



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**RENATA DA SILVA CARDOSO**

**REMINISCÊNCIAS DE UMA COLEÇÃO.  
AS PEÇAS DO CANDOMBLÉ DO IGHB: APREENDER,  
OFERTAR E EXIBIR**

Salvador  
2021

**RENATA DA SILVA CARDOSO**

**REMINISCÊNCIAS DE UMA COLEÇÃO.  
AS PEÇAS DO CANDOMBLÉ DO IGHB: APREENDER,  
OFERTAR E EXIBIR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

Salvador  
2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

C268 Cardoso, Renata da Silva,  
Reminiscências de uma coleção: as peças do candomblé do IGHB: apreender, ofertar e exibir / Renata da Silva Cardoso. – 2021.

158 f.: il.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Luis Nicolau Parés

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Candomblé – Bahia. 2. Museu - Peças – Candomblé. 3. Policiais - Busca e apreensão. 4. Antropologia. 5. Coleção Arquivo IGHB - Restituição. I. Parés, Luis Nicolau. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 306.43

---



Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)**

**ATA Nº 6**

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 04/06/2021 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 6, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) RENATA DA SILVA CARDOSO, de matrícula 218122251, intitulada REMINISCÊNCIAS DE UMA COLEÇÃO. AS PEÇAS DO CANDOMBLÉ DO IGHB: apreender, ofertar e exibir.. Às 10:00 do citado dia, "realizada por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. LUIS NICOLAU PARES que apresentou os outros membros da banca: Prof<sup>ª</sup>. Dra. ANGELA ELISABETH LUHNING e Prof. Dr. ROGER SANZI-ROCA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dra. ANGELA ELISABETH LUHNING, UFBA**

Examinador(a) Externo(a) à Instituição

**Dr. ROGER SANZI-ROCA, UNIBARCELONA**

Examinador(a) Externo(a) à Instituição

**Dr. LUIS NICOLAU PARES, UFBA**

Presidente

**RENATA DA SILVA CARDOSO**

Mestrando(a)

## AGRADECIMENTOS

À tata Anselmo, sacerdote do terreiro Mokambo, pela afetividade e interesse em colaborar com a pesquisa.

Agradeço ao meu orientador Luis Nicolau Parés pelo incentivo e respeito, assim como também sua paciência em me apontar qual seria o melhor caminho a seguir.

Agradeço ao professor Jeferson Bacelar pela amizade, provocações, leituras e pelo acolhimento.

Agradeço ao professor João José Reis pelo apoio e indicações, assim como à Alcione Amos e Aldrin Castellucci.

Agradeço aos professores Ordep Serra e Julio Braga pela disponibilidade.

Agradeço as contribuições das professoras Cíntia Beatriz Müller e Nubia Bento Rodrigues durante a banca de qualificação e aos professores Roger Sansi-Roca e Angela Lühning, durante a banca de defesa.

Agradeço ao professor Carlos Etchevarne pelo carinho e incentivo.

Agradeço à professora Suely Moraes Cerávolo pelos ensinamentos.

Agradeço aos funcionários do Acervo Histórico da Discoteca Oneyda Alvarenda do Centro Cultural São Paulo, da Fundação Pierre Verger, da Biblioteca Pública do Estado da Bahia e do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia pela ajuda. Em especial ao professor, historiador e sócio desta última instituição, Jaime Nascimento, pela generosidade e apoio. À Natasha Teresa Pereira da Silva, funcionária do Arquivo Histórico Teodoro Sampaio, por seu auxílio na busca dos documentos.

À comunidade da Universidade Federal da Bahia. Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, em particular às minhas companheiras de jornada e amigas Lara Rosa e Lis Marques.

À Severiano Manoel de Abreu, Procópio Xavier de Souza, Sabina Lúcia dos Santos, a tantos outros conhecidos e anônimos que cruzaram os eventos aqui contados.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela concessão da bolsa de mestrado que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa.

Finalmente, agradeço ao meu tio Jorge Cardoso, meus pais e em especial à minha avó Lubia Cardoso. Porque é tudo dela, sempre para ela.

CARDOSO, Renata da Silva. Reminiscências de uma coleção. As peças do candomblé do IGHB: apreender, doar e exibir. 2021. Orientador: Luis Nicolau Parés. 158 f. il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## RESUMO

Os objetos apreendidos nos terreiros de candomblés pela polícia, quando não destruídos ou recolhidos por seus respectivos donos, possibilitou que algumas instituições, como o Museu Estácio de Lima, alimentassem suas coleções durante a primeira metade do século XX. É dentro desse contexto que a coleção de peças do candomblé do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia foi constituída. Esses objetos foram submetidos a um processo que, no início, os apresentava como provas de crime nas delegacias e, seguidamente, os musealizava, conferindo-lhes um novo valor. Sendo assim, a identificação do perfil dos doadores auxilia a entender o sentido de tal doação: se apreender objetos afro-religiosos demonstra o poder da polícia, salvaguardá-los e exibi-los de modo exemplar, como se fossem troféus de diligências punitivas, não deixa de ser outra forma de controle social. A cadeira do pai de santo Severiano Manoel de Abreu, o Jubiabá, é tratada como um estudo de caso, partindo da apreensão, até sua saída do IGHB, em comodato, para o terreiro remanescente Mokambo, liderado por tata Anselmo Santos. Ao requerer a cadeira-trono ao IGHB, o Mokambo tornou-se o primeiro terreiro na Bahia a recuperar uma peça apreendida pela força policial. A dissertação apresenta o contexto de formação da coleção de peças do candomblé do IGHB, uma coleção que demonstra o poder repressivo da polícia sobre as manifestações afro-religiosas e que inverte essa afirmativa quando um dos seus objetos é recuperado por líderes religiosos do candomblé.

