

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

PEDRO HENRIQUE SOARES DE AMORIM

**O RESGATE DO NOSSO SAGRADO: A INFLUÊNCIA DA SEGURANÇA
PÚBLICA NA LIBERDADE RELIGIOSA E NA DISPUTA PELA DEFINIÇÃO DE
CULTURA**

Niterói
2022

PEDRO HENRIQUE SOARES DE AMORIM

**O RESGATE DO NOSSO SAGRADO: A INFLUÊNCIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
NA LIBERDADE RELIGIOSA E NA DISPUTA PELA DEFINIÇÃO DE CULTURA**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em
Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial à obtenção do Grau de Bacharel

Orientadora:

Profa. Dra. Marina Bay Frydberg

Niterói
2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S676r Soares De Amorim, Pedro Henrique
O Resgate do Nosso Sagrado : A Influência da Segurança
Pública na Liberdade Religiosa e na Disputa pela Definição
de Cultura / Pedro Henrique Soares De Amorim. - 2022.
58 f.

Orientador: Marina Bay Frydberg.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação)-Universidade
Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social,
Niterói, 2022.

1. Segurança Pública. 2. Liberdade Religiosa. 3.
Produção de Cultura. 4. Coleção Nosso Sagrado. 5.
Produção intelectual. I. Bay Frydberg, Marina, orientadora.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Arte e
Comunicação Social. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PRODUÇÃO
CULTURAL

ATA DA SESSÃO DE ARGUIÇÃO E DEFESA DE TRABALHO FINAL II

Ao vigésimo primeiro dia do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e dois, às nove horas, realizou-se de forma remota (online), em conformidade com resoluções do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal Fluminense – CEPEX/UFF nº 637/2022 e 1.59/2022 - a sessão pública de arguição e defesa do Trabalho Final II intitulado “O RESGATE DO NOSSO SAGRADO: A INFLUÊNCIA DA SEGURANÇA PÚBLICA NA LIBERDADE RELIGIOSA E NA DISPUTA PELA DEFINIÇÃO DE CULTURA”, apresentado por **Pedro Henrique Soares de Amorim**, matrícula 217.033.087, sob orientação do(a) **Profª. Drª. Marina Bay Frydberg**.

A banca examinadora foi constituída pelos seguintes membros:

1º Membro (Orientador(a)/Presidente): **Profª. Drª. Marina Bay Frydberg**

2º Membro: **Prof. Dr. Mário Ferreira de Pragmácio Telles**

3º Membro: **Me. Paulo Victor Catharino Gitsin**

Após a apresentação do(a) candidato(a), a banca examinadora passou à arguição pública. O(a) discente foi considerado(a):

Aprovado Reprovado

Com nota final após arguição: **10,0**

E para constar do respectivo processo, a coordenação de curso elaborou a presente ata que vai assinada pelo presidente da banca:

Marina Bay Frydberg
marinafrydberg@kd.uff.br
97395340078

Assinado de forma digital por Marina Bay Frydberg
marinafrydberg@kd.uff.br:97395340078
Dados: 2022.12.21 10:43:47 -0300'

Presidente da Banca

PEDRO HENRIQUE SOARES DE AMORIM

**O RESGATE DO NOSSO SAGRADO: A INFLUÊNCIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
NA LIBERDADE RELIGIOSA E NA DISPUTA PELA DEFINIÇÃO DE CULTURA**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em
Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial à obtenção do Grau de Bacharel.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Marina Bay Frydberg (Orientadora) - UFF

Prof. Dr. Mário Ferreira de Pragmácio Telles - UFF

Prof. Dr. Paulo Victor Catharino Gitsin - UFRJ

Niterói
2022

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho analisa um ato de violência que reverbera tantas outras, mas também busca focar nas pessoas se organizando, acreditando e buscando suas essências, suas forças e seus futuros. Ele só foi possível então com o esforço de tantas outras pessoas que, seja no ofício jornalístico, artístico ou intelectual, somaram-se a tantos outros trabalhos, coleções e comunidades na disputa de se fazer ouvido, de existir, de construir um futuro. O ato de estudo e escrita é também um de (auto)reflexão e autoafirmação constante e demanda que você se deixe ser atravessado pelos mais diversos sentimentos. Para muitos envolvidos pode ser um local de celebração, mas também é de tensão, de feridas encobertas e identidades silenciadas. Parte da minha estrada na universidade pública e no desenvolvimento deste trabalho são consequências de tantos outros trabalhadores e trabalhadoras e suas produções. A todos e todas, sou muito grato.

Produzir conhecimento pode ser muito solitário. Escrever é falar um pouco de si, mas ciência e cultura nunca é apenas sobre si, é sempre um ato coletivo: existe por causa do coletivo, em função do coletivo e deve ser feita para o coletivo. Nesse processo sempre acabamos doando um pouco de nós e, no processo de aprendizado, recebemos os carinhos e broncas (que pode ser uma forma de carinho) de tantas pessoas que estão se doando, que se fazem presentes umas às outras, afastando essa solidão. Eu agradeço muito a todos que fizeram parte do meu trajeto, da universidade e da vida, porque essas pessoas fazem parte de quem eu sou, de como eu sou. De todas as possibilidades da vida dessas pessoas elas escolheram um grande ato de amor: o cuidado. Acreditaram em mim. Continuaram me escutando, consolando, discutindo, rindo e, mesmo no silêncio, prezaram por mim.

Se eu estou aqui escrevendo, se cheguei até aqui e se esse trabalho está minimamente compreensível e digno de atenção, é por causa dessas pessoas. Por isso quero agradecer a minha mãe, Mônica, que sem ela eu nem sei. Seu respeito a mim, seu amor e carinho, sua dedicação. Se eu ainda rio de coisa boba, é por causa de você, mãe. Te amo muito. Agradeço a minha família pelo apoio e por acreditarem que eu teria sucesso.

Aos amigos que fiz desde mais cedo, Tauan Carvalho e Marcelle Domingues, que me acolheram e sempre tiveram tanto carinho por mim. Com eles somaram-se Leonardo Oliveira, Yuri Gondim e Thaís Versiani. Nos conhecemos em fase de tantas mudanças e dores, mas de vocês só consigo ter lembranças boas. Pessoas que me surpreendem até hoje, que transbordam amor na minha vida. Fazem parte da minha família e as quais sinto saudades todos os dias. Amo muito vocês.

Para o pessoal da minha turma da faculdade de produção cultural não ficar mordida, vou agradecer vocês. É de coração. Passamos pela universidade, o que muitas vezes parecia distante, ou intransponível, ou enlouquecedor (e foi). Mas se eu mantive os pés no chão e o coração mais esperançoso, se eu fui simpático e carinhoso nesse período caótico, em grande parte é por causa de vocês. Ana Clara Vega, Érica Neiva Britto, Ingrid Paes e Clara Chalita. Vocês me levantaram sem nem perceber. São acontecimentos na minha vida, naqueles prédios rosas. Vocês me inspiram e me orgulham, seja na produção cultural, intelectual ou seja na vida pessoal. Também amo muito vocês.

Quero agradecer também aos professores e professoras do curso de produção cultural da UFF. Tive momentos de dúvidas sobre mim e medo sobre o mundo, mas principalmente sobre mim mesmo. Ao professor João Domingues eu agradeço demais pelo apoio, pelo carinho e bom humor, pela grosseria também. É um profissional necessário, uma pessoa as vezes desnecessária, mas com muito amor.

Agradeço demais a professora Marina Frydberg, que foi minha orientadora. Ela não deixou de acreditar em mim mesmo quando eu constantemente não acreditava. Olhou através dos meus erros e sempre me deu oportunidades - fui monitor, fiz pesquisa e agora ela fez um trabalho extenso de orientação. Obrigado pela paciência e por tanto apoio.

Quero agradecer também a Luiza Carvalho e ao Jackson Jacques que me receberam com tanto carinho no ambiente acadêmico, me ajudaram no período de adaptação e sempre foram receptivos e atenciosos comigo e com tantos alunos e alunas. Esse trabalho de afeto me inspirou e continua me inspirando. Obrigado!

Vou agradecer aqui minha parceira, meu grande amor Victória Rattis. É minha amiga, minha consciência e principalmente meu lar. Toda vez que me senti uma falha ou sozinho, ela apenas se abriu e me envolveu. Uma pessoa que me orgulha tanto, que me dá tanto amor, que se doa tanto. É minha história e meu horizonte. Meu grande amor. Esse trabalho saiu. Continuo todo dia querendo o seu carinho e te dar carinho. Se continua acordando todo dia querendo mais da vida, querendo crescer, é por que estou com você do lado.

Todos aqui citados, e tantos outros, são parte também de mim, das minhas memórias, do meu humor, do meu coração. Só tenho a agradecer e retribuir todo esse amor a vocês, em todos os trabalhos, em todos abraços e todas as pessoas que eu toco. Grande beijo a todos e obrigado por existirem e fazerem parte da minha vida.

RESUMO

Os grupos afro-religiosos são vítimas de perseguição e racismo religioso desde o início da colonização e exploração dos continentes americanos e da África. O preconceito e opressão religiosa tinham como expoente as legislações e a estrutura do direito no Brasil. A principal instituição que vai atuar ativamente nessa opressão é a corporação da polícia. O presente trabalho se foca nas apreensões feitas pelas polícias desde a Primeira República que reuniu uma coleção de itens afro-religiosos como provas criminais e os nomeou de “Coleção Magia Negra”, assim como o intenso e longo trabalho de resgate das peças pela Campanha Liberte Nosso Sagrado, afim de compreender as possíveis influências da ação das forças de segurança pública nas disputas na produção de cultura e liberdade religiosa.

Palavras-Chave: Racismo; Racismo Religioso; Intolerância Religiosa; Produção Cultural; Polícia; Segurança Pública; Museu; Liberte Nosso Sagrado.

ABSTRACT

Afro-religious groups have been victims of persecution and religious racism since the beginning of the colonization and exploitation of the American continents and Africa. Prejudice and religious oppression had as exponent the laws and the structure of law in Brazil. The main institution that will act actively in this oppression is the police corporation. The present work focuses on the raids made by the police since the First Republic, which gathered a collection of afro-religious items as criminal evidence and named them “Coleção Magia Negra” (Black Magic Collection), as well as the intense and long work of rescuing the pieces by the campaign Liberte Nosso Sagrado, in order to understand the possible influences of the action of public security forces in disputes in the production of culture and religious freedom.

Keywords: Racism; Religious Racism; Religious intolerance; Cultural production; Police; Public security; Museum; Liberte Nosso Sagrado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 - UMA CURADORIA FORÇADA E VIOLENTA: O PODER DE DESSACRALIZAR	13
1.1 - DIREITO “DIVINO” AUTODECLARADO	13
1.2 - ETNOCENTRISMO EUROPEU E RACISMO(S)	15
1.3 - OS CORPOS E CREDOS DIANTES DAS LEIS	17
1.3.1 - As Ordenações Filipinas e A Religião do Império Brasileiro	19
1.3.2 - Primeira República Brasileira e a Laicidade do Estado	21
1.3.3 - Governo Vargas e a Especialização	24
2 - SOBRE A INSTITUIÇÃO POLICIAL E CULTURA	28
2.1 - POLÍCIA E ESTRUTURAÇÃO DA CIDADE	29
2.1.1 Agente Policial e Mediação Cultural da Cidade	33
2.2 - UM “ANTI-MUSEU”	35
2.3 - DUVIDOSA ADMIRAÇÃO	38
3 - A MOBILIZAÇÃO POPULAR E O RESGATE DAS PEÇAS	42
3.1 - A CAMPANHA E O TRATAMENTO DA COLEÇÃO	42
3.2 - A RESISTÊNCIA DA POLÍCIA	47
CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	54

INTRODUÇÃO

Devido ao histórico de formação do país e da sociedade brasileira, a ordem social é marcada por diversas hierarquias sociais baseadas no conceito eurocêntrico de “raça” que vai se desdobrar em diversas violências a fim de se manter. A imposição de violências simbólicas, ou seja, concepções degradantes que estabelecem um valor tido como intrínseco, vão propiciar uma realidade social que desencadeará violências físicas e apagamentos de memória e identidades.

Um exemplo que vai materializar essas violências e guiará esse trabalho é o conjunto de peças nomeado “Museu de Magia Negra” e o esforço coletivo da Campanha Liberte Nosso Sagrado para reaver, realocar e ressignificar os objetos afro-religiosos apreendidos pela polícia desde a primeira república (1890-1930).

Os objetos afro-religiosos foram apreendidos pelas polícias da cidade do Rio de Janeiro principalmente na primeira república e durante o período varguista do país (1930-1945) através da formulação de leis de cunho racista religioso. Em 1912 os objetos são organizados dentro do acervo do então criado Museu da Polícia, sendo nomeada preconceituosamente de “Museu de Magia Negra”.

Em 1938 fora a primeira coleção registrada no livro do tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico da Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) - atualmente Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), entretanto após o tombamento a coleção foi omitida de listas oficiais. As lutas por resgate da coleção remontam a década de 1960 por movimentos sociais e vai culminar em 2017 na Campanha Liberte Nosso Sagrado, que reivindicou a transferência e renomeação da coleção. Em 2020 as peças foram então transportadas para o Museu da República, no Catete, centro da capital do Estado, em acordo de gestão compartilhada com casas de pais de santo das religiões afro-brasileiras.

O presente trabalho utilizou-se de matérias de jornais do recorte histórico através dos trabalhos acadêmicos que tratavam da coleção e da temática em foco. Parte das obras referências utiliza os autos policiais e textos legais, seja do Brasil ou de Portugal. Outras produções acadêmicas auxiliaram nas bases teóricas de análise histórica, social e antropológica. Também apoiou-se no curta-metragem “Respeite Nosso Sagrado” (2020), produção da Quiprocó filmes e disponível em plataformas digitais.

Este trabalho pretende, então, analisar as influências dos aparelhos de segurança do Estado, principalmente a polícia civil, na produção, fruição e difusão da cultura na cidade do

Rio de Janeiro - e assim a participação da corporação nas disputas pela memória e identidade tanto dos grupos afetados, quanto da própria polícia.

No primeiro capítulo, com auxílio de bibliografia, pretende analisar o contexto histórico na ocupação colonial do território nacional a partir das leis, ordenações e códigos penais que legislavam e legitimavam a ordenação social e exploração do continente. As mudanças políticas do Estado e das ordens sociais foram ressaltadas em busca de mudanças expressivas na realidade social dos grupos afro-religiosos de grande maioria negra.

Outras questões que permearam essa abordagem foram entender o quanto a cultura se expressa nas linhas das leis e, conseqüentemente, o quanto as leis vão influenciar na construção dessa cultura - destacando os tensionamentos e influências das classes sociais envolvidas. Inclui-se aqui compreender o quanto o afastamento entre o Estado e a instituição da Igreja Católica, através da implementação de um Estado Laico pós-império, teve alguma mudança na percepção da sacralidade de outras religiões e na garantia de seus direitos.

O segundo capítulo destaca uma parte dessa organização de segurança pública da cidade (à época, Capital do país): a polícia civil. Sendo a corporação que vai ser o contato entre o Estado e a população, as complexidades da atuação do agente policial e da corporação foram refletidas junto a composição da diversidade cultural da cidade - buscando tensionar a identidade do policial junto a sua atuação e as identidades sobre quem atuavam.

Tratou-se aqui das disputas internas da própria polícia e como as ideologias racistas podem afetar o seu trabalho com arbitrariedades e excessos. Essa foi a mesma polícia que fez as apreensões dos objetos da coleção afro-religiosa e que organizou-as em coleção para treinamento de seus agentes. O peso da influência desse tratamento à coleção e aos grupos afro-religiosos tem apoio em análises acerca da constituição da memória e debate quanto ao tombamento da coleção no livro *Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico da Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)* - atualmente Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - em 5 de maio de 1938.

