

MOUSEION

Canoas, n. 44, 2023.

 <http://dx.doi.org/10.18316/mouseion.vi44.10574>

Terreiro Dois Irmãos como um espaço museal da cidade de Belém (PA)

Diogo Jorge de Melo¹

Marcelo Coelho Campos²

Resumo: O artigo se propõe a discutir o Terreiro Dois Irmãos como um espaço museal da cidade de Belém, compondo um exercício epistêmico que busca compreender os terreiros como agentes ativos da restituição das culturas afrodiaspóricas, preservando suas memórias e cunhando identidades. Para isso apresenta uma discussão sobre processos de patrimonialização e musealização de terreiros, elucidando que essa compreensão vai para além destes processos. Defende que o cerne desse processo museal encontra-se na sociabilidade e vitalidade culturais, que se estabelecem por seus processos de existência, resistência e vigência. Destaca a conceituação de fratrimônio, que conduz conceitualmente à descrição do espaço físico do Terreiro Dois Irmãos e suas relações simbólicas.

Palavras-chave: Museu; Museologia; Amazônia; Religião Afrodiaspórica; Fratrimônio.

Terreiro Dois Irmãos as a museum space in the city of Belém (PA)

Abstract: The article sets out to discuss the Terreiro Dois Irmãos as a museum space in the city of Belém, composing an epistemic exercise that seeks to understand terreiros as active agents in the restitution of Afro-diasporic cultures, preserving their memories and coining identities. To this end, it presents a discussion on the processes of patrimonialization and musealization of terreiros, elucidating that this understanding goes beyond these processes. It argues that the core of this museal process lies in cultural sociability and vitality, which are established by their processes of existence, resistance and validity. It highlights the concept of fratrimony, which leads conceptually to the description of the physical space of Terreiro Dois Irmãos and its symbolic relationships.

Keywords: Museum; Museology; Amazon; Aphrodiasporic Religion; Fatrimony.

Introdução

Museus são espaços sociais complexos que atuam com diversas questões de memória, identidade e patrimônio, que ressignificam e estabelecem diversos tipos de relações de sociabilidade que nos auxiliam em nossas percepções sobre o mundo. Instituições complexas que começaram a se moldar na antiguidade,

1 Professor do Curso de Museologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Ensino e História de Ciências da Terra pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST). Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), Instituto de Ciências da Arte, Faculdade de Artes Visuais, Curso de Museologia. diogojmelo@gmail.com

2 Licenciado em Ciências da Religião pela Universidade Estadual do Pará (UEPA) e graduando em Museologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista PIBIC PROPESP-UFPA. E-mail junior_cn3@hotmail.com.

mas que se potencializaram e ganharam suas principais estruturas no contexto europeu, onde gabinetes de curiosidades e grandes coleções elitizantes se tornaram grandes museus, muitas vezes de cunho imperialista e universalizante. Os museus se moldaram aos ideais da Revolução Francesa— liberdade, igualdade e fraternidade —, que constituíram os alicerces do caráter público e coletivo destas instituições. Abrindo-se ao público, passaram a salvaguardar suas relíquias como bens da humanidade, ditos “patrimônios universais”³.

Estas estruturas museais acabaram por se expandir pelo mundo, por meio dos processos coloniais e, desta maneira, alcançaram diversos contextos mundiais, levando, neste percurso, as estruturas de dominação da “colonialidade do poder”. Neste sentido, os museus se caracterizavam como instrumentos de poder e dominação, reconhecendo os novos domínios ou até construindo as acepções de nacionalismo. Carregados de aspectos patriarcais, defendiam os ideais europeizantes de dominação, postos no sistema-mundo como superiores às diversas outras culturas, moldando o monologismo epistêmico, o qual dizimou as outras formas de pensar existentes no mundo. Logo, o caráter público da Revolução Francesa, ganhou uma nova acepção, na qual o dito global, universal, subalternizou, apagou e exotizou as outras culturas, que lutam e reivindicam por suas memórias e representações sociais.

Foi a partir da década de 1960 que tivemos algumas reviravoltas epistêmicas das estruturas museais, as quais passaram a contestar as existentes e defender uma “outra” Museologia, dita como uma “Nova Museologia”. Esta se desdobrou no que atualmente denominamos de Museologia Social ou Sociomuseologia, possibilitando e fortalecendo as museologias indígenas, de favelas, quilombolas, de terreiro (das encruzilhadas)⁴, LGBT+⁵, dentre muitas outras. Estas ações vieram equilibrar a balança em relação a colonialidade e dar folego às outras epistemes existentes no mundo. Falamos aqui de processos que decorrem em espaços de resistência que, de algum modo, vem preservando outros fazeres e saberes e nos ajudam a consolidar o entendimento de outras formas de “Ser Museu”, para além das acepções tradicionais de dominação.

Este processo histórico nos lançou em uma crise representacional, já que muitos dos espaços museais existentes, principalmente os de caráter público, estão fortemente ligados às estruturas da colonialidade do poder. Isto nos conduz a realizar exercícios epistêmicos de ampliação dos espectros museais, compreendendo “outros espaços” como museus ou, no mínimo, que possam simbolicamente ser reconhecidos como tais, onde as outras memórias e patrimônios (fratrimônios), antes subjugados, possam ser valorizados e potencializados. São reivindicados, então, espaços museais decoloniais, que valorizem as culturas afrodiáspóricas e indígenas, dentre outras, que combatam discriminações de gênero, raciais e sociais e provoquem os *giros decoloniais*⁶.

Com isso, apresentamos o objetivo deste trabalho que é o de discutir o Terreiro de Tambor de Mina Dois Irmãos, em Belém (PA, Brasil), como um espaço museal, compondo um exercício similar ao que já foi realizado por Melo e Monteiro (2021) com a Capela Nosso Senhor Bom Jesus do Bom Fim em Sorocaba

3 Conforme é evidenciado por autores como Valente (2003), Pelegrini e Funari (2008) e Anderson (2008).

4 A Museologia das Encruzilhadas foi apresentada e proposta por Melo (2020a).

5 Conforme utilizado por Boita *et al.* (2022), utilizamos a sigla LGBT+ por ser uma nomenclatura utilizada no campo das Políticas Públicas do Brasil.

6 Termo utilizado a partir de Ballestrin (2013), cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade.

(SP, Brasil). Este aspecto possibilita-nos entender as relações dos terreiros como lugares de memória e resistência, com acepções similares a de um museu. Principalmente, em suas relações de cuidado para com as pessoas e o sagrado ali existente, que carecem de zelos especiais e singulares, que vão para além da documentação e conservação e adentram em diversos outros repertórios. Caso dos assentamentos religiosos, que precisam ser alimentados com axé (energia vital), entendidos como vivos e que são lugares de morada de diversas entidades.

Deste modo, podemos pensar nestes outros lugares e inclusive apontar reflexões para com os espaços museais mais tradicionais, demonstrando que o fazer museal/museológico é capaz de transgredir as amarras coloniais que lhe são postas (MELO & MONTEIRO, 2021, p. 147).

