lidar com esse ‘problema’, compartilho o que produzo com minhas interlocutoras. Textos, fotos, análises e comentários são enviados para as pessoas sobre as quais me refiro e solicito um feedback. Algumas se engajam em diálogo a partir dos compartilhamentos, outras não. A partir de suas reações, então, eu repenso minhas análises e desenvolvo minhas reflexões. Suas críticas, comentários, reações permitiram avanços nos meus textos que, sem elas, não existiriam.

Acredito que o recurso metodológico ao *feedback* no processo de interlocução pode viabilizar uma produção compartilhada do dossiê. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2000) também propõe uma antropologia que transpareça a presença dos/as “participantes” da interlocução no próprio texto etnográfico:

Vicente Capranzano (1986) já havia lembrado que os textos etnográficos, ao jogarem luz sobre a cultura do outro, refletem necessariamente a sombra de quem os escreve. Isso posto, resta fazer com que reflitam também a sombra das inúmeras mãos de quem não os escrevem, mas participam em vários níveis na sua construção. (GONÇALVES DA SILVA, 2000, p. 133).

Partindo destas reflexões, e por tudo que foi dito anteriormente, seria inconcebível propor um dossiê que não refletisse as “inúmeras mãos” que atualmente participam de sua construção. Nesse caso, tal qual a etnografia elaborada por Fabiene Gama (2016), entendo que será necessário negociar permanentemente com interlocutoras/es os enunciados que serão materializados na grafia do dossiê.

Mas seria possível ir além? O campo da Antropologia fornece ainda exemplos de trabalhos de coautoria como o de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Ao longo dos encontros do GT, principalmente pelo engajamento dos/as participantes em torno das discussões desenvolvidas no GT, avantei possibilidades de elaborar o dossiê a várias mãos, caminhando não apenas para um processo de interlocução colaborativa, mas também em direção a um produto (dossiê) marcado pela coautoria. Entretanto, essa proposta não surgiu pronta. Em verdade, foi sendo gestada ao longo das discussões do próprio GT e efetivamente apresentada no 4º encontro. Segue um trecho de meu caderno de campo que permite entrever a dinâmica dessas discussões:

Usei uma citação do texto de Rafael e Maggie (2013) para motivar a discussão em torno da relevância histórica. Desde o início defendo que o Quebra deve ser compreendido no contexto mais amplo de perseguição religiosa da 1ª metade do século XX, para além da conjuntura política local. Em meu entendimento, isso confere relevância histórica nacional à Coleção (e mais do que isso, se considerarmos o contexto da diáspora africana). Porém, a discussão ensejou novas perspectivas: Lucas [Bernardes] se atentou para a conjuntura política nacional do ‘Salvacionismo’, governo Hermes da Fonseca, à qual a conjuntura local de Alagoas se relaciona. Pierra [Beatriz] e Pai Célio destacaram a Nação Xambá de Pernambuco cujas lideranças afirmam que sua origem é Alagoas e que a migração para PE [Pernambuco] ocorreu no Quebra de 1912. Quanto à

relevância etnográfica, destaquei na apresentação a interpretação que Larissa Fontes depreende da ‘Coroa de Dadá’ sobre o Orixá Baianin, ou seja, um orixá desaparecido e praticamente desconhecido em Alagoas e que a Coleção revela. Sobre a relevância estética, busquei uma interpretação de Anderson Almeida e Fernando Gomes (2016) a partir do *ibiri* vermelho da Coleção. Enfatizei a interpretação a partir da peça propriamente dita e contrastei com o método de Larissa Fontes. Esse exercício foi importante, as diferenças entre os tipos de análise ficaram mais evidentes. Dani [Daniela Moraes], Mari [Mariana Marques] e Thali [Thalianne Leal] estão muito interessadas nessa parte mais estética, material, das peças. Certamente podem contribuir muito nessa parte. Essas discussões me despertaram para o potencial de uma escrita conjunta do dossiê. Acho isso cada vez mais possível no GT. Podemos avançar para uma escrita em coautoria do dossiê. Coloquei isso para o grupo e a proposta foi bem recebida, mas também trouxe muitas dúvidas.

Esse encaminhamento de uma escrita em coautoria do dossiê de tombamento se mostrou bastante interessante e adequada à dinâmica das discussões levadas a cabo no Grupo de Trabalho. Esse ponto específico ilustra as contribuições das discussões conceituais e metodológicas do campo da Antropologia para minha mediação da instrução de tombamento. De fato, tal proposta só pôde ser aventada a partir das reflexões sobre posicionalidade provenientes dos debates relativos às formas de escrita etnográfica.

Neste sentido, o dossiê não apenas deve resultar da interlocução proposta, mas também refletir seu caráter simétrico, participativo e compartilhado. Mais uma vez as reflexões da Antropologia se mostram relevantes. Entendo que a interlocução simétrica, participativa e colaborativa pode avançar em direção a uma correspondência processual que reflita o agenciamento dos/as participantes e culmine na produção do dossiê em coautoria.

O encaminhamento para uma escrita colaborativa e em coautoria do dossiê foi um dos grandes avanços da mediação no Grupo de Trabalho. Entendo que essa é uma forma de efetivar a participação social na instrução de tombamento, para além de instrumentos protocolares como lista de presença ou algo nessa direção. Seguindo argumentos tecidos ao longo dessa dissertação, trata-se de contemplar o protagonismo de religiosos/as e demais participantes do GT na atribuição dos valores e da significação da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro. A proposta bebe nas fontes conceituais e metodológicas do campo da Antropologia.

Finalmente, o sétimo encontro contou com 13 participantes e busquei firmar os próximos encaminhamentos do GT. Além do dossiê, listamos alguns eventos nos quais montaríamos a exposição fotográfica e acordamos a realização de um ou dois encontros ampliados até fevereiro de 2023, bem como de outro ciclo curto para a necessária discussão das diretrizes pós tombamento. No momento que apresento a presente dissertação, esses dois ciclos já foram concluídos de forma bastante exitosa. Além disso,

novos desdobramentos ocorreram como a ampliação da interlocução com mobilizações de outros estados, particularmente o Nosso Sagrado no Rio de Janeiro, e a intensificação da mediação junto ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Infelizmente, não foi possível explorar esses ciclos e desdobramentos posteriores na presente reflexão.



7º Encontro do GT: *hall* de entrada do IPHAN em Maceió/AL. Foto: Paula Fernandes (20/10/2022).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei iniciar a presente reflexão a partir do contexto mais geral no qual vislumbro a instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Em termos abrangentes, esse contexto compreende as discussões e a relação estreita entre as construções identitárias e o patrimônio cultural, as quais transcendem os nacionalismos modernos dos Estados-nação e envolvem os processos de reconhecimento de diversidades étnico-culturais em Estados plurais, além de temas como os conflitos em regiões fronteiriças, identidades híbridas etc. Naquilo que compete à missão institucional do IPHAN, desdobra-se na implementação da política patrimonial brasileira que responde ao dever constitucional de proteger as manifestações culturais dos diversos grupos formadores da sociedade nacional.

As identidades nacionais modernas fundamentam-se na suposta continuidade em relação ao passado forjada por meio de um conjunto de práticas rituais e simbólicas. Entre tais práticas – juntamente com hinos, bandeiras, datas comemorativas, mapas, unificação linguística – encontra-se a celebração/produção do patrimônio cultural: museus, edificações, memoriais, manifestações culturais. O processo de forja das identidades nacionais visa produzir um profundo sentimento de pertencimento horizontal, independentemente de suas *desigualdades* internas.

A trajetória do próprio IPHAN enquanto órgão nacional do patrimônio – e cuja origem remete ao período de construção da identidade nacional na década de 1930, no governo de Getúlio Vargas – reflete as tensões políticas inerentes à produção do Patrimônio Cultural brasileiro. A construção identitária de um país de passado católico, colonial, luso e barroco perdurou por décadas e ainda hoje impacta as ações da política patrimonial nacional. Por outro lado, agregava-se também a autoconsagração do corpo técnico “modernista-preservacionista” da instituição que inscrevia e validava suas próprias obras para o tombamento. Inspirado na expressão de Benedict Anderson (2008), considerei que a construção do Patrimônio Cultural brasileiro desse período buscou produzir um profundo sentimento de pertencimento identitário, independentemente de sua *diversidade* interna.

Institucionalmente, a década de 1980 foi decisiva nas mudanças dessas duradouras linhas gerais da política patrimonial brasileira. A gestão de Aluísio Magalhães à frente do IPHAN abriu caminhos para reconhecer a diversidade cultural, religiosa e étnica do Brasil. Também se ressaltou a relevância e a diversificação na tipologia dos bens

materiais indicados para tombamento, incluindo fábricas, caixas d'água, estádios de futebol etc. Sobretudo, se enfatizou a importância do reconhecimento de bens e manifestações culturais relativos a povos indígenas e de Matriz Africana, afirmando a diversidade da identidade cultural nacional. Esse processo reverberou e marcou os dispositivos constitucionais que atualmente balizam a política patrimonial brasileira.

Contudo, as mudanças década de 1980 consolidadas na Constituição Federal derivaram de pressões e mobilizações sociais. Mesmo a análise de José Reginaldo Gonçalves (1996) voltada às narrativas produzidas por intelectuais brasileiros vinculados à política patrimonial, marcadas pela “retórica da perda”, tangencialmente se deparou com a mobilização social configurada em torno do tombamento do terreiro Casa Branca. O “verdadeiro movimento social” de Salvador pelo tombamento do Casa Branca constitui um marco na política patrimonial brasileira. A tensa sessão do Conselho Consultivo naquele ano de 1984 revelou posições ciosas pelo histórico de tombamentos de edificações religiosas, militares e civis de tradição luso-brasileira. Estava em jogo as disputas em torno do reconhecimento da sociedade brasileira como multiétnica e constituída pelo pluralismo sociocultural. A mobilização do Movimento Negro Unificado pelo tombamento da Serra da Barriga, alcançado dois anos depois, também deve ser incluída nesse contexto que configura efetivo divisor de águas da política patrimonial brasileira.

Atentou-se, portanto, para o processo de formação do Estado no qual a política patrimonial reflete disputas e mobilizações sociais em torno dos direitos culturais e das práticas rituais e simbólicas que forjam a identidade nacional. O caso brasileiro é desafiador na medida em que se trata de um nacionalismo não étnico no qual o Estado deve proteger as manifestações culturais de seus diversos grupos formadores. Nesses termos, a instrução de tombamento da Coleção Perseverança encontra-se imersa em tensões da política patrimonial levada a cabo pelo IPHAN, as quais decorrem do reconhecimento de bens que são referências culturais de grupos historicamente não hegemônicos na sociedade brasileira.

Mas a categoria do patrimônio cultural é frequentemente atravessada por processos diversos. Nos museus etnográficos, tanto os objetos coletados por antropólogos como os saqueados na conquista colonial constituíram coleções e acervos etnográficos baseados na exotização do Outro. No Brasil, os primeiros museus etnográficos caracterizaram-se pela perspectiva enciclopédica, evolucionista, comparativa e classificatória e, em alguma medida, influenciaram o debate racialista nacional e a

formulação da política do branqueamento. Todavia, de forma geral a origem das principais coleções sacras de Matriz Africana do Brasil reside no contexto marcado pelas ações repressivas a terreiros e a religiosas/os.

A repressão de fins do século XIX e primeira metade do século XX marca a trajetória das coleções sacras de Matriz Africana pelo rapto do sagrado e pela ruptura da relação entre objetos e suas comunidades de origem. Portanto, as tensões em torno do tombamento da Coleção Perseverança refletem disputas, traumas e contradições em torno da musealização de objetos sagrados de Matriz Africana raptados em casos de perseguição religiosa. No Brasil há outros casos igualmente emblemáticos, em maior ou menor medida todos perpassados por tensões e mobilizações sociais.

Em que pese o Quebra de Xangô de 1912 não ter sido desencadeado por ação repressiva institucionalizada da polícia, argumentei que o caso da Coleção Perseverança deve ser compreendido no contexto nacional de perseguição religiosa a cultos de Matriz Africana, para além da conjuntura política local do Estado de Alagoas. Nas notícias veiculadas no período, abundam referências que buscavam justificar os ataques com base nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, a partir de supostos crimes contra a saúde pública. Esses mesmos artigos fundamentaram a repressão a cultos e religiosos/as de Matriz Africana pela polícia em diversas cidades brasileiras ao longo da primeira metade do século XX.