O final deste capítulo vai problematizar a visão e abordagem das camadas mais especializadas em arte da época que, mesmo com visões positivas da coleção, continham forte preconceito quanto às capacidades intelectuais dos grupos étnicos. Evidenciou-se também a problemática dessa valorização que foi feita a partir de valores estéticos e artísticos europeus, forçando um molde de julgamento alheio a realidade de produção dos objetos - e que assim dificultou-se compreender o que era de fato uma produção artística, o que era sagrado e o que poderia ser banal, dada à natureza das apreensões feitas pela polícia.

O terceiro e último capítulo vai acompanhar a mobilização e luta da Campanha Liberte Nosso Sagrado e o acordo firmado entre os grupos envolvidos e o Museu da República, com realocação das peças em 2020. Para tal utilizaram-se tanto a revisão bibliográfica como matérias jornalísticas e outras produções midiáticas como o curta “Respeite Nosso Sagrado”.

A primeira parte vai refletir a visão dos próprios envolvidos na luta pelo resgate das peças e a questão museológica do tratamento dessas peças quanto a sua salvaguarda e ao projeto de gestão compartilhada. À essa composição da gestão exprimem-se as possibilidades de ressignificação e devida fruição das peças. A importância dos movimentos e grupos sociais envolvidos terá destaque para as reflexões por todo o capítulo.

A segunda parte demonstra a resistência inicial da polícia na devolução das peças, buscando entender se houve alguma mudança por parte da corporação no tratamento da coleção e do grupo cultural. A fim de comparação utilizou-se o debate acerca dos pedidos de devolução de peças de países africanos (como Nigéria e Benin) que estão em instituições museológicas dos antigos colonizadores europeus (como França e Inglaterra). O estado de conservação das peças também foi discutido à luz dos debates acerca da violência simbólica que permeia todo o trabalho. Neste mesmo capítulo o trabalho pretende refletir sobre o papel do produtor cultural frente às essas disputas e suas responsabilidades enquanto mediador das mesmas.

1 - UMA CURADORIA FORÇADA E VIOLENTA: O PODER DE DESSACRALIZAR

“Realizou-se na 3ª Vara Criminal, perante o juiz Milton Barcelos, o julgamento de Antonieta de Souza, processada como macumbeira. Na denúncia, o promotor J. A. Ribeiro Mariano alegava que a ré fora presa em flagrante quando praticava a macumba. (...) Atendia mediante a quantia de 30\$000. (...) Consta dos autos que a acusada exercia a magia negra, a macumba e seus sortilégios para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar curas e moléstias curáveis e incuráveis, explorando assim a credulidade pública.(...) O Juiz Milton Barcelos (...) condena Antonieta de Souza a 30 dias de prisão celular grau mínimo do artigo 157 da CLP. Como a ré já cumpria pena, o juiz ordenou que fosse expedido o alvará de soltura. Em sua sentença o Sr. Milton Barcelos disse que estava provado pelo flagrante da polícia que Antonieta de Souza praticava macumba, e que **diante da lei, não se podia comparar a magia negra às religiões que merecem a proteção dos juizes.**” (Arquivo do Juízo da 3ª Vara Criminal, Processo nº369 ano 1941 art 157 apud MAGGIE, Yvonne 1994 pg. 115; grifos meus)

Esse é apenas um dos diversos processos jurídicos que compõe a perseguição do Estado brasileiro às religiões afro-brasileiras que geraram apreensões, arbitrariedades e formaram a coleção de itens culturais e religiosos chamado e tombado como “Museu de Magia Negra” (VALLE, 2020; MAGGIE, 1994)- porém hoje passa pelo processo de renomeação para “Nosso Sagrado”.

A partir da análise historiográfica da colonização do território brasileiro e então da formação do Estado nacional, buscará então estabelecer as bases ideológicas que contribuíram para essa violência física e simbólica dos povos de terreiro e esmiuçar suas complexidades. Devida a forma de obtenção dos itens, o foco deste capítulo estará sob o texto e composição do corpo jurídico para identificar como os grupos étnicos-religiosos de origem africana foram tratados ao longo dos anos.

1.1 - DIREITO “DIVINO” AUTODECLARADO

Não é o foco deste trabalho explicar toda a história das religiões envolvidas - porém pontos específicos da legitimação das apreensões devem ser expostos. Tanto a expansão marítima portuguesa no século XV quanto a utilização de mão de obra predominantemente africana para essa expansão são motivadas pela parceria entre coroa lusitana e igreja católica romana. Existia então um compromisso entre as duas instituições:

“O monarca tornava-se, portanto uma espécie de delegado pontifício plenipotenciário para a colônia brasileira. Os portugueses, por sua vez, passavam a ser considerados como um povo encarregado de difundir a fé cristã.(...)” (AZZI, 2004 apud BILHEIRO,2008 pg 93 e 94)

Sobre isso, Anderson José Machado de Oliveira aponta:

“Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento ‘naturalmente’ necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções.” (OLIVEIRA, 2007 pg 358)

Oliveira utiliza Boxer (1991) para pensar a primeira bula que Roma edita ratificando a expansão portuguesa:

“Na *Dum Diversas*, de 1452, o sumo pontífice não só autorizava o monarca português a conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo como também a capturar seus bens e territórios, além de submetê-los à escravidão. Nas concessões papais evidenciavam-se a diferença hierárquica natural vista entre cristãos e os não-cristãos, o que fundamentava de forma clara a concepção de uma sociedade que viria a ser formada por desiguais.” (OLIVEIRA, 2007 pg 358)

Utilizavam também a própria bíblia para justificar, primeiro, a escravidão de povos, e, mais tarde, especificamente os negros do continente africano: os africanos seriam então os descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé. “(...)Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino.” (OLIVEIRA, 2007 pg 360).

Bilheiro (2008) apresenta também outras versões desse mito - onde o povo negro seria descendente de Caim - e a noção de “Guerra Justa” onde:

“(...)os negros poderiam ser escravizados desde que submetidos mediante um combate, objetivando a promoção da verdadeira fé (leia-se: fé católica) no continente africano ou a defesa das bases coloniais lusitanas na África”. (BILHEIRO, 2008 pg 96)

Bilheiro então conclui:

“Além de tudo e ampliando a imagem de ‘instrumentos dos desígnios de Deus’ dos escravocratas, havia a noção de que os negros eram privilegiados por serem tirados da África, considerada terra do demônio, e trazidos para novas terras, as quais viviam sob os auspícios da Igreja e do próprio Deus. Se permanecessem em sua terra natal, sob esse aspecto, os negros estariam destinados ao inferno, inevitavelmente. Contudo, ao serem inseridos na Cristandade - pelos escravagistas - tornavam-se beneficiados pela garantia de salvação. Percebe-se, portanto, que a Igreja Católica, em congruência com o Estado, contribuiu para a construção de uma ideologia escravocrata no Brasil. Por se aliar às necessidades e aos planos econômicos de Portugal, a princípio, e aos de uma classe que se beneficiava do sistema escravista (a qual estava intimamente ligada com o Estado); e também por defesa de seus próprios interesses, acabou por concorrer para a montagem de uma ‘escravocracia brasileira’, evitando, pela força da teologia, contestações ao regime.” (BILHEIRO, 2008 pg 99 e 100)

É a partir dessas justificativas legais-teológicas que a Colônia brasileira se organiza e irá estruturar suas hierarquias sociais - o uso de mão de obra escrava africana e nativa^o - de tal forma que mesmo após a proclamação da República e a laicização do Estado em 1889, chegando aos tempos atuais da escrita deste trabalho, essa ideia de um grupo étnico inferior perdurará - mudando-se os termos, com concessão de direitos, mas jamais concedendo igual acesso e fruição dos mesmos.

1.2 - ETNOCENTRISMO EUROPEU E RACISMO(S)

O etnocentrismo é o conceito de “supervalorização do próprio contra o estranho” (CASTELLANOS, 1981 *apud* FERNANDES, 2016) ou seja, utilizar o grupo que se está inserido como parâmetro de julgamento de algum grupo “diferente” culturalmente e/ou fenotipicamente. E esse paradigma é comum entre os povos através da história. Enrique Dussel aponta que o etnocentrismo europeu - ou eurocentrismo - “é o primeiro que se pretende universal. Posiciona-se como ‘centro do mundo’ e o reordena a partir de si” (DUSSEL, 2000 *apud* FERNANDES, 2016). Dussel também vai apontar o “mito” que envolve esse eurocentrismo: esse centralismo é uma teoria desenvolvimentista. Inaugura a Europa como centro e o resto como periferia (*apud* FERNANDES, 2016). “A Europa é o fim da história universal, colocando os outros povos como se estivessem em um estágio de ‘imaturidade’ ou de ‘infância’ essencial , e esse estágio de imaturidade seria fomentado pela preguiça e covardia dessas populações.” (FERNANDES, 2016 pg 35)

Continuando essa ideia, Quijano (2005) e Casanova (2002) destacam que o eurocentrismo estabelece “diferenciações étnico-raciais a partir dessa visão de mundo, trazendo consequências para a divisão social as classificações do mundo do trabalho a partir de classificações étnico-raciais” (FERNANDES, 2016 pg 35).

“Nessa lógica, o mito que funda a versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do estado de natureza como um ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental. (...) O eurocentrismo do modelo colonial/capitalista de poder não se deveu somente à posição dominante na nova geografia do mercado mundial, e sim, também e, sobretudo, a essa classificação social básica racial da população mundial.” (FERNANDES, 2016 pg 36)

A partir dessa conceituação eurocêntrica que monopoliza para si os valores de “civilização”, a medida do belo, que culturas serão “necessitadas” de intervenção - seja para aniquilação ou servidão - é necessário trazer a discussão atual acerca dos termos que guiarão a análise desse trabalho: Discriminação, Intolerância Religiosa e Racismo Religioso.

Esse debate é trazido em artigo por Fernandes (2017) e entende “discriminação” como ato de distinguir, ou seja, não é necessariamente negativo (MALGESINI, 2000 apud FERNANDES, 2017) entretanto o que o tornaria negativo são as consequências dessa distinção - a forma de tratamento do sujeito ou coletivo. Fernandes continua:

“As causas da discriminação de grupos considerados em situação de vulnerabilidade, muitas vezes, são justamente as características que lhes dão identidade, ou seja, no caso da discriminação religiosa, é o fato do indivíduo professar determinado credo religioso que o torna vulnerável.” (ANCIRA, 2007 apud FERNANDES, 2017 pg 126)

A ideia de "intolerância religiosa" pode abranger desde o não reconhecimento de outras religiões como uma fé, prática cultural e por isso atribui uma condição de falsidade, ou, como Fernandes apresenta a perspectiva de Dussel:

“As atitudes de intolerância, como a perspectiva de Enrique Dussel nos explica, estão conectadas com a teoria da verdade e o poder político, a relação dominante e dominado aqui se faz presente, pois uma atitude de ‘tolerância’ só se pode promover ao sujeito com menos poder, o sujeito dominante/hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele.” (FERNANDES, 2017 pg 125)

Já a definição de racismo, Fernandes apresenta a perspectiva de Pierre-Taguieff onde o racismo é “A biologização do diferente ou das diferenças com o fim de naturalizar uma inferioridade atribuída ou de permitir-se estabelecer uma classificação hierarquizante de grupos humanos (TAGUIEFF, 1998 apud FERNANDES, 2017 tradução livre pg 127). Então de fato as religiões de matriz afro-brasileira sofreram uma perseguição originada da Discriminação em relação aos valores eurocentricos cristãos de fé ou religiosidade, sofrendo também uma intolerância religiosa pela disputa unilateral politicamente entre o grupo hegemônico católico e guiado pela Europa. Ambas condições se fazem verdadeiras e serão diversas vezes reafirmadas ao longo da análise deste trabalho com as batidas policiais e gerenciamento da coleção ao longo dos anos.

É mais apropriado, entretanto, utilizar o termo “racismo religioso” uma vez que, como já apresentado pelos fundamentos religiosos e do etnocentrismo europeu, as religiões de matriz africana sofrem discriminação e intolerância justamente por serem nativas de um território e uma etnia vista como “inferior” pelo colonizador e sua herança social na estratificação social do país até os dias de hoje - as elites economicas.

1.3 - OS CORPOS E CREDOS DIANTES DAS LEIS

É possível então afirmar que a exploração do território nacional, o desenho de suas fronteiras, hierarquia social, identidade e moralidade estão fortemente fundamentados em instituições geográfica e historicamente centralizadas no continente europeu - essas mesmas instituições irão então legitimar essa organização social. Instituições essas que por sua vez são constituídas por grupos específicos em longa tradição.

O trabalho de Pierre Bourdieu (1989) traz uma importante contribuição para o entendimento acerca dessas estruturas: o poder simbólico e os sistemas simbólicos como estruturais e estruturantes. Em seu trabalho aponta que os sistemas simbólicos - como arte, religião e língua - são estruturantes pois vão influenciar na formação de sentido do mundo, suas organizações e valores, e são estruturais pois são, também, fruto dessas disputas e organizações. “Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados.” (BOURDIEU, 1989 pg. 9).

Em sua discussão, apresenta o símbolo (dentro dos sistemas simbólicos) como “integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o ‘consensus’ acerca do sentido do mundo social(...)” (ibidem, 1982 pg.10). Como instrumentos de dominação agem legitimando a ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas. “A Cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.” (BOURDIEU, 1989 pg. 11)

O poder simbólico é um poder de construção da realidade (1989). Esse tipo de poder vai legitimar ou demonizar corpos, conhecimentos, culturas e povos inteiros. Utilizando estes conceitos e o que fora apresentado até aqui sobre os agentes envolvidos, as instituições religiosas européias, que tem um acúmulo de poder simbólico - ou seja, que se justifica e irá justificar a realidade social - vão imbuir a monarquia portuguesa de uma missão civilizatória (e então universalizante) e, com esse poder simbólico adquirido, vai autenticar sua dominação e hierarquização social colonial - fortemente etnocêntrica.

“É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam (...)” (BOURDIEU, 1989 pg. 11)

Essa dominação simbólica é, então, uma disputa entre as classes, entre dominantes e dominados, que vai discutir exatamente a validade dessas posições - uma luta de estabelecer um sentido e um valor mais de acordo com seus interesses (ibidem, 1989). Essa disputa pode ser direta, no cotidiano, ou indireta: uma disputa que utiliza-se de “especialistas”: agentes com acúmulo de capital simbólico o suficiente para então definir valores e distinções. O que está em disputa o “monopólio da violência simbólica legítima” (ibidem, 1989 pg. 11): ditar o que é ou não conhecimento e formas válidas de se expressar - mesmo que não sejam percebidos como arbitrários.

O autor ressalta também que as ideologias “servem interesses particulares que tendem a apresentar como universais, comuns ao conjunto do grupo”(BOURDIEU, 1989 pg. 10). Elas dependem e são estruturadas por um grupo de especialistas que estão disputando sempre o monopólio da competência: conquistar o reconhecimento social na sua posição de perito, assim se qualificando como um agente apto a distinguir e atribuir valor na sua área de perícia. As ideologias também dependem das “condições sociais da sua produção e da sua circulação”(ibidem 1989 pg 13), ou seja, nenhum agente possuidor de poder simbólico irá propagar e legitimar uma ideologia (ou hierarquia) que ele mesmo não se beneficia ou que não perceba meios de conseguir algum benefício. A disputa pelo monopólio da competência ocorre pelo acesso socioeconômico da própria disputa: poder acessar a linguagem (compreender e ser compreendido) e as instituições que retém esse capital simbólico. É apenas com certa acumulação deste capital cultural que se confere alguma possibilidade de agência nessas disputas e assim fazer parte mais ativamente desta estrutura.