Entender terreiros como museus trata-se de um exercício que se torna evidente e necessário ao mencionarmos que, facilmente, aceitamos plenamente um espaço como a *Catedral de Notre Dame* em Paris, como um museu, mas temos grande dificuldade em aceitar outros espaços como tendo tal qualificação (MELO, 2020a). Devemos evidenciar nessa intenção, que os terreiros, assim como os museus, são espaços complexos, que se estabeleceram a partir das culturas afrodiáspóricas, que se caracterizam por meio de uma complexa rede de saberes, fazeres e relações sociais, associados a questões de memória, identidades e fratrimônios. Evidenciamos assim o “toque dos tambores, as entoadas de cânticos e as incorporações e contatos com o mundo dos invisíveis” assim como o próprio corpo, “sendo ele um agente conector, que agencia o plano dos invisíveis, com suas inúmeras entidades em manifestação” (MELO & MONTEIRO, 2021 p. 147-148)

Para Muniz Sodré (2017) o terreiro é o local onde ocorreu a restituição e a recriação das epistemes africanas que foram sobrepujadas e “apagadas” no processo da diáspora negra. Com isso, podemos compreender os terreiros como lugares de memória, de fratrimônios e de saberes. Foi nesse espaço que negros e negras, escravizados e destituídos de sua cultura original, se autogestaram e restituíram seus saberes, adquirindo energia vital, capaz de implantar e passar o seu axé. São locais onde preservou e preserva seus fratrimônios a partir de outras lógicas preservacionistas e afirma suas contribuições como agentes civilizadores da cultura brasileira (MELO, 2020a).

Este aspecto é complementado por Rufino (2017) que compreende os terreiros como espaços de reconstrução dos saberes africanos de outros territórios, mas que podem se fazer presente em espaços temporários, efêmeros, como as rodas de capoeira, coco, jongo e os terreiros de macumba ou em processos de terreirizar as ruas ou outros territórios. Constituem uma rede articulativa dentro de um território, onde demarcam uma espacialidade de resistência e existência, que preservam, provocam e afirmam as identidades afrodiáspóricas. Destacamos, aqui, que a ideia não é fazer o terreiro se tornar museu e sim identificar as potencialidades museais insurgentes destes espaços.

A partir desta percepção, o Terreiro de Tambor de Mina *Dois Irmãos* ganha grande destaque dentre outros espaços da cidade de Belém, por ser um terreiro monumento, o mais antigo em funcionamento da cidade e por cultivar uma vertente religiosa tradicional da região, o Tambor de Mina⁷. Religiosidade compreendida como a junção de diversas culturas afrodiáspóricas que se estruturaram a partir do

⁷ O nome deste segmento religioso se deu em decorrência do Forte de Mina, no qual foram embarcados diversos escravizados para o Brasil, que por sua vez eram denominados de “escravos mina”.

Maranhão e posteriormente se difundiram para cercanias e adentraram na região amazônica. Existindo diversas denominações, como a Mina Jeje, Mina Nagô, Mina Jeje-Nagô, Mina Vodunci e Terecô, também chamado de Tambor das Matas ou de Barba Soêra ou Barbara Soeira⁸.

Uma de suas origens mais evidentes deu-se na Casa das Minas, a qual temos a história da rainha Nã Agotimé⁹, que provavelmente fundou esse terreiro (FERRETTI, 2009; MELO & FAULHABER, 2019). Também não podemos deixar de destacar suas fortes relações com as pajelanças caboclas. Além da Casa das Minas outros terreiros tiveram destaque na estruturação desse segmento religioso em São Luís no Maranhão, como a Casa de Nagô, que diferentemente da anterior, de cultura jeje (culto aos voduns reais do Daomé), cultua voduns, orixás e caboclos¹⁰, cunhando um modelo de culto que teve ampla dispersão cultural e que vemos no Pará e em outras regiões, inclusive realizando trocas culturais com os candomblés e as umbandas¹¹.

Segundo Taissa Tavernard de Luca (2010) no Pará não se tem conhecimento de terreiros fundados por africanos e acredita-se que a origem do Tambor de Mina nessa localidade está ligada ao fluxo migratório entre Maranhão e Pará, realizado em duas etapas, uma durante o fluxo econômico gomífero e outra nas décadas de 1970 e 1980, momento no qual os afroreligiosos paraenses foram buscar iniciação no Maranhão. O movimento evidenciou a existência de um terreiro centenário, o Terreiro de Mina Dois Irmãos, que era o antigo Terreiro de Santa Bárbara, aberto pela maranhense Mãe Josina, assim como apresentado por Oliveira (1992).

Justamente a partir de nossas vivências junto ao Terreiro Dois Irmãos, observamos e coletamos dados, com os quais propomos a realização do exercício epistêmico perceptivo, apresentando-o e compreendendo-o como um espaço museal, caracterizado como um espaço singular na cidade de Belém, que resiste e perpetua memórias, identidades, patrimônios e fratrimônios das culturas afrodiáspóricas. É importante caracterizar que diversos terreiros passaram por processos compreendidos como de patrimonialização e musealização, os quais discutiremos com o intuito de embasar a nossa premissa.

Patrimonializar ou musealizar terreiros

Para adentrarmos à questão dos terreiros como instancias museais e fratrimoniais, precisamos compreender o que vem sendo entendido por um terreiro patrimonializado (tombado ou registrado) e musealizado. Para isso, identificamos alguns casos notórios no Brasil, referentes a terreiros que adotaram práticas ou ganharam alcunhas de patrimonialização ou musealização, compondo movimentos de preservação que emergem com diversos intuitos, nos quais se destacam a resistência, promoção de seus

8 Sua origem remete a cidades do interior do Maranhão, principalmente Codó, que se misturou com o Tambor de Mina e deste modo muitos estudiosos consideram uma subdivisão deste segmento (FERRETTI, 2004).

9 Nã Agotimé foi uma rainha do Daomé, viúva do rei Agonglô e mãe do rei Ghezo. Devido a ascensão ao trono de Adandozan (1797-1818), foi escravizada e vendida junto com outros membros da família real. Pierre Verger quando estudou a Casa das Minas e registrou o culto dos voduns da família real do Daomé, levantou a hipótese de ela ter sido a fundadora da Casa das Minas, conhecida como Maria Jesuína.

10 Categoria de entidades que se diferencia dos caboclos da Umbanda e do Candomblé de Caboclo, por serem entidades que não passaram pela experiência de morte, tendo passado por portais de encantarias ou processos mágicos que as conduziram para uma outra existência.

11 Usamos as denominações religiosas no plural, por considerarmos serem um complexo de diversos seguimentos, que se entendem e se autodenominam como sendo Cambomblé ou Umbanda.

costumes e a luta contra o esquecimento, que potencializam a resistência e a preservação de suas memórias, seus saberes e fazeres.

O primeiro terreiro tombado no Brasil pelo Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ocorreu em 1986, a Casa Branca do Engenho Velho em Salvador (BA), sendo o primeiro patrimônio da cultura afrodiaspórica brasileira a ser reconhecido oficialmente pelo Estado. Sabrina Fernandes Melo (2020b) destacou que no relatório de tombamento se encontra descrita a importância do candomblé como peça fundamental na formação identitária e cultural de um segmento significativo da população brasileira, o que desvela a ascensão de uma transformação política patrimonial.

A preservação da Casa Branca engloba um complexo tombado que inclui o espaço do terreiro, como suas áreas de culto (barracão), salão para festas públicas e outros recintos, tendo amplo destaque a praça Oxum, que faz parte do terreno do terreiro e foi projetada pelo arquiteto Oscar Niemeyer. Constitui-se como um patrimônio monumental vinculado à um processo de urbanização e política que configura a intencionalidade de evidenciar o espaço como tal, tendo assim, uma genuinidade patrimonial. Podemos considerar que o tombamento da Casa Branca buscava reconhecer, de alguma maneira, o dinamismo das manifestações materiais e imateriais presentes no espaço, no qual “o tombamento seria uma garantia para a continuidade da prática” (MELO, 2020b p. 53). Foi justificado como um processo de “reparação histórica”, o qual compreende que as culturas afrodiaspóricas foram inviabilizadas e não contempladas por políticas públicas.