Em decorrência, os casos brasileiros de rapto e posterior musealização do sagrado de Matriz Africana apresentam paralelos ou aproximações possíveis com a Coleção Perseverança. Verificou-se que a Coleção Polícia da Corte do Museu Nacional, o Nosso Sagrado também no Rio de Janeiro, o Acervo Pernambucano que se encontra em São Paulo, a Coleção Xangô em Pernambuco, a Coleção Registro Sertanejo em São Paulo e a Coleção Estácio de Lima na Bahia – além de peças dispersas em outras instituições – são oriundas do contexto de repressão a cultos e religiosos/as de Matriz Africana no Brasil.

Particularmente o processo em torno do Nosso Sagrado mostra-se emblemático não só por sua repercussão nacional, mas pelo fato de tratar-se de bem tombado pelo IPHAN inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico desde 1938. A mobilização social de religiosos/as em torno do então denominado Museu da Magia Negra já conseguiu a mudança de seu nome para Nosso Sagrado e sua transferência do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro para o Museu da República. Recentemente, o IPHAN acompanhou a mobilização social e alterou o nome do bem no Livro do Tombo. Entretanto, resta pendente a rerratificação do tombamento em um processo que deve

incluir a participação social de religiosos/as visando à explicitação dos valores e da significação cultural por aqueles/as para os/as quais o Nosso Sagrado se constitui enquanto referência cultural.

Mobilizações dessa natureza podem ser compreendidas a partir das críticas ao modelo enciclopédico e colonial ainda presente em algumas instituições que detêm da guarda de coleções sacras de Matriz Africana. Tais críticas não se limitam ao contexto de raptos do sagrado presente na origem da maioria das coleções, mas se estendem aos modos de exposição do sagrado nessas instituições. Tanto no campo da Antropologia quanto no campo da Museologia, as discussões em torno da política de interpretação implicam em processos de repatriação e também em reivindicações pelo direito à interpretação do material transformado em peças musealizadas. Nessa esteira, especialistas que trabalham em museus são provocados/as a desenvolver processos participativos de valoração dos objetos musealizados. Nos museus colaborativos, o processo de musealização dos objetos se dá por meio da colaboração entre especialistas e grupos sociais ou comunidade para os/as quais tais objetos são significativos. A musealidade dos objetos musealizados deve ser atribuída a partir desse processo colaborativo no qual cada agente fala de um lugar específico, seja enquanto acadêmico/a, gestor/a, religioso/a etc.

No caso da Coleção Perseverança, as tensões em torno de seu modo de exposição e da interpretação dos objetos são patentes e marcam as discussões de religiosos/as. Essas tensões expressas na interlocução com religiosos/as de Maceió – aliadas às exigências da instrução de tombamento e minha formação em História – me levaram às fontes documentais visando depreender e caracterizar as narrativas tecidas em torno da interpretação e dos modos de exposição das peças.

No contexto do Quebra de Xangô, delineou-se um primeiro momento decisivo na constituição das peças roubadas dos terreiros enquanto coleção de museu. Não obstante a propaganda racista do Jornal de Alagoas, já apontada em diversos estudos, a análise permitiu sugerir certa ambiguidade na narrativa produzida em torno dos objetos. Isso muito provavelmente refletiu o medo do feitiço e possivelmente também se expressou na aparente contradição entre a perseguição religiosa que os transformou em troféus de guerra e sua alocação em uma instituição dotada de relativo prestígio intelectual. Verificou-se a estreita relação da Sociedade Perseverança e Auxílio com o grupo político que engendrou os ataques de 1912, indicando que a narrativa forjada pelos algozes informou também a alocação dos objetos no museu da instituição.

Nos ataques e no museu da Sociedade Perseverança e Auxílio, a narrativa foi forjada pela campanha contra os terreiros, a qual incluiu o componente da desumanização por credo religioso, tomando religiosas/os como um outro exotizado em relação à “população alagoana”. Isso compreende o entendimento de que as ações violentas se voltaram não exatamente contra os objetos em si mesmos, mas antes como marca dessa exotização. Evidentemente, qualquer relação mais estreita das peças com valores, crenças e modos de vida de religiosas/os permaneceu completamente ausente desse momento no qual os objetos foram arrancados dos terreiros.

A partir de 1950, com a doação das peças para o IHGAL, iniciou-se uma nova fase marcada pelo fito de qualificar a Perseverança enquanto coleção etnográfica a partir dos estudos desenvolvidos principalmente por Abelardo Duarte. As distinções entre as narrativas são evidentes. De forma geral, os intelectuais do IHGAL se distanciaram de uma abordagem explicitamente racista e depreciativa acerca dos objetos sagrados e em alguma medida procuraram exaltar seu valor como coleção etnográfica. Em contraposição ao primeiro período, a ambiguidade sugerida em torno dos objetos não se fez presente no momento de sua transferência para o museu do IHGAL. Théo Brandão e principalmente Abelardo Duarte exaltaram a preciosidade da Perseverança e, neste particular, penso ser relevante reconhecer seus esforços em levar a cabo incipientes procedimentos de um processo de musealização da Perseverança enquanto coleção etnográfica, ainda que ressentidos de maior qualificação técnica oriunda do campo da Antropologia.

Os intelectuais envolvidos nesse segundo período almejaram autorizar seus trabalhos como supostamente desenvolvidos a partir de técnicas e métodos da antropologia e inseridos na genealogia dos estudos africanistas. Porém, argumentei que esse processo transcorreu no bojo de um referencial conceitual ainda marcado pelo evolucionismo, implicando a Perseverança enquanto coleção de um museu enciclopédico. Em meu entendimento, o contexto de transferência dos objetos para o museu do IHGAL encontra sua culminância narrativa no *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, produzido por Abelardo Duarte em 1974. Em geral, as descrições das peças apresentadas por Duarte – tal qual em seus estudos de 20 anos antes – empregaram definições e nomeações que remetem à narrativa forjada pelos algozes dos ataques de 1912. É imperativo reconhecer a manutenção de uma narrativa da exotização no catálogo de Abelardo Duarte, a despeito de seus esforços e eventuais contatos com religiosos/as.

Entretanto, há que se ponderar eventuais limitações institucionais e contextualizar os estudos e a narrativa de Abelardo Duarte. Sua proposta de ampliar o museu do IHGAL com peças novas e de procedência local indica reflexões no sentido de propor algum tipo de aproximação possível com religiosos/as. Tomando como base minhas incursões ao museu, não creio que essa ideia tenha saído do papel. Se assim de fato for, penso ser possível especular as razões pelas quais a proposta de Duarte não se efetivou, a despeito de ter sido registrada no *Catálogo Ilustrado*.

Por meio dos estudos e publicações de Abelardo Duarte agregava-se um elemento narrativo novo à trajetória das peças: a atuação do próprio IHGAL na guarda da Coleção Perseverança. O secretário perpétuo não se furtou em enaltecer o crescimento da instituição naquela década de 1970 e vincular isso à guarda da Coleção Perseverança, além de exaltar a ação heroica da manutenção das peças no Brasil da mesma forma que Théó Brandão fizera mais de vinte anos antes. Porém, mais uma vez é necessário ponderar que Abelardo Duarte apontou ações na direção da profissionalização do museu do IHGAL – museologia, visitação, pesquisa – que ainda hoje são demandadas em relação à instituição. Estes aspectos – incorporação de peças novas e profissionalização do museu – indicam inclinações de Abelardo Duarte à maior abertura do museu do IHGAL.

Todavia, e de forma aparentemente paradoxal, especificamente em relação às peças sua narrativa permaneceu atrelada aos resquícios evolucionistas de seus estudos do início da década de 1950 e replicou o modo de exposição do outro exotizado e pretérito. Insistindo na efetiva extinção das “velhas casas” de Maceió, Duarte buscou caracterizar a Coleção Perseverança como registro único das práticas religiosas anteriores ao Quebra de 1912 e, nesta perspectiva, não procurou identificar possíveis continuidades e vinculações entre as peças e terreiros contemporâneos. Sua narrativa marcava as peças como testemunho de práticas pretéritas e desaparecidas e, como isso, mesmo que involuntariamente, Duarte reforçou a ruptura narrativa entre a Coleção Perseverança e povos de terreiros do pós-Quebra. É nesse sentido que penso ser possível traçar continuidades entre o contexto de 1912 e a narrativa tecida por Abelardo Duarte. Além disso, verificou-se que essa construção narrativa compreendeu enunciados exclusivamente elaborados por intelectuais do IHGAL e, portanto, apartados de qualquer interlocução sistemática com religiosos/as. Tais enunciados tiveram lugar numa instituição especificamente voltada à produção de uma história oficial e à prática do colecionamento. Em decorrência, também implicaram um modo de exposição do outro exotizado e, nesse caso, pretérito.

Em algumas direções, o estudo de Raul Lody representa efetiva ruptura narrativa. Inicialmente, a publicação de 1985 conta com inventário fotográfico mais bem elaborado em relação ao catálogo de 1974. Com o total de 120 fotos, destaca-se o trabalho de Celso Brandão em apresentar enquadramentos e detalhes de algumas peças, particularmente as estatuetas, permitindo visualização gráfica até então inédita da Coleção Perseverança, ainda que sua qualidade de impressão não seja satisfatória. Em relação aos posicionamentos preliminares, verificou-se que Lody se concentrou em apresentar suas bases conceituais que compreenderam, principalmente, a análise detalhada da materialidade das peças em busca das técnicas de criação do “vigoroso depoimento do homem alagoano”. Seu preâmbulo cita ainda o parentesco de santo e as “comunidades-terreiros”, mas, em meu entendimento, seus verbetes não aprofundam esses elementos. A descrição da materialidade das peças parece ser, de fato, o grande avanço do trabalho de Raul Lody.

Além disso, resquícios evolucionistas e denominações que remetem às narrativas do contexto de 1912 – ainda presentes na narrativa de Abelardo Duarte, inclusive em sua breve apresentação institucional incluída no catálogo de 1985 – não figuram nas descrições de Lody. O autor explorou também referências simbólicas relevantes e identificou semelhanças de peças da Perseverança com objetos africanos, do Benin, com elementos de uma “herança afro-negra e afro-islâmica” etc.

Para os propósitos da presente reflexão, sustentei que o principal aspecto a ser considerado em relação ao estudo de Raul Lody refere-se à utilização de seus verbetes pelo museu do IHGAL para informar a exposição das peças por longo período, talvez por mais de 30 anos. Considerando a ênfase na descrição material das peças e suas referências mais escassas aos aspectos religiosos, cumpre ressaltar que a utilização dos verbetes no museu – sem maiores preocupações quanto à visibilidade e didática na transmissão das informações ou eventuais complementações – reforçou sua narrativa distanciada em relação a religiosos/as pós-Quebra. Não há no catálogo de Raul Lody maior esforço etnográfico em traçar aproximações e identificar eventuais continuidades entre as peças e práticas religiosas contemporâneas em Maceió ou outros locais que abrigaram os/as diaspóricos/as do Quebra. Nesse sentido, em alguma medida, a utilização *ipsis litteris* de seus verbetes no museu do IHGAL reproduziu o isolamento da Coleção Perseverança em relação aos povos de terreiros de Alagoas.

Levando em conta os estudos e repercussão institucional em torno da Coleção Perseverança, incluindo sua predileção quando da publicação de 1974, foi possível

afirmar que o museu do IHGAL há muito tempo confere lugar de destaque às peças roubadas em 1912. Em meu entendimento, isso se verifica no espaço atualmente destinado à sua exposição. Inclusive, é forçoso reconhecer certo contraste entre o salão do “anexo” – com suas seis estantes isoladas das paredes e amplo espaço para circulação e visualização das peças – e o restante do museu, em algumas partes um verdadeiro gabinete de curiosidades confuso e claustrofóbico.

Contudo, de forma geral a exposição da Coleção Perseverança no IHGAL na atualidade revela algumas contradições e tensões. Primeiramente, argumentei que a visitação pelo museu produz o efeito de uma linha evolutiva percorrida em direção ao tempo passado. O *tour* inicia pelos notáveis da política local e nacional e membros ilustres do próprio IHGAL, em salas do espaço nobre da sede própria do Instituto repletas de móveis e quadros antigos, e se encerra no jardim da edificação com alguns ossos gigantes. Nesse percurso, a Perseverança e demais coleções se alternam em vitrines e salas dignas dos antigos gabinetes de curiosidades.