Não é então muito distante pensar que o argumento econômico-religioso da dominação colonial não apenas delegou a mão-de-obra forçada aos povos não-europeus, mas os exauriu de humanidade. Esse esvaziamento se fez também em suas capacidades intelectuais e de suas complexidades culturais: os povos escravizados e trazidos do continente africano eram diversos em línguas, crenças, história e cultura, muitos ininteligíveis entre si e reduzidos a uma “não etnia” ou uma raça simplificada - o “não europeu”.

Se esses povos não-europeus são excluídos da concepção de humanidade, serão os europeus os que ditarão o valor de suas tradições e crenças. Os povos de terreiro serão

tratados como bárbaros que, para terem alguma humanidade, têm de se adequar aos valores e cultura européia. E mesmo que busquem se adaptar, essa “humanidade” não é garantida, uma vez que esse eurocentrismo, se baseando em fenótipos e genótipos arbitrários, autodetermina quem produz cultura e quem é submetido à violência.

As constituições ou conjuntos de leis que vão regular os Estados tem então essa natureza estrutural-estruturante dos campos simbólicos como visto anteriormente (Bourdieu, 1989) por ser fruto da cultura e então de regularizar a mesma, por ser instrumento de legitimação dos grupos que a acessam e de legitima suas aspirações e visões de mundo.

Para Harbele, ao refletir a Constituição como Cultura, aponta:

“A Constituição não é apenas ordenamento legal para juristas e não pode ser interpretada por estes de acordo com velhas e novas regras técnicas - ela atua também essencialmente como um guia para não juristas: para o cidadão. A Constituição não é somente um texto jurídico ou um conjunto de regras normativas, mas também expressão de um estágio de desenvolvimento cultural, meio da própria afirmação cultural de um povo, reflexo de sua herança cultural e fundamento de novas esperanças” (HARBELE, 2008 pg. 22)

Como discutido o Direito se coloca como regulador do espaço e dos corpos no território. As violências físicas ou simbólicas aos grupos afro-brasileiros e suas religiões não surge com o conjunto de leis, mas é expresso e legitimado por ele. O trabalho então irá analisar brevemente como essa violência e racismo religioso se deram através dos anos e conjuntos de leis que regeram o país de sua colônia (Ordens Filipinas), passando pela independência e primeira república (as Constituições de 1830 e 1893) e os regimes Vargasistas (1930-1945).

1.3.1 - As Ordenações Filipinas e A Religião do Império Brasileiro

As Ordenações Filipinas foram o conjunto de legislações que mediarão o direito português e, por extensão, de suas colônias. Tais ordenações foram feitas na época da União Ibérica entre Portugal e Espanha pelo monarca espanhol Filipe II e entraram em vigência em 1603, reformando e expandindo as ordenações anteriores - Afonsinas do ano de 1446 e Manuelinas de 1521. (PAES, 2011) Os livros das ordenações tiveram vigência de 1603 até 1867 em Portugal, porém se mantiveram no Brasil até 1916.

O conjunto de leis expressava o Estado Absolutista português e sua jurisdição baseada na fé católica. O escravo vindo do continente africano deveriam então ser convertidos e adotar nome cristão ainda nos portos, proibia a manifestação desses grupos - como danças e festas- e criminaliza a “feitiçaria”º. (OLIVEIRA, 2018; VELICI, 2018)

“O Batismo de escravos era amplamente regulado pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1858, nos [parágrafos] 50-57. Tais dispositivos ilustram com bastante clareza as tensões existentes entre o catolicismo e as crenças africanas: os escravos filhos de ‘infiéis’ deviam ser afastados de seus pais, pelo senhor, para que não se ‘pervertam’ e para que lhes fossem ensinados ‘o que é necessário para serem bons Cristãos’. Ademais, em vários momentos afirma-se que os escravos não são capazes de compreender os ensinamentos da doutrina cristã por serem demasiado rude e boçais.” (PAES, 2011 pg. 533)

Os povos escravizados detinham diversos apontamentos dentro dessas legislações e sempre de maneira ambígua. O escravo era, por vezes, diminuído a uma mercadoria, uma “coisa” ou bem, ao mesmo tempo que detinha a possibilidade de agência e portanto “não podia ser completamente reificado perante o direito.” (PAES, 2011)

Já em 1824, dois anos após a Independência do Brasil da coroa portuguesa, a Constituição Política do Império do Brasil proclama a religião Católica Romana como a oficial do novo Estado independente e “todas as demais religiões são reduzidas ao culto doméstico e o Código Criminal do Império criminaliza as religiões não oficiais: ‘Art. 276: Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado’.” (OLIVEIRA, 2018 pg. 74; BRASIL, 1830)

Nas ordenações citadas existe a previsão de batismo forçado dos “povos da Guiné”. O texto da ordenação reduz todas etnias e culturas do continente africano a “Guiné”, que fora uma das regiões de exploração colonial para mão de obra escrava. Como já citado neste trabalho, os povos em diáspora forçada por essa exploração não eram homogêneos - diversas eram suas crenças e línguas. Não só o texto já condicionava essa padronização como previa a imposição de uma cultura religiosa, permitindo apenas ao sujeito escravizado um direito dúbio e desfavorável, além de que condicionar suas tradições apenas a um sincretismo religioso que eleva a fé eurocentrada como a verdade e hierarquicamente superior às cosmovisões africanas.

Pode-se então apontar como um exemplo simples e direto do uso do Direito na influência cultural, ou seja, na legitimação de uma cultura, classe e etnia sobre outra. Essa legitimação ocorre de maneira inversamente proporcional: a cultura subjugada é diminuída, esvaziada de sentido ou valor, e seus corpos comercializados, coisificados. É por esses textos que violências físicas e simbólicas ganharam validade. É por esses textos que o processo de apagamento de diversas identidades, memórias e disputas ocorreu.

Textos estes que foram escritos em uma língua não reconhecida pelos grupos que condicionava e ao mesmo tempo ativamente afastava qualquer possibilidade de participação dos mesmos grupos na vida pública; barrava movimentos de agência, seja de resistência ou resgate das múltiplas histórias. Entretanto, é um exemplo do início da era moderna. É objetivo e transparece a origem dos poderes e instituições que o compunham - dos grupos dominantes. A partir da primeira república em 1889 as formas do poder e do Estado Brasileiro irão mudar, mas não necessariamente as classes dominantes. A hierarquia social terá então uma nova roupagem, porém em essência e agência, não mudará. Os textos jurídicos e legislativos utilizarão outros termos, “modernizando” então as violências simbólicas que, por meio de batidas policiais e apreensões, formaram a coleção de itens afro-brasileiros religiosos que seriam chamados de “Coleção Magia Negra”.

1.3.2 - Primeira República Brasileira e a Laicidade do Estado

Em 1889 por meio de golpe militar instaura-se a República Federativa do Brasil, uma oligarquia de produção agrária que propunha “modernizar” as instituições, separando Estado e Igreja Católica e, junto a abolição em 1888, igualar todos perante a lei. Foram 389 anos de um regime que, mesmo independente, não mudou suas características originais e sua ordem social. Será analisado nesta parte do trabalho como se deu o novo direito brasileiro, como ele afetou os povos da coleção “Nosso Sagrado” e a proposta inicial de Laicidade do Estado, e como se deu sua prática.

As preocupações quanto a essa mudança de forma preservando uma ordem social específica se expressam na modernização das forças de segurança e no código criminal de 1890. (OLIVEIRA, 2015) A massa de ex-escravizados foram então libertos sem qualquer apoio na transição de seu estado social, muitos já não tinham direito ou condição de se sustentar, de moradia própria e formação (PAES, 2011; OLIVEIRA, 2015). Termos como “vadio”, “vagabundo” e “ociosos” são compreendidos como inimigos da nação como visto no artigo 399 do Código Penal (ibidem, 2015):

“Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes:

Pena de prisão celular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena”. (BRASIL, 1890)

Os artigos do 391 ao 395 também criminalizam a mendicância, o artigo 402 a “capoeiragem” e a embriaguez no artigo 396 (ibidem, 1890). É importante destacar que com a abolição e o movimento de mudanças na dinâmica de produção e mão-de-obra (OLIVEIRA, 2015) os pobres, principalmente negros, nativos e imigrantes não-europeus, serão os principais estigmatizados:

“Assim, durante o processo de industrialização, modernização e urbanização da sociedade brasileira, o negro foi mantido distante dos novos postos de trabalho que surgiam e das oportunidades de crescimento profissional. Em muitos casos, os negros se mantiveram exercendo o trabalho braçal nas fazendas nos tempos de escravidão. Outros negros perderam as terras as quais subsistiam através da agricultura sustentável familiar e foram obrigados a tentar exercer qualquer ocupação nas cidades. Já nos espaços urbanos, os negros exerciam profissões mal remuneradas e sem qualificação, tais como trabalhadores domésticos, jornaleiros, carregadores, artífices, operários da construção civil.” (OLIVEIRA, 2015 pg. 23)

Ainda, aponta Oliveira (2015):

“[A Vadiagem] Era compreendida enquanto estado de depravação dos costumes que leva o indivíduo a cometer crimes contra à propriedade e a segurança individual. O ‘ocioso’, o ‘vagabundo’ é um indivíduo sem educação moral, um pervertido, um viciado, logo, uma ameaça aos bons costumes. A fim de extinguir esses péssimos hábitos dos libertos e das classes pobres brasileiras, em geral, era preciso criar uma ideologia de valorização do trabalho, único elemento capaz de transformar a essência desses grupos, na opinião dos deputados.” (OLIVEIRA, 2015 pg. 25)

No mesmo Código Penal de 1890 estão os artigos utilizados para perseguição das forças de segurança pública aos povos de fé afro-brasileira, os artigos 156, 157 e 158 que vão criminalizar, respectivamente, a prática ilegal de medicina, o espiritismo e o curandeirismo (BRASIL, 1890 *apud* MAGGIE, 1992; OLIVEIRA, 2015; FERANDES, 2017):

“Art. 156 - Exercer medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos;

Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública;

Art. 158 - Ministras ou simplesmente prescrever como meio curativo para o uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro;” (BRASIL, 1890)

Continuando a análise dos textos das leis e sua influência no campo da cultura e nas violências simbólicas, percebe-se que os termos “negro”, “preto”, “escravo” ou a generalização “da Guiné” somem do texto, porém não da realidade mediada. O que generalizava os povos de ascendência africana e os reduzia a mercadoria - sua pele e seu

grupo cultural - não é mais condenado de forma explícita, mas de forma subentendida, naturalizada.

Não só a realidade desses grupos frente às mudanças com relação ao trabalho, com ofícios precarizados, alto desemprego e perda de moradia - que levava a altas taxas de mendicância, uso de bebidas alcóolicas e ociosidade - havia também o investimento da República (e depois do período varguista) para atrair imigrantes de origem europeia pobres para “embranquecer” a população. Além dos movimentos intelectuais de racismo científico que buscou justificar uma superioridade moral e intelectual eurocêntrica com uma pseudociência que ia desde a biologia e genética até antropologia e psicologia.

Os artigos 156 e 158 poderiam, de fato, ter a preocupação de defender a população de esquemas enganosos e separar informações falsas da medicina que vinha se regulando e modernizando. Entretanto, junto ao artigo 157, foram muito utilizados para desqualificar sessões de culto afro-brasileiro como atos de fraude e arдил (MAGGIE, 1992). Ambos, 156 e 158, não apontam os praticantes das religiões afro-brasileiras como fraudulentas de maneira nominal, mas a realidade da disputa social, o faz. Os cidadãos vão trocar acusações pela pluralidade e descentralidade de expressões afro religiosas, as forças de segurança (juizes, delegados e agentes policiais) que irão alocar nestes artigos, participando ativamente na violência simbólica contra a validade e a vivência das culturas afro-brasileiras.

O artigo 157 é mais direto. Yvonne Maggie em seu trabalho aponta na divisão entre uma magia branca e uma magia negra, um alto espiritismo e um baixo espiritismo. E tanto os artigos quanto os processos demonstram que o objetivo “não é extirpar a crença, mas de provar que feitiçaria existe e produz malefícios” (MAGGIE, 1992). Mais uma vez o corpo jurídico reduz a cultura e tradições africanas à superstições, a uma ferramenta para “subjugar a credulidade pública”. Para isso, todo o corpo do Direito às forças de segurança pública deveriam ter especialistas no assunto - e de fato apresentavam seus especialistas (ibidem, 1992). Entretanto, como eram especialistas de uma crença ou rituais não centralizados? A generalização da fé e tradições afro-brasileiras ganha uma roupagem técnica, mas reproduz e fomenta as disputas e hierarquizações dessa pluralidade cultural.

“O processo de Antonieta de Souza é significativo(...) A vítima (a consulente) não reclama nada; ao contrário: é a única pessoa que nos interrogatórios defende a acusada. Mas o juiz condena a benzadeira em seu nome. Condena porque acredita em que a prática da macumba e os processos de baixo espiritismo não constituem religião e são nocivos à sociedade. O juiz acredita nas testemunhas e a prova que condena a macumbeira é a prova testemunhal. As testemunhas que acusam são aquelas que iniciam o processo porque, segundo consta, receberam denúncias. São os investigadores da Delegacia de Costumes.” (MAGGIE, 1992 pg. 119)

E ainda:

“As provas materiais, imagens de santos, charutos e rosários, isoladamente, nada significam. Mas em conjunto são evidências de uma crença. Os católicos não possuem esse tipo de santuário, nem misturam imagens de santos com charutos. Todos sabem, inclusive o juiz, que só macumbeiros juntam esses objetos. A evidência do crime é a própria crença. O juiz condena Antonieta de Souza porque ele próprio conhece a macumba que ela pratica e acredita que possa fazer mal.” (ididem, 1992 pg. 119)

Os negros e pobres normalmente são os condenados desses processos, enquanto espíritas de federações tinham maior êxito em suas defesas. (ibidem, 1992 ppg. 121).

1.3.3 - Governo Vargas e a Especialização

O final dos anos 20 do século XX é marcado pelas disputas políticas e correntes de pensamento que culminaram na “revolução” de 30, com o estabelecimento do governo provisório de Getúlio Vargas. Dois projetos de país estavam em disputa: um projeto autoritário (apoiado pelos setores militares) e o liberal (apoiado por oligarquias dissidentes). O primeiro expressava maior força e tinha um modelo de Estado centralizador e nacionalista inspirado nos modelos autoritários europeus da época (OLIVEIRA, 2015).

Em 1932, entretanto, o Estado brasileiro enfrenta a Revolução Constitucionalista, liderada principalmente pelo Estado de São Paulo, em reação direta às intervenções federais e centralização do poder na figura do presidente dos primeiros anos do governo Provisório. Uma nova Constituição é promulgada em julho de 1934 com caráter mais descentralizado e liberal. Em 1932 foi criada a Ação Integralista Brasileira (AIB) inspirada no fascismo italiano, em 1935 fora fundada a Aliança Nacional Libertadora (ANL) inspirada pelas frentes populares europeias. A tensão política e social entre governo e movimentos políticos, principalmente o medo da elite política da organização comunista no país, fora aproveitada por Getúlio Vargas para passar diversas medidas que aglutinavam poder e, finalmente, em 1937, proclamava o golpe que ficaria conhecido como Estado Novo - utilizando do falso golpe comunista chamado de “Plano Cohen”*. (ibidem, 2015)

O período do governo Vargas (1930-1945) é estudado por Elizabeth Cancelli:

“A historiadora analisa os 15 primeiros anos em que Vargas se encontrou no poder a fim de compreender como a Polícia Civil do Distrito Federal se tornou o instrumento repressivo mais importante do Estado, principalmente no que concernia a vida política dos cidadãos. Em linhas gerais, a historiadora analisa como a Polícia Civil vai sendo moldada enquanto uma instituição de controle político dos indivíduos, dos grupos sociais e de suas instituições.” (CANCELLI *apud* OLIVEIRA, 2015 pg 75)

Em sua Tese, Oliveira procede acerca do papel do policiamento na Era Vargas:

“A fim de que esta transformação se efetivasse, o Estado tinha como objetivos promover a homogeneização das massas, construir e disseminar o sentimento de identidade nacional e construir o cidadão brasileiro. Nesse sentido, caberia à Polícia auxiliar o Estado na construção de uma nação grande e coesa, exercendo a ordenação social, disciplinando e controlando o cotidiano do trabalhador e da sociedade, e uniformizando parâmetros de comportamento e sentimento dos indivíduos.” (OLIVEIRA, 2015 pg 81)

Com o médico Batista Luzardo na Chefia da polícia pós-30 (entre 1930-1932) fora reorganizado o Gabinete de Identificações com a instalação do Laboratório de Antropologia criminal (CANCELLI, 1993 apud OLIVEIRA, 2015). Esse Laboratório promoveu pesquisas sobre o biótipo de negros e homossexuais criminosos, fazendo então uma ligação direta entre o que era considerado comportamento desviante e genética com propensão ao crime - hoje a ciência trata essas correntes como “pseudocientíficas” uma vez que ela faz o caminho contrário da pesquisa científica.

