



A coleção de 'Magia Negra' e o Terreiro da Casa Branca: cultura (i) material, patrimônio e decolonialidade

Sabrina Fernandes Melo¹

Resumo: Este artigo objetiva discutir as políticas de patrimônio no Brasil, a partir dos anos de 1930, vinculadas ao binômio arte e política, explorando principalmente o tombamento da coleção de 'Magia Negra' do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro em 1938 e o tombamento do Terreiro da Casa Branca do Evangelho Velho em 1986. A tentativa é analisar estes dois processos de tombamento, localizados em espaços temporais distintos e relacionados à cultura (i)material afro-brasileira e às discussões sobre decolonialidade.

Palavras-chave: Coleção de 'Magia Negra'; Terreiro da Casa Branca; Cultura (i) Material; Patrimônio; Decolonialidade.

The 'Magia Negra' collection and the 'Terreiro Casa Branca': (i)material culture, heritage and decoloniality

Abstract: This article aims to discuss the heritage policies in Brazil from the 1930s, linked to the binominal art and politics exploring mainly the collection of "Magia Negra" of the Civil Police Museum of Rio de Janeiro in 1938 and the listing of the "Terreiro Casa Branca" in 1986. The attempt is to discuss these two overturning processes, located in different temporal spaces and related to Afro-Brazilian (i)material culture and decoloniality.

Keywords: Magia Negra Collection; Terreiro Casa Branca; Imaterial Culture Heritage; Decoloniality.

José Reginaldo Gonçalves (2010) problematiza a noção de tempo para pensar a questão do patrimônio na contemporaneidade. Para esse autor, os patrimônios tornaram-se uma espécie de obsessão coletiva. Patrimônio imaterial, material, ecológico, arquitetônico, artístico, cultural e os tesouros vivos são conceitos recorrentes nas mídias, nos discursos de lideranças políticas, autoridades de Estado e no vocabulário cotidiano. Inserida em um espaço repleto de disputas pelo poder e legitimidade, no qual atuam as instituições políticas públicas e reivindicações de diferentes grupos, a discussão sobre patrimônio é, por si, conflituosa, visto que a relação com o patrimônio se associa às experiências com o(s) tempo(s), numa articulação entre passado, presente e futuro.

A *Partilha do Sensível*, segundo Rancière (2012), é a partilha daquilo que é comum a todos e a política atua na distribuição das coisas, é o corpo estruturado da sociedade, onde política e estética se encontram. Estética pensada em seu sentido político, capaz de definir sensações e emoções, identidades e

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora Adjunta do Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora permanente no Programa Associado de Pós-graduação em Artes Visuais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

posições sociais, que ultrapassa a relação estrita com a arte. Esta partilha é feita de forma desigual, visto que tudo que a envolve, como a memória coletiva e individual são campos de embate onde se inserem também (especificamente no caso do patrimônio) a indústria turística, a formação de subjetividades, a economia e as políticas de Estado na tentativa de gerir o passado.

O sensível e o imaterial são parte integrante da esfera política. Segundo Maffesoli (1996, p.83) a sensibilidade coletiva seria uma espécie de “lençol freático de toda a vida social” onde a ação política se sustenta. Os patrimônios são capazes de provocar ressonâncias, ou seja, forças culturais complexas para além das fronteiras formais que lhe são atribuídas (GONÇALVES, 2005, p.01). Eles são produto, mas também produzem significados, eles não são só inventados, mas também nos inventam. Neste jogo que envolve política, identidades, sensibilidades e pertencimento, o patrimônio com sua eficácia simbólica e potencial comunicativo auxilia na ordenação de referências e sentidos. Assim, os sentidos e sua gestão socializam e a ação política “se fundamenta no substrato da sensibilidade” (MAFFESOLI, 1996, p.87).

Entre arte, cultura material e política se estabelecem oposições e alianças construtoras de identidades e discursos. No processo de descentramento do etnocentrismo e eurocentrismo se inserem os campos do patrimônio, da arte, dos museus e da cultura material, das imagens e dos objetos que passam a adquirir intensa carga política. Os museus, com sua dimensão eurocêntrica e carga colonial, vem passando por ressignificações de seus conceitos e dos valores atribuídos aos objetos.