Os elementos do entrono da exposição das peças são ainda mais significativos. Tanto em minhas impressões quanto na percepção unânime dos/as integrantes do Grupo de Trabalho, o quadro da mulher escravizada e acorrentada pelo pescoço na parede do salão e o grotesco tronco na sala ao lado podem ser consideradas verdadeiras aberrações e referências horrendas que são simbolicamente associadas à Coleção Perseverança pelo museu do IHGAL. Argumentei que tais referências produzem e reforçam a violência simbólica que vincula as manifestações culturais de Matriz Africana ao tráfico atlântico e à escravização.

Finalmente, outro fator simbólico relevante é a manutenção das peças no salão nobre do “anexo”, ou seja, o próprio prédio da antiga Sociedade Perseverança e Auxílio. Isso é amplamente potencializado pela réplica do monumento positivista ao Marechal Floriano Peixoto, dado que a Liga dos Republicanos Combatentes também contava com pequena réplica desse monumento em sua sede. Conforme argumentado, entendo que essa referência simbolicamente vincula a Coleção Perseverança à ação de seus algozes nos ataques de 1912.

A aproximação da Coleção Perseverança com “peças novas” e de “procedência local”, proposta por Abelardo Duarte em 1974, não se verifica no atual modo de exposição do museu do IHGAL. Ao contrário, observa-se a vinculação dos objetos ao tráfico atlântico e à escravização e aos algozes do Quebra de Xangô, simbolicamente ocupando a condição de troféu de guerra. Em meu entendimento, trata-se da exotização

do “outro” – marca da perspectiva colonial dos museus enciclopédicos – que permite identificar certa continuidade entre as narrativas tecidas desde 1912 até o presente, a despeito das nuances identificadas. Como a necessária ressalva em relação à qualidade descritiva e demais avanços do estudo de Raul Lody, e até mesmo dos lampejos e esforços de Abelardo Duarte, penso ser imperativo reconhecer que o modo de exposição da Coleção Perseverança no museu do Instituto produz a exotização das práticas religiosas de Matriz Africana.

O desconforto em relação a esse modo de exposição foi manifestado por religiosos/as integrantes do Grupo de Trabalho. Os relatos de Clébio Araújo citados na presente dissertação também mencionam a “leitura muito técnica” das produções vinculadas ao IHGAL que “não chega na nossa realidade”: “Falta incorporar nesses estudos, na minha visão, toda a história oral que está nos terreiros, que está na guarda dos mais velhos e mais velhas, e que fala muito dessa experiência do Quebra do lugar de quem vivencia e vivenciou as consequências desse processo na sua própria vida”. Conforme frisado, a política de interpretação compreende não apenas pedidos de repatriação, mas também o direito à interpretação narrativa das coleções etnográficas, o qual é reivindicado por religiosos/as em relação à Coleção Perseverança. Nesse sentido, busquei sustentar que a explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança enquanto Patrimônio Cultural brasileiro por religiosos/as – além de responder à exigência de participação social nos processos de reconhecimento, conforme determina a Política do Patrimônio Cultural Material do IPHAN – se coaduna à produção de narrativas outras que possam se desvincular do modo de exposição do museu do IHGAL.

Além disso, em geral o IHGAL mantém religiosos e religiosas distantes – “alienados” – das peças que carregam sua ancestralidade, sua sacralidade, seu axé. Isso se vincula ao modo de exposição caracterizado acima, dado que o distanciamento é uma das facetas da exotização do Outro. Esse distanciamento é simultaneamente narrativo e físico. Como ressaltado nos encontros do Grupo de Trabalho, e principalmente por meio dos relatos de Pai Célio e Clébio Araújo, o distanciamento do Instituto – essa “barreira invisível” – constitui o ponto central da tensão verificada em torno da Perseverança e motivou a parada em frente ao IHGAL no Xangô Rezado Alto de 2012. Compreendi, juntamente com toda a mobilização em torno do GT, que urge superar essa barreira nesse momento específico da trajetória da Coleção Perseverança que é o seu reconhecimento enquanto Patrimônio Cultural brasileiro.

Todavia, na ponta oposta da trama outras mediações foram e ainda são necessárias. O IPHAN tem seu próprio histórico de produção de patrimônios marcados pela exaltação dos grupos colonizadores e mesmo hoje os números discrepantes de bens religiosos acautelados pela instituição espelham esse histórico. Evidentemente, os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 configuram avanços e refletem processos de mobilização social. Instruções normativas, portarias e demais dispositivos legais avançados e democráticos também integram os instrumentos do Instituto, como a ainda pouco difundida Política do Patrimônio Cultural Material. Mas a efetivação disso em política pública não é automática e, no caso da Perseverança, foi necessário mediar.

Institucionalmente, a partir de contribuições da antropologia do Estado e das políticas públicas, passei a vislumbrar o IPHAN como uma instituição que se coloca num espaço tenso e intermediário entre distintos agenciamentos. A despeito de seu organograma no modelo vertical ou clássico, que hierarquiza departamentos e superintendências estaduais à presidência, sustentei que em geral a instituição confere relativa autonomia de trabalho ao seu corpo técnico. Em particular, ao longo desses quatro anos no IPHAN-AL dispus de expressiva liberdade para desenvolver projetos e ações de minha escolha, principalmente de médio e longo prazos. Como ressaltado, sem essa autonomia toda a empreitada aqui descrita não teria sido possível.

No IPHAN-AL, como em geral ocorre nas “pontas” das instituições públicas, as ações são frequentemente motivadas por demandas práticas e, às vezes, por verdadeiros incêndios que precisam ser controlados (em se tratando do IPHAN, o “incêndio” pode até mesmo ser no sentido literal da palavra). Isso faz parte do trabalho e precisa ser considerado. Entretanto, entendo que há barreiras mais estruturais na forma de operar e conceber a política patrimonial e, nesse particular, tais barreiras extrapolam o âmbito da Superintendência do IPHAN em Alagoas. Argumentei que ainda predomina na instituição um *modus operandi* muito influenciado pelo tipo de trabalho específico derivado da construção civil e que opera pela contratação de empresas e serviços, convertendo servidores/as técnicos/as em meros fiscais de contratos. Nesse modo, há alguma dificuldade para outras formas de operar, incluindo pesquisas de campo, interlocuções mais sistemáticas, execução de projetos interinstitucionais etc. Isso é patente entre técnicos/as que trabalham com o patrimônio imaterial, mas também é perceptível para arquitetos/as que precisam se debruçar em instruções de tombamento e/ou na elaboração de normativas para centros urbanos tombados.

Contudo, penso que conceitualmente falando o IPHAN também enfrenta barreiras. A divisão de atuação entre as áreas técnicas impõe empecilhos da ordem do tecnicismo. Particularmente, interlocuções e espaços para a participação social nos processos da política patrimonial ainda encontram resistência colocada por meio de argumentos de autoridade técnica. Em meu entendimento, o tecnicismo arraigado na instituição, de um lado, e a demanda por interlocução e participação social expressada pelo PNPI e pela PPCM, de outro, configuram o espaço intermediário e tenso no qual técnicos/as do IPHAN se movimentam.

Argumentei que é nesse espaço fronteiro e tenso – de formação do Estado por meio de sua política patrimonial junto a grupos sociais, comunidades e moradores/as de áreas tombadas – que se colocam as intervenções em centros urbanos tombados, as ações relativas aos sítios arqueológicos localizados em comunidades, as ações de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio imaterial, entre outros exemplos. É possível discutir intervenções em centros urbanos abrindo mão da autoridade técnica oriunda do campo da Arquitetura e Urbanismo? Como acomodar a autoridade de especialistas do campo da Arqueologia aos usos e às práticas de comunidades junto a sítios arqueológicos? São as diretrizes do próprio IPHAN que devem determinar os planos de salvaguarda dos bens imateriais? Em que nível, em quais termos, os processos de interlocução e participação social devem ser estabelecidos? Entendo que essas são apenas algumas das questões da política patrimonial do IPHAN permeadas pela tensão que verifiquei a partir do caso específico da instrução de tombamento da Coleção Perseverança.

Expressou essa tensão o encaminhamento dado pela Divisão Técnica do IPHAN-AL ao pedido de tombamento, em 2012, indicando que a justificativa técnica por si só seria suficiente para esclarecer a relevância do tombamento. Tratava-se, creio, de uma compreensão cristalizada dos bens culturais que implicava o reconhecimento como uma ação estritamente técnica. Também não deixou de ser sintomático dessa tensão o estranhamento com o qual minha proposta de interlocução com religiosos/as foi recebida no IPHAN-AL, ainda no momento de seu esboço preliminar em fins de 2019 e primeiros meses de 2020. Foi necessário mediar o espaço de mediação e interlocução.

Restavam ainda dificuldades de ordem metodológica. A Política do Patrimônio Cultural Material determina que a explicitação dos valores e da significação cultural do bem deve contar com a participação social e sustentei que isso não se resume à mera obtenção de autorizações formais, abaixo-assinados ou algo similar. A questão central passou a ser como viabilizar a participação social nos processos de reconhecimento. As

tratativas com a área central de Brasília foram fundamentais – a própria PPCM chegou ao meu conhecimento dessa forma –, mas também revelaram fragilidades em relação a procedimentos e métodos. Havia a necessidade de se construir as estratégias metodológicas de mediação e interlocução, almejando estruturar um efetivo processo de interlocução com religiosos/as de Matriz Africana junto à instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Foi nesse momento que a proposta de pesquisa se desdobrou e permitiu aperfeiçoar e qualificar tecnicamente minha atuação profissional na instrução de tombamento a partir de fundamentação metodológica do campo da Antropologia.

O primeiro passo foi rechaçar qualquer argumento fundado em autoridade técnica e procurar abarcar, posicionar e acomodar distintos lugares de fala ao longo do processo. Em outras palavras, o pressuposto central compreendeu a conformação de uma *interlocução simétrica* na instrução de tombamento. Essa proposição foi inspirada por reflexões da antropologia simétrica cujas implicações compreendem a busca por estabelecer relações não hierárquicas em campo, posicionando etnógrafo/a e seus/as interlocutores/as em planos epistemológicos equiparados. Apresentei como a busca por reconhecer os distintos lugares de enunciação ao longo da instrução permitiu mediar e estabelecer essa interlocução simétrica, por meio da qual foi possível acessar o protagonismo de religiosos/as no processo mais amplo de patrimonialização da Coleção Perseverança.

Inicialmente, compreendi que a própria proposta de interlocução precisaria ser construída a partir de contribuições de religiosos/as. A implicação disso foi partir para uma construção conjunta de estratégias de interlocução e mediação na instrução de tombamento da Coleção Perseverança. As contribuições foram inúmeras. Essa construção inicial logo revelou outra demanda de ordem metodológica relativa ao posicionamento de religiosos/as como agentes e mediadores/as do processo.

Nesse sentido, o campo da Antropologia contribuiu com as reflexões em torno dos processos de mediação. Tais reflexões metodológicas permitiram evidenciar a mediação cultural de religiosos/as de Matriz Africana de Alagoas junto à instrução de tombamento da Coleção Perseverança, a qual tensiona a efetivação da política patrimonial enquanto política de reconhecimento de suas manifestações culturais. Isso se verificou desde o momento no qual fui afetado pela mobilização do Xangô Rezado Alto de 2020, compelindo-me a fazer avançar a instrução de tombamento da Coleção Perseverança. Contudo, perpassou principalmente as mobilizações mais amplas de religiosos/as e se estendeu até suas efetivas contribuições na construção de estratégias para viabilizar o

Grupo de Trabalho do Tombamento da Coleção Perseverança, bem como na condução dos encontros, discussões e encaminhamentos propriamente ditos.

Acerca da estruturação do GT, a orientação de Pai Célio no sentido de ancorar a interlocução no espaço físico e simbólico institucional do IPHAN foi fundamental para mediar tensões entre os próprios terreiros de Alagoas, particularmente de Maceió. Além disso, suas experiências em articulações e mobilizações específicas – posteriormente corroboradas pelas contribuições de Clébio de Araújo – revelavam o conhecido processo de arrefecimento de mobilizações sociais. Isso motivou a estratégia de definir uma proposta “enxuta” para o GT, incluindo número definido de encontros e discussões direcionadas ao encaminhamento necessário no âmbito da instrução de tombamento. Essas e outras contribuições mais específicas – como a orientação de Pai Manoel Xoroquê para postergar o início dos encontros para o mês de setembro, em função das obrigações a Exu do mês de agosto – foram fundamentais para estruturar o próprio GT e definir suas estratégias de articulação e mediação.