As reformas na instituição policial se preocupavam tanto com a formação dos cargos mais altos da hierarquia interna quanto às atribuições das delegacias auxiliares. Em 1934, em decreto, artigo 33 parágrafo primeiro determinava à primeira Delegacia auxiliar “Processar a cartomancia, mistificações, magias exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública.” (BRASIL, 1934)

Este decreto ocorre durante a Chefia de Filinto Müller da polícia no governo Vargas - e foi o que mais tempo ficou no cargo (1933 à 1942). É durante sua chefia que a Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações é criada (MAGGIE, 1992; OLIVEIRA, 2015) - seção que ficará responsável do “combate” ao espiritismo e curandeirismo. É importante ressaltar também um esforço de ligar as religiões afro-brasileiras com tráfico de drogas.

Na virada do século XIX para o XX os centros espíritas estava sujeitos à licença policial, no ano de 1941 o Chefe de polícia passa a exigir registro desses na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, registro na Delegacia Especial de Segurança Pública e na Delegacia Geral de Investigações (MAGGIE, 1992 pg 46). “O registro nessas duas últimas possuía as seguintes finalidades: averiguar antecedentes político-sociais e antecedentes criminais.” (OLIVEIRA, 2015 pg 91).

“A DESPS (Delegacia Especial de Segurança Pública e Social), criada em 1933 através do Decreto nº 22.332, foi a Polícia Política do Estado Novo e possuía como uma de suas principais atribuições investigar e coibir comportamentos políticos dissidentes à ideologia do regime. Assim, essa exigência [do registro] remonta a possibilidade dos centros espíritas e terreiros serem considerados como espaços onde os indivíduos poderiam confabular contra a ordem instituída.” (ibidem. 2015 pg 92)

Em 7 de dezembro de 1940 é decretado um novo Código Penal (que só entrará em vigor 1º de janeiro de 1942). Os artigos 156, 157 e 158 são substituídos pelos artigos 282, 283 e 284 no “Capítulo VIII: Dos Crimes contra a incolumidade pública” - “Título III - ‘Dos Crimes contra a Saúde Pública”:

“Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art; 282 - Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites;

Charlatanismo

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível;

Curandeirismo

Art. 284 - exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - Usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos.” (Brasil Decreto Lei nº 2848 de 7 de dezembro de 1940)

São estes os artigos agora utilizados para a perseguição das religiões afro-brasileiras a partir de 1942. Do antigo artigo 156, o artigo 282 não apresenta mais a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo e o magnetismo animal como exercício da medicina ilegal. Já a mudança do artigo 157 para o 283 é mais evidente. Não há mais menção ao espiritismo, magia ou cartomancia. “Considera-se crime [...] decretar cura por meio infalível. Deixando subentendido que curar um enfermo sem dominar os saberes médicos seria impossível e uma forma de negação.” (OLIVEIRA, 2015 pg 106). A mudança do artigo 158 para o 284 se faz apenas na retirada da questão de privação ou alteração das faculdades psíquicas.

Entretanto, levando em consideração todo o histórico político, social e religioso do brasileiro, é possível afirmar que tais mudanças são suficientes? Que mudam radicalmente o status das religiões afro-brasileiras? Aqui a repressão tanto jurídica quanto policial não mais utiliza os termos diretos, mas o “subentendido”.

Como aponta Maggie, autora citada anteriormente, “As provas materiais, [...] isoladamente, nada significam. Mas em conjunto são provas de uma crença.”(MAGGIE, 1992 pg.119) Se nos últimos anos a cultura e fé afro-religiosa foram estigmatizadas como passíveis de enganações, não há mais a necessidade de nomeá-la como enganosa: o hábito policial, junto a propagação midiática, fará essa associação. Se o conjunto material são provas de uma crença, a crença é prova do Charlatanismo.

Ou seja, o discurso que antes tinha teor teológico ou religioso, diminuindo os saberes e tradições não-europeias como deturpação do ser humano, ignorância e barbaridade, muda seu tom com a modernidade. Quando Estado Laico, técnico, não identifica se quer como religião e

utiliza-se de diversas outras áreas “de conhecimento” para justificar os mesmos valores - para se legitimar. Com essa mudança busca auxiliar na imposição de uma classe sobre outra, se pensarmos nas disputas e violências simbólicas apresentadas por Bourdieu. Essa influência arbitrária sob o “símbolo” do corpo e tradição afro-brasileira - pretos e nativos - busca então o consenso sobre a posição hierárquica social desses grupos. Ela se estrutura desde o corpo legislativo até o corpo policial e os meios de comunicação e vai estruturar a agência dos mesmos e a visão sócio-cultural (mesmo dentro dos próprios grupos).

Por isso é possível afirmar que as mudanças do Código Penal de 1940 (que só será revogado em 1985) é insuficiente e não muda o status de perseguição a que as religiões afro-brasileiras são submetidas. A mudança textual não se reflete em uma mudança de perspectiva real ou pautada na realidade. A associação com tráfico de drogas pela especialização da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações é diretamente ligado aos esforços de anos de ligar o povo negro à vícios e vadiagem.

Ou seja, para além do texto da Lei, é importante atentar-se ao histórico das instituições junto a um grupo sócio-cultural. A longa exclusão desses grupos ao acesso das leis, que não fosse de maneira hostil, gerou um maior afastamento e possível desconfiança nas instituições. Ao planejar uma política cultural, focada ou não, se faz imprescindível compreender como o Estado e outros setores sociais compreendem um grupo, quanto este mesmo grupo compreende suas possibilidades e representações no Estado.

A substituição dos termos que ligavam a noção do espiritismo, magia e cartomancia apenas por “charlatanismo” cria uma associação direta. Durante o Estado totalitário e nacionalista de Vargas, que buscará moldar a identidade nacional através da cultura do trabalho, em nome da “moral e bons costumes” com forte repressão policial à dissidências, a associação ao charlatanismo é uma forte violência simbólica que vai influenciar a produção e fruição da fé afro-brasileira tal qual a violência e arbitrariedade do agente policial e dos juízes.

2 - SOBRE A INSTITUIÇÃO POLICIAL E CULTURA

“O capítulo dos crimes contra a Saúde Pública tem grande interesse para a polícia. Muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública.

Cultos misteriosos de origem oriental, remanescentes dos credos esotéricos procedentes das tribos africanas, como a macumba e o candomblé, deturpados pela ignorância e pela venalidade, campeava sem maiores precauções no Distrito Federal, à sombra da nossa indiferença na aplicação de claros dispositivos penais.

Esses padrões de credices grosseiras, aparentemente sectários, disfarçam indústrias clandestinas contras as quais além do direito que assiste aos representantes da ciência médica, de impugnar concorrências desleais, ressalta a obrigação comum aos poderes públicos, de assumir a defesa das populações contra todas as atividades criminosas.

O charlatanismo professado por pseudo curandeiros, adivinhos e hierofantes que mercadeiam beberagens nocivas e vaticínios ilusórios, não vinha despertando a atenção que se impunha a uma polícia empenhada em desobrigar-se de suas atribuições.

O índice das observações demógrafo-sanitárias coloca o baixo espiritismo e seus similares em terceiro lugar na escala dos fatores que concorrem à alienação mental e, nosso país. Apenas os suplantam a sífilis, o álcool, ostentando percentagens maiores e, conseqüentemente, mais ruinosas à raça ou à nacionalidade.

(...) A liberdade das nossas leis, reflexo da liberdade dos nossos costumes, cria ambiente no Brasil para todas as doutrinas de fundo religioso, desde a filosofia árida e positiva de Comte, não obstante a força do seu método e o valor de sua sistematização, até a teosofia e práticas do ocultismo.” (trecho do Relatório do Chefe da Polícia Civil de 1927 no trabalho de MAGGIE, 1992 pg 44 à 46)

Após a discussão sobre o contexto histórico e cultural da formação do Estado Brasileiro e as disputas jurídicas e teológicas a que o povo de ascendência nativa e africana eram submetidos, se faz importante também observar a instituição composta pelo povo que atuava mediando o povo e os interesses do Estado: a polícia - e no caso mais específico, a polícia carioca.

As forças de segurança pública do Rio foram as responsáveis pela apreensão dos itens da coleção “Museu Magia Negra” através dos anos junto ao poder judiciário e legislativo, como apresentado anteriormente. Neste capítulo se faz necessário, no entanto, uma complexificação da ideia sobre a polícia e o agente policial. Será analisado também como o agente policial e a produção de cultura se influenciam, como o conjunto de itens afro-religiosos foi concebido e seu uso interno na corporação.

Como forma de comparação é explorado também como os críticos de arte mais atentos a importância dos objetos lidavam com sua conceituação e os defendiam como objetos de arte - e como mesmo buscando um valor positivo, teceram “elogios” ambíguos e acabam por expressar as diferentes correntes de pensamento de sua época.

2.1 - POLÍCIA E ESTRUTURAÇÃO DA CIDADE

O pesquisador Marcos Luiz Bretas se debruça sobre a polícia carioca e as diversas forças de segurança pública da primeira República - mais precisamente entre 1889 e 1907 - a partir de duas perspectivas: a Polícia é o contato, ou ponto de encontro, entre o Povo e o Estado; e a Polícia é a instituição mediadora de cidadania determinando quem recebe, ou não, o estatuto de cidadão brasileiro. (BRETAS, 2018; OLIVEIRA, 2015). O historiador atenta também para a necessidade de refletir e analisar a Polícia não somente como instrumento de poder, mas também como um espaço de luta pelo poder. (BRETAS, 2018; OLIVEIRA, 2015).

Sobre essa dualidade no fazer policial e os interesses do Estado e suas classes dominantes, Nathália Fernandes de Oliveira, baseando-se no trabalho de Bretas, aponta:

“Ainda que a Polícia seja uma instituição ligada diretamente ao Estado (...) e que esteja a serviço da materialização de suas vontades e determinações - esta é composta por indivíduos membros da sociedade sob a qual a instituição atua. Ou seja, ainda que a Polícia aja em relação à sociedade como se dela não fizesse parte - como se a relação entre Polícia e Povo fosse vertical de cima pra baixo - essa relação é, na verdade, horizontal e extremamente conflituosa. Não raro os agentes da lei se utilizam de valores e percepções da sua rotina fora da instituição, enquanto cidadãos, em suas atuações e decisões policiais. Da mesma forma que membros das classes populares se veem integrando as fileiras policiais.” (OLIVEIRA, 2015 pg 63)

Se voltarmos a Bourdieu:

“As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor - e mesmo inculcar - instrumentos de conhecimento e de expressão arbitrários- embora ignorados como tais - da realidade social.” (BOURDIEU, 1989 pg 11 e 12)

As polícias Civil e Militar cariocas - através do recorte temporal da Primeira República (1889 à 1930) - modernizaram-se e buscaram concentrar o poder de agência na capital federal, colocando-se também como responsáveis pela ordem jurídica e moral da cidade - ou como vai chamar Bretas: “luta pelo monopólio da força” ou mesmo “monopólio do exercício repressivo”(BRETAS, 2018 pg. 65).

Bretas (2018) enfatiza a consolidação de uma elite burguesa diplomada, que acompanhavam as discussões acerca do positivismo e evolucionismo em alta na europa do século XIX, e que dedicava-se a conhecer cientificamente os aspectos da vida social urbana

afim de abordar a questão de incorporação do proletariado à sociedade moderna (BRETAS, 2018). O autor apresenta esse momento histórico de reorganização social da seguinte forma:

“Encontram-se aí os embates entre os trabalhadores - em luta para preservar sua identidade, expressa em hábitos de lazer, trabalho e em inúmeras práticas sociais - em choque com a modernidade controladora almejada pelos sábios, que detinham poder suficiente para ser instrumentalizado em benefício da construção de suas utopias.” (BRETAS, 2018 pg. 31)

O esforço, no entanto, não é de criar uma força repressiva, mas de regularizar quem faria a repressão, o modo e, então, para que fim:

“Mesmo antes do surgimento da polícia enquanto organização vinculada ao Estado, já existiam as atribuições repressivas que ela vai chamar a si, exercidas por particulares de forma individual ou organizada. A criação do aparelho policial vai exigir a transferência da defesa da sociedade para o Estado que a representa, num processo que não é, absolutamente, consensual.” (ibidem, 2018 pg 37 e 38)

Entretanto o autor vai afirmar que o Estado brasileiro da primeira república por vezes falha em todas essas atribuições:

“o que contribuirá para a constante indefinição do limite entre ação policial e arbitrariedade (...). Por sobre a realidade do cotidiano inicia-se a montagem de uma polícia profissional, sustentada ideologicamente pelo cientificismo da época.” (ibidem, 2018 pg 38 e 39).

A República busca então manter-se a par da modernidade, porém mantém as práticas de envio de pessoal ao estrangeiro para buscar reformas que, no geral, não eram aplicadas. (ibidem, 2018). É então entre uma elite cientificista, de base positivista e evolucionista, com seus projetos modernizantes e a realidade das ruas da cidade, que passa por grandes transformações com início de urbanização e contingente de recém libertos, que se organiza o aparato policial. A polícia civil e a militar, buscavam ampliar seu espaço contra outras utilizações de violência e contra a Justiça, utilizando-se de um discurso de eficácia repressiva para construir a identidade da corporação. (BRETAS, 2018)

A partir dos decretos de 1892, os chefes de polícia e médicos legistas eram apontados pelo Presidente da República sem nenhum pré-requisito, o que muda em 1900, tendo os primeiros de possuírem bacharelado ou doutorado em direito e alguma experiência profissional (BRETAS, 2018; FERNANDES, 2015). Porém, mesmo antes da regulamentação dessa exigência, a prática era comum. (BRETAS, 2018).

Essa indicação afastava a escolha da chefia da esfera local, ou seja, o indicado a chefia da cidade do Rio de Janeiro muitas vezes era alguém alheio dos problemas da cidade, sua geografia, seu cotidiano e especificidades. (ibidem, 2018 pg. 43). O corpo de agentes policiais também ficava exposto. Como ainda não havia uma carreira formal, dependiam da confiança

e compadrio ou favores políticos. A mudança de chefe da polícia modificava todo o quadro de delegados. (ibidem, 2018 pg.44) O aparelhamento da instituição era, então, parte da própria estrutura da mesma centralizando demasiado poder político - uma polícia que deveria resguardar toda a população e a cidade, tinha fortes tendências de ação aos conformes de quem empregava esses agentes.

As atribuições do chefe de polícia e de seus delegados auxiliares são apresentadas e modificadas nos primeiros decretos e, por mais amplos e diversos que fossem, ajudam a elucidar as preocupações e prioridades do Estado (FERNANDES, 2015). Para Fernandes:

“Partindo do princípio de que o Chefe da Polícia é o cargo mais alto da hierarquia institucional, refletir sobre as atribuições designadas a este é ter indícios sobre quais eram as prioridades ou, ao menos, os assuntos e questões mais importantes para a Polícia naquele momento. Dessa forma, a fiscalização da produção cultural e a disseminação de certas ideologias - através do teatro -, a entrada de imigrantes - através da concessão de passaportes-, as informações acerca do crime e da criminalidade na sociedade carioca - através da estatística criminal-, e a burocracia institucional - através dos relatórios poderiam ser destacados como algumas prioridades da Polícia Civil do Rio de Janeiro.