O objetivo do artigo é discutir o tombamento da coleção de objetos de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, em 1938 e o tombamento do Terreiro da Casa Branca do Evangelho Velho, em 1986 articuladas à apontamentos sobre arte e política buscando apontar para discussões decoloniais que procuram ressignificar os objetos materiais, instituições museais e identidades consequentemente alocadas.

Primeiramente, serão discutidas as políticas de patrimônio vigentes no Brasil durante a década de 1930, momento de criação do SPHAN e tombamento da ‘Coleção de Magia Negra’. Em seguida, a partir do Terreiro de Candomblé Casa Branca, serão apontados novos paradigmas referentes não apenas à legislação do patrimônio, mas a mudanças epistemológicas decoloniais que ativam outras formas de ver, classificar e entender o patrimônio e a cultura material.

‘Magia Negra’ no Museu do Crime: Patrimônio e cultura material em 1930

Os anos de 1930 no Brasil foram marcados por um fenômeno que Marlyse Meyer (2001), em *O Eterno Retorno: As Descobertas do Brasil* caracterizou como um momento de construção de “retratos do Brasil” por diferentes grupos, com intencionalidades distintas. Com o olhar da literatura, Meyer (2001) constatou que esse foi um movimento recorrente na cultura brasileira desde a chegada dos portugueses até a contemporaneidade. O termo “descoberta” relaciona-se à intenção de registrar, por intermédio da escrita, da imagem, da produção literária que foi modificando-se e culminou na busca de dados empíricos com caráter documental, construídos sob um “hiato entre o Brasil que se vai descobrindo pela palavra escrita e o Brasil tal qual como se vai estruturando no concreto” (MEYER, 2001, p. 19-20).

Com o modernismo brasileiro, as ‘descobertas’ ganharam novos impulsos e figuraram como parte do processo de exaltação do nacional e valorização das manifestações artísticas e arquitetônicas do período

colonial. O despertar de Mário para a necessidade de preservação do patrimônio já pode ser percebida desde 1919, ano de sua primeira viagem a Minas Gerais, onde iniciou um processo de inventariar e catalogar as manifestações artísticas e arquitetônicas religiosas da região. Em 1924, a “caravana paulista”, composta por Mário de Andrade, pelo poeta francês Blaise Cendrars, Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade, Olívia Guedes Penteado, Paulo Prado, René Thiollier e Godofredo da Silva Telles, realizou a ‘viagem de descoberta do Brasil’.

Ao incorporar as diretrizes nacionalistas propostas pelo governo de Getúlio Vargas somado a atuação dos intelectuais, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), criado em 1937, foi uma instituição com espaço privilegiado no interior do Estado. A partir da institucionalização, as escolhas dos bens a serem tombados foram pautadas na relevância histórica, cultural e ideológica de interesse do Estado e por sua excepcionalidade e representatividade de períodos específicos da história brasileira.

Sobre a política de patrimônio apresentada pelo recém-criado SPHAN e suas ressonâncias podemos observar a coleção de Magia Negra, tombada pelo SPHAN em 05 de maio de 1938 sob inscrição nº. 1 no Livro Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, alocada no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, também conhecido como Museu do Crime, criado em 1912.

O artigo 157 do Código Penal de 1890 proibia a prática do espiritismo, magia e seus sortilégios. A polícia perseguia o que considerava o “falso ou baixo” espiritismo, classificando assim os cultos afro-brasileiros. Os objetos apreendidos simbolizavam a ‘materialização’ destes rituais e, Segundo Yvonne Maggie (2007), eram uma prova material de que o feitiço existia a partir da musealização do mundo do crime.

Em pesquisa realizada no arquivo do IPHAN no Rio de Janeiro, foram encontrados 21 documentos referentes aos trâmites de tombamento da coleção de Magia Negra. Desde o ofício que determinou o tombamento até um questionário realizado para obter maiores informações sobre a coleção. Em 18 de fevereiro de 1938, o SPHAN expediu um documento ao chefe da Polícia Civil do Rio de Janeiro solicitando a inscrição do Museu de Magia Negra no Livro de Tombo da instituição. Em resposta ao ofício, o primeiro delegado auxiliar da Polícia Civil, Anézio Frota Aguiar, informou que a coleção poderia ser alocada na seção de “Tóxicos e Mistificações”, local onde estavam expostos outros objetos relacionados a Magia Negra².