Nossa participação no Encontro dos Povos De Terreiros de Alagoas foi igualmente decisiva pelo ingresso de novos/as interlocutores/as no Grupo de Trabalho. A proposta da exposição fotográfica extrapolou a própria instrução de tombamento e acena para a necessidade de ações de difusão em torno da Coleção Perseverança com a simplicidade e potência das boas iniciativas de Educação Patrimonial. Nada disso seria possível sem uma construção conjunta e simétrica de estratégias de mediação e interlocução.

E em relação à mobilização social, até mesmo a área central de Brasília parecia demandar um tipo idealizado de mobilização de religiosos/as especificamente configurado em torno do tombamento. Em princípio, a possibilidade de que pudesse haver mobilizações mais amplas dos povos de terreiros de Alagoas que perpassassem e produzissem o processo de patrimonialização da Perseverança não se colocava. Pelo contrário, foi necessário construir esse entendimento a partir de minha própria mediação e penso que isso representa um dos principais avanços da presente reflexão, juntamente com a construção dos procedimentos metodológicos mencionada acima.

Tal entendimento foi sendo construído paulatinamente, mas assim que seus contornos tomaram forma os impactos que o Xangô Rezado Alto de 2020 causou em mim reavivaram com toda força. Quem já teve oportunidade acompanhar o Afoxé Povo de Exu, do Ilê Axé Legionirê, pode ter uma ideia de como foi aquela tarde/noite com a praça Multieventos de Maceió tomada por religiosos/as numa data emblemática como o 02 de

fevereiro. Trata-se de compreender que aquela mobilização social que me afetou é a mobilização do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança.

Essa mobilização social de religiosos/as tem história, é um processo. Os relatos de Pai Célio e Clébio Araújo são reveladores da mobilização desencadeada em torno da memória do Quebra de Xangô, congregando e se desdobrando em uma série de outras iniciativas. O Gira da Tradição, de 2007, repercutiu entre o público religioso jovem e criou bases para a emblemática mobilização do Xangô Rezado Alto de 2012. E configura-se como uma mobilização que deita raízes nas estratégias de enfrentamento da repressão pós-Quebra – o atabaque a favor do vento, o hábito discreto, o terreiro no fundo quintal –, mas que atualmente vislumbra a necessidade de “sair do fundo do quintal” e ocupar o espaço público, a praça, a escola.

Reposicionando e interpretando a mobilização social de religiosos/as à luz dos relatos trazidos aqui, a mobilização em torno do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança emerge com outra dimensão. A parada em frente ao IHGAL no emblemático 02 de fevereiro de 2012 foi “estratégica”, não poderia ter sido improvisada ou ao acaso. E a mobilização reivindica interlocução, diálogo, abertura da instituição que guarda seu patrimônio sacro, ancestral. Pois não se trata de simplesmente uma mobilização no formato de marcha ou uma passeata, mas sobretudo de uma manifestação religiosa, uma “liturgia da ancestralidade”.

Seguindo os relatos, as tensões com o IHGAL refletem principalmente o desconforto em relação ao fechamento da instituição para com religiosos/as. Esse fechamento é tanto físico – “nunca foi feito dentro do IHGAL sequer um seminário com os religiosos de Matriz Africana, eles nunca entraram lá para falar, para discutir, para nada, nunca foram chamados para nada” – como também narrativo, conforme relevam as impressões consensuais dos/as integrantes do GT sobre o modo de exposição das peças no museu do Instituto, as quais se coadunam com as análises apresentadas ao longo do segundo capítulo da presente dissertação.

A exposição do patrimônio sacralizado e ancestral ao lado de objetos horrendos como um tronco e grilhões da escravização e de referências aos algozes dos ataques de 1912 expõe as peças como troféus de guerra. E essas não são somente críticas de ordem acadêmica ou institucional, como as minhas poderiam ser caracterizadas. Em verdade, argumentei que essa percepção explicita os valores e a significação cultural da Coleção Perseverança no processo de sua patrimonialização enquanto Patrimônio Cultural do Povo de Santo: “A gente olha para aquelas peças e vê ali materializada a nossa

ancestralidade, materializado o axé de pessoas importantes que constituíram as religiões de Matriz Africana em Maceió e que não estão mais aqui, mas que nem por isso deixam de existir, continuam vivas.”

Trata-se do complexo processo de significação cultural de determinado patrimônio enquanto referência cultural de um dado grupo social. Como coadunar o tombamento enquanto Patrimônio Cultural brasileiro a esse processo mais amplo de patrimonialização da Coleção Perseverança como Patrimônio do Povo de Santo? O encerramento do primeiro ciclo de encontros do Grupo de Trabalho contou com alguns encaminhamentos, incluindo a pactuação pela elaboração do dossiê de tombamento em coautoria. Essa estratégia é, sobretudo, de ordem metodológica e mais uma vez a fonte são as reflexões conceituais do campo da Antropologia.

Trata-se da opção por uma grafia que permita materializar as discussões compartilhadas e simétricas travadas ao longo de todo o processo, incluindo a acomodação de posições ou interpretações eventualmente divergentes, sejam elas de ordem conceitual, acadêmica, política ou religiosa. O estabelecimento de consensos mínimos é condição básica. Mais do que isso, o dossiê construído a várias mãos responde à necessidade de explicitação dos valores e da significação cultural da Coleção Perseverança por parte de pessoas que efetivamente a têm como sua referência cultural e, sobretudo, religiosa. O protagonismo dessa explicitação cabe a religiosos/as e a proposta de um dossiê escrito em coautoria busca grafar esse protagonismo em primeira mão, em primeira pessoa.

A presente dissertação não abarcou os dois ciclos posteriores do Grupo de Trabalho, realizados entre o final de 2022 e o mês março de 2023. Além disso, outros desdobramentos da mobilização ocorreram e seguem em curso, principalmente a interlocução e troca de experiências com o processo do Nosso Sagrado no Rio de Janeiro e a intensificação da mediação junto ao IHGAL. Neste último caso, venho assumindo a posição institucional enquanto IPHAN na busca por mediar a criação de um espaço de interlocução sistemática (e simétrica) do Grupo de Trabalho com o Instituto.

Os desafios ainda são inúmeros, a jornada é longa e o processo é sempre mais complexo e rico que seu produto. Desdobramentos e efeitos colaterais são esperados e desejados. Percalços se colocam em todas as etapas. Permanece o mesmo frio na barriga que senti na véspera de todos os encontros do GT e de outros momentos decisivos: É possível? Vamos conseguir fazer? E se o tombamento não sair? Tempo tem as respostas, os caminhos estão abertos.

REFERÊNCIAS

- ALLEBRANDT, D. & FELIX, T.M. Entre o técnico, o político e o social: impasses e poderes de uma política habitacional - PAC Barnabé. **Revista de Ciências HUMANAS**, Florianópolis, v. 50, n. 1, p. 185-208, jan-jun 2016.
- ALMEIDA, Anderson. As cinzas da Coleção Perseverança, o Quebra de Xangô ainda arde. In: **XIV Encontro de História da Arte – UNICAMP**, 2019.
- _____. Arte ou Bugiganga? A estética africana da Coleção Perseverança. In: **Arte e Filosofia**, V. 15, nº 29, setembro de 2020, pp. 223-245.
- ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. Ode à coleção Polícia da Corte. In: **Temporalidades – Revista de História**. Edição 28, v. 11, n. 1 (set./dez. 2018).
- ALMEIDA, Marco Antônio D. “Diálogos entre antropologia e direito à luz dos laudos periciais”. In: J. P. de Oliveira; F. Mura e A. B. da Silva (org.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília: ABA Publicações, 2015.
- AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 10: 255-270, 2000.
- AMES, Michael. “Cannibal tours”, “glass boxes” e a política de interpretação. OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de Andrade. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.
- ARANTES, Antonio. Apresentação. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Patrimônio imaterial e biodiversidade**, nº 32. Brasília: IPHAN, 2005.
- _____. Patrimônio Cultural. In: LIMA, A.C.S. (coord). **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro: ABA\LACED\ContraCapa, 2012.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico**. Rio de Janeiro: ABA, 2015.
- BECKER, Simone. Breves reflexões sobre intervenção e ética nos laudos antropológicos. In Ilka B. Leite (org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: ABA-NUER, 2005.
- BECKER, Simone et. al. A Prevalência da lógica integracionista: negações à perícia antropológica em processos criminais do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul. **Etnográfica**, v.17 (1) p. 97-120, 2013.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BITTENCOURT, Renata. Desafios da diversidade: a diáspora negra e os museus. In: COSTA, A. L. A.; LEMOS, E. B. R. (orgs.). **Anais dos 200 anos de museus no Brasil: desafios e perspectivas**. Brasília: IBRAM, 2018.

BRASIL. Código Penal (1890). **Código Penal dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm Acesso: 20/01/2022.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: DOU, 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

CANCLINI, Néstor García. **A sociedade sem Relato: Antropologia e Estética da Iminência**. São Paulo: Editora da USP, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Patrimônio imaterial e biodiversidade**, nº 32. Brasília: IPHAN, 2005.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de. **De Mário de Andrade ao pavilhão das culturas brasileiras: mudanças nas práticas institucionais de guarda da cultura popular**. [Tese de doutorado em Ciências Sociais]. São Paulo: PUC/SP, 2016.

CHUVA, M. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN 1937-2017**, nº 35. Brasília: IPHAN, 2017.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica**. Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

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.

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

COSTA, Sergio; THOMAZ, Omar Ribeiro. Do discurso nacionalista único às novas etnicidades: política, anti-racismo e reafricanização. In: **Revista Iberoamericana**. América Latina - Espanha - Portugal, 4(14), pp. 143-158.

CUNHA, Marcelo Nascimento Barbosa da. Notícias de uma investigação: Coleção Estácio de Lima – tratamento, estudo e divulgação de uma coleção testemunha da intolerância – um projeto, várias perspectivas e resultados diversos. In: **Anais do Seminário Brasileiro de Museologia**. 1. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DAL POZ NETO, João. “Antropólogos, Peritos e Suspeitos: Questões sobre a Produção da Verdade Judicial”. In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lúcia e HELM, Cecília M.V. (org.), **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: ABA: EDUFSC, 1994.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y SUS márgenes: etnografías comparadas. In: **Cuadernos de Antropología Social**, n. 27, p. 19-52, 2008.

DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. [Dissertação de mestrado em História]. Maceió: UFAL, 2018.

DUARTE, Abelardo. *Sobrevivências do culto da serpente (Dãnh-gbi) nas Alagoas*. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: Imprensa Oficial, 1952a.

_____. *Sobre o Panteão Afro-brasileiro*. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: Imprensa Oficial, 1952b.

_____. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais/SENEC, 1974.

DUPRAT, Deborah. “Entrevista” (mar/abr. 2015). In: J. P. de Oliveira; F. Mura e A. B. da Silva (org.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília: ABA Publicações, 2015.

ERIKSEN, T. H. e NIELSEN, F. S. **História da Antropologia**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

ERIKSEN, Thomas. **Etnicity and nationalism**. Anthropological perspectives. London: Pluto Press, 2010 [1994], pp. 117-146.

FAVRET-SAADA, Jeane. Ser afetado. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155–161, 2005.

FONSECA, C. L. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Cidadania**. Brasília: IPHAN, 1996.

FONTES, Larissa. Um Orixá Desaparecido: etnografia num museu silencioso. In: **Afro-Ásia**, n. 64 (2021), pp. 363-399.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FRAZER, James. O escopo da antropologia social. In: CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GALAS, Dora Maria do Santos. **O Som do Silêncio: ecos e rastros documentais de vinte e seis esculturas afro da Coleção Estácio de Lima**. [Dissertação de mestrado em Museologia]. Salvador: UFBA, 2015.

GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. In: **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**. vol. 15, n. 45, dezembro de 2016.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 2002.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios.** Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia.** São Paulo: EDUSP, 2000.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2004.

HOBBSAWM, Eric.; RANGER, Terece. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018.** Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências. Brasília: IPHAN, 2018. In: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE ALAGOAS. **Biografia Analítica da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.** Maceió: IHGAL, 2009.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista Compreensiva: um guia para pesquisa de campo.** Petrópolis: Vozes/Maceió: Edufal, 2013.

KODAMA, Kaori. Os Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. São Paulo: EDUSP, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas.** Niterói: EDUFF, 2008.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. O que é Iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, 2008.

_____. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** São Paulo: Editora 34, 2019.

LINS, Gertrudes Gomes. **A Coleção Xangô: a cultura material afro-religiosa no Museu do Estado de Pernambuco.** [Dissertação de mestrado em História]. Recife: UFPE, 2019.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança: um documento do Xangô alagoano.** Maceió: UFAL, Rio de Janeiro: FUNARTE, 1985.