**Palavras-chave:** Candomblé. IGHB. Repressão policial. Coleção Museológica. Restituição.

CARDOSO, Renata da Silva. Reminiscences of a collection. The IGHB candomblé pieces: seizing, donating, and exhibiting. Thesis Advisor: Luis Nicolau Parés. 2021. 158 s. ill. Dissertação (Master in Anthropology) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## ABSTRACT

The objects seized by the police from the Afro-Brazilian temples of candomblé (*terreiros*), when they were not immediately destroyed or claimed back by their respective owners, allowed some institutions such as the Estácio de Lima Museum to expand their collections during the first half of the 20th century. It is within this context that the collection of candomblé pieces from the Geographical and Historical Institute of Bahia (IGHB) was created. These objects were submitted to an initial process of apprehension and presentation as evidence of crime in police stations, followed by their musealization in which they acquired a new value. In this sense, the identification of the donors' profiles helps to understand the donation process: if seizing afro-religious objects demonstrates the power of the police, safeguarding and displaying them in an exemplary manner, as if they were trophies of punitive diligences, constitutes still another form of social control. The chair of a candomblé spiritual leader named Severiano Manoel de Abreu, also known as Jubiabá, will be treated as a case study, starting from its seizure to its transfer to the IGHB, and from there to the Mokambo *terreiro*, under the leadership of tata Anselmo Santos. This Afro-Brazilian temple became the first one in Bahia to recover a seized piece from the police. In this dissertation, I present the context of the formation of the IGHB's collection of Candomblé pieces, a collection that demonstrates the power of police repression over afro-religious manifestations as well as how such power dynamic is reversed when objects are recovered by Candomblé religious leaders.

Keywords: Candomblé. IGHB. Police repression. Museum collection. Restitution.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Instrumentos musicais da coleção de peças do IGHB .....	24
Figura 2 Livros de registro das doações .....	43
Figura 3 A casa de Antônio Sapateiro .....	52
Figura 4 Peças do candomblé do IGHB .....	59
Figura 5 Entrada do museu Estácio de Lima na FAMEB .....	64
Figura 6 Peji armado no IMLNR.....	65
Figura 7 Bonecas expostas no museu Estácio de Lima .....	66
Figura 8 Cabeças do bando de Lampião exibidas no museu Estácio de Lima .....	67
Figura 9 Objetos afro-religiosos exibidos no museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima .....	69
Figura 10 Cofre de Iemanjá.....	76
Figura 11 Oferta de Álvaro Reis .....	78
Figura 12 Pilão de Xangô .....	79
Figura 13 Cenas esculpidas no pilão de Xangô.....	79
Figura 14 Oxê de Xangô em madeira no acervo do IGHB .....	81
Figura 15 Oxê de Xangô em bronze presente no acervo do IGHB .....	81
Figura 16 Oferta do Coronel Arthur Athayde .....	82
Figura 17 Oferta do coronel Arthur Athayde .....	83
Figura 18 Oferta feita pelo médico Pedro Mello e o delegado Pedro Gordilho .....	87
Figura 19 Placa Viva Ogunjá .....	88
Figura 20 Esculturas apreendidas no candomblé de Procópio .....	88
Figura 21 Objetos apreendidos no candomblé de Procópio .....	90
Figura 22 Antônio Theodoro Coelho .....	91
Figura 23 Assentos religiosos do IGHB .....	93
Figura 24 Oferta do subdelegado Manoel Abílio .....	95
Figura 25 Diversos colares .....	96
Figura 26 Dois vasos de porcelana, uma bebê de Oxalufã e oito flechas em madeira.....	97
Figura 27 Cocares utilizados em candomblé de caboclo.....	98
Figura 28 Bernardino Madureira de Pinho.....	98
Figura 29 Objetos estudados por Marianno Carneiro da Cunha .....	103
Figura 30 Uma Iemanjá, dois Ibeji e uma estatueta do IGHB na coleção Estácio de Lima ...	104
Figura 31 Indumentárias chamadas Adê Baiane .....	106
Figura 32 Escultura de Iemanjá.....	107
Figura 33 Doação de Maxwell Alakija.....	108

Figura 34 Máscaras géledés .....	110
Figura 35 Objetos da coleção de peças do candomblé do IGHB .....	111
Figura 36 Objetos da coleção africana e afro-brasileira do IGHB .....	113
Figura 37 Centro Espírita, Paz, Esperança e Caridade .....	117
Figura 38 Severiano Manoel de Abreu.....	119
Figura 39 Tata Anselmo e a cadeira de Jubiabá no memorial Kisimbê .....	142

## LISTA DE ABREVIATURAS

APEB	Arquivo Público do Estado da Bahia
BPEB	Biblioteca Pública do Estado da Bahia
CCSP	Centro Cultural São Paulo
CEAO/ UFBA	Centro de Estudos Afro-Orientais
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DJC	Delegacia de Jogos e Costumes
DPT/BA	Departamento de Polícia Técnica
FAMEB	Faculdade de Medicina da Bahia
FCJA	Fundação Casa de Jorge Amado
IGHAL	Instituto Geográfico e Histórico de Alagoas
IGHB	Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IMLNR	Instituto Médico Legal Nina Rodrigues
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAFRO/UFBA	Museu Afro-Brasileiro
MAE/USP	Museu de Arqueologia e Etnologia
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
RIGHB	Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
SECULT/BA	Secretaria de Cultura do Estado da Bahia
SEPROMI/BA	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia
SSP/BA	Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia
USP	Universidade de São Paulo
UFBA	Universidade Federal da Bahia

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
1.1 O ACESSO.....	13
1.2 OS DOCUMENTOS .....	16
1.3 AS FOTOGRAFIAS .....	22
<b>2. A CASA DA BAHIA COMO GUARDIÃ DA MEMÓRIA .....</b>	<b>28</b>
2.1 FINS DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA.....	28
2.2 O NEGRO E A QUESTÃO RACIAL NO IGH B .....	32
2.3 UM MUSEU PARA O INSTITUTO .....	38
2.4 A CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA SOB O OLHAR DA POLÍCIA BAIANA.....	48
<b>3. A COLEÇÃO DE PEÇAS DO CANDOMBLÉ DO IGH B .....</b>	<b>58</b>
3.1 DE NINA RODRIGUES A ESTÁCIO DE LIMA.....	60
3.2 AS RELÍQUIAS DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA .....	74
<b>3.2.1 As primeiras ofertas da coleção.....</b>	<b>75</b>
<b>3.2.2 Tudo para enriquecer o Instituto Histórico e Geográfico: “Viva Ogunjá!” .....</b>	<b>83</b>
<b>3.2.3 Os delegados continuam a encher o acervo da coleção .....</b>	<b>91</b>
<b>3.2.4 Cessões, empréstimos: o trânsito das peças e a fragmentação da coleção do IGH B .....</b>	<b>101</b>
<b>3.2.5 Uma doação extraordinária: as “duas máscaras denominadas Gélédé” .....</b>	<b>108</b>
<b>3.2.6 Coleção de objetos africanos e afro-brasileiros do IGH B: estado atual.....</b>	<b>111</b>
<b>4. A CADEIRA DE JUBIABÁ: APREENDER, DOAR E “ENTREGAR” .....</b>	<b>115</b>
4.1 “EU NÃO SOU FEITICEIRO! MINHA CASA É DE SESSÃO!” .....	115
4.2 PARA OS AMIGOS TUDO, PARA OS INIMIGOS A LEI .....	122
4.3 O CONTRATO DE COMODATO DA CADEIRA DE JUBIABÁ .....	129
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>144</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>148</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), desde sua fundação, em 1894, aliado a outras atividades previstas em estatuto – como, por exemplo, organizar uma biblioteca e um arquivo – compreendeu também a criação de um espaço ideal para salvaguarda das memórias condensadas em objetos: um museu. Suas coleções foram formadas a partir de doações de simpatizantes, instituições filiadas, como os institutos históricos estabelecidos em outros estados brasileiros, e sócios correspondentes e efetivos. Estes últimos, inicialmente, tinham por obrigação doar algum presente para qualquer uma das seções do museu e/ou da instituição como uma das condições para admissão. Posteriormente, a sociedade civil também se tornou colaboradora na formação do acervo institucional, sendo que o presente deveria ser avaliado por uma comissão, determinada de acordo com sua tipologia, que atestava seu valor histórico ou científico, coisa que nem sempre acontecia, o que fez do museu um grande depósito de objetos aleatórios. Ainda assim, o IGHB mantinha o entendimento de que deveria assumir a responsabilidade na contribuição para a história nacional, estudando o passado, “para resguardo da tradição” e zelo do presente, para servir como lição e orientar o futuro (RIGHB, 1998, p. 4).