Em 23 de março de 1938, foi encaminhado pelo SPHAN ao Ministro da Justiça Francisco Campos, um ofício comunicando o tombamento da coleção, denominada “Museu de Magia Negra”, pertencente à Polícia Civil³. Ofícios também foram enviados ao Ministério da Educação e Saúde, comunicando o tombamento da Coleção. O inventário da coleção foi feito somente em 1940, ou seja, não se sabia exatamente quais peças estavam sendo tombadas no momento de sua efetivação, em 1938. Em 10 de abril de 1940, Rodrigo Melo Franco de Andrade enviou um comunicado ao delegado Demócrito de Almeida, solicitando, com urgência, uma relação completa e especificada dos objetos da Coleção de Magia Negra.

No dia 6 de maio de 1940, Demócrito de Almeida encaminhou a Rodrigo Melo Franco de Andrade a relação de objetos pertencentes à Coleção. A lista de quatro páginas quantifica os itens existentes no

2 Ofício da 1 Delegacia Auxiliar endereçado ao SPHAN. 22 de abril de 1938 (Arquivo do IPHAN).

3 Ofício número 68. Ofício do SPHAN para o Ministro da Justiça. Rio de Janeiro, 23 de março de 1938. Arquivo do IPHAN, Rio de Janeiro.

acervo e faz uma breve descrição da utilidade dos objetos, dentre eles: 19 cachimbos (pito ou catimbau) serve também como defumador, 1 flecha de metal (cassiri) serve para firmar o ponto, 1 vara de guiné preta(usada para descarregar o corpo), 1 porta rapé (usado para aproximar o espírito da materialidade), 1 palmatória (Quibandú), usado no ponto de Eixú, afim de castigar um filho de terreiro que errou a lei, 1 galinha embalsamada (trabalho), 30 búzios (Ifá ou Aburi), usados pelos macumbeiros afim de jogar o ponto, ou para comunicação com uma entidade superior⁴.

Em 1947, Rodrigo Melo Franco enviou ao Museu da Polícia Civil, sete mostruários de aço destinados a exposição das peças da coleção. O então diretor do Museu da Polícia Civil Dante Milano agradeceu a contribuição de Melo Franco e em ofício comentou “ sinto-me no dever de manifestar meus agradecimentos pela valiosa contribuição em que vossa senhoria enriqueceu o patrimônio desta casa, com a doação dos sete mostruários, o que significa um grande passo para o desenvolvimento deste museu” ⁵. Melo Franco afirmou que a oferta dos mostruários foi feita devido ao interesse de Dante Milano em proporcionar ao público a visitação e o estudo da Coleção de Magia Negra. Melo Franco considerou uma ação de extrema relevância cultural e “excepcional valor ao patrimônio histórico e artístico nacional”⁶.

Em 1952, Dante Milano, respondeu a um questionário enviado pelo IPHAN, parte de uma ação institucional para melhor conhecimento sobre os museus brasileiros e suas coleções. O questionário abordou as características principais do Museu, sua finalidade tipologia dos objetos e quantidade descritiva do acervo. A tipologia do museu foi definida como criminal, contava aproximadamente quatro mil objetos, alocados nas seguintes coleções: de Magia Afro-Brasileira; Jogos, Entorpecentes e Atividades Subversivas; Falsificação de Notas e Moedas; Mistificações, Documentária, Biblioteca.

Neste documento, a Coleção passou a ser chamada de “Coleção de Magia Afro-Brasileira” e foi considerada como a mais notável do museu, com destaque para as esculturas em barro de Exu e outras peças de madeira⁷. Em anexo ao questionário, foi enviado um álbum de fotografias da coleção. Estas imagens não foram encontradas no arquivo pesquisado, pois, de acordo com ofício escrito por Rodrigo Melo Franco de Andrade, foram enviadas ao Ministério das Relações Exteriores, na tentativa de que o material fosse encaminhado para a Divisão de Museus da UNESCO, em Paris⁸. Melo Franco pontuou o interesse do IPHAN em obter as cópias das fotografias ao enviar à UNESCO, a fim de custodiá-las no Arquivo do DPHAN⁹.