LIMA, C. E. Á. C. “**A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis Maracatus**”: consequências do Quebra de Xangô sobre essa expressão popular no carnaval de 1912. Aracaju: UFS, 2016.

LUZ, Lúcia; ORLANDO, Sampaio e HELM, Cecília. “Nota Introdutória dos Organizadores”. _____. (org.), **A perícia antropológica em processos judiciais.** Florianópolis: ABA/ EDUFSC, 1994.

- MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **A Perseverança dos Caixeiros**: o mutualismo dos trabalhadores do comércio em Maceió (1879-1917). [Tese de doutorado em História]. Recife: UFPE, 2011.
- MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço. In: **Religião e Sociedade**. 13(1), 1986.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 17, n° 49, 2002.
- MARCANTE, Maicon. O outro em narrativas sobre a Coleção Perseverança. In: **Revista Mundaú**. 2022, n. 12, pp. 158-181.
- MARINS, Cristina. Internet e trabalho de campo antropológico: dois relatos etnográficos. In: **Ponto Urbe**: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP. N° 27, 2020.
- MARTIUS, Carl Friedrich Phillipp. Como se deve escrever a história do Brasil. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 6 (24), 1845, pp. 381-400.
- MELLO. Anfilóbio Jayme de Altavila. A redenção dos Palmares. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: Imprensa Oficial, 1926.
- MONTERO, Paula; ARRUTI, José Maurício; POMPA, Cristina. Para uma Antropologia do Político. In: LAVALLE, Adrian Gurza (org.). **O horizonte da política**: questões emergentes e agenda de pesquisa. São Paulo: UNESP, 2012.
- MORGAN, Lewis H. A sociedade Primitiva. In. CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- NADER, Laura. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. In: **Antropolítica**, n. 49, 2020.
- NASCIMENTO, Pedro. Fazer a pesquisa subir: as possibilidades de atuação de um antropólogo/consultor. *Áltera – Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 164-184, jan./jun. 2017.
- NEVES, Delma Pessanha. “Mediação Social e Mediadores Políticos”. In: **Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Perícia Antropológica”. In: LIMA, A.C.S. (coord). **Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro: ABA\LACED\ContraCapa, 2012.
- _____. Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. **Tellus**, ano 13, n. 24, p. 227-259, jan./jun. 2013.
- OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.
- OLIVEIRA, Luís R. C. de. “A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas”. In: FLEISCHER, S. e SCHUCH, P. (org.). **Ética e regulamentação na pesquisa antropológica**. Brasília: Letras Livres/Editora UnB, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VÍCTORA, C.; OLIVEN, R.; MACIEL, M.; ORO, P. (Orgs.). **Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: ABA/EDUFF, 2004.

OLIVEIRA, Paulo Vitor de. **A Perseverança e o Silêncio**: disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió. [Dissertação de mestrado em Sociologia]. Maceió: UFAL, 2020.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. In: **Etnográfica** – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Vol. 14 (2), 2010.

_____. O não dito na obra de Arthur Ramos. In: **Sociedade e Estado**. Brasília, v. 24, n. 2, pp. 491-507, maio/ ago. 2009.

RIBEIRO, Rene. *Significação dos Estudos Afro-brasileiros*. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: Imprensa Oficial, 1952.

RODRIGUES, Nina. As Bellas-Artes nos Colonos Pretos do Brazil - A escultura. In: **Revista Kósmos**. Rio de Janeiro, ano I, n. 8, ago/1904, pp. 11-16.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** – Cidadania, nº 24. Brasília: IPHAN, 1996.

SANSI-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza. (orgs.). **Museus, coleções e patrimônios**: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007.

SANTOS, Roberto A. A Prova Pericial através de Laudo Antropológico. In: SILVA, Orlando S. et al (orgs.). **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis: EDUFSC, 1994.

SCHWARCZ, Lilia. **Retrato em Preto no Branco**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

_____. O nascimento dos museus brasileiros, 1870-1910. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais: IDESP, 1989. p. 20-71.

_____. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é folclore**. Maceió: Imprensa Oficial, 2018.

SKIDMORE, Thomas. “As realidades raciais e o pensamento racial depois da abolição”. In: **Preto no Branco** – raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Mariza de Carvalho. A descolonização das coleções coloniais: relato de uma experiência de curadoria com a Coleção Africana do Museu Nacional. In: OLIVEIRA, J. P.; SANTOS, R. C. M. (orgs.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo. “Política(s) Pública(s)”. In: PINHO, Osmundo & SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça**: perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA, 2008. (141-193)

SOUZA LIMA, A. C. “Apresentação do dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação do estatal”. In: **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012.

STOCKING, George. Essays on museums and material culture. In: _____. (org.). **Objects an Others**: essays on museums and material culture. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

TEIXEIRA, Carla Costa; LOBO, Andréa de Souza. Pesquisa como função de Estado? Reflexões etnográficas sobre uma instituição in between. In: **Mana**, v. 24, p. 235-277, 2018.

VALLE, C. G. O. Identidades em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica. In: **Anthropologicas**, Recife, v. 14, n.1-2, 2004 (p. 235-262).

VELHO, Gilberto. Patrimônio, Negociação e Conflito. In: **Mana** 12(1): 237-248, 2006.

VERSIANI, Maria Helena. É Nosso Sagrado e é História: as lições de um acervo museológico. In: **Anais do 31º Simpósio Nacional de História**. Rio de Janeiro: ANPUH, 2021.

ANEXOS

ANEXO I – Proposta do GT



SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN EM ALAGOAS

INSTRUÇÃO DE TOMBAMENTO: COLEÇÃO PERSEVERANÇA (ALAGOAS)

Processo SEI/IPHAN: 01403.000050/2012-69

Processo de Tombamento: 1896-T-20

Do pedido de tombamento:

O pedido de tombamento da Coleção Perseverança foi formalizado junto à Superintendência do IPHAN-AL no ano de 2012. O processo conta com anuência do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas por meio de Ofício do seu presidente, o sr. Jayme Lustosa de Altavila, também do ano de 2012. A instrução deve seguir as diretrizes da Política de Patrimônio Cultural Material (PPCM) do IPHAN, instituída pela Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018.

Da participação social:

O art. 24 da PPCM institui que: “As ações e atividades de Reconhecimento devem considerar a participação social, bem como, especialmente, os bens portadores de referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.”

Seguindo orientações e contribuições de lideranças religiosas, a *participação social* junto à instrução de tombamento da Coleção Perseverança viabilizar-se-á através da instituição de um Grupo de Trabalho (GT) e da posterior realização de reuniões ampliadas.

O GT será constituído por pessoas indicadas por Casas de Axé de Alagoas com o objetivo de realizar discussões sobre as características e implicações do possível tombamento da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil, abarcando desde discussões acerca da política patrimonial em nível federal até a explicitação dos valores e da significação cultural do bem. A indicação de integrantes do GT seguirá critérios de hierarquia e filiação das próprias Casas de Axé. O GT desenvolverá suas atividades por meio de encontros, no formato de oficinas, e produzirá um relatório que será posteriormente apresentado, discutido e complementando nas reuniões ampliadas.



SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN EM ALAGOAS

Estas contarão com presença de lideranças religiosas, acadêmicos/intelectuais convidados, agentes públicos convidados etc.

Do Grupo de Trabalho:

O GT desenvolverá suas atividades através de encontros preferencialmente presenciais, seguindo metodologia de oficinas participativas e dialógicas. Propõe-se a seguinte estrutura para os encontros:

- 1) Primeiro Encontro: a Política do Patrimônio Cultural Material do IPHAN e os bens culturais de matriz africana no Brasil;
- 2) Segundo Encontro: O Quebra de Xangô e os processos de musealização da Coleção Perseverança;
- 3) Terceiro Encontro: explicitação dos valores e da significação cultural das peças da Coleção Perseverança;
- 4) Quarto Encontro: explicitação dos valores e da significação cultural das peças da Coleção Perseverança;
- 5) Quinto Encontro: explicitação dos valores e da significação cultural das peças da Coleção Perseverança;
- 6) Sexto Encontro: proposição de diretrizes para conservação e preservação do bem e posterior elaboração de plano de conservação;
- 7) Sétimo Encontro: proposição de diretrizes para conservação e preservação do bem e posterior elaboração de plano de conservação.

As discussões e encaminhamentos do Grupo de Trabalho serão consolidados em Relatório Técnico, o qual deverá ser apresentado, discutido e complementado nas reuniões ampliadas.

ANEXO II – Ofício Convite

04/07/2023, 15:48

SEI/IPHAN - 3843072 - Ofício



MINISTÉRIO DO TURISMO
SECRETARIA ESPECIAL DE CULTURA
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
Divisão Técnica do IPHAN-AL

Ofício Nº 432/2022/DIVTEC IPHAN-AL/IPHAN-AL-IPHAN

Ao Sr. **Pai Alex**

Casa de Caridade de Candomblé Ilê Axé Dara Xangô Oyá

Assunto: Composição do Grupo de Trabalho da Instrução de Tombamento da Coleção Perseverança.

Referência: Caso responda este, indicar expressamente o Processo nº 01403.000050/2012-69.

Prezado Pai Alex,

Cumprimentando-o cordialmente, vimos através do presente Ofício, em nome do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), solicitar a participação da **Casa de Caridade de Candomblé Ilê Axé Dara Xangô Oyá**, através de indicação de representante, como integrante do Grupo de Trabalho da Instrução de Tombamento da Coleção Perseverança.

O referido Grupo de Trabalho tem por objetivo instruir o processo de reconhecimento da **Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil**. Para tanto, contará com a participação de representantes de instituições públicas e privadas, de organizações religiosas e da sociedade civil.

Os encontros ocorrerão na sede do IPHAN em Maceió, no turno matutino, nas datas previstas de 02/09, 08/09, 22/09, 29/09, 06/10, 13/10 e 20/10 do corrente ano.

Certos de sua colaboração, desde já manifestamos nossos cordiais agradecimentos.

Atenciosamente,

Maicon Marcante

Chefe Substituto da Divisão Técnica do IPHAN em Alagoas

Melissa Mota Alcides

Superintendente do IPHAN em Alagoas

ANEXO III - Apresentação 1º Encontro (02/09/2022)



Patrimonial Cultural

“A expressão **PATRIMÔNIO CULTURAL** designa o conjunto de bens tangíveis e intangíveis que participam da construção do pertencimento, das identidades e da continuidade da experiência social, no âmbito dos processos de formação e transformação das nações contemporâneas, e de sua inserção no panorama internacional.” (ARANTES, 2012, p. 110).

Patrimonial Cultural

“As condições de inserção do patrimônio na vida social não são determinadas de modo definitivo pelo ato administrativo (tombamento ou registro); este apenas inaugura uma nova etapa na trajetória desses bens, que as circunstâncias históricas se encarregarão de atualizar.” (ARANTES, 2012, p. 112).

Política Patrimonial Brasileira (1937-1967) :

- ▶ Igrejas, centros históricos de cidades coloniais, casas de notáveis, personagens ilustres, episódios memoráveis.
- ▶ Patrimônio Cultural do Brasil pensado como passado (colonial de origem portuguesa), de arquitetura barroca e católico.
- ▶ O corpo técnico do IPHAN definia aquilo que seria ou não reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil.

Política Patrimonial Brasileira (1970/80)

- ▶ Diversificação dos bens, incluindo fábricas, vilas operárias, mercados etc.
- ▶ Tombamentos oriundos de pedidos externos ao IPHAN.
- ▶ Tombamento de bens representativos dos povos indígenas e populações de matriz africana.

Casa Branca (Salvador/BA)

“Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira.” (VELHO, 2006, p. 240).

Casa Branca (Salvador/BA)

“Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural.” (VELHO, 2006, p. 240).

Política Patrimonial Brasileira (1970/80)

“Essas mudanças de enfoque são parte de um processo mais amplo de mobilização da sociedade brasileira pela redemocratização do país após o regime militar de 1964. Encontrando eco no trabalho desenvolvido pelo IPHAN, em particular na gestão de Aloísio Magalhães (1979-1982), elas abriram o campo do patrimônio para questões de natureza ética, jurídica, política e humanitária, sobretudo em relação aos direitos e aos modos de vida das populações indígenas e tradicionais.” (ARANTES, 2012, p. 119).

Constituição de 1988:

- ▶ Artigo 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
- ▶ § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Constituição de 1988:

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

Tombamento

- ▶ Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937.
- ▶ Portaria nº 11, de 11 de setembro de 1986.
- ▶ Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018.