O museu do IGHB reuniu conjuntos diversificados de objetos, como a coleção de filatelia, numismática, pinturas e peças do candomblé. Esta última tornou-se conhecida por mim, pessoalmente, após ser bolsista de Iniciação Científica, durante a graduação em Museologia (2009-2013), com orientação da professora Suely Moraes Cerávolo. A pesquisa visava mapear o perfil do museu institucional nos seus primeiros anos de funcionamento, a fim de demonstrar quais percursos e ideias contribuíram para a sua constituição. Para a conclusão do bacharelado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia (2014-2018) e no mestrado (2018-2021), decidi estudar a coleção de peças do candomblé do IGHB após perceber a ausência de uma investigação focada nesse conjunto de objetos, embora fosse crescente a produção de análises sobre os institutos históricos, que incluem os museus e seus acervos institucionais. Pesquisas apresentadas por José Neves Bittencourt (2005), sobre o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Suely Moraes Cerávolo (2016;2017;2020), sobre o Instituto da Bahia; Magno Francisco de Jesus Santos (2020), sobre o Instituto do Rio Grande do Norte; Margarida Maria Dias de Oliveira (2020), sobre o Instituto Histórico Paraibano; e Ulisses Neves Rafael (2012;2020), sobre o Instituto de Alagoas, são exemplos da

potencialidade desses acervos para demonstrar os artifícios usados na criação de uma narrativa nacional.

Assim, enquanto pesquisadora, busquei investigar, mais detidamente, os meios que facilitaram a constituição da coleção de peças do candomblé do IGHB durante a primeira metade do século XX. O objetivo foi evidenciar a trajetória social dos doadores para pensar nos processos que permitiram o acesso a esses objetos para que pudessem, posteriormente, serem ofertados e exibidos no Instituto. Todavia, esse procedimento foi aplicado a alguns personagens, devido à escassez de informações existentes nas distintas fontes consultadas. Foram formulados problemas que constituem o eixo central desta investigação, como: o que levou o IGHB a receber doações frutos de apreensão policial? De onde vinham esses objetos? Quem eram os seus proprietários e usuários? Como essas doações chegam ao IGHB? Havia curadoria? Quem eram esses doadores? Qual o tipo de relação que esses doadores mantinham com as religiões de matriz africana, num período que ficou marcado pela intensa perseguição às manifestações culturais e religiosas em Salvador?

Para a realização desta investigação antropológica e o seu desenvolvimento é necessário, contudo, apresentar os caminhos e as estratégias metodológicas escolhidas.

## 1.1 O ACESSO

As vivências acima citadas facilitaram a minha permanência no campo para o desenvolvimento dessa nova etapa, não apenas por não ser, como bem diria Malinowski (1978, p. 25), mais “[...] um elemento perturbador na vida nativa”, mas também por me proporcionar a possibilidade de conhecer o funcionamento e a organização social do IGHB. Esse fato, porém, não significou que o acesso à informação acontecesse sempre de modo harmonioso. Mesmo o IGHB sendo frequentado diariamente por pesquisadores e estudantes de distintas áreas, a estadia em campo sempre foi negociada, fato que pude atestar com a entrega de documentos que oficializaram a minha entrada no campo como pesquisadora. Tais documentos descreviam o que constituiria a minha investigação e como eu iria proceder dentro da instituição. Essa conduta estabelece o comportamento ideal de qualquer antropólogo, pois a recomendação é que ele identifique a si mesmo e a natureza da pesquisa antes do seu início, seja apresentando um documento escrito, seja demandando uma reunião com o grupo responsável da instituição para solicitar autorização (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994; ABA, 2012). Assim, o trabalho de campo antropológico, por ser fundado na generosidade, aponta para uma postura ética, exigindo que os indivíduos envolvidos

estejam cientes sobre sua participação, suas consequências (INGOLD, 2019) e eventuais benefícios “[...] em termos de preservação da herança cultural” (BRAGA, 2019, p. 25).

Por outro lado, não ignoro que alguns campos não são acessados de maneira fácil. Há situações em que o antropólogo tem dificuldades de inserção ou o objetivo da pesquisa coloca em risco o pesquisador. Em outras ocasiões, os interlocutores e/ou o desenvolvimento do trabalho de campo, como o caso de temáticas sobre o crime organizado ou violência sexual, exige manter o anonimato do antropólogo ou de seus interlocutores e/ou omitir informações no texto etnográfico. Embora essas sejam situações extremas, mas comuns, elas demonstram que, apesar de o antropólogo predefinir a estrutura de sua investigação – seus meios de acesso –, ela não é sempre evidente. A escolha das pessoas às quais se aproximar, a permanência, as dinâmicas das relações fazem com que o campo se apresente de forma inconstante e imprevisível, como um processo sempre em desenvolvimento.