Algumas peças foram descritas em datas posteriores ao tombamento pelo Delegado Auxiliar Demócrito de Almeida que assim descreveu o Exu de Sete Capas, destruída durante o incêndio: “Estatueta de Mefistófeles (Eixu) – entidade máxima da linha Malei”. Mefistófeles, segundo a etimologia grega,

4 Lista dos objetos pertencentes à Coleção de Magia Negra. Enviada ao IPHAN pelo Delegado Demócrito de Almeida em 6 de maio de 1940. Doc. 732 Arquivos do IPHAN.

5 Ofício enviado de Dante Milano a Rodrigo Melo Franco de Andrade em 16 de junho de 1947. Arquivo do IPHAN (ofício 39).

6 Ofício enviado de Rodrigo Melo Franco de Andrade a Dante Milano. 24 de junho de 1947. Arquivo do IPHAN (ofício 563).

7 Questionário respondido por Dante Milano, enviado ao IPHAN em 16 de dezembro de 1952. Arquivo do IPHAN.

8 Ofício enviado de Rodrigo Melo Franco de Andrade a Dante Milano. 18 de dezembro de 1952. Arquivo do IPHAN (Ofício 225).

9 Em 1946, o SPHAN foi transformado em Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), mantendo a subordinação ao Ministério da Educação e Saúde (MES) – situação que perdurou até 1953, quando foi criado o Ministério da Saúde, e o MES passou a ser denominado Ministério da Educação e Cultura (MEC). Informações retiradas do site:<http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em 20/04/2020.

significa inimigo da luz e era o nome do demônio nas antigas lendas alemãs, nas quais Goethe o utilizou em Fausto. O delegado utilizou o Romantismo e referências da literatura ocidental para descrever a peça (CORRÊA, 2010, p.57) :

Esta representação de Exu é típica influência do cristianismo no culto Afro- Brasileiro. Todavia, há um sentido oblíquo de interpretação: enquanto para o cristianismo representa 'satanás' – indesejável, expulso do paraíso, no culto Afro-brasileiro como Exu, uma espécie de embaixador dos homens junto aos orixás- deuses (Descrição do objeto s/d, apud CORRÊA, 2006, p.10).

Depois de retirados dos locais de uso, os objetos recebiam outras conotações pelos peritos policiais, que os classificavam como de 'magia negra', parte do 'arsenal dos bruxos', 'objetos próprios para a exploração do falso espiritismo', 'objetos de bruxaria', 'coisas necessárias à *mise en scène* da macumba ou candomblé', 'objetos próprios para fazer o mal, ebó, oferenda' (MAGGIE, 2007, p .38). Roberto Conduru (2019, p. 106) chama atenção para a falta de critérios nas apreensões destes objetos pelos policiais. Apesar de heterogênea, a coleção não apresenta a real diversidade da cultura material das religiões afro-brasileiras. Alguns objetos tinham valor ritual, outros não estavam relacionados ao culto religioso, como “um quadro de avisos, uma palmatória, um cachimbo, recipientes para bebidas, indumentária entre outros (CONDURU, 2019, p. 106).

Os objetos podem ser pensados como símbolos no sentido atribuído por Victor Turner (s/d) que os considera no campo da ação, como uma forma de abstrair-se do mundo, a partir de sentidos polissêmicos que a eles são atribuídos. De acordo com o pensamento deste autor, através dos rituais, estes símbolos são colocados em prática e promovem uma ruptura com o cotidiano e uma mediação com o imaginário. O seu interesse está em perceber como uma coisa se transforma em outra e o conceito de liminaridade permite a utilização de signos de um contexto de uso em outro contexto.