Na década de 1990, na Bahia, foi fundado o Memorial Mãe Menininha de Oxum no Terreiro do Gantois (*Ilê Iyá Omim Axé Iyá Massê*), um espaço museal dedicado a uma das mais famosas sacerdotisas do candomblé, caracterizado por um pequeno quarto, onde a sacerdotisa residia, composto por seus pertencentes, reunidos pela comunidade e parentes, com o intuito de mostrar os bastidores da vida desta sacerdotisa. Este espaço foi oficialmente reconhecido pelas entidades governamentais locais em 1992 e, em 2002, o terreiro foi tombado pelo IPHAN. Diferentemente do terreiro anterior, tivemos um processo de musealização precedente ao ato de patrimonialização do Estado.

Segundo Adinolf e Van de Port (2020, p. 89) o “memorial é integrado organicamente ao terreiro, e não há limites entre ele e o espaço sagrado” e a musealização não afetou as práticas religiosas, funcionando de acordo com a sua rotina, apesar de torná-lo de domínio público. Apesar das intervenções governamentais, aparentemente foi o Memorial que se adequou à rotina religiosa, já que o recinto só é aberto para visita conforme a vontade de sua comunidade, não tendo horários estabelecidos.

Lembramos que, para nós, musealização se configura como um olhar qualificativo, imaginativo, que evidencia relações de memórias e identidades capazes de congregações e ressignificações sociais, mas tradicionalmente compreendida como uma mudança da função original de um objeto, para se tornar um item musealizado. Já a patrimonialização, semelhantemente, é um processo que altera a condição original e qualifica com um *status*, normalmente ganhando uma alcunha política/administrativa como tombamento, registro, patrimônio da humanidade, dentre outras. Acepções bem distintas quando percebidas a partir das comunidades que os detém, pois já os preservam de alguma forma, a partir de suas iniciativas ativas, por meio de suas dinâmicas culturais e seus reconhecimentos afetivos.

Z. Stránský, citado por DOLÁK (2017 p. 182) compreendeu que a “musealização é a demonstração

da tendência humana de preservar, contra a natureza efêmera e mutável das coisas, segundo seus interesses próprios. Uma ideia de apropriação da realidade por meio de uma atitude ativa, que se orienta temporalmente tanto para o passado quanto para o presente, gerando legado e não apenas herança, aspecto que exalta relações de amor e ódio, com base em distintos intuítos que são empregados aos bens materiais e imateriais.

Nas instâncias do individual para o coletivo encontram-se alicerçados interesses, que, muitas vezes, parecem incompatíveis e as configuram como processos gestados por estatutos legitimadores de um poder superior, dominador e externo, reconhecidos e aplicados por instâncias culturais personificadas. São assim, instrumentos do poder simbólico cuja presença é exercida pela qualificação atribuída às instâncias que os qualificam como representantes das necessidades e aspirações vocalizadas por inúmeros grupos sociais nos moldes comunitários, associativos e profissionais, relacionados à identidade cultural, ao sentimento de pertencimento e ao direito do usufruto.

Temos assim, o caso da comunidade de Candomblé *Ilê Axé Opô Afonjá*, também localizada em Salvador (BA), que por iniciativa de Mãe Stella de Iemanjá (1925-2018), começou a organizar documentos e objetos que estavam em posse da comunidade para fundar o *Ohum Lailai* (Casa das Coisas Antigas). Em 1989 conseguiu formar um pequeno museu, com acervo de animais, símbolos, instrumentos musicais e objetos africanos do culto dos orixás. Sabemos que posteriormente, em junho de 2000, foram criadas a biblioteca *Ikojppo Ilê Iwe Axé Opô Afonjá* e o Centro de Documentação e Memória *Afonjá*. Este último, encarregado de organizar e digitalizar o acervo documental sobre a memória religiosa da cultura iorubá. Distintamente do ato de tombamento, este terreiro foi inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, sendo assim reconhecido oficialmente como um patrimônio intangível e se caracterizando a partir de uma outra acepção patrimonial, distinta do tombamento (SANTOS, 2019).

Na comunidade *Opô Afonjá*, o ato de musealizar difere do apresentado no Terreiro do Gantois, configurando-se para além de só expor objetos musealizados, pois foram criando espaços exclusivos, informacionais, para atividades paralelas ao culto religioso praticado. A Biblioteca, o Centro de Memória e o Museu ficam em espaços à parte do barracão, onde ocorrem os rituais. Assim, percebe-se uma separação distinta sobre o que é museal e o que é de interesse religioso, não sendo uma musealização plena do espaço. O ato de patrimonializar não teve por finalidade tornar aquele local patrimônio cultural, mas sim, servir de ferramenta de anteparo e divulgação da dinâmica religiosa que ocorre no espaço, considerado dinâmico e em constante transformação (SANTOS, 2019). Portanto, percebe-se uma outra perspectiva em relação aos processos de patrimonializar, no qual a documentação estabelece o ato de musealização.

Outro olhar sobre a função de patrimonializar ou musealizar é o da conservação das edificações, sem o intuito primário de promoção ou divulgação da cultura ali presente, aspecto que se destacou no Terreiro da Casa de Nagô, localizado na cidade de São Luís (MA), que aderiu a ideia de preservação do seu espaço a partir da Mãe Dudu (1886-1988), que por meio de uma manchete de jornal se informou sobre processos de tombamento de alguns terreiros na Bahia. Com isso, conversou com a Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão e iniciou o processo de tombamento do espaço de seu terreiro.

Segundo Corrêa (2001), a casa passava na época por diversas dificuldades estruturais, como seu imóvel em estado precário, problemas de divisão interna e perdas do terreno para a vizinhança. Estas adversidades foram postas aos órgãos públicos e em 1984, a Casa de Nagô foi reconhecida como Patrimônio

Histórico pela esfera estadual. O imóvel foi reformado e sua estrutura interna restaurada, mantendo os aspectos religiosos e culturais presentes no recinto: “Segundo a coordenadora, a chefe espiritual do terreiro nunca disse que haveria um outro motivo especial para o tombamento, seu único objetivo era proteger o terreiro” (CORRÊA, 2001, p. 144).

Nesse caso percebe-se um outro meio de utilização dessas ferramentas públicas, quando não se busca de imediato musealizar seus objetos ou montar um espaço museal dentro do terreiro, mas a preservação do próprio espaço físico, *in situ*, superando dificuldades estruturais decorrente muitas vezes de dificuldades financeiras. Os dirigentes deste terreiro não buscaram, a princípio, no artifício de tomar o espaço religioso, o intuito de estimular a procura dos costumes ali assentados, mas sim o de salvaguardar o espaço onde o terreiro se encontra, garantindo que não fosse fechado, esquecido com o tempo, assegurando o seu funcionamento e que a suas edificações não entrassem em ruína.

Devemos aqui ressaltar que a Casa de Minas em São Luiz (MA) possui algumas particularidades. Distintamente da Casa de Nagô, sua contemporânea, passou por um difícil processo de tombamento, pois naquela ocorreram alguns impedimentos. Segundo Corrêa (2007) durante o processo de tombamento da Casa de Nagô, a Casa das Minas foi consultada para adentrar na licitação do seu tombamento, porém, a direção da casa se recusou, por medo do seu espaço físico ficar congelado no tempo, pois teriam que ser feitas reformas e alterações na edificação. Sabemos que também houve a consulta com as entidades da casa e segundo “as líderes religiosas, foram as entidades espirituais que decidiram pelo não engajamento da Casa das Minas” (CORRÊA, 2007, p. 81).