Valorização e Significação Cultural

“Diversamente de outras representações coletivas, o sentido patrimonial dos conhecimentos, expressões culturais e artefatos patrimoniais – considerado em sentido estrito – não emana diretamente das práticas disseminadas em determinado meio social. Embora derivem destas, são instituídas por um complexo **processo de atribuição de valor** que ocorre no âmbito da esfera pública” (ARANTES, 2012, pp. 110-111)

Valorização e Significação Cultural

“A produção do patrimônio é, fundamentalmente, uma questão de atribuição de valor” (ARANTES, 2012, p. 113).

Participação Social

“Até recentemente, os intelectuais e os agentes de política pública (técnicos e burocratas) foram postos em cena pela preservação na condição de atores privilegiados da construção de representações simbólicas da nação, mas a noção de **referência cultural** (...) acrescentou um ingrediente importante na formação das arenas em que os bens patrimoniais são negociados: **o ponto de vista das populações a que esses bens se referem.**” (ARANTES, 2012, p. 120).

Mobilização Social

“É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano.” (VELHO, 2006, p. 239).



ANEXO IV - Apresentação 2º Encontro (08/09/2022)



Quebra de Xangô

Em Alagoas, no início do período republicano, a atitude das autoridades com relação aos xangôs “parece ter sido bastante complacente, razão pela, talvez, tenham surgido as acusações que mais tarde os adversários políticos de Euclides Malta fariam quanto a uma possível ligação sua com os terreiros da cidade” (RAFAEL, 2010, p. 297).

Perseguição religiosa

No período republicano, a Constituição de 1891 assegurou a indivíduos e confissões religiosas o exercício público e livre de seus cultos, incluindo o caráter secular dos cemitérios e o direito à prática de seus ritos fúnebres. O Código Penal de 1890 já havia tipificado os crimes contra o livre exercício dos cultos.

Perseguição religiosa

O Código Penal de 1890 tipificou os crimes contra a saúde pública, incluindo:

- ▶ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: (...)
- ▶ Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: (...)
- ▶ Art. 158. Ministrsar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: (...) (BRASIL, 1890).

Os ataques

Noite de 1º de fevereiro de 1912:

- ▶ “Tudo começa quando um grupo de rapazes, na sua grande maioria empregados do comércio, reunidos na casa de número 311 da rua do Şopapo, no bairro da Levada, a residência de Manoel Luiz da Paz e sede da Liga dos Republicanos Combatentes (...) decide percorrer alguns dos terreiros do bairro com grande alarido.”
- ▶ “Entre esses manifestantes encontravam-se também algumas praças do Batalhão de Polícia do Estado que ultimamente vinham desertando (...)”
- ▶ Gritavam sua palavra de ordem: “Quebra!”

Os ataques

Noite de 1º de fevereiro de 1912:

“Naquele final de semana em especial, o bairro estava muito mais movimentado do que nos dias comuns, não só pela aproximação do Carnaval, mas também porque naquele período realizava-se uma das festas mais tradicionais promovidas pelos terreiros de Maceió, a festa de Oxum, cuja data coincidia com o dia da imaculada Conceição, celebrada nos principais templos católicos da capital entre os dias 23 de janeiro e 2 de fevereiro, pelo menos naquela época.” (RAFAEL, 2010, p. 301).

Os ataques

Quando ecoou o grito de guerra, “quebra!”, os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrena, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos de santo, os quais se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados – utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos utilizados nos cultos – foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. (...) Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria, no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades. (RAFAEL, 2010, p. 301).

Os ataques

“Na confusão, alguns dos filhos de santo conseguiram escapar. Os que insistiram em ficar, acompanhando tia Marcelina, a qual resistiu ao ataque permanecendo no lugar, sofreram toda a sorte de violência física, sendo a mais prejudicada a própria mãe de santo, a qual veio a falecer dias depois em função de um golpe de sabre na cabeça aplicado por uma daquelas praças da guarnição que dias antes haviam desertado do Batalhão Policial. Contam que a cada chute recebido de um dos invasores, tia Marcelina gemia para Xangô (eiô cabecinha) a sua vingança e, no outro dia, a perna do agressor foi secando, até que ele mesmo secou todo.” (RAFAEL, 2010, p. 304)

Os ataques

“Muitos dos objetos utilizados pelos filhos de santo nos cultos daquela casa perderam-se ou foram desviados em função do seu valor econômico, como pulseiras e braceletes de prata, e anéis de ouro cravejados de pedras semipreciosas, cujo paradeiro até hoje se desconhece. Outros objetos, como esculturas e feiçes, foram conservados e conduzidos para a sede da Liga dos Republicanos Combatentes, para serem expostos à visitação pública.” (RAFAEL, 2010, p. 304)

Os ataques

“A decisão de expor publicamente imagens e objetos ritualísticos, anteriormente reservados aos redutos sagrados dos terreiros, aparece na medida em que os ataques aos mais de trinta focos de xangô diminuía. Desse modo, a exposição daqueles objetos sagrados se apresentou como um desdobramento da violência sofrida por aquelas casas.” (RAFAEL, 2010, p. 306).

Consequências do Quebra

“Depois do ocorrido, os atabaques foram silenciados. (...) Nunca mais se teve notícia da presença de maracatus nos Carnavais de Maceió; (...) A grande maioria buscou refúgio nos estados vizinhos e até em locais mais distantes, como a Bahia e o Rio de Janeiro. As manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os xangôs, os quais continuaram a ser desenvolvidos pelos poucos remanescentes daquelas antigas casas que permaneceram na capital estadual, temendo mais as punições dos orixás do que as das autoridades policiais.” (RAFAEL, 2010, p. 307)

Consequências do Quebra

“Assim é que, anos mais tarde, Gonçalves Fernandes, o estudioso pernambucano, localizaria em visita aos terreiros alagoanos, mais especificamente à casa do babalorixá ‘Padre nosso’, essa modalidade exclusiva de culto, o ‘xangô-rezado-baixo’, descrita no primeiro capítulo do referido livro, *O Sincretismo Religioso no Brasil*, como uma liturgia fechada, sem danças, cantos e sem a exaltação dos toques dos tambores. As cerimônias de então estavam cercadas de mistério e segredo, prevalecendo o cochicho e as atitudes pouco extravagantes que concorreram para o episódio do ‘Quebra’ com uma das particularidades que cercam o episódio.” (RAFAEL, 2010, p. 307).

Consequências do Quebra

“Ninguém podia suspeitar do que se passava no interior daquelas casas simples, de arquitetura tosca e fachadas humildes, mas que conservavam em suas salas apertadas um rico oratório trabalhado em madeira, onde se guardavam imagens inofensivas de santos católicos, mas aos quais os fiéis consagravam orações em língua africana. Esses cultos realizavam-se sem música, sem danças, sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia.” (RAFAEL, 2010, pp. 307-308).

Consequências do Quebra

“A atitude dos estudiosos alagoanos sobre o episódio parece refletir essa tendência dos cultos afro-brasileiros em Alagoas pós-1912, já que, de um modo geral, peca pela superficialidade de informações, deixando em torno do assunto uma lacuna que, aliás, deve ser interpretada como um sintoma desse ‘esquecimento’ a que já nos referimos antes, ou seja, uma indiferença dissimulada, que não disfarça o desprezo por aquelas práticas e, por que não dizer, legítima seu ostracismo e todo o tipo de ação repressora contra as mesmas.” (RAFAEL, 2010, p. 308).

ANEXO V - Apresentação 3º Encontro (22/09/2022)



Coleção Polícia da Corte

A Coleção Polícia da Corte, descoberta há poucos anos no Museu Nacional, foi formada ainda no período imperial. O então diretor do Museu Nacional, o alagoano Ladislau Netto, encaminhou solicitações para que a Polícia da Corte doasse peças apreendidas nas ditas “casas de dar fortuna”. Chama a atenção o destaque conferido por Netto ao “grande valor etnográfico” dos objetos religiosos. Infelizmente, apenas algumas peças da Coleção sobreviveram ao trágico incêndio de 2018 (CONDURU, 2019).

► https://www.museunacional.ufrj.br/see/docs/publicacoes/Kumbubumba_P188.pdf

Acervo Nosso Sagrado

Possivelmente o caso mais emblemático seja o do Acervo Nosso Sagrado, formado por objetos reunidos no museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. O museu servia como lugar de guarda de materiais e objetos provenientes das ações policiais contra cartomancia, mistificações, magias e demais crimes contra a saúde pública (CORRÊA, 2014, pp. 37-38). Em 1938, o então denominado Museu da Magia Negra foi o primeiro bem inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Paisagístico e Etnográfico do IPHAN. Recentemente foi rebatizado como Acervo Nosso Sagrado e transferido para o Museu da República a partir de ampla mobilização social (VERSIANI, 2021).

Acervo Pernambucano

Os objetos do acervo Afro Pernambucano foram apreendidos em ações policiais no Recife e posteriormente cedidos à Missão de Pesquisas Folclóricas (1938). Em carta a Mário de Andrade, o chefe da expedição frisou que no Recife “foram fechados os terreiros e apreendido o material do culto” e que o delegado “ofereceu para o departamento [de Cultura de São Paulo] grande parte do material apreendido. Coisa de vasto valor. (...) Coisa para 300 peças; disso para mais.” (SAIA, 1938 *apud* CERQUEIRA, 2016, p. 44). Atualmente o acervo está sob a guarda do Centro Cultural São Paulo e encontra-se acessível em formato virtual (BITENCOURT, 2018; LINS, 2019).

► <http://www.museuafrodigital.com.br/repatriacaodigital/>

Coleção Xangô

É provável que o interesse demonstrado pela Missão de Pesquisas Folclóricas pelos terreiros do Recife tenha influenciado as autoridades policiais locais a transferir parte dos objetos apreendidos para o Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Estes objetos compõem a Coleção Xangô:

“As duas coleções, tanto a da ‘Missão’ (hoje CCSP) como a do MEPE se completam, tiveram a mesma origem, os terreiros de Xangô da periferia do Recife, o mesmo período de coleta, década de 1930, mesma procedência, SSP, mesma data de entrada na instituição, 1938, sob as mesmas circunstâncias de apreensão e repressão.” (LINS, 2019, p. 99):

Coleção Estácio de Lima

A Coleção Estácio de Lima vincula-se à Faculdade de Medicina da Bahia e ao Departamento de Polícia Técnica do Estado da Bahia. Parece restar dúvida acerca de sua relação com os objetos que formavam a coleção de Nina Rodrigues na Faculdade de Medicina (GALAS, 2015, pp. 137-40). Contudo, presume-se que parte dos objetos seja oriunda de ações repressivas a terreiros baianos (CUNHA, 2014; SANZI-ROCA, 2007). Além disso, como integrantes do Museu de Medicina Legal as peças sacras foram expostas juntamente com objetos criminológicos e patológicos. Isso motivou a mobilização de religiosas/os, iniciada ainda na década de 1990, e em 2010 chegou-se ao acordo para depositar a Coleção no Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (CUNHA, 2014, pp. 861-62).

Coleção Registro Sertanejo

A Coleção Registro Sertanejo, atualmente alocada no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, compreende peças originárias de cultos do interior paulista que foram doadas ao Museu Paulista pela Secretaria de Segurança Pública no período entre 1914 e 1943. A doação feita por esta última indica a provável apreensão das peças em ações de repressão policial (AMARAL, 2000).

Demais objetos

No museu do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia encontram-se objetos de terreiros cuja doação foi realizada por oficiais de polícia (SANZI-ROCA, 2007, p. 98).

Finalmente, os textos de Mário Barata permitem afirmar que peças religiosas apreendidas pela polícia do Rio de Janeiro foram integradas ao Museu Histórico Nacional. (CONDURU, 2019, p. 101).

Coleção Perseverança



Ainda que por vezes a Coleção Perseverança seja citada como resultante de ação repressiva institucionalizada (CONDURU, 2019, p. 109; GALAS, 2015, pp. 139-40; VERSIANI, 2021, p. 03), os ataques aos terreiros alagoanos de fevereiro de 1912 foram encabeçados por uma organização político-partidária e contaram com participação de populares. O trágico episódio foi desencadeado por disputas políticas locais nas quais o então governador Euclides Malta foi acusado de apoiar e frequentar os terreiros e, em decorrência, estes se tornaram alvo de seus opositores políticos. Na primeira noite, uma turba de quase 500 pessoas – inflamada pela Liga dos Republicanos Combatentes – atacou cerca de 30 terreiros da capital. As ações violentas se expandiram para áreas mais distantes e perduraram pelos dias subsequentes (RAFAEL, 2010; FONTES, 2021).