(...) O decreto de 1900 já altera levemente as atribuições específicas do chefe de Polícia. Suas funções passam a ter um forte caráter político e passam a ser claramente mais voltadas para a organização e administração da Polícia.” (FERNANDES, 2015 pg 69)

O decreto de 1903 começa a especificar as funções do chefe de polícia e os delegados auxiliares, além de reorganizar os setores de atuação da cidade em 20 circunscrições urbanas (mantidas de antigos decretos) e 8 outras suburbanas, e cada um tinha seu delegado. Já no decreto de 1907 há uma preocupação maior com o controle da mendicância - que era entendida como ligada à loucura - e do alcoolismo. (ibidem, 2015)

Como já apontado no capítulo anterior, a situação da população liberta não contava com nenhum apoio do Estado e poucas possibilidades de ação. Muitos acabavam por abusar do uso de álcool, entretanto a mendicância ser entendida como loucura tem fortes indícios de racismo científico que ignora arbitrariamente a falta de emprego formal, a falta de acesso a formação dessa população e tenta condicionar a população negra própria a doenças mentais.

É a partir da “revolução” varguista que a polícia voltará ao centro dos debates quanto a organização e função da corporação. Com a centralização e burocratização da máquina pública em um regime autoritário, o Estado “tinha como objetivos promover a homogeneização das massas, construir e disseminar o sentimento de identidade nacional e construir o cidadão brasileiro.” (FERNANDES, 2015 pg 80). E para isso:

“(.) Caberia a Polícia auxiliar o Estado na construção de uma nação grande e coesa, exercendo a ordenação social, disciplinando e controlando o cotidiano do trabalhador e da sociedade, e uniformizando parâmetros de comportamento e sentimento dos indivíduos. Além disso, também caberia a instituição imunizar a

sociedade dos considerados 'inimigos da pátria' (comunistas, liberais, estrangeiros, vadios, mendigos entre outros)." (FERNANDES, 2015 pg 81)

Os anos de Getúlio Vargas (1930 à 1945) foram marcados por uma maior especialização e profissionalização da polícia, aprofundando as científicidades do Império e da Primeira República para o combate à "criminalidade" e os inimigos da pátria. Dentre as especializações é destaque também maior delimitações de função e estrutura das Diretorias e Inspetorias na polícia civil - assim substituindo generalizações por uma maior detalhamento de cada cargo e cada seção da instituição (FERNANDES, 2015).

Entre abril de 1933 e julho de 1942, assumiu o cargo de Chefia da polícia civil Filinto Müller. Sua gestão ganha destaque aqui não só pelo tempo que ocupou o cargo (foi o que mais se manteve no governo Vargas), ou por ser o maior responsável dessas estruturas e especializações. Seu destaque também se dá por sua gestão ter sido a responsável de criar a Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações, ligada a 1ª Delegacia Auxiliar e que ficou responsável pela repressão dos praticantes de religiões afro-brasileiras utilizando-se das leis contra curandeirismo, charlatanismo e prática do espiritismo. (MAGGIE, 1992; FERNANDES, 2015).

A identidade da polícia é tanto uma busca interna de seus agentes, quanto um imposição externa: seja dos decretos e reorganizações estruturais, seja pela opinião pública e os meios de comunicação. Como aponta Fernandes (2015):

“Os periódicos do Rio de Janeiro ao longo das décadas de 1930 e 1940 reservavam considerável espaço para as notícias de caráter policial. Tanto narrativas e informes sobre crimes e criminosos, quanto notícias sobre o cotidiano policial (...) eram comumente divulgadas pela imprensa. Essa presença da vida policial nos periódicos pode elucidar um interesse por parte da sociedade em se atualizar sobre as ações da criminalidade e daqueles que a combatem. Ao passo que pode demonstrar um interesse, por parte dos meios de comunicação, em alertar a população sobre os perigos que certos contingentes sociais significavam para a sociedade.” (FERNANDES, 2015 pg 88)

Pensando os sistemas simbólicos em Bourdieu (1989), essas instituições se projetam como “especialistas” acerca da criminalidade, moldando as possibilidades de expressão e identidade na cidade. Pode-se entender, então, que a Primeira República se esforçou em estruturar a instituição que teria tanto a legislação quanto a capacidade técnica que compreender, antecipar e combater a criminalidade e a “desordem pública”. É nessa instituição que se materializava constantemente o julgamento de valor cultural (e étnico) da elite, quanto se disputava uma identidade, interna e externamente, do agente policial.

Seguindo assim, na era varguista, a instituição ampliou a noção de “especialistas”, trazendo a responsabilidade de combater também outras ideologias conflitantes a do Estado, ao passo que trazia à identidade do policial a mediação também de uma identidade nacional com forte apelo à uma identidade ligada ao trabalho - o policial então age contra o criminoso, o mal intencionado e o “vagabundo” - consolidando a polícia como uma das “especialistas” da moral.

Ainda que não seja o objetivo deste trabalho, é importante ressaltar a participação dos meios de comunicação, tanto nesse processo de criação de identidade da polícia, quanto sua identificação de “especialista” na mediação da cidade. Soma-se aos meios de comunicação o auxílio da criminalização dos povos de terreiro e uma perpetuação do racismo científico e religioso que tornaram razoáveis as violências físicas e simbólicas de apagamento do povo e identidade negra.

2.1.1 Agente Policial e Mediação Cultural da Cidade

Então, se há uma instituição que é estruturada pelas leis e vai estruturar a identidade do cidadão comum, fazer parte desta corporação (colocar a farda) seria compartilhar de sua missão civilizatória e destacar-se socialmente - é compartilhar responsabilidades e poderes simbólicos. O recrutamento desse efetivo policial esbarra na contradição: se faz necessário o povo para então agir sobre o povo.

Não obstante, e segundo Bretas: “Um dos aspectos básicos do processo de construção dos sistemas policiais modernos foi, exatamente, a busca de um afastamento entre as instituições policiais e a comunidade, representada sempre como o lugar onde ocorre o crime(...)” (BRETAS, 2018 p 20).

Como aparelho do Estado, a polícia buscou a formação de seus agentes criando um distanciamento entre eles e a comunidade - pois esta seria “lugar onde ocorre o crime” - pode-se apontar então, à vista da produção de cultura, que grupos marginalizados têm como pressuposto uma cultura ilegal ou não ideal. Por mais que os agentes que compõem a força policial fossem parte ativa de uma cultura ou tivera contato de convívio com a mesma, uma vez utilizando a farda ele é tão dissociado dessa identidade quanto tem de media-la.

O processo de formação do agente policial é tal qual a “especialização” descrita por Bourdieu (1989). Mesmo antes do indivíduo buscar essa formação profissional, o mesmo vive essas disputas simbólicas - e às vezes é vítima das violências simbólicas - que pode levar a um maior afeto ou desafeto pela Polícia. Entretanto, e o que muitas vezes não é percebido, é

que independe dessa afeição a atuação policial já afeta a percepção social e a conceituação de moral e imoral, criminalidade ou honestidade.

Se a comunidade é o lugar do crime, associar-se a polícia poderia ser um caminho de “salvação” moral - uma auto higienização. Uma vez dentro da polícia, passando pelo processo de recrutamento e a formação a partir da rotina de policiamento, pode haver uma autopercepção da categoria como diferenciada do meio, mesmo que, na prática, a única diferença seja, justamente, o monopólio de violência simbólica ou “monopólio do exercício repressivo” (BRETAS, 2018 pg.65). Ainda assim, o uso desse monopólio pela

Segundo Bourdieu ainda: “O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (...) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção.”(BOURDIEU, 1989 pg. 12). Podemos pensar então que é justamente na busca reproduzir essa ordenação social moral de uma “luta contra criminalidade nativa a comunidade”(BRETAS, 2018), ou seja, uma luta ao popular (e paradoxalmente, uma luta contra a própria identidade), utilizando-se dessa especialização na instituição que monopoliza a violência (física e simbólica) do Estado, que aí sim se replica e se mantém uma ordenação e hierarquização social.

Sobre a rotina de operação de um agente policial, Bretas irá discorrer:

“(…) O leque de opções abrange da decisão de não intervir, não ver o que se passa, até o emprego da violência. A seleção do procedimento se faz através de um conhecimento organizacional - não ensinado nas escolas - que, em última instância, qualifica a cidadania dos envolvidos, através de valores atribuídos a cor, idade, sexo nível socioeconômico etc.

De acordo com o paradigma legal todos são iguais perante a lei, mas o saber profissional opera distinções claras quando se envolvem num conflito, por exemplo, um senhor branco e um jovem negro.” (BRETAS, 2018 pg 16)

Também apresenta o trabalho de Luciano de Oliveira observando as delegacias de polícia de Recife entre 1982 e 1983 chamado “Sua excelência o comissário”. Bretas destaca deste trabalho que:

“(…) A opção entre os diferentes recursos disponíveis para o policial independe do evento em si, para envolver fundamentalmente a apreciação que o policial faz dos envolvidos. Assim, em conflitos envolvendo atores de nível socioeconômico desigual, a atuação policial se define marcadamente favorável ao litigante de nível mais elevado” (BRETAS, 2018 pg.17)

E também:

“É curioso notar que - baseando-se em pequenas observações cotidianas - o conflito mais difícil do policial é aquele onde os litigantes são, ambos, dos grupos dominantes. O agente da lei, ao tentar influir, percebe que no final das contas ele é a vítima potencial.” (BRETAS, 2018 pg.17)

Pode-se perceber então que a atuação policial, por mais que o agente (e a Instituição) se entenda como destacado do seu meio, a realidade se impõe - de acordo, claro, com o nível de exposição ou grupo social que o agente policial atua. A hierarquia dentro da polícia também vai afetar a cobertura de proteção do agente, mas novamente se limitando às diferenças socioeconômicas dos envolvidos (agentes ou não).

Assim como abordado no primeiro capítulo, por mais que não seja diretamente associada, a Polícia tem forte influência na produção, fruição e valorização da cultura - seja em eventos, em suas materializações ou na etnicidade da mesma. Dentro do sistema simbólico, pode-se dizer que é estrutural e estruturante. O acúmulo de capital simbólico, ou seja, esse monopólio da violência simbólica, é constantemente reclamado à instituição para sua livre e arbitrária operação em quaisquer campo, e esse mesmo monopólio vai conferir valor de legalidade (ou ilegalidade) a quaisquer campos. E neste trabalho é exemplificado o campo cultural e religioso.

O agente policial é atravessado por diversas ingerências culturais e de identidade. Os agentes são sugestionados pelo meio comum mesmo que haja um esforço institucional de afastamento, uma vez que o policial vai agir, necessariamente, sobre o meio. Então apontar a Instituição como única responsável pela percepção social de seus agentes é uma simplificação. Entretanto, a maneira que essa mesma instituição trata seus excessos - ou simplesmente não trata - contribui para violências crônicas e a legitimação das mesmas - seja contra grupos marginalizados dentro ou fora da própria polícia.

No primeiro capítulo discutiu-se a influência do discurso religioso eurocêntrico na formação do Estado e classe dominante brasileira na construção das leis e preocupação com a modernização no projeto de país de cidadão nacional. Observar a instituição policial e sua atuação frente aos itens que fazem parte da coleção “Respeite Nosso Sagrado” irá complexificar essas influências.

2.2 - UM “ANTI-MUSEU”

Os itens afro-religiosos apreendidos pelas forças de segurança do período Imperial e as polícias do primeiro período republicano brasileiro foram organizados como coleção dentro do Museu da Polícia Civil fundado em 1912. O Museu foi parte do projeto do Governo Federal para reformar a polícia civil do Estado e atuava como forma de ensino para a Escola da Polícia (VALLE, 2020).

“[...] o museu serviu a funções diversas, notadamente a de instruir futuros policiais a respeito dos diversos aspectos da cultura do crime no Rio. Para tanto, ele exibia objetos empregados em operações criminosas (armas; itens usados em falsificações) [...] material de propaganda política julgada subversiva; documentação sobre crimes e criminosos célebres; tecnologias de investigação.[...]”

Segundo o sociólogo Alexandre Fernandes Corrêa (2005, pg. 409), os policiais eram instruídos a colocar todos os objetos ‘sinistros, bizarros, primitivos e grotescos’ ou que ‘remonta[ssem] seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos’ (ibidem, pg 410) em um espaço especial que se convencionou chamar ‘Museu de Magia Negra’” (ibidem VALLE, 2020, pg 155)

Em 5 de maio de 1938 essa mesma coleção fora a primeira inscrita no livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico da Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) - atualmente Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Apenas em 1940, a pedido de Rodrigo Mello Franco de Andrade (diretor do SPHAN à época do tombamento) os objetos religiosos afro-brasileiros foram listados em uma “Relação dos objetos que compõem o ‘Museu de Magia Negra’ da seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações da 1ª Delegacia Auxiliar da Polícia Civil do Distrito Federal” assinada pelo Delegado Demócrito de Almeida. (VALLE, 2020).

Não há informações sobre quem ou qual instituição deu entrada no processo de tombamento e não há pareceres precisos sobre as justificativas para tal. (CORRÊA, 2005; VALLE, 2020). Mesmo com o tombamento, a coleção era ocultada nas listas oficiais do SPHAN sobre bens e valores culturais móveis e imóveis tombados - e isso ocorre até o livro de bens tombados ser editado em 1984. (CORRÊA, 2005).

O esforço de organizar os itens apreendidos como “prova do crime” tidos como “sinistros, bizarros, primitivos e grotescos” em uma coleção intitulada “Museu de Magia Negra” acaba por reverberar a hierarquização entre baixo e alto espiritismo - ou magia branca e magia negra presentes tanto no magistrado quanto nos autos policiais no fim do século XIX até metade do século XX (MAGGIE, 1992; OLIVEIRA, 2015). Igualar os itens desta coleção à armas, objetos de falsificação e propaganda política subversiva revela um esforço ativo de criminalizar a fé afro-brasileira, assim como condicionar o agente policial à ingerir cultural e religiosamente sobre a cidade - agentes esses que, quando não pertencentes a fé, muitas vezes compartilhavam suas raízes identitárias com esta cultura (ou com ela conviviam).

Maurice Halbwachs (1990) aponta que a memória é um fenômeno intrinsecamente coletivo e mutável. E que “(...) a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente(...)” (HALBWACHS, 1990 pg 71). Logo, uma memória está suscetível a mudar de acordo com o presente do ato de lembrar. A partir disso é importante o apontamento de Pollack (1992) de que “A memória é seletiva. Nem tudo

fica gravado. Nem tudo fica registrado.” (1992, pg.4). Ou seja, é através das disputas políticas constantes que ditam os esforços do que é lembrado e como será lembrado.

O “Museu de Magia Negra” pode ser entendido também como um esforço de constituir uma narrativa - uma forma deliberada de ressignificar (ou rememorar) os objetos. A criação desse “lugar de memória”, como no conceito de Pierre Nora (1993), vai utilizar o próprio histórico de criminalização e dos autos dos processos policiais para esvaziar seu sentido sacro. Busca desnaturalizá-los do cotidiano e da realidade brasileira. Não houve, então, a intenção de simplesmente delegar a cultura e fé afro-brasileira ao esquecimento, mas o contrário: ditar como será lembrada e, no mesmo processo, reafirmando e justificando as violências simbólicas e físicas. Perpetrando assim uma hierarquia mantida a base da violência.