Sérgio Ferretti (2009) proferiu que a Casa das Minas se encontrava em um processo de extinção, de suicídio cultural, reportando-se às perdas culturais e epistêmicas desse terreiro, que não mais era capaz de iniciar novas sacerdotisas, processo que emerge na fala de suas líderes religiosas, ao mencionarem que “quando não tiver mais quem cuidar da casa ela ficará para o estado e deve ser transformada em um museu ou em uma escola” (MELO, 2020a p. 3). Este fato ressalta a expectativa de uma musealização mais tradicionalista e um pensar para um futuro próximo em diálogo com um discurso de intenção de preservação do espaço, inclusive, a ideia de preservação por meio da escolarização do espaço. Em 2005, o IPHAN concluiu o processo de tombamento da Casa das Minas e, destacamos, que ela foi reconhecida também pela UNESCO, como uma peça importante na construção das religiões afrodiáspóricas e símbolo de resistência, tema este discutido em 1985, quando foi realizado um colóquio internacional que tratou sobre a sobrevivência das tradições religiosas na América Latina e Caribe (FERRETTI, 2001).

Podemos compreender que a partir da década de 1980, se iniciou a busca pela valorização e estímulo das culturas afrodiáspóricas no território nacional, tendo diversos exemplos de comunidades que passaram por processos de preservação, mas cada uma com suas peculiaridades e necessidades, já que a ideia de musealizar e patrimonializar, no contexto dos terreiros é complexa, pois cada comunidade se utiliza dessas ferramentas de maneiras distintas.

No entanto, nossa proposta de reconhecimento dos terreiros como museus, não necessariamente se estabelece nos processos oficiais de patrimonialização ou nas intervenções de musealização, constituindo acervos documentados ou produzindo exposições para a comunidade, turistas ou visitantes. Aqui buscamos entender que no cerne do processo museal encontra-se a sociabilidade e a vitalidade das culturas

afrodiaspóricas que se estabelecem em seu próprio processo de existência e vigência e por isso, destacamos a conceituação de *fratrimônio*, que nos conduz a um outro caminhar.

O termo *fratrimônio*, foi cunhado por Chagas (2003) como uma acepção mais poética e, posteriormente, foi desenvolvido por Melo (2020a) e Melo e Faulhaber (2021). Pode ser compreendido como um recorte do conceito de *patrimônio*, por buscar romper com a estrutura patriarcal na qual a semântica da palavra designa, assim como evidencia relações humanas socialmente mais horizontais, onde se destacam, principalmente, aspectos da afetividade. “Ela abre espaço para que se admita a possibilidade de uma partilha social de bens culturais que se faz de modo sincrônico dentro de uma mesma época, de uma mesma geração (um *fratrimônio*)” (CHAGAS, 2003 p. 279). Aspecto este, em que os terreiros são extremamente vigentes, pela convivência em comunidade, por suas confraternizações, comunhões e diversas acepções epistêmicas que conduzem suas identidades, imaginários e crenças. “Já não se trata de uma herança materna ou paterna, mas de alguma coisa partilhada entre os contemporâneos, entre os amigos e irmãos, entre os membros de uma mesma comunidade” (CHAGAS, 2016 p. 143-144).

Melo (2020a) considera “*fratrimônio*” como uma perspectiva em que as relações sociais em questão podem ser pensadas por aspectos inter e intrapessoais, que podem se configurar em distintas lógicas, como a de um pensar afrodiaspórico, configurado para além de objetos ou bens físicos, pois o termo quebra a estrutura de gênero e faz com que a condicionante fraternal exalte afetividade, presente em aspectos como o “bem viver”¹² e o “*ubuntu*”¹³ e diversas outras formas de estar, de pensar e de se relacionar com o mundo. No entanto, evidencia que nem todas as relações fraternas são amistosas ou pacíficas, pois as disputas existem e sempre existirão, como as famosas disputas entre irmãos e até os *fratricídios*¹⁴, assim como ocorre com o “*patrimônio*”, não sendo imune aos conflitos.

O Terreiro de Mina Dois Irmãos e sua patrimonialização

O Terreiro de Mina Dois Irmãos, foi historicizado no livro de Edilson Menezes de Oliveira (1992), membro da comunidade, que descreveu três das suas gerações, sendo a primeira liderança Mãe Josina de Verequete, posteriormente Mãe Amelinha de Don José Floriano e a terceira de Mãe Lulu de Verequete. Atualmente, estamos presenciando a quarta geração, pois Mãe Eloisa de Badé (Eloisa Ninfa Oliveira Siqueira), filha biológica de Mãe Lulu (Lúiza Ninfa de Oliveira) assumiu o terreiro em 2014, mas sempre tendo ao seu lado sua mãe biológica.

Este terreiro se localiza no Bairro do Guamá, compreendido como espaço periférico da cidade de Belém, marcado por umas grandes movimentações em suas ruas, comércios (lojas varejistas e feiras) e fluxos de automóveis, motocicletas e pessoas. A Passagem da Pedreirinha encontra-se um pouco isolada desta movimentação, estando em uma parte mais residencial, onde encontramos a Escola de Samba Bole Bole e alguns pequenos bares e comércios. Esses aspectos colocam o Terreiro de Mina Dois Irmãos em um ponto de

12 Conceito filosófico oriundo de grupos indígenas, compreendido como o estabelecimento de uma existência digna, do aqui e agora, sem prejudicar as gerações futuras (ACOSTA, 2016).

13 Conceito que se estabelece a partir da ideia de uma “humanidade para com os outros”, que implica na sua máxima, “eu sou porque nós somos” (LUZ, 2019).

14 Termo referente ao homicídio causado por um irmão ou irmã, mas também se reporta a dois membros do mesmo grupo social, compatriotas ou soldados em campo de batalha.

menor visibilidade urbana, uma vez que se contrapõe com a sua fama e importância, principalmente dentre as comunidades afrodiaspóricas de Belém, que o reconhecem como um importante espaço da cidade.

O terreiro começou a ser compreendido oficialmente como patrimônio a partir do Governo de Ana Júlia Carepa (2006-2010), sendo tombado pelo Departamento de Patrimônio Histórico Artístico Cultural do Estado do Pará (DPHAC) em 12/11/2010. Nesse processo sabemos que ocorreram algumas reformas estruturais e, atualmente, estamos percebendo uma nova movimentação política vinculada ao Município de Belém, demarcada na atual gestão do Prefeito Edmilson Brito Rodrigues¹⁵ e que vem se fazendo presente em diversas atividades, inclusive registradas pela mídia local.

Oliveira (1992) apontou o surgimento desse terreiro em um momento de fortes repressões contra as práticas religiosas afrodiaspóricas, quando Mãe Josina migrou do Maranhão para Belém, fixando residência na antiga Rua da Pedreira, atual passagem Pedreirinha do Guamá, número 282, e fundou o terreiro em 1890, nominado primordialmente de Terreiro de Santa Bárbara. Conduziu-o até 1929, quando faleceu aos 59 anos de idade. Sobre Mãe Josina, temos uma narrativa, que se encontra em sintonia com o Kardecismo e a aceção de ancestralidade afrodiaspórica:

Para alegria de todos os seguidores de Mãe Josina, ela apenas desencarnou deste mundo material, mas até hoje ela convive com todos no terreiro, como uma entidade de luz, bastante evoluída no plano espiritual e identificada por todos como a “Mestrinha”. (OLIVEIRA, 1992, p. 6)

Este aspecto vai ao encontro com algumas representações simbólicas pautadas na questão de ancestralidade e suas representações no espaço do terreiro, sendo ela remissiva às questões de origem, mais distantes temporalmente, como no caso dos orixás e voduns, ou mais próximas, como o caso de Mãe Josina.