Eu frequentava o Instituto mesmo sem estar em atividade de pesquisa. E, em 2014, numa das minhas idas, já interessada na coleção de peças do candomblé, tive uma conversa informal com a professora e historiadora Consuelo Pondé, na época presidente do IGHB. Por ela soube que, no decorrer de uma reforma nos anos de 1990, alguns objetos que constituíam essa coleção “não existiam mais”. Percebi que aquele assunto gerava muita inquietação, pois a presidente fez questão de enfatizar que o sumiço não aconteceu durante a sua gestão e que ela nada mais sabia. Confesso que minha curiosidade latejava, mas ao perceber que era aquilo o que ela estava disposta a me oferecer, optei por não insistir.

Em 2015, a partir do projeto Masterplan, que prevê a recuperação predial e do acervo do IGHB, foram iniciadas as ações de conservação e documentação dos acervos artístico, histórico e de artes decorativas que se encontravam na sala Dom Pedro II. Nesse momento, esse material contabilizava cerca de cinco mil objetos, incluindo moedas e condecorações, telas, peças de mobiliário, broches, bustos em miniaturas, bandeiras, dentre outros (IGHB, 2017). Diante disso, em 2017, iniciando as pesquisas para minha monografia, procurei as museólogas da instituição, Chiara Rucks e Rita Chaves, a fim de confirmar se peças do candomblé foram encontradas durante o desenvolvimento do projeto Masterplan. Elas pouco sabiam sobre essa coleção. Como estratégia investigativa, compartilhei um catálogo sobre a coleção produzido em 1985, por Raul Lody, para que fosse usado como referência no reconhecimento desses objetos, somados àqueles que estavam expostos no salão principal do IGHB. Os objetos identificados pelo setor museológico como sendo de candomblé foram listados e fotografados. Como contrapartida, ofereci esse livro para expressar minha reciprocidade.

Embora minha entrada em campo já tivesse algum percurso, para o mestrado contei com a ajuda de um intermediário, ou “padrinho”, Jaime Nascimento, historiador e um dos sócios da instituição. O padrinho é o agente que facilita o acesso ao campo, a obtenção de informações e, muitas vezes, a permanência do pesquisador (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994). Por exemplo, Edison Carneiro poderia ser considerado o “padrinho” de Ruth Landes na sua pesquisa na Bahia da década de 1930, Martiniano do Bonfim teria sido o “padrinho” de Nina Rodrigues, Lorenzo Turner, Melville Herskovits, Donald Pierson, dentre outros, nas suas pesquisas sobre o candomblé. No meu caso, ainda que indiretamente, foi a própria instituição que determinou o meu mentor. Sempre que ia solicitar alguma informação ou autorização para algo me encaminhavam para o meu “padrinho”. E é justamente ele quem fez com que a minha identidade como pesquisadora sempre fosse tensionada, na medida em que permitiu a minha participação não apenas como espectadora ou observadora, mas também como participante desenvolvendo outras atividades (como o auxílio técnico durante o evento comemorativo dos 81 anos do 2º Congresso Afro-Brasileiro da Bahia) ou sendo convidada a participar de reuniões internas e restritas aos membros do IGHB (como o tradicional Caruru de Santa Bárbara).

Essas são situações não previstas durante o planejamento, mas que aconteceram e se mostraram necessárias para o entendimento do meu campo, me oferecendo a oportunidade de partilhar a vida com a instituição e permitindo que eu ocupasse outro lugar na experiência (MALINOWSKI, 1978; INGOLD 2015; 2019). A extensão dos espaços e momentos de trânsito dentro do IGHB me permitiu acompanhar os planejamentos futuros como, por exemplo, os referentes ao acervo da instituição ou discursos voluntários acerca do meu objeto de pesquisa.

Nascimento, a partir da sua “rede de confiança”, também intermediou o contato com alguns sócios mais antigos e com tata Anselmo Santos, sacerdote do terreiro Mokambo, com quem pude dialogar sobre o processo de comodato ou cessão por tempo indeterminado de uma das peças do candomblé do IGHB, a cadeira de Jubiabá, ao dito terreiro. Essa foi a minha primeira investigação em terreiros, “[uma] principiante, [com pouca] experiência, sem roteiro e sem ninguém que [pudesse] auxiliar” (MALINOWSKI, 1978, p. 23). Por sorte, tata Anselmo é também um acadêmico e estava habituado a receber pesquisadores, o que facilitou a minha inserção no campo. Como antropóloga aspirante, tive muito receio de extrapolar as restrições que giram em torno dos fundamentos religiosos do candomblé. Segundo Lisa Castillo (2010), esse tipo de conhecimento é controlado e restrito aos seus membros iniciados

no grupo religioso e está condicionado à hierarquia determinada pela senioridade iniciática e vivencial.

Primeiramente, abordei questões mais gerais sobre o candomblé, até centrar na cadeira-trono e, na medida em que tata Anselmo respondia, me senti, algumas vezes, sufocada pela ansiedade em querer mais detalhes sobre o que estava sendo dito. Isso fez com que eu não ponderasse os meus anseios, ultrapassando os limites do “segredo”. O sacerdote, ao perceber a minha curiosidade diante dos procedimentos sagrados ao qual a cadeira-trono foi submetida, optou por não compartilhar essa informação, se restringindo a explicar que a cadeira de Jubiabá passou por rituais de consagração. Cheguei a considerar que esse rompimento pudesse prejudicar o andamento da minha investigação, o que não aconteceu. Tata Anselmo foi receptivo nas inúmeras vezes que o procurei. Essa situação serviu para mostrar que o conteúdo das entrevistas é sempre negociável (SILVA, V., 2006), cada terreiro decide o que é “segredo” para si e que tais pormenores, de fato, não contribuem para o conhecimento antropológico proposto nesta dissertação. Aliás, conforme defende Julio Braga (2000), é ético respeitar os limites impostos pelo interlocutor quando se está interessado em questões que são sensíveis ao compartilhamento e à preservação do conhecimento produzido pelo grupo religioso.

## 1.2 OS DOCUMENTOS

Alguns antropólogos muitas vezes não conseguem dimensionar que a produção do caderno de campo, do diário de campo, dos registros de som, fotográficos e videográficos, a coletas de objetos etc., são extensões representativas da sua experiência em campo, ainda que não consigam retratar de maneira totalizante a pesquisa nem tenham interesse ou o objetivo de que esses materiais fossem exibidos a outras pessoas (ALMEIDA; CACHADO, 2016). Fabricar conhecimento antropológico é também produzir documentos. São todas essas criações originadas ao longo do trabalho que posteriormente são analisadas, interpretadas e selecionadas para a geração da escrita final. Ou seja, são essas composições materiais que orientam o pesquisador no processo de textualização e que trazem os fenômenos socioculturais para o plano do discurso, dando “[...] entendimento de segundo grau dos textos que foram tornados públicos” (SILVANO, 2016, p. 160). Assim, do mesmo modo que os documentos encontrados em museus, arquivos, repositórios *on-line*, bibliotecas, dentre outros locais, esses materiais cumprem a função de apoiar as investigações.