A memória infere então na identificação e construção da identidade, como aponta Pollack (1992):

“Se assimilamos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o Outro. Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros (...) e que se faz por meio da negociação direta com outros.” (POLLACK, 1992 pg 5)

É possível, a partir dessa conceituação, entender o “Museu de Magia Negra” como um projeto de apagamento das raízes e identidades negras e nativas para o futuro, como forma de buscar “progresso” a partir de uma constante renovação da estrutura social colonial - uma colonização também das memórias. É correlacionar o status de bárbaro, primitivo, misticismo mágico e enganação a afro-religiosidade; e associar etnias não europeias à vícios, depravação moral, inferioridade biológica racializada (ambas imposições do eurocentrismo cristão e pseudocientífico).

Como vai trabalhar Gilberto Velho (1994):

“O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade. Ou seja, na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória.” (VELHO, 1994 pág. 101)

As leis brasileiras podem ter mudado seus termos, não falando explicitamente sobre afro-religião e se usando do argumento do combate ao charlatanismo, buscando um verniz secular e moderno em meio às mudanças políticas e institucionais brasileiras. Entretanto, as instituições policiais, apesar de sua “modernização”, manteve suas práticas e, talvez mais

importante, seus vícios paradigmáticos. O Museu da Polícia fora organizado em 1912, a Seção de Tóxicos e Mistificações em 1934. Essas estruturações da polícia demonstram tanto a busca de “maior eficiência” no combate a uma criminalidade quanto, e conseqüentemente, de identificar essa criminalidade.

Da mesma forma que o museu da polícia escolhe o que é lembrado e como será lembrado (associando ao perverso), ele escolhe também o que não é sagrado - o que não é cultura. A coleção estigmatizada como “Magia Negra” não é destinada então a uma preservação cultural, mas de uma destruição cultural - ou uma condenação incessante.

O tombamento da Coleção ocorreu em 1938 e, apesar desse registro, não houve a devida preservação das peças como aponta Corrêa (2005):

“Objetos e peças que não poderiam se enquadrar, de modo razoável, ao conjunto dos dispositivos técnicos consagrados pelo Decreto Lei Nº 25/37 - dispositivos convencionais que se limitavam à salvaguarda jurídica de objetos e prédios materiais e tangíveis, e não à preservação de objetos e peças que remontam seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos. Todo um pensamento convencional e tecnocrático se preservava preconceituosamente de qualquer contágio no trato desse conjunto museológico.” (CORREA, 2005 pg. 409-410)

Ainda assim, o tombamento revela os múltiplos movimentos e correntes presentes nas disputas que pensavam a identidade brasileira, sua arte e cultura. A seguir será explorada a perspectiva intelectual na disputa e ressignificação dos itens afro-religiosos - e que, mesmo os mais favoráveis a sua salvaguarda, o faziam de maneira conflituosa.

2.3 - DUVIDOSA ADMIRAÇÃO

Como já discutido, toda cultura material ou imaterial com origem não-europeia (assim sendo não branca e muitas vezes não cristã) era destruída ou tratada como exótica. A multiplicidade étnica e cultural de povos do continente africano ou nativos das Américas era tratada de maneira genérica. Logo, a especialização das forças de segurança agiam menos pelo entendimento acerca dos cultos e tradições, e mais pelo estranhamento por repetições de padrões, mesmo que distantes.

“Arbitrária, as batidas policiais visavam ao cerceamento de práticas culturais de segmentos sociais marginalizados e vulneráveis. Embora estivessem amparados pela legislação, os agentes policiais não pareciam ter critérios norteadores na produção de provas criminais, pois recolheram objetos diversos cujos conjuntos não chegam a delinear alguma coerência tipológica, mas uma miscelânea não poucas vezes caótica.” (CONDURU, 2019 pg.100)

Houve então uma mudança acerca do valor artístico e cultural tanto da coleção quanto das tradições entre o final do século XIX e meados do XX. Mesmo que vista de maneira mais positiva, a mudança não foi radical ao ponto de expurgar o racismo religioso, mesmo os mais elogiosos. (CONDURU, 2019). Em 1937 o SPHAN produziu artigos sobre a proteção de coleção como a do Museu de Magia Negra e a alemã Hannah Levy lecionou sobre história da arte para técnicos do SPHAN, em curso concluído em 1940, em “cujo programa a arte da África integra com aquelas do Pacífico e das Américas o item ‘A Arte dos Povos Primitivos’, sem qualquer menção ao africanismo no Brasil. (Nakamuta, 2010: 29, 64-73).”(CONDURU, 2019).

Apesar do presente trabalho se concentrar sobre o histórico da coleção “Nosso Sagrado” (antes chamada de “Magia Negra”) é preciso destacar que houveram outras coleção pelo país e a perseguição de cunho racista religioso não ocorreu apenas na capital do Rio de Janeiro. Fossem as coleções particulares ou não, o processo de obtenção dos itens foi semelhante por todo país: as batidas policiais.

Essas coleções feitas aquém de uma atenção curadora ou tendo a preservação como intuito, por vezes “[...] representam aleatória e parcialmente a diversidade da cultura material das religiões afro-brasileiras.” (CONDURU, 2019 pg. 105-106) Ou seja, pela falta de critério e cuidado, há uma mistura de itens que não necessariamente fazem parte da cosmovisão afro-brasileira, como uma palmatória e quadro de avisos, ou que foram adaptados para uso em rituais. (ibidem, 2019).

“Talvez os valores e juízos partilhados pelos criadores e usuários dos artefatos no âmbito religioso tenham afetado esses críticos [que analisavam as coleções afrobrasileiras e religiosas] na composição de suas coleções particulares, mas com certeza não interferiram no processo seletivo das peças apreendidas pela Polícia. Portanto, se esses críticos forjaram conscientemente suas próprias coleções, os agentes policiais atuantes nas batidas e nas delegacias devem ser vistos como os curadores primeiros, involuntários e inconscientes das coleções públicas de artefatos religiosos afro-brasileiros. Assim, públicas ou privadas, essas coleções resultaram, em diferentes graus, do controle e da repressão estatal.” (CONDURU, 2019 pg 107)

Os agentes policiais precisavam então de provas materiais do crime - no caso, dos rituais afro-brasileiros - porém não compreendiam o que estava ou não dentro da cultura que era vista como desonestidade e que por sua vez era descentralizada e multicultural. Então, uma vez que o acusado ou acusada era entendida como praticante de “magia” ou “curandeirismo”, tudo e qualquer coisa, sozinha ou em conjunto, poderia ser prova nos autos da polícia.

Os críticos por sua vez faziam suas coleções e analisavam tantas outras sempre produtos desse mafuá de curadoria, fora que cada crítico também agia de acordo com seus conhecimentos e interesses. (ibidem, 2019) Sendo assim:

“Qualificando como arte o que não era necessariamente considerado como tal pelos criadores e usuários desses artefatos, eles não se perguntaram quais coisas e não coisas poderiam ser qualificadas como obras de arte segundo os valores e princípios estéticos em jogo no universo religioso afro-brasileiro. Assim, não perceberam ou silenciaram sobre muitos artefatos, que permaneceram em um limbo crítico, porque nem sequer foram qualificados como objetos utilitários ou imagens sacras.” (CONDURU, 2019 pg 107)

Ainda que houvesse um esforço de reconhecimento da materialidade dos itens, o paradigma ainda era o europeu. Os textos críticos eram eurocentrados. Havia então uma hierarquização que opunha uma “arte negra” de uma “arte acadêmica”. (ibidem, 2019) Ao analisar alguns desses críticos, Roberto Conduru (2019) aponta também as contradições desses:

“Pioneiro ao pretender analisar de modo imparcial a cultura material das religiões afro-brasileiras, em seu texto Nina Rodrigues não dei de explicitar contradições existentes entre as teorias que adotou, os dados que produziu e suas análises. Ele expõe sua visão hierarquizada das raças, segundo a qual os negros seriam inferiores, tendo uma mentalidade infantil que condicionaria suas práticas religiosas e limitaria sua criatividade.” (CONDURU, 2019 pg 109)

E também:

“Ao analisar peças coletadas por Nina Rodrigues e de sua própria coleção, Ramos (1949) usa uma conceituação ambígua que ora afasta, ora aproxima a arte negra do primitivismo. Também é a ideia de arte primitiva que subjaz o texto de Barata de 1941 - embora ele afirme, com Frobenius, que ‘a ideia de “negro bárbaro” é um invenção europeia’ (1941:17) ele reverbera uma hierarquia evolucionista ao diferenciar categoricamente africanos e europeus, chegando a dizer que uma escultura ‘parece ter sido feita por crianças’ (1941:17) e um ídolo é ‘demasiado primitivo’ (1941:34)” (CONDURU, 2019 pg 109)

Por mais múltiplos que fossem os movimentos intelectuais acerca dos itens, da religião e da população afro-brasileira, qualquer mudança positiva institucional ou pelas vias tradicionais do campo da arte e cultura eram, no mínimo, insuficientes e problemáticas. Não havia uma vontade política para uma mudança na realidade social. Por mais que membros das camadas mais altas, que tinham maior acesso e representatividade na máquina pública, se consultassem e criassem algum afeto aos ritos de afro-religiosos, suas posições apenas facilitavam a transição pessoal nesses universos da crença, não uma mudança estrutural. Quem de fato herdava e vivia a fé e tradições afro-religiosas não tinham meios formais de preservar e expressar suas culturas - ainda eram o alvo de batidas policiais, dos preconceitos acadêmicos e perseguição midiática.

Em 1945 foi criado o Museu do Departamento Federal de Segurança Pública (MDFSP) que então recebeu a coleção aqui trabalhada. (VALLE, 2017). Em 1972 o museu foi instalado em um prédio na Rua Frei Caneca 162, e já no fim da década de 1970 a instalação onde estava a coleção foi registrada por Luiz Alphonsus, por uma pesquisa financiada pela FUNARTE e conduzida por Yvonne Maggie, Márcia Contins e Patrícia Monte-Mór. Com o registro, as pesquisadoras relataram as condições precárias e a mistura da coleção com itens como “bandeiras nazistas” (ibidem, 2017). Em 1989 ocorreu um incêndio que destruiu parte da coleção.

Em 1993 é aberta novamente a Exposição do Museu da Polícia Civil, com a coleção de Magia Negra até 1999. Em 2010 a coleção era guardada em 53 caixas em local que funcionava como “reserva técnica” (VALLE, 2017 pg 25). Em 2014 a museóloga Cláudia Nunes, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, antigo SPHAN), orientou os funcionários da polícia civil sobre como acondicionar o material, que a mesma verificou que se encontravam ainda em “condições impróprias de conservação (COSTA, 2014 apud VALLE, 2017).

Entretanto, como fruto dos debates e reivindicações de movimentos sociais como os movimentos negros e organizações de grupos de umbanda e candomblé, a coleção será realocada para o Museu da República, antigo prédio governamental que atuava o presidente, e será renomada “Nosso Sagrado”. Esse movimento será exposto e discutido no próximo capítulo.

3 - A MOBILIZAÇÃO POPULAR E O RESGATE DAS PEÇAS

No dia 7 de agosto de 2020 o acordo de cessão dos objetos sagrados afro-religiosos que estavam então na sede da Polícia Civil foi assinado. No dia 21 de setembro do mesmo ano, o Acervo Sagrado Afro-Brasileiro foi transferido para o Museu da República, localizado no bairro do Catete, na capital do Estado do Rio de Janeiro.

Essa transferência foi acordada entre o Ministério Público Federal, a Secretaria de Estado da Polícia Civil e o Museu da Polícia do Estado do Rio de Janeiro, o Instituto Brasileiro de Museus e o Museu da República. O acordo teve amplo apoio do povo de terreiro, integrantes da campanha Liberte Nosso Sagrado e viabilizada pelo Instituto Ibirapitanga. Em 24 de outubro de 2022, em matéria publicada em portal próprio, o Ministério Público Federal cobrava a alteração do nome oficial da coleção de “Magia Negra” para “Nosso Sagrado”.

Utilizando do registro audiovisual do vídeo “Respeita Nosso Sagrado”(2020) da produtora Quiprocó Filmes, que acompanha a transferência da coleção para o Museu da República, e matérias publicadas pela imprensa e portais de comunicação, o trabalho passará a analisar as dificuldades e disputas que a sociedade civil enfrentou até chegar a esse acordo de transferência, pensando as potencialidades que esse processo apresentar tanto a coleção, quanto a produção de cultura nacional.

3.1 - A CAMPANHA E O TRATAMENTO DA COLEÇÃO

Entre as décadas de 1960 e 1970, lideranças de Movimentos Negros e afroreligiosos começam a organizar-se para reivindicar a devolução das peças, que foram negadas pela polícia. (ALVES, 2019) Em 1979 ocorreram os registros fotográficos das peças por Luiz Alphonsus, Yvonne Maggie, Márcia Contins e Patrícia Monte-Mór, em pesquisa financiada pela FUNARTE. Já em 1989 houvera o incêndio que destruiu parte da coleção. (VALLE, 2020) Ao longo dos anos 2000, com os avanços da Comissão Estadual da Verdade e aproximações das lideranças e forças político-partidárias, deu-se origem a uma campanha que seria chamada de Campanha Liberte Nosso Sagrado. A campanha foi iniciada de fato em 2017 com o contato de lideranças religiosas de matriz afro-brasileira, pesquisadores ligados a universidade e representantes de organizações da sociedade civil. Uma reunião ocorreu a

partir do Mandato Coletivo do Deputado Estadual Flávio Serafini (PSOL) e foi discutido detalhes sobre a atuação da campanha.

Em 9 de agosto de 2017 o Ministério Público Federal (MPF/RJ) realizou reunião dos líderes religiosos na sede da Procuradoria da República no Rio de Janeiro. Estavam presentes também os procuradores regionais dos direitos do cidadão Ana Padilha Oliveira e Renato Machado, o deputado Flávio Serafini, a vereadora Marielle Franco, Marcelo Chalréo da Comissão de Direitos Humanos da OAB e jornalistas.

Mãe Meninazinha de Oxum, do Ilê Omolu Oxum, começa o curta “Respeite Nosso Sagrado” (2020): “30 anos eu falando sobre o sagrado. 30 anos eu falando das coisas nossas nas mãos da polícia. Palavras da minha avó. A partir dessas palavras que chegamos até aqui.” Em entrevista para a BBC Brasil (2019) ela relatou que ouvia, desde pequena de suas “tias” sobre “as nossas coisas que estão nas mãos da polícia.”