Ainda sobre a gestão de Mãe Josina, temos relatos descritos por Oliveira (1992) como “anormais e curiosos”. Dentre estes, destacamos o ocorrido durante um festejo, no qual o rufar dos atabaques teria chamado atenção da polícia:

[...] depois de algumas horas de rituais, surgiu em frente ao terreiro, uma patrulha montada típica da época, composta de um agente de polícia civil e três milicianos, apearam seus cavalos e tentaram invadir o terreiro para prender seu responsável ou responsáveis e acabar com o ritual, ocorreu que, ao chegarem à porta de entrada do terreiro foram interpelados pelo porteiro. Mãe Josina, a esta altura dos acontecimentos estava no salão incorporada com seu guia espiritual Toya Verequete, observando tudo tranquilamente, o agente enfurecido com a reação do porteiro, sacou a arma de fogo (revólver) apontando para o mesmo, acionando por duas ou três vezes o gatilho da arma, foi quando ocorreu o fenômeno, as balas não detonaram, o agente inconformado com o acontecimento, deu as costas para o terreiro e dando alguns passos em direção ao mato existente em frente, acionou a arma e ao apertar o gatilho as balas foram detonadas uma a uma todas as balas existentes no tambor da arma. O agente revoltado com o fracasso da investida, chamou seus auxiliares e saiu alegando que a bruxa tinha parte com o capeta “diabo”. (OLIVEIRA, 1992, p. 9-10)

Tal relato nos é compreendido como uma forma de mito fundante do terreiro, pelo fato de dialogar com a sua reconhecida “força espiritual”, presente desde sua fundadora e demarca uma origem que se adequa a questão da aceção do axé, de poder, que alicerça uma tradição espiritual e demarca o espaço social com uma aceção diferenciada, legitimada pela oralidade, demarca força e resistência, pois nem as autoridades em um momento de repressão foram capazes de fechar ou ameaçar o terreiro.

¹⁵ Conseguimos identificar estes dois movimentos políticos, o que não significa não existirem outros os quais não conseguimos visualizar.

Para além desse aspecto, sabemos que os terreiros em contexto de repressão, historicamente construíam articulações políticas de proteção, principalmente com políticos, delegados ou personalidades expressivas, que acabavam por apadrinha-los e protegê-los. Além disso, temos as articulações civis que surgem como associações e federações, como no caso das descrições realizadas por Anaísa Virgolino e Silva (2015) em seu livro “Tambor de Flores” sobre a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).

Após o falecimento de Mãe Josina, sabemos que os rituais da casa foram suspensos em decorrência do luto e a quebra da rotina dificultou o retorno às suas atividades, configurado num período no qual eram apenas realizadas pequenas atividades, como ladainhas em louvor a São Benedito em decorrência do vodum Verequete¹⁶, comandadas por Prima Benedita, irmã legítima de Mãe Josina. Conta-se que neste momento, Benedita passou a se consultar com Verequete na cabeça de Mãe Lú de Sinhá-bê, a qual recomendou que alguma filha do terreiro deveria tomar a iniciativa de realizar algum festejo, pois este não poderia ficar parado por muito tempo, pois poderia perder sua força e fechar definitivamente.

Com a aproximação das atividades em louvor a São José, ocorridas em 19 de março (não se sabe o ano), santo sincretizado ou de devoção de Dom José Rei Floriano, foi quando Amelinha¹⁷, que costumava realizar sua festividade nesse dia, solicitou o uso do Terreiro Dois Irmãos. Tal atividade seria realizada no terreiro de Pai Valeriano, que desmarcou no último momento e, foi quando Amelinha foi conversar com Benedita, que tratou sobre a autorização de Verequete e liberou o espaço. Justamente a partir deste ocorrido, houve a retomada das atividades do terreiro, agora sobre o comando de Mãe Amelinha, conforme decisão tomada por suas irmãs de santo.

Foi justamente na gestão de Mãe Amelinha que o terreiro passou a ser nominado de Dois Irmãos, pois ela queria honrar a tradição, não colocando apenas seu nome ou do seu chefe de coroa¹⁸. Segundo conversa com Mãe Eloisa, nos foi explicado que ela poderia ter mudado completamente o nome do terreiro, com a designação de suas entidades, como de costume na época, mas optou em adotar uma que respeitasse a tradição da casa e suas novas designações. Podemos compreender que o nome surge como uma homenagem, pautada nos voduns/vodunços das duas primeiras mães de santo desse terreiro, no caso Verequete e Dom José Floriano, entidades das quais encontramos vultos em locais de destaque na casa (Figura 1 e 2). Um dos aspectos que gostaríamos de evidenciar é que, simbolicamente, temos um vodum africano negro junto com um vodunço gentil nagô ou gentileiro, ligados a aspectos mais europeizantes. O que, em nosso ponto de vista, ressalta os laços fratrimoniais e coloniais estabelecidos pelos contextos afrodiaspóricos.

Na década de 1980 Mãe Amelinha, por motivo de saúde, começou a delegar funções para sua filha carnal, fazendo-a iniciar sua trajetória como Mãe de Santo deste terreiro, momento em que Mãe Lulu foi orientada a fazer seu orixá no Candomblé, para dar uma melhor continuidade à casa. Fez assim, sua Oxum com Pai Haroldo no Candomblé Ketu em 1987. Após um ano de feitura, sabe-se que realizou um culto baseado nos rituais da nação Ketu, quando assumiu como Babalorixá o terreiro, recebendo o *decá*¹⁹ de

16 Também nominado de Averequete é um vodum ou vodunço jeje ligado a família real do antigo Reino do Daomé.

17 Sabe-se que desde criança (seus 7 anos) acompanhou Mãe Josina.

18 Entidade principal de um afroreligiosos.

19 Ritualística de candomblé, em que normalmente após sete anos de iniciação o afroreligioso(a) é reconhecido(a) como babalorixá ou ialorixá. Ganhando nesse processo um conjunto de paramentos ou objetos rituais, que legitimam seu cargo e ofício como sacerdote.

seu pai de santo e prometeu continuar a promover os rituais do Tambor de Mina no Terreiro Dois Irmãos (Figuras 1 e 2).

Figura 1 - Fachada do Terreiro Dois Irmãos no Guamá (Belém-PA) antes do festejo de Dom José Rei Floriano em 2022.



Fonte: Fotografia Diogo Melo.

Figura 2. Salão principal do Terreiro Dois Irmãos, em destaque atabaques cobertos e vulto de São Jerônimo (Xangô) no centro. Ao lado direito dos atabaques temos o vulto de Dom José Rei Floriano e altar com imagens católicas e no lado esquerdo os vultos de Mãe Amelinha e Verequete.



Fonte: Fotografia de Diogo Melo, agosto de 2022.

Mãe Amelinha faleceu no dia 14 de junho de 1991 que, segundo relatos, ocorreu depois de adentrar em um sono profundo que durou dias e depois desse período, Mãe Lulu passou a conduzir o terreiro sozinha. Sobre este processo, Mãe Eloisa em alguns momentos, falou-nos sobre essa sucessão, inclusive que muitos fundamentos sobre o terreiro foram passados por sonhos em que Mãe Amelinha passava recados para Mãe Lulu, inclusive informações sobre seu ritual fúnebre.