Esses suportes mostram que o modo de fazer antropológico não se resume apenas ao trabalho de campo quando sacralizado estritamente ao “estar lá” (*being there*) (GEERTZ,

2002), mas também que essa fabricação deve ser associada a outras formas de abordagens e técnicas de pesquisa que amparem o processo de produção dos conteúdos que constituem as investigações. Diante da dissolução da coleção de peças do candomblé e da carência de detalhes nas fichas museológicas dos objetos que restaram, recorri a outras fontes escritas – documentos de diferentes naturezas, como meio de informação.

Olivia Gomes da Cunha (2004) considera que os arquivos não são produções naturais, e sim construções humanas, ao serem submetidos a determinados modos de organização, classificação, seleção, identificação, determinação de quem pode e como deve ser usado. Por isso, para desenvolver o trabalho antropológico com fontes escritas, é preciso reconhecê-los como produtores de conhecimento e, em paralelo, torná-los parte do escopo de interesse da pesquisa, para compreender, de modo crítico, determinada questão. Em outras palavras, é necessário perceber o que os documentos registram, fazem e permitem fazer, ou seja, eles devem ser pensados a partir dos lugares estratégicos que ocupam, marcados por hierarquias e usos específicos. Nesse sentido, é preciso compreender, na medida do possível, a produção, circulação, consumo, necessidades, intenções ou constringências e quais outras agências estão por trás da aparente intenção não cogitada pelo produtor dos documentos (LOWENKRON; FERREIRA, 2014; 2020).

Esta pesquisa se centra nos documentos e referências sobre a coleção de peças do candomblé do IGHB depositados no seu Arquivo Histórico. Esse arquivo foi nomeado em homenagem ao único presidente negro em mais de 120 anos de fundação, o engenheiro baiano Teodoro Sampaio. Seu acervo reúne mapas, registros escritos e fotografias importantes de diferentes períodos, personalidades e contextos de interesse do Instituto como, por exemplo, os manuscritos de poemas de Castro Alves, cartas de Antônio Conselheiro, os arquivos particulares de Teodoro Sampaio, Argelina Garcez e Manoel Ignácio da Cunha Menezes (Barão do Rio Vermelho), as imagens da passagem de Getúlio Vargas por Salvador, o embarque de J.J. Seabra para o Rio de Janeiro, dentre outros.

Os documentos estão armazenados em caixas de polipropileno, numeradas e datadas. Os que estão em boas condições também estão guardados nessas caixas ou acondicionados em posição vertical e enrolados em papel neutro, a fim de manter a conservação e maior tempo de vida útil do material<sup>1</sup>. O pesquisador não tem acesso direto aos armários: a consulta pode ser feita a partir do catálogo *on-line* e, posteriormente, é solicitado o documento ou a caixa requisitada aos estagiários do setor. A espera ocorre em uma sala pequena, com algumas

---

<sup>1</sup> Segundo Zita Magalhães, o IGHB carece de apoio financeiro para aumentar as condições adequadas de acomodação e de digitalização dos documentos. Atualmente, o acervo segue sendo catalogado.

cadeiras e mesas divididas também com a arquivista responsável, Zita Magalhães. As paredes são ocupadas por mapas, medalhas e fotografias, que são uma amostra do acervo da instituição.

Os dados coletados para este estudo, identificados nas atas das reuniões, correspondências, livros de ofertas, ofícios, fotografias e nas Revistas do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (RIGHB), foram organizados em fichas de citação, identificadas por ano de publicação e referência de cada fonte. Essas fichas destacam os trechos de textos ou elementos relevantes à coleção de peças do candomblé e seus respectivos doadores, tudo isso com o objetivo de facilitar o acesso para consulta posterior.

As listas de doações publicadas na RIGHB, nesse sentido, foram de máxima importância, pois por meio delas pude identificar os doadores com suas respectivas ofertas. Tais informações foram complementadas por outros registros dos Livros de Ofertas nos períodos de 1894-1896, 1904-1913 e 1914-1925. Esses livros, no início da pesquisa estavam extraviados, mas, após insistentes inquéritos junto aos funcionários do Instituto, eles foram localizados, indicando a dinâmica social dos arquivos. Além de aportar documentação original, até então desconhecida, esses livros subsidiaram a base empírica desta investigação. Essas informações foram organizadas em uma tabela contendo descrições básicas sobre os doadores (nome, quando possível posição dentro do IGHB e profissão) e as suas respectivas doações (quando, quantidade e o quê), além da referência às fontes. Isso permitiu a visualização da frequência de doações de determinados indivíduos, o tipo de oferta, os períodos de maior intensidade e as relações que o IGHB mantinha com outras instituições, caso da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia (SSP).

A leitura desses documentos tornou possível selecionar as categorias de análise da pesquisa, elemento importante para compreender a dinâmica social acerca do fenômeno da doação museológica (CUNHA, 2004; LOWENKRON; FERREIRA, 2014; 2020), além de certificar quanto à reconfiguração dos valores a que esses objetos estavam sujeitos ao serem encaminhados ao IGHB. Segundo Emerson Giumbelli (2002), os documentos devem ser tratados e pensados a partir do que é dito por eles e inseridos em contextos sociais relevantes. Devem ser encarados como “peças etnográficas”, como propõe Vianna (2014), na medida em que manifesta as interações e as escolhas discursivas de quem os produz. Considerando as relações que o Instituto mantinha com a SSP, observamos que essa cordialidade transitava do oficial ao pessoal – com envios de documentos ora emitidos em papéis timbrados, com a logo da delegacia, ora em uma folha qualquer. O caso da carta do subdelegado Theodoro Coelho, responsável pela apreensão e encaminhamento para o IGHB da cadeira de Jubiabá, em 1921,

é um bom exemplo. Nesse documento, escrito em uma folha pautada qualquer, a partir de suas marcas (VIANNA, 2014) – inscrições como a assinatura e a identificação da delegacia remetente – são autenticadas e oficializadas as relações entre as instituições (LOWENKRON; FERREIRA, 2014; 2020), que combinam moralidade e verdade (FONSECA, 2020).