Enquanto o movimento-campanha organizava-se coletivamente, também procurou o museu que receberia a coleção e qual seria o melhor tratamento museológico. Buscou-se então o apoio de instituições como o Museu Nacional, Museu Histórico Nacional, Museu do Ingá e o Museu da República. O último foi preferido por duas questões específicas, como comenta o diretor do Museu da República, Mário Chagas:

“A chegada do acervo das religiões de matriz afro-brasileira aqui no Museu da República é da maior importância.(...) O maior acontecimento em termos de museologia, no âmbito do museu da República, o maior nos últimos 5 anos. Até porque o período de apreensão desse acervo tem sintonia com o tempo em que a presidência da república ocupava (aqui) o palácio do Catete.” (Chagas, 2020)

Fora essa questão especial de utilizar o mesmo palácio da presidência de Vargas na época do tombamento, houve também o compromisso do museu em fornecer o tratamento museológico adequado e que houvesse tratamento religioso da coleção. (ALVES, 2019)

Em artigo, Ogbechie (2014) reflete sobre os museus do ocidente:

“Museus talvez sejam os exemplos mais estabelecidos e duradouros do poder no Ocidente. Em sua forma padrão, estrita e formalmente, eles ilustram o argumento de Foucault de que um museu é um espaço utópico no qual os artefatos culturais estão submetidos à pura experiência da ordem. Essa ordem é alcançada através da classificação, que é central para a invenção do objeto como representação no espaço de um museu. Foucault aponta que a classificação é uma forma de prática do discurso; o simples fato de listar os objetos em um mesmo conjunto insinua a relação entre eles e os museus, em sua maioria constroem relações entre os objetos baseados na proximidade. As análises dessas relações se diferenciam da análise dos objetos como entidades individuais. Para Foucault, cada cultura manifesta de maneiras distintas a sua própria experiência de ordem; como tal, todas as ordens de classificação são fundamentalmente arbitrárias, especialmente quando interpretadas fora do tempo, lugar e cultura de seus produtores originais. Entretanto, os museus em geral validam o sistema de ordem do Ocidente, a partir do qual sua forma e funções essenciais foram inicialmente enunciadas, o que agora se torna a base de uma ordem global que impõe a ordenação do Ocidente sobre todas as possibilidades

de conhecimento dos objetos culturais dentro do espaço do museu” (OGBECHIE, Sylvester 2014 pg 15)

Para o autor a organização das exposições dos museus no Ocidente privilegiam uma narrativa eurocentrada pautada no progresso, com incentivo à descontextualização dos objetos culturais para servir a essa narrativa. (OGBECHIE, 2014) E afirma que “O museu tradicional (que coleciona e exhibe artefatos provenientes de uma perspectiva global) ou o museu canônico (também conhecido como museu “universal”) é o herdeiro e o armazém do saque das aventuras imperiais do ocidente.” (OGBECHIE, 2014 pg. 15)

Em especial o artigo problematiza os museus e coleções etnográficas por “primitivizar as populações indígenas” (ibidem, 2014 pg. 16) com classificações e organizações de objetos culturais totalmente deslocados dos “papéis, funções e classificações reais desses objetos nas culturas que os produziram.” (ibid, 2014 pg. 16)

Utilizando-se do documentário “As Estátuas Também Morrem”(1953), Luiz Alves (2019) aponta:

“Ou seja, é evocado como o trânsito entre sagrado e artístico foi forjado durante os saques do colonialismo e no processo de alocação em museus, e como esse trânsito aniquila os primeiros usos daquele objeto para se tornar uma peça de arte, sem respeitar o seu contexto original. A problemática que surge como consequência deste processo é a tentativa de enquadramento destas peças em um tipo de rigor técnico calçado na colonialidade. Uma vez que não se encaixa nos padrões estéticos ocidentais, a peça é, geralmente, visualizada como exótica.” (ALVES, 2019 pg 7)

Para Ogbechie (2014):

“(…)O colecionismo de artefatos culturais africanos é, literalmente, o registro da violência contra as culturas nativas africanas pelo Ocidente. A remoção, e frequente destruição, de artefatos africanos teve como propósito romper os laços que uniam a maioria das culturas, tornando-as, desse modo, disponíveis para a doutrinação colonial - representando a pilhagem maciça da riqueza nativa.” (OGBECHIE, 2014 pg 17)

Para o autor, as coleções provindas da exploração do colonialismo servem apenas como apoio das “narrativas do Ocidente sobre si como motor da História.” (ibidem 2014 pg 17) E que a atual tendência de construção de novos museus no continente africano se origina na revisão dessa História, da percepção imposta pelo colonizador da cultura e história dos povos antes colonizados, através de projetos nacionalistas e independentes de preservação cultural. (ibid 2014 pg17)

A condução de resguardo dessas peças acordada foi a “gestão compartilhada”, como vai dissertar o diretor do museu em entrevista:

“O princípio da gestão compartilhada é o princípio do respeito, é o princípio do cuidado. Nomes mal aplicados, denominações fruto do preconceito: isso tudo precisa ser acertado, corrigido. Serão [participantes e responsáveis] representantes das casas de santo. E quando digo ‘casas’ e não ‘pessoas’ nós temos a consciência de que as pessoas passam e as casas permanecem por mais tempo. Nós queremos uma garantia de continuidade desse trabalho.” (Chagas, 2020)

Nessa mesma fala sobre a gestão em conjunto, o diretor toca em uma questão delicada para a devolução dessa coleção - e de tantos outros processos de devolução ou realocação de outras coleções, seja do Brasil ou entre ex-colônias e as nações imperialistas (de sua maioria europeia). Como os itens foram produto de saque, não existe uma autoria ou alguma documentação das batidas policiais que tenham sobrevivido à má gestão da coleção.

A efeito de comparação, Ogbechie (2014) vai exprimir os debates e tensões nos pedidos de realocação e repatriação que os países africanos têm operado junto aos países imperialistas que ainda detém peças que foram tomada pela relação desigual de exploração:

“Primeiro, eles [os produtores originais dessas obras de arte e para seus descendentes] são privados do seu patrimônio cultural através da conquista e da pilhagem; em segundo lugar, eles são privados de qualquer autoridade em determinar como e onde as imagens dessas obras de arte são divulgadas, e finalmente, eles são privados de qualquer benefício econômico provenientes da venda e disposição dessas obras de arte e de suas imagens. Além disso, as obras de arte africanas em museus ocidentais não circulam pela África, enquanto exposições de arte africana geralmente circulam somente entre museus e instituições culturais ocidentais. Nesse processo, é negada aos africanos a oportunidade de uma interação significativa com os produtos culturais de seus ancestrais, e o discurso sobre a arte africana procede como se as intenções e os interesses culturais dos produtores africanos dessas obras de arte não importassem para entender suas formas, simbolismo e significados.” (OGBECHIE, 2014 pg 30)

Para a coleção afro-brasileira foi acordado, dentro da ideia de salvaguarda compartilhada, parcerias com as casas de santo - já que as mesmas contam com algum nível de institucionalização, evitando assim que, com as mudanças de gestão do museu, mantenha-se uma constância das casas de santo envolvidas.

O acordo também busca encerrar o afastamento dos grupos religiosos na construção e representação da memória e, assim, de sua própria identidade. Busca então uma reativação de uma memória pelo grupo que ainda a vive. Como vai dizer Pai Mauro de Oxossi, do Ilê Axé Ofá: “Hoje a gente não encerra um ciclo, mas fecha uma etapa, para que, a partir de agora, possamos lutar uma nova luta. Que é a luta pela divulgação, da disseminação, da expansão do saber sobre as comunidades de terreiro, sobre a importância do nosso sagrado.” (Mauro, 2020)

A reconexão da coleção com os praticantes da fé é abordada por Tata Songhele, do Kupapa Unsaba/Bate Folha Rio de Janeiro):

“O atabaque é o [próprio] filho de santo. O comando todo para falar com o orixá é por intermédio do atabaque. É a hora de levantar, hora de dançar, hora de abaixar. Ele tem as obrigações dele. Ele participa de tudo: do princípio, do meio e do fim. Na hora que você nasce, o atabaque está presente, e no final também [...] É um prazer para todos nós ogãs, sermos ogãs. Sermos zeladores daquele patrimônio.” (Songhele, 2020)

Esse movimento de produção conjunta de sentido traz reflexão importante para o produtor cultural, uma vez que a construção de significados, ou a sua preservação, não pode tornar-se uma imposição. Independente de crença pessoal, a abordagem no trato cultural não pode ser pedante. A falta de cuidado quanto à exposição da cultura e dos indivíduos envolvidos tende à violências físicas e simbólicas. A supersimplificação dessas tradições e saberes, além de não dar conta de suas especificidades, tende a propagar uma hierarquia social preconceituosa e muitas vezes truculenta.

Como foi visto pelo tratamento das forças de segurança, devido a deliberada organização da coleção com nomenclatura pejorativa e exposição preconceituosa, a noção tanto pública quanto policial sobre o valor das peças e seus produtores foi depreciada. Refletiu-se no abandono e falta de preservação dos itens pela polícia e pelo próprio SPHAN. Obter uma coleção definindo e isolada de seus sentidos e contextos também é forma de violência simbólica.

A falta de preservação adequada das peças é tanto o produto quanto um agente da violência simbólica, como pensa Bourdieu (1989). É produto pois é consequência de anos de esvaziamento e preconceito de diversas gestões que alienam a herança dos objetos, seu pertencimento à afetos e rituais - naturalizando os maus tratos. É um agente pois é uma forma de destruição lenta que legitima uma dominação de uma classe sobre outra. A deterioração serve então a narrativa e naturalização dos tempos coloniais de uma inferioridade na produção material, e conseqüentemente imaterial, dos povos não-europeus.

Há então reflexão sobre o próprio tombamento. Existe a problemática do significado da coleção estar registrada no livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, quanto a mudança ou não no sentido de Etnográfico e a manutenção e atuação dessa categoria (CORRÊA, 2005). Para além disso, a falta de ação pós tombamento e omissão em documentos oficiais internos levanta a questão: o tombamento acabou prestigiando de fato a coleção, ou acabou incluindo as condições e tratamento da mesma? É preciso levar em conta as mudanças da sociedade e do próprio SPHAN (hoje, IPHAN), tanto no corpo de agentes quanto em perspectivas quanto à cultura e atuação. De toda forma, o esforço de resgate e conservação da coleção se deu por um movimento longo e organizado da sociedade civil.

Dentro do curso de Produção Cultural, em matéria de gestão cultural, encaramos diversas vezes ao longo de nossa formação a definição de cultura - as disputas e problemáticas que existem no ato de defini-la. Com o caso da coleção objeto de estudo deste atual trabalho, se faz relevante a reflexão acerca da forma que se preserva a cultura e os atores envolvidos.

No caso dos museus africanos que aponta Ogbechie (2014) uma gestão alheia à realidade dos grupos que produzem a cultura tendem a expropriar a produção de seu sentido e servir a uma perpetuação de narrativa preconceituosa - e na realidade capitalista das relações artísticas, podem expropriar os grupos culturais de ganhos econômicos de suas criações e heranças culturais. No caso da coleção de matriz afro-brasileira que estava em posse da polícia civil, uma gestão que ignore o histórico de relações entre as instituições e os grupos culturais pode gerar silenciamentos e uma constante destruição simbólica de uma cultura - que mesmo que lenta, está sempre presente.

Junto com a reflexão de Alves (2019) e de Tata Songhele (2020), o processo de gestão de cultura tem também de adaptar-se a cultura que pretende influir. Um atabaque sem um pai de santo não participa de suas obrigações, não vibra a cultura do terreiro, não se comunica com orixá. Ainda que o sujeito ou o atabaque isolados não deixam de ser participantes de uma cultura, é no encontro do ser cultural com seu instrumento de vivência e de memória que de fato se preserva uma identidade.

A participação dos povos de terreiro na gestão das peças é, mesmo que localizado e inicial, um passo na construção de projeto e identidade, como abordado em Gilberto Velho (1994), menos condicionada a um racismo religioso - menos imposta e mais participativa. E, guardada as devidas proporções, entra em acordo com uma tentativa de retomada da autonomia e participação ativa dos povos, antes violentados, que foram excluídos da produção e reprodução de sentido, como nos casos dos museus africanos (OGBECHIE, 2014).

3.2 - A RESISTÊNCIA DA POLÍCIA

Ainda em 2017, o Diretor do Museu da Polícia Civil, Ciro Advíncola afirmou que a instituição não mais via os itens como apreensão, mas sim como peças históricas e afirmava que o museu estaria aberto a discutir somente a forma de exposição, não “abrir mãos das peças.” (ALERJ, 2017)

As reuniões do movimento Liberte Nosso Sagrado e representantes do gabinete da Polícia foram mediadas pelo MPF-RJ, por vezes sendo muito custosas. No dia 23 de agosto de 2018 o chefe do gabinete da polícia, Rivaldo Barbosa, assinou o acordo de transferência

para o Museu da República. Houve, entretanto, a preocupação da instituição em perder a sua primeira coleção tombada, o que iria conferir um esvaziamento do seu acervo (ALVES, 2019). O chefe da polícia propôs uma exposição em conjunto, que foi rejeitada pela campanha. Foi necessário debate sobre as más condições de conservação da coleção e sobre a necessidade de reparação histórica, junto a um abaixo-assinado com grande adesão de pais e mães de santos por todo Estado do Rio de Janeiro, para que ocorresse a concessão. (ibidem, 2019)

A Associação de Amigos do Museu da Polícia Civil (Aampol), lançou uma nota em abril de 2019 em resistência às críticas e a liberação do acervo. O presidente da associação, José Maria Herdy de Barros foi contra a uma “inapropriada reivindicação” (BBC 2019) pela Campanha Liberte Nosso Sagrado e atribuiu a “grupos de esquerda que mantêm uma série de injustas e incorretas posições críticas contra a Polícia Civil”.

Interessante notar que o preciosismo de não abrir mão, inicialmente, do acervo pelo desprestígio de perder a primeira coleção tombada junto a um esvaziamento do acervo do museu da polícia não se refletiu em um esforço de criar condições para preservação desses peças ou mesmo uma exposição para o público. É possível entender a postura da instituição do museu da polícia como a de colecionadora - ou seja, alheia a quem poderia pertencer, valorizar ou fruir da coleção.

Como afirmam Classen e Howes:

“Colecionar é uma forma de conquista e os artefatos coligidos, símbolos materiais de vitória sobre os seus antigos proprietários e locais de origem. Desde sempre, artefactos não-ocidentais trazidos por soldados, viajantes e caçadores de antiguidades desempenharam o papel de despojos de guerra. O que o museu moderno desenvolveu de forma particular, em articulação com o paradigma da conquista, foi o modelo de colonização, de dominação estrangeira.” (CLASSEN e HOWES, 2006 apud RIBEIRO, Antonio 2016 pg 97)

E ainda:

“De acordo com o modelo colonial de coleção, uma vez que os artefactos tenham sido adquiridos ou ‘conquistados’, devem ser integrados numa nova ordem social de acordo com um novo quadro de valores imposto pelo seu responsável - o colecionador ou curador. [...] Os artefactos estariam melhor no ambiente limpo, iluminado e protegido do museu, sob a égide dos académicos cultos do Ocidente.” (CLASSEN e HOWES, 2006 apud RIBEIRO, Antonio 2016 pg 97)

Junto com o que aponta Ogbechie (2014) que “o formato do museu moderno é historicamente associado ao Ocidente [...] o seu ideal universalista reifica as definições do Ocidente e marginaliza os modos de colecionar específicos a outras culturas.” (OGBECHIE, 2014) pode-se entender que esse preciosismo do museu da polícia e resistência para devolução parte de uma mentalidade de “coleccionador de espólios de guerra” (CLASSEN e

HOWES 2006 apud RIBEIRO, 2016) e possivelmente também de uma prova de superação de uma cultura pela outra - uma naturalização de superioridade arbitrada no uso desmedido de forças repressivas.

Como vai falar Mãe Meninazinha de Oxum:

“Esses itens não são meus, dela ou dele. É da religião afrobrasileira. Tava tudo preso na polícia como se tivesse cometido algum crime. É crime a gente ser do candomblé? É crime nós cultuarmos orixá? Graças a Olorum, graças a orixá Bobô, graças aos nossos ancestrais que tivemos essa vitória.” (Mãe Meninazinha de Oxum, 2020)

Se não foi percebida mudança significativa nas estruturas sociais e da polícia do império para a primeira república, o exemplo do resgate da coleção demonstra que a instituição policial aparenta poucas mudanças - tanto como age quanto com quem age. Alves (2019) mostra como, nos últimos anos, existe um movimento dos museus e nações africanas para reclamar itens e coleções que estão em posse de seus antigos colonizadores. Aproveitando a comparação que o autor utiliza pode-se compreender que as Instituições Brasileiras ainda agem como os colonizadores junto ao povo. Levando em consideração o paradigma africano em Ogbechie (2014) parece existir um Brasil que ainda trata a si próprio como colônia, como ator externo a si próprio, como se seu projeto de identidade ainda buscasse excluir as culturas que compõe sua identidade. A instituição policial, por mais que tenha suas disputas internas, mantém um padrão de abordagem e repressão que remonta ao eurocentrismo implementado pela coroa portuguesa e herdado pelas elites econômicas burguesas até os dias atuais.