Nossos encontros com o Terreiro Dois Irmãos se deram a partir de 2015, quando passamos a frequentar diversas atividades religiosas e festividades e consolidamos nossa amizade com Mãe Eloisa, que naquele momento já estava à frente da instituição, apesar de Mãe Lulu ainda estar fortemente ativa e ainda hoje se faz presente em diversas atividades. Mãe Eloisa, quando indagada sobre sua feitura no Tambor de Mina, fala que foi coroada por Dom José Rei Floriano e que seus padrinhos nesse processo, foram Pai João de Oxalá e Anaíza Vergolino.

Mãe Eloisa trouxe um novo vigor ao terreiro, pois de 2015 aos dias atuais observamos a entrada de diversos filhos de santo, composta por uma geração distinta à que presenciamos inicialmente, a qual era de religiosos, aparentemente, da mesma geração de Mãe Eloisa ou mais velhos. Hoje, visualizamos duas gerações bem demarcadas de filhos do terreiro, com suas devidas exceções.

O Terreiro Dois Irmãos como um espaço museal

Devemos compreender que o Terreiro de Mina Dois Irmãos, em sua acepção museal, deve ser entendido como um espaço simbólico, que dialoga entre a materialidade e a imaterialidade, onde patrimônios e fratrimônios se estabelecem a partir do seu próprio existir e, assim, preservam e divulgam suas memórias de maneira singular. Com isto, nos cabe realizar uma descrição física deste terreiro, dialogando com aspectos que consideramos a sua musealidade ou que aludem a um processo de musealização. Estamos aqui defendendo este espaço como museu, logo nos reportaremos a este a partir do aspecto relacional de acervos e exposições, mas também pensando nas relações imateriais referentes às pessoas que frequentam o espaço, para que o consigam interpretar como um museu vivo.

A fachada do prédio do Dois Irmãos se configura por uma arquitetura vernacular em estilo moderno, com traços de *Art déco* na platibanda, pintada com um tom em azul claro com detalhes em branco (Figura 1). A edificação tem, aparentemente, apenas um andar²⁰. Na fachada temos uma porta central, ladeada por duas janelas, todas com detalhes de vidros amarelo e azul na sua parte superior. Nela também observamos duas placas, uma com dizeres referentes a sua fundação e a outra desvela a ligação do terreiro com a FEUCABEP. Na placa acima da porta temos escrito: “*Deus que te de em duplo tudo aquilo - que me desejares*”. Também encontramos a identificação da sua numeração “282” ao lado esquerdo da porta.

Ao adentrarmos à edificação, deparamo-nos com um amplo salão, o principal local das atividades religiosas, onde os visitantes têm acesso pleno. Neste espaço, encontramos uma pequena mureta de alvenaria com um portãozinho de ferro adjacente à entrada, assim como bancos de alvenaria, formando um anfiteatro de um andar, onde os visitantes podem assistir a todas as atividades. Na parte central, no fundo deste salão, temos os três atabaques e acima, pintado na parede, o nome do terreiro e sua data de

²⁰ Na parte posterior da edificação existe um segundo andar.

fundação, demarcando o espaço nominalmente e temporalmente.

Na frente dos atabaques temos o vulto²¹ de São Gerônimo²² e ao lado direito temos o vulto de Dom José Rei Floriano e, em uma parte recuada ao seu lado, fica um altar com santos católicos, comum nos terreiros de Tambor de Mina (Figura 2 e 3). Na parede do lado direito, temos dois nichos: no primeiro encontramos vultos de diversos caboclos e algumas imagens, como Cabocla Mariana, Seu Mineiro, Seu Juremeiro, Cabocla Herondina e Seu Flecheiro e, no segundo, os vultos de Tóia Zezinho (menino), Iemanjá e Ogum (Figura 4). Além dos vultos, temos diversas imagens menores, que compõem simbolicamente o panteão de entidades ali cultuadas.

Do lado esquerdo dos atabaques, uma porta amarela leva a uma sala mais restrita, onde normalmente não temos acesso, não podendo descrever detalhadamente, uma vez que visualizamos esse espaço poucas vezes. Só demarcamos que nesta parte existe um vulto de Oxalá e que a sala é usada para diversas atividades litúrgicas, onde as entidades, principalmente orixás, são recolhidos para desincorporar. Ainda no lado esquerdo, temos o vulto de Mãe Amelinha e acima, fotografias das mães de santo que comandaram o terreiro e o vulto de Verequete. Podemos mencionar que nesse salão temos diversas representações de santos católicos, orixás, voduns, vodunços, caboclos e das mães de santo, estando elas representadas por imagens, fotografias ou pinturas.

No lado esquerdo temos um corredor que leva para um cômodo ao fundo, onde temos acesso à escada para o segundo andar, um salão e uma cozinha nos fundos. O espaço físico do terreiro também possui, em sua lateral, um terreno espaçoso, onde se realizam recepções e atividades religiosas ligadas aos exus, inclusive existem dois cômodos dedicados a estas entidades no local.

Figura 3. Parte do salão principal do Terreiro Dois Irmãos, em destaque vulto de Dom José Rei Floriano e altar com imagens de santos católicos e na parede dois nichos com diversos vultos. No centro do terreiro imagem de Nossa Senhora de Nazaré.



Fonte: Fotografia de Diogo Melo, agosto de 2022.

21 Vultos são imagens em gesso em escala natural.

22 Santo católico sincretizado com o orixá Xangô.

Figura 4 - Nichos com vultos e diversas imagens no salão principal do Terreiro Dois Irmãos. A) Vultos da Cabocla Mariana, Seu Mineiro, Seu Juremeiro, Cabocla Herondina e Seu Flexeido. B) Vultos de Toia Zezeinho, Iemanjá e Ogum.



Fonte: Fotografias de Diogo Melo, agosto de 2022.

Focaremos no salão principal, pois é o espaço que possui maior significância simbólica, sendo a porta de entrada do terreiro, por onde qualquer pessoa que o visite tem acesso. Podemos, assim, evidenciar a presença de todo um imaginário representado nesse lugar, para nos dar conta das riquezas simbólicas ali existentes e adentrarmos na percepção fratrimonial — seriam os vultos e as imagens, assim como alguns assentamentos de entidades a principal ligação entre as diversas culturas simbolicamente constituintes do espaço. Estes remetem-nos, principalmente, às representações da diáspora negra africana, assim como outros hibridismos culturais fundantes. Aspectos estes que firmam identidades e demarcam a legitimidade de uma memória do espaço, com destaque para as representações simbólicas das mães de santo, que imprimem uma historicidade e identidade do terreiro.

Os vultos são muito característicos no Tambor de Mina do Pará, principalmente Belém, aspecto que parece não ser tão bem marcante nos terreiros do Maranhão. Estes se constituem em esculturas em gesso das entidades em escala natural e normalmente representam entidades. Feitos por artesãos especializados, normalmente não seguem um padrão industrial, pois apesar de usarem moldes na confecção, são produzidos e customizados ao gosto do cliente. Logo, suas representações imagéticas são um retrato direto da percepção dos imaginários destes religiosos, diferentemente das imagens menores, normalmente industrializadas e padronizadas. Demarcam assim, territórios simbólicos e perpassam suas acepções para as novas gerações, já que alguns são relativamente antigos.