Coleção Perseverança



Por outro lado, em geral os estudos que abordam especificamente o Quebra de Xangô localizam suas causas no conflito político em torno do governo de Alagoas. São mais escassas as reflexões que buscam evidenciar os motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais pôde desencadear um violento episódio de perseguição religiosa. O estopim dos ataques foi a associação de Malta aos terreiros, porém, creio ser inequívoco que o Quebra teve lugar na conjuntura mais ampla de perseguição religiosa no Brasil. Apesar de não resultar de ação repressiva institucionalizada, os articuladores dos ataques mobilizaram acusações de supostos crimes contra a saúde pública como justificativa.

Museu da Sociedade Perseverança



Os anúncios do curso mercantil da Sociedade Perseverança e Auxílio, veiculados no Jornal de Alagoas em 1912, apresentam a relação das disciplinas lecionadas e ressaltam a estrutura da agremiação e demais vantagens oferecidas:

"leitura de mais de 5.000 volumes de varias obras de 54 secções de sciencias diversas; da leitura de jornaes em seu Gabinete de Leitura"; (...) ouvir Conferencias sobre 'Commercio, Agricultura, indústria, artes' e etc.". (...) de ter para seu estudo um 'Museu Commercial' onde encontrará uma infinidade de objetos para 'estudos scientificos' desde a 'Archeologia' á mais insignificante 'sciencia' e centenaes de artigos de 'industrias, etc', onde se poderá verificar as 'riquezas do Estado e do Paiz;"(JORNAL DE ALAGOAS, 08/05/1912, p. 03).

Museu da Sociedade Perseverança



Tratava-se de um museu nos moldes de um gabinete de curiosidades, mas com relativo prestígio no contexto da capital alagoana do início do século XX. Creio que a destinação das peças para o Museu Comercial indica relativa ambiguidade em torno das peças: por um lado, "troféus de guerra" na campanha contra um outro que, como tal, não deveria fazer parte da "população alagoana"; por outro, objetos dignos de exposição no prestigiado museu de uma agremiação com significativo reconhecimento enquanto instituição de ensino.

Museu do IHGAL



"Depois de andar em passeata pelas ruas de Maceió, depois de permanecer à mostra na redação do 'Jornal de Alagoas', que fazia oposição ao governo decaído, a referida coleção foi oferecida pela Liga dos Combatentes à Sociedade Perseverança e Auxílio. (...) Foi providencial essa doação. Salvaram-se, com isso, os restos da mais importante coleção de peças e objetos daqueles cultos existentes no Brasil, senão em número, porém em qualidade e antiguidade." (DUARTE, 1974, p. 12).

Museu do IHGAL



"Sob a guarda do IHGAL e a cujo patrimônio pertence agora, está a Coleção Perseverança. Sem valor para os que a refinam, essa coleção é, par o IHGAL, se subida importância cultural. Nessas esculturas – estatuetas de madeira – representando alguns dos seus orixás, nesses enfeites e insígnias, nesses instrumentos de música, enfim, nessas peças e objetos, dos mais modestos aos mais categorizados, oferece-se, quase na sua pureza nativa, a arte das velhas tribos negro-africanas importadas durante o Tráfico, misturados às concepções dos seus descendentes brasileiros." (DUARTE, 1974, p. 13)

Museu do IHGAL



Na Coleção Perseverança, Duarte (1952, pp. 66-67) identificou "objetos ligados ao culto Vodun da serpente – Dãnh-Gbi" e afirmou que eles "revelam a sobrevivência do culto daomeiano nos nossos antigos Xangôs." Duas peças foram citadas:

"a) uma pulseira de filha-de-santo, de latão, representando uma cobra enrodilhada, terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça, sendo esta finamente trabalhada e os olhos formados por contas vermelhas;

b) peça de ferro (22 centímetros de altura), constituída de três lanças e duas foices enlaçadas por uma serpente, na extremidade inferior, tendo uma pequena base ou suporte quadrangular."

Esta segunda peça, para Duarte (1952, p. 67), incitaria questionamentos acerca de processos sincréticos nos cultos de matriz africana em Alagoas:

"Tratar-se-ia, quanto ao segundo desses objetos, de um caso de fusão das mitologias Gêge e Nagô? Há, na referida peça, o Vodun Dãnh, a cobra sagrada, denunciando a existência do culto respectivo, como também caracteres simbólicos do ídolo Nagô Ôgun (lança, foice)."

Museu do IHGAL



"O grande mérito da Coleção Perseverança está justamente no que se conseguiu reunir de documentos do homem alagoano, portador dessa grande herança afro-negra e afro-islâmica. Ele se atesta como conhecedor dos deuses africanos, das elaboradas técnicas artesanais de fazer objetos trabalhados em búzios, metais, couro e madeira; onde está transparente esse ethos africano." (LODY, 1985, p. 10)

ANEXO VI - Apresentação 4º Encontro (29/09/2022)



Relevância Histórica

"Essa destruição seletiva aponta para uma certa ambiguidade. Por um lado, foi a expressão de uma revolta contra um representante político que, em certas circunstâncias, era a personificação do mal. Por outro lado, eles [os objetos] eram resquícios de serviços realizados naqueles lugares mágico-religiosos, de tudo que retinham de sagrado e cerimonial em oposição à magia malfeitora. (...) A preservação de peças africanas, em detrimento de outras como o leba, com quem o Governador estava associado, não só representava a vitória do bem sobre o mal mas também procurou removê-las de seu locus original, onde poderiam continuar a ser manipuladas para feitiçaria. Ao colocar esses objetos em um ambiente neutro, sua eficácia seria mantida sob controle." (RAFAEL; MAGGIE, 2013).

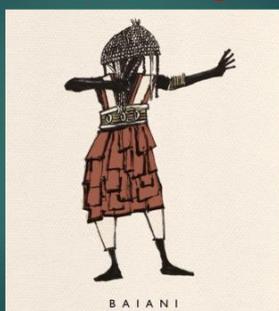
Relevância Etnográfica



Relevância Etnográfica

"Nos catálogos oficiais da Coleção Perseverança, o capacete é apresentado como "capacete de Ogum-China". Ora, o capacete afinal pertenceria a Xangô ou Ogum? Qualquer conhecedor das religiões afro-brasileiras sabe que as vestimentas sagradas dos orixás são demasiadamente específicas, de modo que não é possível achar um capacete que sirva ao mesmo tempo em Ogum e Xangô, até porque, segundo a mitologia, os dois orixás não se dão lá muito bem. Voltemos à entrevista com Egbomi Cici, em Salvador. Naquele dia, ela me apresentou a esse orixá e me contou suas histórias. Em uma grande sincronicidade, no dia seguinte a essa conversa, recebi um convite para uma festa em homenagem justamente a Baiani na Casa de Oxumarê, uma das grandes casas tradicionais de Salvador. O convite continha uma ilustração do orixá homenageado feita pelo artista plástico Caco Bressane:

Relevância Etnográfica



Relevância Etnográfica

Qual não foi minha surpresa ao constatar o tal capacete na ilustração de Baiani. Assistindo à celebração, pude ver os mesmos capacetes usados pelos orixás que dançaram no salão. Fotografias não eram permitidas no momento, mas, naquela noite, saí da Casa de Oxumarê com o sentimento de ter descoberto algo extraordinário: um orixá desapareceu dos terreiros de Alagoas. (...) Durante as sessões de apreciação das fotos das peças da Coleção Perseverança, praticamente todos os meus interlocutores de Maceió passaram pelas imagens do tal capacete sem nada dizer de específico sobre ele, mesmo alguns dos mais antigos religiosos da cidade. (...)

Relevância Etnográfica

Qual não foi minha surpresa ao constatar o tal capacete na ilustração de Baiani. Assistindo à celebração, pude ver os mesmos capacetes usados pelos orixás que dançaram no salão. Fotografias não eram permitidas no momento, mas, naquela noite, saí da Casa de Oxumarê com o sentimento de ter descoberto algo extraordinário: um orixá desapareceu dos terreiros de Alagoas. (...) Durante as sessões de apreciação das fotos das peças da Coleção Perseverança, praticamente todos os meus interlocutores de Maceió passaram pelas imagens do tal capacete sem nada dizer de específico sobre ele, mesmo alguns dos mais antigos religiosos da cidade. (...)

Relevância Etnográfica

Encontrei duas exceções entre meus interlocutores alagoanos. Pai Célio de Iemanjá, *babalorixá* e historiador alagoano, disse-me em entrevista que o capacete poderia ser do orixá Oxóssi ou de "Baianin' ou Dadá". Disse-me também que teria visto esse capacete na Casa de Oxumarê em Salvador e num terreiro em São Paulo. Segundo ele, o culto desse orixá não existe em Maceió. Era tudo o que sabia. Coloquei a mesma questão ao *babalorixá* alagoano Pai Manoel do Xoroquê, se ele conhecia o tal orixá. Disse-me que se tratava de um orixá "da família de Xangô" que não existe mais em Alagoas. Disse também que obteve tal conhecimento de seus "mais velhos". (FONTES, 2020, pp. 384-386).

Relevância estética



Relevância estética



O uso das cores vermelha e branca evidencia um artefato ritual usado por africanos residentes no Benin, Togo e Nigéria. Há na indumentária daqueles povos o uso do filá com igual forma. Toda peça recebe aplicações de búzios, reunidos sempre em conjuntos de três ou quatro.

Pelo uso das cores vermelha e branca e também pela presença dos búzios, esta peça complementa o traje cerimonial do orixá Xangô. O filá é forrado com o mesmo tecido da parte externa. Feito em palitos de dendezeiro quase que totalmente envolvido em tecido vermelho de algodão branco. Peça usa no ritual *voudu* Nanã, que é mãe méica de Omolu e Besseim.

Relevância estética



O ibiri é semelhante ao xarará não apenas na forma, mas também em função religiosa. É objeto de uso no assentamento; além de compor traje cerimonial do orixá Nanamburucu, é uma divindade de origem jeje ou *voudu*, cultuada no tambor de mina, no candomblé, na umbanda e no xangôalagoano.

A presença do ibiri é reforço para as tradições do *voudu* em Alagoas. Nanambucuru é a mãe mais antiga, representada pelas águas paradas das lagoas e pela lama dos pântanos, de onde tudo se originou; é o princípio da fertilidade. (ALMEIDA; ANDRADE, 2016)



ANEXO VII - Apresentação 6º Encontro (13/10/2022)



DOSSIÊ

Análise do processo

- ▶ O parecer deve iniciar com a análise do trâmite processual em si, indicando de onde partiu o pedido e para quem foi encaminhado, a motivação (se houver), a fim de identificar os interessados pela preservação do bem e seus significados.
- ▶ Neste tópico serão elencados os principais documentos e seus respectivos encaminhamentos identificados no processo, bem como proceder à análise da adequabilidade de documentos e procedimentos do processo.

DOSSIÊ

Sobre o bem proposto para tombamento

- ▶ Neste tópico deve ser descrito o bem proposto para o tombamento, fazendo uma leitura territorial e temática por meio de resumo de seus aspectos históricos, técnicos, estéticos, do seu estado de conservação, situação dominial, etc., definindo inclusive o nome proposto e sua classificação.

DOSSIÊ

Justificativa do tombamento

- ▶ Nesse tópico devem ser explicitados os valores relacionados ao bem identificados ao longo do processo e que justificam a seleção desse bem como representante da temática no território nacional e por consequência seu tombamento em nível federal, a partir de critérios fundamentados na relevância para a identidade e a formação da sociedade brasileira, a exemplo de:
 - ▶ a) O bem como testemunho simbólico;
 - ▶ b) Referência cultural importante para grupos formadores da sociedade brasileira;
 - ▶ c) O bem como testemunho notável de fatos históricos;
 - ▶ d) O valor estético, técnico ou material intrínseco do bem;
 - ▶ e) O carácter matricial do bem;
 - ▶ f) A concepção arquitetônica, urbanística e paisagística;
 - ▶ g) A reverberação para a memória coletiva.

DOSSIÊ

Diretrizes para gestão

- ▶ Neste tópico devem ser elencadas as diretrizes de gestão, que devem abordar orientações em relação à conservação e preservação do bem, a partir do diagnóstico do estado de conservação atual e os valores identificados, até que norma mais específica seja elaborada. É importante ressaltar que as diretrizes de gestão serão base para a gestão logo após a notificação do tombamento provisório e futura normatização do bem pós-tombamento.