No caso desta coleção, a modificação destes signos para outro contexto de uso alterou as funções ritualísticas e a taxonomia atribuídas pelos praticantes do candomblé. A começar pelo nome atribuído à coleção — “magia negra” —, que negativiza e criminaliza os cultos afro-brasileiros. O “museu do crime” pode ser entendido como um espaço liminar, no caso específico da coleção de magia negra, objetos foram removidos de seu contexto original e recolocados em outro contexto, com novas taxonomias e novas atribuições de sentidos.

Em 1979, a antropóloga Yvonne Maggie (2007, p. 02) fez um estudo da expografia utilizada pelo museu do crime, para expor estes objetos ao público e constatou que havia uma dramatização intencional para legitimar a visão negativa sobre eles. Maggie (2007) fotografou diversos objetos, alguns perdidos durante um incêndio ocorrido em 1989, totalizando a destruição de 37 peças. No sítio eletrônico da instituição encontra-se pouca informação sobre o acervo, somente um *link* a partir do qual o visitante é direcionado para fotos de algumas peças. Na página é apresentado o vasto acervo material relacionado à atuação da polícia em diferentes áreas como, a polícia técnica, medicina legal, polícia política etc. Ainda no texto de apresentação, o período do Estado Novo (1939-1945) foi destacado como um momento de apreensão de diversos objetos 'interessantes' como calçados infantis com desenho da suástica, bandeiras e flâmulas nazistas, propagandas do Partido Comunista, dentre outras. A coleção de Magia Negra não é referenciada como parte do acervo e tampouco nas fotos do site, a coleção é invisibilizada, fechada para visitação e se encontra em 'reserva técnica' desde 2005.

Os objetos de cultos afro-brasileiros eram apreendidos e utilizados, segundo Maggie (2007) como uma prova material de que o feitiço existia a partir da musealização do mundo do crime. Tais objetos eram fruto da repressão de práticas criminalizadas pelas leis vigentes, ante a discriminação dos afro-brasileiros. Portanto, a inserção destes objetos no museu e seu tombamento não atuaram como instâncias de consagração e tampouco as legitimaram enquanto obra de arte. Segundo Arthur Valle (2017, 2018, 2019) as apreensões policiais eram noticiadas na imprensa por textos e imagens. Roberto Conduru (2019, p. 101) aponta que a situação das práticas religiosas com matrizes africanas não era unívoca na sociedade brasileira e ao mesmo tempo em quem “horrorizava aqueles que tinham a Europa como modelo de civilização, não deixou de exercer grande atração pública”.

Se a expografia e a taxonomia adotada pelo corpo policial criminalizava a cultura material dos cultos afro-brasileiros, há que se considerar a grande diversidade de publicações e estudos acadêmicos sobre o assunto. Tais estudos percebiam estes objetos não somente como evidências criminais ao auxiliarem na divulgação e reconhecimento público destas práticas religiosas, de seus agentes e da cultura material produzida. Dentre os estudos preocupados em entender a cultura material e as práticas destes cultos estão Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Mário Barata (CONDURU, 2019).

Esta coleção continua a provocar debates e novas sensibilidades em diferentes grupos. Seus objetos não são vistos somente como de crime, curiosos ou bizarros (pelo olhar da polícia e institucional do museu), mas que identificam parte da cultura e religiosidade afro-brasileira, reivindicada por grupos que demandam que os objetos desta coleção sejam tratados de maneira diferente, a começar pelo nome dado a ela “coleção de magia negra”, conceituação feita a partir da repressão destas manifestações religiosas.

Para elencar apenas um exemplo das novas leituras suscitadas pela coleção e em diálogo com novas demandas sociais e reivindicações políticas e de memória, cito o artigo de Ordep Serra (s/d) *A tenacidade do racismo*, no qual o autor aponta diversas questões referentes à coleção de Magia Negra e a construção de visões preconceituosas sobre o negro e sua religiosidade. Nele, o autor contrapõe as ideias apresentadas por Yvonne Maggie em seu texto *O arsenal da macumba* (2007), em que a autora afirma ser a exposição destes objetos a ‘prova material de que o feitiço existia’. Serra (s/d) rebate, afirmando que todos os objetos eram classificados da mesma maneira, sempre remetidos a malefícios, além de se encontrarem em um Museu da Polícia, dividindo espaço com bandeiras nazistas e armas. O autor denuncia a taxonomia violenta e impositiva destinada aos objetos quando uma coleção afro-brasileira foi equiparada a jogos e entorpecentes quando tombada e anteriormente inserida na *Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificação*.