Os principais vultos do Terreiro de Minas Dois Irmãos são os que se encontram perto dos atabaques, local de maior prestígio no salão, sendo eles o de São Gerônimo e os dois Senhores de Toalha²³ regentes da casa, Dom José Rei Floriano e Verequete, além de Mãe Amelinha. Sobre Dom José Rei Floriano sabemos que é uma entidade simbolicamente ligada à realeza europeia, estando relacionado a Família do Lençol, que segundo Prandi e Souza (2004), com base em pesquisas no terreiro de Pai Francelino em São Paulo:

Corresponde a Boço Xadatã. É pai de Tói Zezinho de Maramadã. Seu dia é 19 de março e suas cores são o azul e o branco, com divisões (balizas, firmas) em vermelho, amarelo, ou vermelho e branco com divisões em vermelho e

23 Também nominados de Vodunços ou Gentis Nagôs.

branco. Sua encantaria está limitada pelo Boqueirão e Alcântara. Algumas vezes é associado a Xangó (Airá-Xadatã) e outras vezes com ogum. Adora São José. Também recebe homenagem na Casa de Tóia Jarina no tambor dos Nobres, pois sempre a data de sua festa cai na Quaresma, quando não se toca tambor-de-mina. (PRANDI & SOUZA, 2004 p. 223)

Fatos que devem ser destacados são a presença do vulto de Toia Zezinho, seu suposto filho, em um dos nichos do salão principal e a data de sua festividade no mesmo dia de São José, santo católico de nome similar e alvo da devoção de Dom José Rei Floriano. Assim como descrito, essa mesma data festiva é utilizada no Terreiro Dois Irmãos. Com relação a Toia Zezinho, Prandi e Souza (2004) o descrevem como sendo um jovem adulto, diferentemente da sua representação no Terreiro Dois Irmãos (Figura 4).

Luca (2010) associou a representação simbólica de Dom José Rei Floriano com o rei português de mesmo nome, que reinou Portugal entre 1750 e 177 e que colocou o reino sobre administração do Marques de Pombal. “Se Dom José não foi exatamente aquilo que se pode chamar de líder político brilhante, ele possuía um elemento que por si só lhe conferia status inigualável: o título de rei” (LUCA 2010 p. 125). Uma entidade cujos pontos cantados o identificam como um “Rei Maior” que atravessou o mar, que a autora entende como uma analogia à ocupação da Amazônia, já que esta foi uma grande preocupação do seu ministro Marques de Pombal. Trata-se de personalidade histórica que também ganhou seu lugar no panteão do Tambor de Mina, embora nunca o visualizamos no Terreiro Dois Irmãos. Mãe Eloisa conta que já existiram filhos dessa entidade. A autora destacou também a sua convergência com o orixá Xangô, fato que notamos em sua festividade, já que na liturgia se cantou para Xangô e depois para ele sequencialmente. Por fim, levantou a hipótese de sua nomeação de Floriano como sendo uma provável devoção à São Floriano.

Segundo relatos de Mãe Eloisa, ela tem sonhos com Dom José Rei Floriano como um fazendeiro e não um monarca, descrição semelhante feita por Mãe Lulu, descrevendo-o como “um fazendeiro, poderoso do Amazonas” (LUCA, 2010 p. 124), fato que pode ser interpretado como sendo uma percepção de sua vida na encantaria ou uma reminiscência das percepções mais tradicionais sobre esta entidade, ligada a uma percepção de um Brasil colonial, replicado no imaginário afroreligioso.

Verequete se configura como uma das entidades mais interessantes do Tambor de Mina, pois ocupa um lugar litúrgico próprio, que se configura, hora junto aos Voduns, e hora junto aos Senhores de Toalha/Vodunços, uma entidade africana, cultuada como sendo um *toqueno* da família de Quevioço, como nos é explicado por Sergio F. Ferretti (2009). O antropólogo informa-nos que no contexto maranhense, principalmente da Casa das Minas, os *toquenos* ou *toquéns* são voduns jovens que compõem um grupo especial e Averequete e Abé seriam os representantes mais novos da família de Quevioço. Reconhecida como nagô, a família seria composta por “voduns dos astros, do céu e das águas, que controlam as chuvas, os raios, os trovões, e combatem as ventanias e tempestades” (FERRETTI, 2009 p.118). Além dos *toquenos*, fazem parte da família: Nanã, associada também como Vó Missã ou mesmo com Mavu-Liça dos jeje, assim como: Naité, a lua; Nochê Sobô, considerada mãe de todos os voduns da família; Badé Quevioço, o trovão, encantado na pedra de raio; Liça, o Sol; Loco, o vento e a tempestade; e Ajanutói.

Ainda segundo o antropólogo, o nome privado de Verequete seria Adunoble, “como um cometa, uma estrela caída nas águas do mar” (FERRETTI, 2009 p. 123). Protegido de Abê, é tido como um

rapazinho, que vem na frente, prenunciando a chegada dos outros voduns. O autor descreve que este, no terreiro de Pai Euclides, é representado como um senhor e adora São Benedito, santo católico com quem acabou sendo sincretizado. Segundo relato de Pai Tayandô no documentário “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados”, Verequete foi adjetivado como sendo aquele que sempre vem na frente, que teria uma perspicácia apurada, sempre enxergado tudo antes dos demais. De acordo com relato de Pai Welbe, seu filho de santo, foi Verequete junto com Bárbara Soeira e Badé, que teriam sido os voduns que abriram as portas da encantaria e seriam responsáveis pelos encantados conseguirem se comunicar com o nosso mundo. Já escutamos acerca da existência de mais de uma entidade respondendo por esse nome, havendo Verequete e Verequetinho, um mais velho, coroadado, e o outro, mais novo. Este aspecto pode ser também compreendido como duas representações de uma mesma entidade.

No Terreiro Dois Irmãos, Verequete é imagetivamente apresentado como um homem negro e de idade avançada, demarcada principalmente pelo cabelo e barba brancos em seu vulto (Figura 5). Também percebemos que seus cânticos muitas vezes demarcam a chamada dos caboclos e encantados, fazendo a conexão do culto dos Orixás, Senhores de Toalha com os caboclos, como os turcos, codoenses e juremeiros.

O vulto de Mãe Amelinha, junto aos retratos das mães de santo do terreiro, demarca um forte território da memória desse espaço, constituindo uma reivindicação identitária em que se constitui uma relação dual entre a simbologia do matriarcado da casa e da essência de divindade dessa mãe de santo que, segundo relatos, incorpora em alguns filhos da casa, sendo reconhecida como uma entidade de luz nominada de Mestrinha (OLIVEIRA, 1992). Aspecto semelhante visualizamos no terreiro de Zélio de Moraes²⁴, onde ele e membros de sua família incorporam nos médiuns como guias espirituais, o que ressalta a existência de uma ressonância com a doutrina Kardecista.

Ao falarmos destes três vultos presentes do Terreiro Dois Irmãos e suas representações mitopoéticas e simbólicas, acabamos tratando conjuntamente da comunidade desse terreiro, suas crenças, imaginários, assim como seus fazeres/práticas e saberes. Devemos assim compreender, que diversas relações sociais se constituem e se colocam em disputa e harmonia nesse espaço, inclusive com demandas externas e que formam a base do que compreendemos como fratrimônio, uma outra instância que deve ser pensada ao se compreender um terreiro como um museu. Complexidades que estão presentes em atos de cuidado com o espaço e sua sacralidade, assim como as pessoas e suas espiritualidades, que se materializam em atos, fazeres, como o preparo de comida para as entidades, as rezas, banhos de ervas, cânticos e danças.