Um “apetrecho”, pertencente a um mundo considerado pelo representante da segurança pública como “criminoso” e moralmente perigoso, é transferido ao “museu” para sua “conservação”. Nesse movimento de musealização, o “apetrecho” adquire um novo valor (MENESES, 1992; CURY, 2006), enquanto “cadeira de arte”, emergindo no ato da doação como um inesperado valor estético digno de ser preservado. Tais objetos eram também lidos a partir de categorias como “falso espiritismo”, “bruxaria”, “curandeira”, termos usualmente encontrados nos jornais da época para tratar esses “apetrechos”, pois muitas vezes os repórteres acompanhavam as diligências ou iam até as delegacias em busca de ocorrências, contando apenas com o depoimento dos policiais, raramente consultando os acusados (LÜHNING, 1996; BRAGA, 1995; 2019; PARÉS, 2007; ROSÁRIO, 2019). Salientamos que o subdelegado Theodoro Coelho e o primeiro delegado auxiliar Pedro de Azevedo Gordilho são os responsáveis por alguns dos documentos encontrados, produzidos pelos agentes da lei, que institucionalizam o encaminhamento dos objetos apreendidos da delegacia para o Instituto. Por outro lado, Luis Nicolau Parés (2007) comenta que essas reportagens são fontes escritas muito ricas, pois registram e descrevem o evento, ainda que estejam contaminados por preconceitos e vieses ideológicos, mas auxiliam na identificação das lideranças, dos participantes e da localização dos espaços religiosos, contribuições importantes nas investigações sobre as religiões afro-brasileiras.

Além da pesquisa no arquivo da instituição com fontes primárias, foram consultadas as publicações relevantes da primeira metade do século XX, nos arquivos e hemerotecas, físicas e digitais, como a do IGHB, da Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB), da Biblioteca Nacional e da Fundação Jorge Amado (FJA), dentre outros. Considerando que as informações sobre as apreensões e as transferências para as instituições são citadas majoritariamente nos periódicos, as notícias da imprensa foram fonte complementar desta pesquisa que, reforço, permitiu obter detalhes importantes sobre alguns dos eventos que acompanharam a trajetória dos objetos em apreço.

O levantamento feito por Vilson Caetano de Souza Junior (2018) nos livros de registro de ocorrência e nos de queixas da Delegacia de Jogos e Costumes (DJC), extinta em 2002, entre o período de 1938 a 1976, apresenta duas ausências importantes: primeiro, das Guias de Recolhimento em que os objetos apreendidos deveriam ser discriminados; segundo, os

processos formais das acusações registradas nos respectivos livros, lacuna já sinalizada por pesquisadores como Julio Braga (1995) e Angela Lühning (1996), principalmente sobre a inexpressiva documentação judicial contra a prática de feitiçaria ou falsa medicina, quando se trata dos anos iniciais do século XX.

O peso dos silêncios, da falta e das lacunas (VIANNA, 2014) pode demonstrar um comportamento rotineiro das delegacias diante dessas diligências, de uma escolha ou edição do que vai ser informado, negligenciando o preenchimento dessas guias ou o desaparecimento destas. O que resulta em certa impossibilidade de identificar os lugares de origem desses objetos e na reconstituição dos discursos produzidos pelos denunciantes e denunciados e do Estado no juízo dos delitos (BRAGA, 1995; 2005). Porém, segundo Souza Júnior (2018), muitas vezes esses acontecimentos não eram transcritos nos livros na tentativa de evitar interferências nas investigações, supondo que haveria interesses de outros agentes da lei em agir a favor das manifestações afro-religiosas ou para privilegiar jornais locais.

Inicialmente, o objetivo era traçar a trajetória social de todos os doadores das peças do candomblé do Instituto, para compreender os possíveis caminhos que permitiram o acesso a esses objetos a serem, posteriormente, ofertados ao IGHB e, assim, constatar qual o tipo de relação que esses doadores mantinham com a comunidade religiosa de matriz africana em Salvador. Contudo, diante da instabilidade do campo, haja vista a escassez de informações a respeito dos objetos e dos doadores, consegui restituir a trajetória de algumas diligências.

Por conseguinte, após a elaboração da tabela de doações e doadores, percebi que o número de registros era bem menor do que o número de objetos apresentados no catálogo elaborado por Lody (1985), que identifica, classifica e cataloga mais de 200 unidades. Identifiquei nas listas de ofertas, publicadas na RIGHB, apenas sete registros de “peças do candomblé” para o período de 1919 a 1934. No arquivo institucional, encontramos seis cartas de doação, sendo duas emitidas pelo subdelegado Theodoro Coelho, datadas em 1921, todas registradas apenas no livro de ofertas, assim como a doação de duas máscaras, em 1924. Por meio dos jornais, encontramos a referência de uma doação em 1926 que não consta nos registros internos. Em 1943, a diretoria do Instituto adquiriu, por compra, um balangandã usado por “negras baianas”, mas a aquisição só foi registrada na lista de ofertas em 1976 (RIGHB, 1976, p.432). Além disso, a quantificação total dos objetos que entraram foi dificultada por conta de muitos registros utilizarem categorias ambíguas como “vários”, “diversos”, “etc.”. Essa situação demonstra que apesar de existir um regimento que tornava obrigatório o registro de entrada das ofertas, na prática, isso não acontecia. O primeiro registro institucional encontrado refere-se à doação de um “santo africano”, em 1919, por

Álvaro Reis, sendo que Nina Rodrigues, em 1904, já chamava atenção para a doação de um “cofre de Iemanjá”.

Essa imprecisão continua quanto à identificação, na lista de ofertas, de entradas de búzios e conchas, em que não há a indicação sobre o contexto em que foram encontrados. Por exemplo, em 1917, Amélio Dias de Moraes, sócio do IGHB, doou quatro búzios (RIGHB, 1917, p. 303); em 1932, Elisa Bergemman doou uma coleção de búzios e conchas não classificadas pela instituição (RIGHB, 1932, p. 456); em 1945, Dr. Deraldo Dias de Moraes doou uma concha (RIGHB, 1945, p. 324). O estatuto de fundação do IGHB indica que um dos seus objetivos era expor “[...] objetos e produtos da natureza” (RIGHB, 1998, p. 37) encontrados na Bahia. Esse interesse estava condizente com os primeiros museus da época, dedicados também a incorporar em seu acervo uma diversidade de elementos naturais do território brasileiro. Por outro lado, búzios e conchas são elementos que compõem a materialidade do candomblé usados nos assentamentos ou como instrumentos na prática adivinhatória. O pai ou a mãe de santo é o intermediário do diálogo com as divindades por meio do “jogo de búzios” e responsável por decodificar a mensagem enviada (BRAGA, 1988). A coleção do candomblé do IGHB continha algumas peças ornamentadas ou soltas de búzios e conchas, como um Ibá Ori, um capacete feito de búzios ou uma caixa adornada por conchas (LODY, 1985). Com isso, reforço a dificuldade de identificar e quantificar essa coleção sem que, no registro da doação de búzios e conchas, tenha a indicação do contexto em que foram retirados, pois sobre esses objetos, isoladamente, pouco se pode afirmar.