Como aponta também Mãe Flávia Pinto, da Casa do Perdão:

“O movimento ‘Liberte Nosso Sagrado’ temos conduzido, até esse momento do dia de hoje, um grito de liberdade em nome de todos nossos ancestrais. Então devolver essas peças mostra que o Brasil, tardiamente, nesse processo abolicionista, que não aconteceu totalmente, segue o movimento dos museus internacionais.” (Mãe Flávia Pinto, 2020)

A postura colecionadora da polícia traz algumas reflexões. Primeiramente, é válido lembrar que o museu da polícia tem como origem e função o treinamento de seus agentes no combate ao crime. A intenção não é de preservação nem da memória, nem das peças. Mais uma vez o caso de separar à força o objeto de seu sentido. Estar em uma instituição museológica não é um “fim” para uma coleção. As disputas que levaram uma coleção até uma exposição ou reserva técnica continuam dentro e fora do museu.

Se retornarmos a discussão de lugar de memória de Nora (1993), a percepção sobre uma coleção ou objeto de cultura é sujeito às disputas políticas e sociais ao longo da história.

A mobilização da Campanha Liberte Nosso Sagrado acaba por ser um bom exemplo. Os objetos passam por uma renomeação, uma ressignificação tanto social quanto específica ao grupo religioso: social pois retira a associação de abandono e criminalização da coleção, específica pois a mobilização dos grupos afro-religiosos é também uma construção de identidade e projeto cultural.

Da mesma forma, uma vez realocada, reorganizada e ressignificada, as disputas quanto a coleção não irão cessar. A realidade das hierarquias sociais, herança do colonialismo, impede que as tensões e contestações se encerrem tão cedo. A ideologia racista e racista religiosa condenam qualquer identidade não-eurocentrada, não adequada ao ideal de progresso, a uma existência submissa e hostilizada.

O “fim” de uma coleção está mais associado a seu distanciamento com o debate público. Quando Ogbechie (2014) aponta a gravidade de afastar a herança material histórica de seus descendentes, os objetos perdem valor por apenas agregar a uma narrativa dominante. Ao passo que também afasta os descendentes de parte importante de sua identidade - tanto seu legado quanto de seus projetos de futuro.

Os históricos das próprias instituições afetam as disputas e identidades das coleções presentes - tanto quanto as formas de conservação e modo de exposição. O acesso ao público direta ou indiretamente influencia em como se darão essas disputas e suas consequências - e que público terá esse acesso. Acesso esse não apenas físico, do cidadão com a peça, mas do afeto: ser encorajado a convivência das diferentes culturas, suas aproximações e mesmo suas diferenças.

O acordo e transferência da coleção também não encerra as tensões entre os grupos religiosos e as forças de segurança da cidade ou do país, nem mesmo encerra estigmas sociais impostos violentamente por séculos. A transferência, entretanto, é um importante passo para as possibilidades de mudança de tratamento acerca tanto dos grupos afro-religiosos quanto de outras culturas que foram perseguidas e suas memórias e corpos tratados como espólios e conquistas. É uma afirmação que essas culturas não só fizeram como continuam fazendo parte da história do país de do povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A transferência da coleção e sua futura renomeação são movimentos importantes no debate acerca do respeito a fé, do racismo religioso e acesso à preservação. Entre o início da campanha em 2017 e o acordo, em 2018, a Campanha conseguiu articular as demandas e grupos sociais ao longo de um ano. Até a realocação física, mais 2 anos para chegar ao Museu da República. Entretanto, é importante lembrar que a luta informal de resgate das peças remonta a mais de 30 anos apenas para Mãe Meninazinha de Oxum. Se levarmos em conta às leis que permitiram essa opressão, já em tempos republicanos em 1890, são 130 anos.

Porém é com a construção da sociedade colonial que iniciaria a imposição de ordenações que fomentaram as violências físicas e simbólicas que são contestadas em todo esforço de resistência da Campanha e movimentos sociais. Utilizando apenas a lei escrita em papel, que como foi debatido neste trabalho, nem sempre é necessário para que as ideologias racistas se tornem padrão e ganhem legitimidade, pode-se voltar ainda às Ordens Filipinas de 1603. São 417 anos de luta que se materializam na campanha e no acordo de transferência.

Como abordado também, essas disputas não se encerram. O trabalho de gestão de cultura ocorre então em ciclos de debates, ressignificações e disputas no meio político e social. Como apontou Pai Mauro de Oxossi, a luta passa então pela divulgação e realocação da identidade e significado da coleção. Se essa resistência por muitos anos fora imposta pela estrutura racista religiosa, a fim de sobreviver a uma violência, o movimento atual é tomar agência, de viver e combater a violência.

Voltando ao conceito de Pollak (1992), as memórias são parte identidade nacional e as disputas do que fará parte dessa identidade e o que será esquecidas ocorrem mesmo que não estejamos envolvidos diretamente nelas - e de igual forma, não é por não estarmos envolvidos que essas disputas não nos afetam. Quando ignoramos nossas disputas violentas e apagamentos, tendemos a servir a ideologia que nos é imposta. Quando um produtor atua sem a devida atenção às sacralizações em conflito que o atravessam, ele tende a “servir os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção”(BOURDIEU, 1989 pg. 12) utilizando da reflexão das disputas no campo simbólico de Bourdieu (1989).

O pedido de “Respeito” feito por agentes da campanha e que dão nome ao curta “Respeite Nosso Sagrado” (2020) aqui abordado, não é então um pedido de tolerância - como um pedido de permissão para existir. É uma afirmação por reconhecimento - das suas histórias, suas linhagens e principalmente seus afetos. Estabelecer sua existência e identidade, repelindo o papel passivo imposto pela hostilidade de Estado.

A coleção e seu histórico são uma materialização de séculos de violência aos povos e pensamentos não europeus. O maior esforço foi de tentar destacar as mudanças de como essas violências se legitimaram e se impuseram na cidade e no país - conseqüentemente tentou-se expor como as ações da segurança pública influíram na percepção social dos grupos afro-religiosos.

Seja com o consentimento da lei, ou apesar da mesma, os excessos provindos do racismo religioso se concretizaram nas batidas policiais e na não conservação dos objetos e da memória dos povos de terreiro. Este trabalho busca uma reflexão do produtor ou produtora cultural quanto às nuances das relações entre o Estado, a produção de cultura e os grupos culturais que venha a se tratar - direta ou indiretamente.

Na análise do primeiro capítulo esmiuçou-se a influência do texto das leis diretamente, e então, da interpretação das leis quanto a aspectos culturais e religiosos. Há também um cuidado com o histórico judicial no tratamento de grupos e expressões culturais que é crucial quando se pensa na preservação dos patrimônios culturais materiais e imateriais.

Pelo tamanho dos agentes envolvidos e em nome de uma concisão, escapou a análise do peso da produção midiática nos processos aqui abordados. Seja na perseguição dos grupos de terreiro e população negra do país, seja na regulação da atividade policial e o lugar dos seus agentes. Uma complexificação da identidade cultural da polícia e como ocorre a mediação da cultura da cidade, seja dos agentes seja da corporação como instituição são linhas de pesquisa em potencial. O papel da mídia nesses processos tem uma produção vasta e uma abordagem de caráter da produção de cultura, como aspectos de gestão cultural, são outros horizontes de pesquisa.

Mesmo que apontados ao longo dos capítulos, o trabalho não dá conta da vasta discussão acerca da museologia. Entretanto o debate quanto o modo de conservação, os agentes envolvidos nessa conservação e as disputas pelas memórias nacionais e focais pretendeu reafirmar outras formas de violência simbólica e as problemáticas tanto ao acesso dos grupos às disputas de maneira formal, quanto o papel das instituições envolvidas nesses processos.

Outra intenção do trabalho era a reflexão do produtor ou produtora quanto a instituições que, originalmente, não detém a função ou propósito de influir sob a cultura, mas o fazem através de meios diversos. Não apenas a polícia e o judiciário (os focos deste trabalho), a própria ciência pode não assumir um viés político-cultural, mas o faz. Diversas instituições, tidas como técnicas, podem não estar preparadas para comportar identidades marginalizadas e retribuir para apagamentos, constrangimentos e outras violências simbólicas.

Abordou-se também a problematização da gestão de cultura ao longo trabalho sobre os limites, sempre tensos e delicados, entre adequar a cultura à gestão ou adequar a gestão à cultura. Uma gestão cultural deve atentar-se para não “colonizar” ou impor uma visão de arte e cultura sobre grupos e objetos que possam fugir a uma ideia eurocentrada e normativa da cultura. É um debate complexo, delicado, porém atual e relevante ao campo e a categoria.

A Campanha Liberte Nosso Sagrado concretiza uma luta de séculos de resistência e dá um passo pela retomada da construção de memória e identidade dos povos de terreiro para si. Descriminaliza essa identidade e demonstra a necessidade de mobilização e participação popular nos processos de conservação e gestão de cultura.

Essa luta está longe de acabar, visto que, como foi debatido, a existência no museu é outra etapa no processo de ressignificação e reafirmação dos grupos de terreiro como parte da identidade brasileira. Essa luta não se limita então a uma liberdade de prática religiosa, mas também é por uma existência do povo negro e da herança africana.

Como encerra Mãe Meninazinha de Oxum no curta: “Vitória das religiões, vitória da sociedade como um todo. Porque faz parte da história do Brasil. Agora pode deixar com a gente. Orixá Imbé. Orixá Abençoe a todos. Respeite nosso Sagrado.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Luiz Gustavo "A situação da 'Coleção Magia Negra' e o cenário dos processos de restituição de Objetos" In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30., 2019, Recife-PE.

BILHEIRO, Ivan. A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil: congruência com o estado para uma ideologia escravocrata. CES Revista, v. 22, n. 1, p. 91-101, 2008.

BOURDIEU, Pierre "O poder simbólico." Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BRASIL. Código Criminal, 1830 disponível em:

www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm

_____. Decreto 24.531 de 2 de julho de 1934 extraído de

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>

_____. Decreto Lei nº 2848 de 7 de dezembro de 1940 disponível em

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>

_____. Lei de 11 de outubro de 1890. Código Penal dos Estados Unidos do Brazil.

Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm Última visita em 4 de dezembro de 2022.

BRETAS, Marcos Luiz "A Guerra nas Ruas: o povo e polícia do Rio de Janeiro", 2018.
Editora Grammar Rio de Janeiro

CALMON, Elisa. "LIBERTE NOSSO SAGRADO: DESTINO DE ACERVO RELIGIOSO APREENDIDO PELA POLÍCIA SERÁ DISCUTIDO EM GRUPO DE TRABALHO". Site da ALERJ, 19 de setembro de 2019. Disponível em:

<https://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/41344> Último acesso em 12 de dezembro de 2022

CAMPANHA LIBERTE NOSSO SAGRADO. Facebook. Link da página:

<https://www.facebook.com/libertenossosagrado/posts/pfbid0aH8aD6dvTtiKATC9Vkz8Eu4Mps03j9YVhnikXto46SV7RRrrMVQMab9Txa2wTksul> Ultimo acesso: 12 de dezembro 2022

CARNEIRO, Júlia Dias. "A longa luta para tirar itens sagrados de umbanda e candomblé do Museu da Polícia, que os confiscou há mais de um século" BBC News Brasil. Rio de Janeiro, 20 de agosto de 2019. Disponível em:

<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670?fbclid=IwAR0oQPQe9oEQmSVr6XSyJ0nOUwS-fPuQwosFqARc3MqPf--uEEUzckEAZjM> Ultimo acesso em 12 de dezembro de 2022.

CIPÓ, Roger "Campanha reivindica patrimônio sagrado aprisionado no Museu da Polícia Civil" Blogspot, 2017. Disponível em:

<http://olhardeumcipo.blogspot.com/2017/08/campanha-reivindica-patrimonio-sagrado.html>

Ultimo acesso em: 12 de dezembro de 2022

CONDURU, Roberto. "Esse 'troço' é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica." MODOS. Revista de História da Arte. Campinas v3, n3, p98-114, set. 2019.

Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4309>>

CORRÊA Alexandre F. "A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil." Mnme. Revista de Humanidades, Caicó, v.7, n.18, pg 404-438, out-nov, 2005

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha "A luta institucional antidiscriminatória: um estudo do caso CONAPRED e da atenção à discriminação contra imigrantes centro-americanos no México" 2016. Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2016

_____, Nathalia Vince Esgalha "A Raiz do pensamento Colonial na Intolerância Religiosa contra religiões de matriz africana". Revista Calundu vol 1, n 1, jan-jun 2017. Brasília.

HALBWACHS, Maurice. Memória Coletiva e Memória Individual." in "A Memória Coletiva". São Paulo: Edições Vértices, 1990

HARBELE, Peter "A Constituição 'da Cultura' e Constituição 'como Cultura': um projeto cinetífico para o Brasil" RDU, Porto Alegre, v. 13, n.72 9-32 2016

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. In: Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. 1992.

MPF/RJ “MPF pede alteração do nome discriminatório da coleção de objetos religiosos afro-brasileiros tombados pelo Iphan”. Site do Ministério Público federal, 2022. Disponível em

https://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/mpf-pede-alteracao-do-nome-discriminatorio-da-colecao-de-objetos-religiosos-afro-brasileiros-tombados-pelo-iphan?fbclid=IwAR0xt7fke_SW6RnTuA06CsI6mxxkvL2Mngt4loF8MSCm8YECPDwHsJAudA . Último acesso em 12 de dezembro de 2022

MPF/RJ “reunião discute planos para recuperação de objetos sagrados apreendidos pela Polícia Civil”. Site do Ministério Público Federal, 2022. Disponível em

<https://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/mpf-rj-reuniao-discute-planos-para-recuperacao-de-objetos-sagrados-apreendidos-pela-policia-civil?fbclid=IwAR1FiLIdeyUBQmEgYzb2pEHP8FBH105VkOKshkPZwMa4PA48Ae01bsvjz6Y> Ultimo acesso em 12 de dezembro de 2022

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. In: "Proj. História." São Paulo, 10, 1993

OGBECHIE, Sylvester Okwunodu. O Museu Africano Pós-Colonial na Era da Informática Cultural. In: III Seminário Serviços de Informação em Museus. São Paulo, 2014. Anais do III Seminário Serviços de Informação em Museus. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo e Sesc São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de "Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial", 2007 Caderno de Ciências Humanas - Especiarias v10 n18 pp 355 - 387

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de "Um Panorama das Violações e Discriminações às Religiões Afro-Brasileiras como Expressão do Racismo Religioso" Revista Calundu vol2n1 2018

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de "A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)" 2015, Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015

PAES, Mariana D. "O tratamento jurídico dos escravos nas Ordenações Manuelinas e Filipinas." Comunicação apresentada no V Congresso Brasileiro de História do Direito, Curitiba, 2011.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. In "Estudos Históricos." Rio de Janeiro, Vol 5, N 10, 1992

RESPEITA NOSSO SAGRADO. Direção: Gabriel Barbosa e Fernando Sousa. Produção: Aline Resende. Facebook. 20 de Novembro de 2020. 10 minutos. Disponível em: <<https://www.facebook.com/100063634567090/videos/846492332769638>>. Acesso em: 04/12/2022

RIBEIRO, António Pinto. "Podemos Descolonizar os Museus?" In Geometrias da Memória: Configurações Pós-Coloniais. RIBEIRO, António Sousa. RIBEIRO, Margarida Calafate. 95-111. Porto: Edições Afrontamento, 2016

VALLE, Arthur "Religiões afrobrasileiras e repressão policial nas primeiras décadas do século XX: testemunhos no acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro." in Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (org.) 2020 "Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro: Histórias, Arquivos e Patrimônio." Rio de Janeiro, 2020.

VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. In: "Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas." Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994

VELICI, Nailah Neves "De religiões a povos: a luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos de terreiro" in BOTELHO, Isaura; FILHO, Francisco Humberto Cunha; SEVERINO, José Roberto (organizadores) "Direitos Culturais" 2018, EDUFBA, Universidade Federal da Bahia, Salvador - Bahia 2018