Por exemplo, todos os anos as atividades do Terreiro Dois Irmãos iniciam com uma cerimônia para Oxalá, onde se serve *amalá* e *afurá*, comidas ritualísticas que são servidas por uma filha desse orixá, vestida de branco. Tal ritual, se reproduz em um sentido de memória e identidade do grupo, reafirmando laços, mas além disso, possibilitando vivências que se constituem de enlaces construídos por hibridismo, no sentido de restituição cultural da diáspora negra africana. Compreendemos, pois, que terreiros são lugares de acolhimento, de resistência, de restituição cultural e de reviver o passado identitário, seja ele histórico, mítico ou poético, como no caso de Dom José Rei Floriano e Verequete, ou contando histórias, como da arma que não disparou devido à força do terreiro e de sua mãe de santo.

24 Personalidade histórica identificada pelos afroreligiosos como sendo o fundador da Umbanda

Figura 5. Vultos em destaque no salão principal do Terreiro Dois Irmãos.

A) Dom José Rei Floriano B) Mãe Amelinha. C) Verequete.



Fonte: Fotografias de Diogo Melo.

Considerações Finais

Pensar um terreiro como museu não é necessariamente patrimonializá-lo nem musealizá-lo, mas sim reconhecer a existência de uma instância museal em um sentido constitutivo de existência/resistência em uma configuração mnêmica, concebida pelo processo da diáspora negra africana, configurada com aspectos da colonialidade, mas capaz de provocar *giros decoloniais*. Assim, realizar o exercício de reconhecimento de terreiros como espaços museais é extremamente relevante, por colocá-los em patamares sociais de reconhecimento e de conquista de privilégios que fortificam suas permanências o que nos auxilia a entender as imanências das culturas negras em nosso país.

Neste sentido o reconhecimento do Terreiro Dois Irmãos como um espaço museal da cidade de Belém provoca-nos a pensar o seu lugar e as representações sociais e simbólicas nesta cidade e sua capacidade de afetar seu território e demarcar diversos aspectos culturais de memória e identidade, preservados na vitalidade de suas práticas, que seriam esquecidas, apagadas, se não fossem constantemente reafirmadas. Este terreiro nos mostra a potencialidade das culturas afrodiaspóricas, que apesar do racismo se impõe no social, disputando forças com a colonialidade do poder. Nesse aspecto, jogando um jogo no qual foram destinados a perder, mas que os *giros decoloniais* produzidos nesse território, chamado terreiro, tendem a equilibrá-lo.

Por fim, chamamos a atenção para um último exercício reflexivo, o de comparar o ofício de museólogo com o dos dirigentes de terreiros, sejam eles pais, mães de santo, mestre de capoeira, de coco, de carimbó. Percebemos, facilmente, uma aproximação entre ambos, permeada pelo cuidado do material, mas principalmente do imaterial, dos componentes humanos em um sentido de axé, de uma força vital a qual Muniz Sodré define como “o sensível enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade

ou o copertencimento entre corpo e mundo” (SODRÉ, 2017, p. 83). Aspectos os quais compreendemos como museais e acabam por resumir nosso exercício epistêmico de compreender o Terreiro Dois Irmãos como um museu da Cidade de Belém, entendendo-o como um lugar de axé e de musealidades.

Referências

- ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ADINOLFI, M. P.; VAN DE PORT, M. Os presentes de oxum: sentidos da musealização no terreiro do Gantois. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 55, 2020, p. 78-95. Disponível em <<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/download/23537/13536/76367>>.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 11, 2013, p. 89-117. Disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>>.
- BOITA, T.; BAPTISTA, J. T.; HABBIB, I.; SABARÁ, D. Museologia Comunitária LGBT+: Museu Transgênero de História da Arte e Ponto de Memória Aquenda as Indacas no ensino de Museologia. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v.11, n.21, 2022, p.18-28. Disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/41417>>.
- CHAGAS, M. de S. A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. 2003. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- CHAGAS, M. de S. Patrimônio é o caminho das formigas... In: CASTRO, M. B. de.; SANTOS, M. S. dos (Orgs.). **Relações raciais e políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Coleção Museu Afrodigital, 2016, p. 141-163.
- CORRÊA, A. F. Vilas, parques, bairros e terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais em São Paulo e São Luís. 2010. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.
- CORRÊA, A. F. Novos patrimônios e novos museus: vocação museológica dos tombamentos etnográficos. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 4, n.7, 2007, p. 77-98. Disponível em <<http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/819>>.
- DOLÁK, J. O museólogo Zbyněk Zbyslav Stránský – Conceitos básicos. In: SOARES, B. B.; BARAÇAL, A. B. (Eds.). **Stránský: uma ponte Brno – Brasil**. Paris: ICOFOM, 2017 p. 178-187.
- FERRETTI, M. M. R. Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, R. (Org.) **Encantarias brasileiras: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 59-73.
- FERRETTI, S. Beija-Flôr e a Casa das Minas. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n. 18, 2001.
- FERRETTI, S. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LUCA, T. T. de. “Tem branco na guma”: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. 2010. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2010
- LUZ, N. da. **Ubuntu: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência**. Por dentro da África, 2014. Consultado em 30 de janeiro de 2019. Retirado de <<http://www.pordentrodaafrica.com/>>.

- MELO, D. J. de. Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em museologia. 2020. 269f. **Tese** (Doutorado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020a.
- MELO, D. J. de.; FAULHABER, P. Identidade afro-diaspórica, os museus e a Museologia: constituições de tradições entre o reino de Daomé e o Brasil. In: SEMANA NACIONAL DE MUSEU NA UNIFAL-MG, 11, 2019. **Anais da XI Semana Nacional de Museus na UNIFAL-MG**. Alfenas: UNIFAL, 2019, p. XIV-XXXIII. Disponível em <<https://www.unifal-mg.edu.br/snmuseus/wp-content/uploads/sites/46/2019/05/ANAIS-XI-SNM.pdf>>.
- MELO, D. J. de.; FAULHABER, P. Considerações sobre o conceito de fratrimônio. In: MAGALHÃES, F.; COSTA, L. F. da.; HERNÁNDEZ, F. H.; CURSINO, A. **Museologia e Patrimônio**, v. 8, 2021, p. 213-233. Disponível em <https://www.ipleiria.pt/eseccs/wp-content/uploads/sites/15/2021/09/Volume_8.pdf>.
- MELO, D. J. de; MONTEIRO, L. dos S. A Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha de João de Camargo como um espaço museal da cidade de Sorocaba (SP). In: MELO, D. J. de.; SANTOS, L. B. dos.; ROMEIRO, N. L.; RANGEL, T. R.. **Repensar o Sagrado**: as tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional. Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, Selo Nyota, 2021, p. 145-170.
- MELO, S. F. A Coleção de ‘Magia Negra’ e o Terreiro da Casa Branca: cultura (i) material, patrimônio e decolonialidade. **Mouseion**, Canoas, n. 35, 2020b, p. 47-56. Disponível em <<https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/6424/pdf>>.
- PELEGRINI, S. C. A., FUNARI, Pedro Paulo. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- PRANDI, R.; SOUZA, P. R. de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, R. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclo e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 216-280.
- OLIVEIRA, E. M. de. **Terreiro de Mina Dois Irmãos, antigo Terreiro de Santa Bárbara**: Histórico. Belém: Sem Editora, 1992.
- RUFINO, L. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. **Tese** (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SANTOS, C. de J. Não chuta que é macumba: a patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil. 2019. 106f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2019.
- SILVA, A. V. e. **O tambor das flores**. Belém: Paka-Tatu, 2015.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.
- VALENTE, M. E. A conquista do caráter público do museu. In: GOUVÊA, G.; MARANDINO, M.; LEAL, M. C. (Orgs.). **Educação e museu**: a construção social do caráter educativo dos museus de ciência. Rio de Janeiro: ACESS, 2003.