O Terreiro de Candomblé Casa Branca e os novos paradigmas na legislação do patrimônio

O patrimônio pode ser associado às identidades e as memórias, temas que emergem com grande força a partir dos anos de 1980, momento de intensas lutas políticas, descolonização, migrações, aparecimento de novas mídias e tecnologias, reivindicações de grupos por suas memórias, por sua identidade, por seus museus, por seus patrimônios. Neste contexto, aparecem novas sensibilidades e iniciativas relacionadas ao patrimônio, a sua conceitualização e incorporação na legislação. Discussões sobre patrimônio imaterial, já incipientes na década de 1930, momento de instauração do SPHAN e tombamento da Coleção de Magia

Negra, ganham maior espaço a partir da década de 1980, período do tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho em 1986. Isso implica dizer que ocorreu um reconhecimento da experiência sensível e intangível, materializada e reconhecida nas leis. Esta afirmação não descarta a presença do imaterial e subjetivo no patrimônio material, tais esferas caminham juntas. Entretanto, seu reconhecimento no âmbito político ocorreu paulatinamente, em um momento de emergência de novas demandas sociais, identitárias e políticas.

Em 2003, a UNESCO instituiu a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e a Convenção para a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, em 2006. Anteriormente, em 1989, ocorreu a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, que, embora não tivesse poder normativo, influenciou o desenvolvimento de legislações nacionais. O patrimônio imaterial vincula o patrimônio às experiências com o tempo. Não é somente a questão da identidade que está em jogo, mas a própria experimentação do tempo, que não é estático devido às alterações das experiências através das ações dos sujeitos.

O Terreiro de Candomblé Casa Branca situado na cidade de Salvador, Bahia, foi tombado em 31 de maio de 1986 e teve como relator o antropólogo Gilberto Velho, naquela época chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional. Ele considerou esta iniciativa do IPHAN como primeiro reconhecimento, por parte da instituição e do Estado Nacional, da tradição afro-brasileira (VELHO, 2006, p. 237), portanto não cita o tombamento da Coleção de Magia Negra em 1937. Gilberto Velho criticou o já conhecido argumento utilizado por alguns setores da instituição para o não tombamento de uma área sem 'construção monumental' ou 'valor artístico', segundo atribuições cristalizadas na percepção do patrimônio de pedra e cal, geralmente vinculado ao barroco e a arquitetura colonial.

Nesse jogo de tensões inerentes ao tombamento, Gilberto Velho chamou atenção para o caráter imaterial, subjetivo e sensível daquele espaço de tradição de mais de 150 anos e para sua relevância na construção do imaginário, identidade e pertencimento de grupos ligados ao Candomblé e aos cultos afro-brasileiros. Do ponto de vista destes grupos o que importava era "a sacralidade do terreno, o seu axé" (VELHO, 2006, p. 238), prevalecendo o caráter subjetivo e simbólico em detrimento da materialidade construtiva.

O conjunto monumental do Terreiro da Casa Branca possui 7.183,38 metros quadrados, com uma construção nuclear, comumente chamado de 'barracão', onde se encontra o salão de festas públicas, a clausura, a cozinha sagrada, celas residenciais e a sala para oferendas alimentares. O conjunto do terreiro também incorpora elementos não edificados como árvores sagradas, fonte e vegetação, importantes elementos simbólicos elencados no processo de tombamento (SERRA, s/d, p. 12). Em 1987, ocorreu a desapropriação de um terreno onde funcionava um posto de gasolina, ao lado do Terreiro Casa Branca, passando a compor a Praça Oxum, cujo projeto de urbanização foi feito pelo arquiteto Oscar Niemeyer.