As dificuldades, como citadas anteriormente, permaneceram no desencontro de informações biográficas dos poucos doadores identificados, exceto aqueles que possuíam destaque social, como o delegado Bernardino Madureira de Pinho. Outros possuíam informações incompletas, precisando de investigações futuras, como o coronel Arthur Athayde, do qual tive algumas informações parciais graças a uma ficha de pesquisa compartilhada pelo historiador e professor Aldrin Castellucci. Athayde possuía 176 imóveis e terrenos em Salvador e na Ilha de Itaparica. Tal informação é extremamente relevante, pois conforme Jocélio Teles dos Santos (2009), era comum o arrendamento de imóveis a negros libertos para constituírem residência e comércio, sendo também utilizados para cultos religiosos. Essas manifestações aconteciam com o consentimento dos donos que, muitas vezes, se aproveitavam, cobrando a mais por essa permissão; outros doadores permanecem no anonimato, como o delegado Frederico Senna. No entanto, na tabela de doação e doadores, poucas colunas estão preenchidas, principalmente quanto ao tipo de vínculo com o Instituto,

apesar da sociedade civil ter sido estimulada a fazer doações, fato que também se reflete na quantidade inexpressiva de documentos sobre essa coleção<sup>2</sup>.

### 1.3 AS FOTOGRAFIAS

O uso das fotografias pode estar aliado à produção dos registros de campo como “recurso estratégico” para as transcrições da experiência vivida (NOVAES, 2012) ou para comprovar e evidenciar um determinado acontecimento (LOZIOS, 2015), tática essa que não consegue captar o todo e, sim, um fragmento da realidade. Muitas vezes essas imagens congelam e estigmatizam as diferentes sociedades no tempo, além de serem passíveis de manipulação, por intervenções diretamente na fotografia – como montagens – ou no conteúdo que se tentou captar, na criação de cenas. Além disso, Vagner Gonçalves da Silva (2006) reforça a ideia de que existem distintos modos de se compreender as informações produzidas pela imagem e que esse tipo de registro é sempre resultado da seleção feita pelo antropólogo diante daquilo que lhe interessa e do conhecimento que almeja produzir.

Nesta dissertação, as fotografias são abordadas como fontes históricas que documentam a coleção de peças do candomblé do IGHB em diversos momentos. Como as imagens não contêm detalhes sobre sua produção, uma análise cruzada de fontes diversas se mostrou indispensável para um melhor entendimento sobre a biografia cultural desses objetos (KOPYTOFF, 2008). Logo, diante de informações fragmentadas sobre a coleção, essas imagens são usadas como recurso para conhecer o seu conteúdo.

No arquivo do IGHB foram encontradas 22 fotografias identificadas pela própria instituição como “Coleção de peças do Candomblé”. São fotos que apresentam instrumentos musicais, vasilhames cerâmicos, máscaras, colares, esculturas, meio de transporte, dentre outros. Há, porém, uma variação de cenário em que as peças foram fotografadas. Doze das imagens foram tiradas na área externa do IGHB e mostram os objetos dispostos no chão e nas

---

<sup>2</sup> Infelizmente estive impossibilitada de consultar outras fontes documentais, pois em janeiro de 2019 o Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) suspendeu suas atividades para obras de restauração e requalificação do Solar da Quinta do Tanque, sede do APEB. O prazo inicial foi de 270 dias, sendo estendido até abril de 2020, devido à paralisação da obra por conta dos vestígios arqueológicos encontrados no terreno (Fundação Pedro Calmon. “Atendimento no Arquivo Público do Estado da Bahia está suspenso para execução de obra” Disponível em: <http://www.fpc.ba.gov.br/2019/01/1330/Atendimento-no-Arquivo-Publico-do-Estado-da-Bahia-esta-suspenso-para-execucao-de-obra.html>. Acesso em 28/01/2019). Devido às circunstâncias, à pandemia da Covid-19 e ao limite de tempo, a investigação foi executada diante de reformulações e limitações citadas anteriormente.

janelas do prédio, muitas vezes amontoados, demonstrando a intenção de apenas documentar e não ressaltar valores estéticos. As outras dez fotografias foram tiradas em outro espaço e os objetos estão ordenados com maior cuidado, algumas vezes com uso de um tecido branco de fundo, de modo a permitir maior visibilidade e destacar suas qualidades formais. Nesse caso, não é possível afirmar se essas imagens foram feitas em espaço expositivo dentro do IGHB ou em qualquer outro lugar.

A análise desse conjunto fotográfico também implicou em certa imprecisão cronológica, na medida em que nem todas as fotografias apresentadas estão datadas. Apenas 12 das 22 indicam a data de 1944 e possuem inscrições a lápis no seu verso indicando “Coleção de ídolos fetiches do Instituto”, com nomeação dos objetos retratados, porém sem informação sobre a autoria. Também estão inscritas atribuições feitas pelo Instituto como os números da foto e da pasta, um adesivo branco com o carimbo “Instituto Geográfico e Histórico da Bahia Biblioteca”, uma rasura que finda sua numeração anterior, já que o carimbo designa que estavam armazenadas na biblioteca e que ganharam um novo registro na sua transferência para o arquivo. Chama atenção a marca da “Óptica Universal Bahia” e um número que provavelmente seja referente à sua tiragem. Jamie Lee Andreson (2019) comenta que as fotografias feitas por Ruth Landes durante a sua passagem por Salvador, entre 1938 e 1939, possuem o mesmo carimbo, mostrando que foram impressas no mesmo local que as imagens arquivadas no IGHB.