DOSSIÊ

Conclusões e encaminhamentos

- O parecer deve ser concluído indicando de forma objetiva:
- ▶ • Classificação (Conjunto Arquitetônico, Conjunto Urbanístico, Acervo, Coleção, bem móvel, Jardim histórico, etc) e nome proposto para inscrição
 - ▶ • resumo dos valores culturais atribuídos ao bem
 - ▶ • indicação do(s) Livro(s) do Tombo a ser(em) inscrito(s), e os respectivos valores associados a cada livro.
 - ▶ • Propriedade – Se pública ou privada - Nome do proprietário (documento de propriedade deve ser anexado ao parecer);

DOSSIÊ

“Ao longo desses anos, muitas informações relativas aos processos de Tombamento e de Registro foram produzidas, mas a finalização de ambos só foi possível pela articulação de uma ação conjunta que envolveu o Departamento do Patrimônio Imaterial-DPI, o Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização-DEPAM e a Superintendência do Iphan no Piauí nos anos de 2019 e 2021. Promovendo o diálogo de conhecimentos entre os campos da Antropologia, da História, da Arquitetura, das Artes Visuais e da Conservação de Bens Culturais Móveis, a equipe responsável pela redação do dossiê teceu uma narrativa que busca conjugar, ao olhar externo, as falas e categorias das comunidades relacionadas aos bens da Arte Santeira em Madeira do Piauí: dos grupos de santeiros, de devotos e demais segmentos produtores e consumidores dessa rica expressão popular.”

COLEÇÃO PERSEVERANÇA



ANEXO VIII - Apresentação 7º Encontro (20/10/2022)



DOSSIÊ

Análise do processo

- ▶ O parecer deve iniciar com a análise do trâmite processual em si, indicando de onde partiu o pedido e para quem foi encaminhado, a motivação (se houver), a fim de identificar os interessados pela preservação do bem e seus significados.
- ▶ Neste tópico serão elencados os principais documentos e seus respectivos encaminhamentos identificados no processo, bem como proceder à análise da adequabilidade de documentos e procedimentos do processo.

DOSSIÊ

Sobre o bem proposto para tombamento

- ▶ Neste tópico deve ser descrito o bem proposto para o tombamento, fazendo uma leitura territorial e temática por meio de resumo de seus aspectos históricos, técnicos, estéticos, do seu estado de conservação, situação dominial, etc., definindo inclusive o nome proposto e sua classificação.

DOSSIÊ

Justificativa do tombamento

- ▶ Nesse tópico devem ser explicitados os valores relacionados ao bem identificados ao longo do processo e que justificam a seleção desse bem como representante da temática no território nacional e por consequência seu tombamento em nível federal, a partir de critérios fundamentados na relevância para a identidade e a formação da sociedade brasileira, a exemplo de:
 - ▶ a) O bem como testemunho simbólico;
 - ▶ b) Referência cultural importante para grupos formadores da sociedade brasileira;
 - ▶ c) O bem como testemunho notável de fatos históricos;
 - ▶ d) O valor estético, técnico ou material intrínseco do bem;
 - ▶ e) O carácter matricial do bem;
 - ▶ f) A concepção arquitetônica, urbanística e paisagística;
 - ▶ g) A reverberação para a memória coletiva.

DOSSIÊ

Diretrizes para gestão

- ▶ Neste tópico devem ser elencadas as diretrizes de gestão, que devem abordar orientações em relação à conservação e preservação do bem, a partir do diagnóstico do estado de conservação atual e os valores identificados, até que norma mais específica seja elaborada. É importante ressaltar que as diretrizes de gestão serão base para a gestão logo após a notificação do tombamento provisório e futura normalização do bem pós-tombamento.

DOSSIÊ

Conclusões e encaminhamentos

O parecer deve ser concluído indicando de forma objetiva:

- ▶ • Classificação (Conjunto Arquitetônico, Conjunto Urbanístico, Acervo, Coleção, bem móvel, Jardim histórico, etc) e nome proposto para inscrição
- ▶ • resumo dos valores culturais atribuídos ao bem
- ▶ • indicação do(s) Livro(s) do Tombo a ser(em) inscrito(s), e os respectivos valores associados a cada livro.
- ▶ • Propriedade – Se pública ou privada - Nome do proprietário (documento de propriedade deve ser anexado ao parecer);

DOSSIÊ

- 3 capítulos:
- 1) Relevância Histórica;
- 2) Relevância Estética;
- 3) Relevância Etnográfica.

Relevância Histórica

- Conjuntura Política Nacional;
- Perseguição Religiosa pós-abolição;
- Diáspora/ Êxodo decorrente do Quebra;
- Impactos sobre os toques em MCZ e AL;
- Impactos sobre manifestações culturais.

Relevância Estética

- Arte eurocêntrica e suas desconstruções;
- Beleza e funcionalidade;
- Materialidade e simbologia nos processos de confecção;
- Estados de preservação/conservação (Autenticidade/integridade);
- Reflexões sobre o lugar atual da Coleção (exprografia no IHGAL).

Relevância Etnográfica

- Matriz africana;
- Os Orixás;
- Orixá Baianin/ Coroa de Dadá;
- Dã/ Serpente;
- Peças singulares;
- Processos sincréticos.

Coleção Perseverança



Coleção Perseverança



ANEXO IX – Ofício ao IHGAL

04/10/2022

SEI/IPHAN - 3872529 - Ofício



MINISTÉRIO DO TURISMO
SECRETARIA ESPECIAL DE CULTURA
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
Divisão Técnica do IPHAN-AL

Ofício Nº 453/2022/DIVTEC IPHAN-AL/IPHAN-AL-IPHAN

Ao Senhor **Dr. Jayme Lustosa de Altavila**
Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas/ IHGAL

Assunto: **Visita Técnica à exposição da Coleção Perseverança**

Referência: Caso responda este, indicar expressamente o Processo nº 01403.000050/2012-69.

Prezado Presidente,

Cumprimentando-o cordialmente, vimos através do presente Ofício solicitar **visita técnica do Grupo de Trabalho para tombamento da Coleção Perseverança ao Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, a ser realizada na data de 06 de outubro próximo, a partir das 10:00 h.

O referido Grupo de Trabalho (GT) atua sob coordenação da Divisão Técnica do IPHAN em Alagoas e tem como objetivo viabilizar o desenvolvimento da instrução de tombamento da **Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil**.

Diante do exposto, a solicitada visita técnica se faz necessária aos trabalhos do GT, bem como ao prosseguimento deste tombamento que, reconhece-se, é digno e de **extrema relevância para ambos os institutos e para a valorização do Patrimônio Cultural do Estado de Alagoas**.

Certos de seus bons préstimos, desde já manifestamos votos de cordiais agradecimentos.

Macon Marcante

Chefe Substituto da Divisão Técnica do IPHAN em Alagoas

Melissa Mota Alcides

Superintendente do IPHAN em Alagoas

INSTITUTO HISTÓRICO E
GEOGRÁFICO DE ALAGOAS
Rua João Pessoa, 382 - CEP 57020-070
Maceió/AL - tel/Fax (32) 3223-7797

*Recebido em
06/10/2022
flere*

TIA MARCELINA

Mãe de santo tornou-se mártir do Quebra

HOJE CONSIDERADA O MAIOR SÍMBOLO DA RESISTÊNCIA RELIGIOSA EM ALAGOAS, MÃE DE SANTO AINDA TEM VIDA E MORTE REPLETA DE MISTÉRIOS

LARISSA BARTOS e WILLINGTON BARTOS

Esta, meloque, cabra bravo, quebra pedra, tá sangra, não tá fora saber... Depois, as palavras ainda ocupam polos centros de candomblé de Alagoas e 17 cidades do litoral, mesmo com o apoio de... O terreiro vivia no auge de 19 de fevereiro de 1912. Tia Maria, segunda filha, que era casada com o coronel de Quebra de Xangô, Tia Marcelina, tinha realizado a peregrinação da pedreira e levado o fim da tentativa de preservar sua casa...



Homenagem a Tia Marcelina ali no centro do Quebra de Xangô

Uma das variantes é que ela teria sido espancada a golpes de bastão ficando prostrada até à morte

Apesar do fato de não ter sido de imediato considerada mártir, ela acabou sendo considerada mártir por suas ações em prol da fé. Para tanto consideramos os eventos que ocorreram, e é necessário reconhecer a importância de sua atuação. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Uma das variantes é que ela teria sido espancada a golpes de bastão ficando prostrada até à morte. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Discurso • Governador Teotônio Vilela Filho - 100 anos do Quebra

“Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos”

“Neste exato dia que se celebra o centenário da morte de Mãe de Santo de Alagoas, eu me sinto profundamente ligado a esta mulher que viveu e morreu por sua fé. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos. Ela foi a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas, e a primeira a trazer o candomblé para as ruas de Alagoas...



Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos

Minhas saudações aos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos

COMBATE À POBREZA

Fecop estimula potencial dos alagoanos

OS PROGRAMAS DE COMBATE À POBREZA COMO “INCLUSÃO DIGITAL” E “ALAGOAS CIDADÃ” APRESENTAM RESULTADOS POSITIVOS PARA ALAGOAS

TERESA MACEDO

Por meio de recursos do Fundo de Estratificação e Combate à Pobreza (Fecop), programas que visam reduzir as desigualdades e viabilizar o desenvolvimento econômico e social da população, o governo de Alagoas, por meio do programa, estimula o potencial dos alagoanos e alagoanas de todas as matrizes culturais e todos os matizes religiosos...



Presidente do Conselho Integrado de Políticas de Inclusão Social, José Thomaz Nêndi destaca neste tempo, os projetos de combate à pobreza

“Fico muito feliz em ver o retorno eficaz em estes programas estão gerando e contribuindo para o crescimento de Alagoas.”

“O desenvolvimento do nosso Estado requer gente capacitada para o trabalho. Continuamos dando os melhores rumos para os recursos do Fundo Estadual de Combate e Erradicação da Pobreza”

Para as comunidades que apresentam maior índice de desenvolvimento. O vice-governador e presidente do Conselho Integrado de Políticas de Inclusão Social (Cipis), José Thomaz Nêndi, destacou os resultados positivos dos programas...

Alagoas Cidadã. O programa Alagoas Cidadã, que visa a inclusão digital e o desenvolvimento econômico e social da população, apresenta resultados positivos para Alagoas...

Inclusão Digital. Para o vice-governador, o programa de inclusão digital é um dos mais importantes para o futuro de Alagoas. O programa, que visa a inclusão digital e o desenvolvimento econômico e social da população, apresenta resultados positivos para Alagoas...

Alagoas Cidadã. O programa Alagoas Cidadã, que visa a inclusão digital e o desenvolvimento econômico e social da população, apresenta resultados positivos para Alagoas...

algo mais

Diário Oficial

10 DE FEVEREIRO • 100 anos do Quebra

Xangô Rezado Alto em imagens



Correio pelas ruas de Maceió marca início do centenário do Quebra

Religiosos reafirmaram crenças

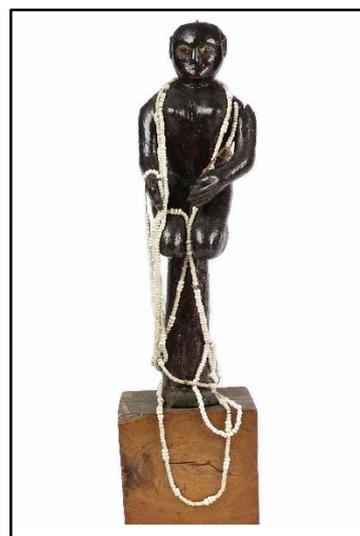
Acompanhado da Mãe Mirim, governador coordena sua atuação

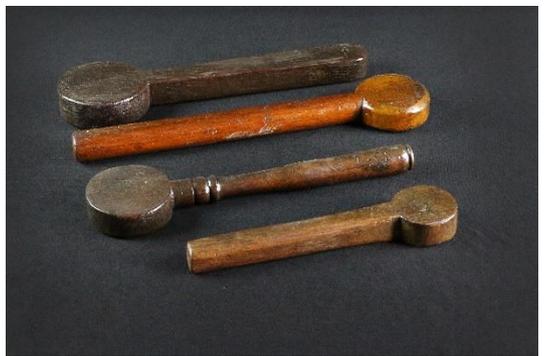


Governador Teotônio Vilela assina decreto em que Estado perde período preso após o centenário religioso

O cômico da roupa e as batidas dos atiradores marcam o início do centenário religioso

ANEXO XI – Curadoria da Exposição Fotográfica Coleção Perseverança











ANEXO XII – Exposição Fotográfica Coleção Perseverança