No relatório de tombamento, Gilberto Velho ressalta a importância do Candomblé na formação da identidade e cultura de uma parcela significativa da sociedade brasileira, o reconhece como dinâmico onde atuam manifestações materiais e imateriais e o tombamento seria uma garantia para a continuidade da prática. Continuidade, mas não imutabilidade, visto que se trata de um fenômeno social em constante ressignificação que requer uma adequação da política do IPHAN para lidar com este tipo de patrimônio.

Para a construção do relatório, Gilberto Velho utilizou autores como Gilberto Freyre, Nina Rodrigues e Roger Bastide, alguns deles também referenciados para a construção do registro da Coleção de Magia Negra, feito em 1940. Os relatórios foram baseados nos mesmos autores, mas o posicionamento e a visão dos redatores em relação à patrimonialização destes objetos e do Terreiro e as práticas que o envolvem, são completamente divergentes. Nas duas situações, o termo afro-brasileiro é acionado para nomear e justificar o tombamento. No primeiro caso, a coleção etnográfica afro-brasileira é inserida no contexto da criminalização, da curiosidade e do caráter pedagógico para o corpo policial, já no tombamento do Terreiro Casa Branca, o termo é vinculado a um processo de formação de identidade e cultura nacionais, de valor simbólico e material que justificavam o tombamento.

O tombamento do Terreiro Casa Branca enfrentou dificuldades, motivo que mobilizou artistas, intelectuais e grupos da sociedade civil em prol da causa. Para Gilberto Freyre, o tombamento significaria uma “reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros” (FREYRE apud VELHO, 2006, p. 240). Intolerância e criminalização percebidas no tombamento e na acumulação dos objetos da Coleção de Magia Negra. Além do Terreiro Casa Branca ocorreu o tombamento do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré, em 2004 considerado como patrimônio histórico, cultural e local de luta e resistência entre outros terreiros como, Ilê Axé Opô Afonjá, Gantois, Alaketu e Bate-folha, na Bahia em Salvador, e a Casa das Minas Jeje, em São Luís (MA).

A partir dos exemplos apresentados emergem questões sobre as políticas de patrimônio, tombamento e as diferentes categorias e significados acionados em cada um dos casos, localizados em períodos temporais distintos. A justificativa para o tombamento do Terreiro Casa Branca baseou-se em elementos mais amplos da cultura, que envolve sensibilidades onde a lei atua nesta gestão. O tombamento desta manifestação (i)material foi incorporado no discurso sobre identidade nacional, realidade diferente daquela ocorrida em 1938 com a coleção de Magia Negra, apreendida pela polícia, fruto da repressão e da criminalização de uma prática que deveria ser banida e não associada à identidade da nação. Sabe-se que estes objetos materiais receberam outros significados e leituras em meados do século XX, entretanto a “emancipação destes objetos, se seus autores e usuários ainda está por ser cumprida” (CONDURU, 2019, p. 109). A coleção de Magia Negra sob tutela do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro é apenas uma dentre inúmeras coleções espalhadas pelo país como a Coleção de Arthur Ramos na Universidade Federal do Ceará, Coleções do Museu Afro Brasileiro entre outras. O enquadramento dado a estes objetos varia de acordo com a instituição sendo tipificados ora como provas criminais ora como obras de arte, “documentos históricos ou registros antropológicos” (CONDURU, 2019, p. 110).

Durante a década de 1980, em consonância com discussões sobre memória, patrimônios e identidades e no período de tombamento do Terreiro Casa Branca, percebe-se um cenário distinto daquele apresentado em 1930. As teorias pós-coloniais inauguram-se pelo conceito de oriente, discutido por Edward Said (2007) em *Orientalismo: a invenção do oriente pelo ocidente*, de 1978, no qual aborda o oriente como uma categoria e invenção do ocidente, para além de uma noção geográfica. O termo pós-colonialismo sofreu inúmeras críticas e atualizações por autores como Walter Dignolo (2003) e Anibal Quijano (1992) ao utilizarem o termo decolonial, com uma perspectiva epistemológica desde o sul global. Tais discussões reverberam no campo dos museus e do patrimônio a partir de debates e tentativas de repensar as exposições e as identidades de grupos alocadas nos museus.

Pensar identidades alocadas e taxonomias dadas a objetos da cultura material se alinham aos estudos pós-coloniais e decoloniais fazem parte do repertório dos artistas contemporâneos e nas últimas décadas a participação de artistas negros no cenário das artes contemporâneas aumentou significativamente, assim como as exposições que tratam da temática negra, o que não significa que tenha alcançado um ideal. Tal mudança é parte de uma revolução mais ampla em curso nos museus, universidades e movimentos sociais para mover o cânone de um passado/ de uma História da Arte eurocêntrica.

Nestas mudanças, o próprio conceito de arte é redefinido, questionado, ampliado e não se mantém intacto diante de tal pluralismo. Como apontou CONDURU (2012) o cânone da arte negra se estabeleceu através das relações estabelecidas entre artistas, críticos, etnólogos, historiadores, comerciantes e colecionadores de arte. Já no Brasil foram poucos os estudos ou reflexões sobre a cultura material advinda das religiões afro-brasileiras por parte dos artistas e comerciantes. Na configuração do cânone da arte negra no Brasil “os médicos antropólogos e museólogo crítico de arte lidaram com princípios, práticas e objetos religiosos, variadas teorias interpretativas e, indiretamente, o campo policial” (CONDURU, 2012, p. 105).

Referências

- CORRÊA, Alexandre Fernandes. Dante Milano e o imaginário do mal no Modernismo brasileiro. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**. Nº 4, 2010.
- _____. **Museu Mefistofélico**: Coleção museu de magia negra do Rio de Janeiro. Trabalho de Pesquisa Pós-Doutorado. Rio de Janeiro. IFCS/UFRJ. Março. 2006.
- CONDURU, Roberto. Esse ‘troço’ é arte? Religiões afro brasileiras, cultura material e crítica. **MODOS**. Revista de História da Arte. Campinas, v.3,n.3,p.98-114,2019.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os patrimônios e o tempo. **Suplemento trimestral da Revista Ciência Hoje**. n.01, abril de 2010.
- _____. Ressonância, materialidade e subjetividades: as culturas como patrimônios. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun 2005.
- MAFFESOLI, Michel **No fundo das aparências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- MAGGIE, Yvonne. O arsenal da macumba. **Revista de História**. Sessão Capa, 2007.
- MEYER, Marlyse. O Eterno Retorno: As descobertas do Brasil. In: **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias Globais / projetos Locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In H. Bonilla. **Los conquistados**. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo Editores. 1992.
- SAID, Edward. **Orientalismo. A invenção do oriente pelo ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SERRA, Ordep José Trindade. **Ilê axé iyá Nassô Oká**: terreiro da casa branca do engenho velho laudo antropológico. s/d.
- _____. A tenacidade do Racismo Relatório apresentado à KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço a respeito do caso do MUSEU ESTÁCIO DE LIMA e de outras agressões à memória dos cultos Afro-Brasileiros. S/d.

- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. 2. ed. -. São Paulo: Ed. 34: 2012.
- TURNER, Victor. “Introdução.” e “Cap. 4: Betwixt and Between - o período liminar nos ‘ritos de passagem’”. In Turner, Victor. **Floresta de símbolos**, p. 29-46 e 137-158 (s/d).
- VALLE, Arthur. No mundo dos feitiços: cultura material religiosa afro-brasileira em artigos na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, 1904-1905. **Revista Nós**. Cultura, Estética e Linguagens, v. 2, n. 2, p. 59-80, 2017.
- _____. O sagrado em exílio: objetos sacros afrobrasileiros em degredos institucionais. In: NETO, Maria João; MALTA, Marize. (orgs.). **Coleções de Arte em Portugal e Brasil nos séculos XIX e XX - Coleções em Exílio**. Lisboa: Casal de Cambra, 2018.
- _____. “O poder supremo do Caboclo Cubatão.” Cultura visual religiosa afro-brasileira e repressão policial no Rio de Janeiro em 1918. **19&20**, Rio de Janeiro, v. XIV, n. 1, jan./jun. 2019.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Revista Mana**. 12, v.1, 2006. pp. 237-248.

Recebido em 25/12/2019.

Aceito em 13/04/2020.