Diante dessas informações, ao consultar o livro *Memórias Afro-Atlânticas: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 1941*, lançado em 2017 pelo etnomusicólogo Xavier Vatin, uma das duas fotografias de instrumentos musicais utilizados pelos terreiros de candomblé que foram reproduzidas chamou a atenção. A primeira imagem se refere a um conjunto de três atabaques. Identifiquei um deles como o famoso Vencedor, de tipo rum, usado por Sylvino Manoel da Silva ou Manuel, um dos alabês do Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé, conhecido popularmente por Gantois. Manuel foi alabê do Óxossi de mãe Pulchéria, segunda Iyálorixá desse terreiro, sendo colaborador de alguns pesquisadores estrangeiros interessados nas manifestações afro-religiosas e culturais na Bahia, incluindo o próprio Lorenzo Turner (BARROS, 2017). Já a segunda retrata um conjunto de sete instrumentos musicais – três atabaques e quatro xequerê. Nesse caso, percebi que se tratava da mesma imagem que está no arquivo do IGHB. Em e-mails trocados com Vatin, ele afirma desconhecer o local de produção dessa fotografia, embora acreditasse ser de autoria do Turner, com base nos positivos que consultou para a elaboração do seu livro no arquivo de

fotografias do linguista norte-americano, mantido no Anacostia Community Museum, da Smithsonian Institution, em Washington DC (VATIN, mensagem pessoal, 2019).

Ainda em busca de outras informações sobre essa possível autoria, mantive contato com a historiadora Alcione Amos. Em 2006, Amos iniciou um trabalho exaustivo no acervo do Turner, arquivado no Anacostia e, em 2015, trouxe a Salvador a exposição “Gullah, Bahia, África”, sobre a vida e parte da obra de Turner. Compartilhei nove imagens das peças do candomblé do IGHB que foram reconhecidas por Amos como parte do acervo de Turner. Infelizmente, devido à pandemia da Covid-19, ela não pôde compará-las e identificar se havia inscrições em seu verso (AMOS, mensagem pessoal, 2020).

Essas informações apontam para a possibilidade, altamente provável, da autoria dessas fotografias ser de Lorenzo Turner. Nessa hipótese, se faz necessário indagar como teria sido sua visita ao IGHB em 1940, ano de sua passagem pela Bahia, e por que as cópias preservadas no Instituto estão datadas em 1944. A Óptica Universal funcionava em Salvador e Turner pode ter deixado cópias antes de partir ou as pode ter enviado posteriormente para o IGHB. Todavia, cabe a possibilidade de que essa datação não seja referente ao recebimento das imagens em Salvador e, sim, ao momento em que as imagens foram arquivadas no Instituto.

*Figura 1 Instrumentos musicais da coleção de peças do IGHB*



1.



2.

*Fonte: n. 1. Vatin, 2017; n. 2. Acervo fotográfico do IGHB, 1944*

As dez fotografias sem inscrições foram comparadas com as outras 12 “com inscrição” com o objetivo de identificar quais objetos se repetiam e se era possível determinar uma datação que indicasse as transformações da coleção de peças do candomblé, ainda que aproximada, para então qualificar essas transformações e quantificá-las. Por exemplo, uma representação de Exu aparece tanto numa fotografia sem inscrição quanto em uma datada em 1944, indicando que até 1944 essa escultura já estava lá, permanecendo, provavelmente, até

1985, quando aparece no catálogo produzido por Lody. Já sobre a quantificação, em algumas imagens os objetos aparecem amontoados, o que dificultou a contagem, como no caso de pulseiras e colares entrelaçados. No entanto, uma tentativa de contagem estimou o total de peças em aproximadamente 130 itens.

Os estudos dedicados à coleção de peças do candomblé do IGHB são de qualidade diversa e estão dispersos ao longo do tempo. O catálogo iconográfico elaborado pelo antropólogo Raul Lody, em 1985, foi a principal referência bibliográfica por permitir conhecer quais objetos formavam parte da coleção naquele momento. Esse estudo também traz descrições físicas e informações de uso das peças. Outros trabalhos que mencionam a coleção do IGHB apontaram informações significativas para minha investigação, abrindo novos caminhos interpretativos e reflexões. Destacamos os artigos do antropólogo espanhol Roger Sansi, “De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX” (2007) e “A vida oculta das pedras” (2013), que examinam os discursos gerados pelos objetos afro-religiosos nos museus baianos, especificamente nas coleções do IGHB e Estácio de Lima, quando estes são apresentados como objetos de feitiçaria.

O exame da bibliografia permitiu conhecer narrativas sobre outras coleções com semelhante trajetória formativa e temática e, além das anteriormente citadas, inclui a coleção Perseverança<sup>3</sup>, depositada no Instituto Geográfico e Histórico de Alagoas (IGHAL). Embora o espaço geográfico de investigação fosse muito bem definido, considereei indispensável conhecer a coleção Perseverança, o que levou à investigação se essa prática de criação de coleção de peças afro-brasileiras havia sido repetida em outros lugares. A partir do levantamento dos acervos dos institutos históricos estaduais<sup>4</sup> cadastrados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e das informações disponíveis nos *sites* dessas instituições, busquei identificar a existência de um acervo ou de objetos que pudessem ser classificados à primeira vista como “afro-brasileiros ou africanos”.

---

<sup>3</sup> Em 1912, os principais terreiros de Xangô da cidade de Maceió foram invadidos, destruídos e saqueados devido a disputas políticas incitadas pela Liga dos Republicanos Combatentes, associação mista de militares e civis, criada para promover agitação popular contra o então governador Euclides Malta. Com a ascensão da oposição e a influência da Liga, a repressão continuou impedindo a reorganização dos terreiros remanescentes e dos que resistiram, produzindo uma forma mais reservada e discreta de manifestação dos rituais religiosos. Esse evento ficou conhecido como “Quebra-quebra” ou “Operação Xangô” (DUARTE, 1974; RAFAEL, 2012). A coleção Perseverança é um bom exemplo do interesse de outro instituto histórico pela cultura material afro-brasileira.

<sup>4</sup> Os institutos históricos municipais carecem de investigações sobre a existência de coleções afro-religiosas, a exemplo do Instituto Histórico de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, que contém alguns objetos pessoais do pai de santo Joãozinho da Goméia.

Contudo, as 23 instituições congêneres estaduais possuem acervos museológicos que representam os valores e a cultura material das elites brasileiras. Por exemplo, o acervo do Instituto Arqueológico e Histórico de Pernambuco. Nesse Instituto, seu acervo representa a “história e cultura” do Estado, sendo composto por “objetos decorativos e utilitários pertencentes às antigas famílias pernambucanas, como aparelhos de jantar, prataria, vestuário e objetos pessoais em geral” e “[...] armas brancas e de fogo, que pertenceram a figuras destacadas da história do estado ou que foram utilizadas em batalhas decisivas da formação da nacionalidade e nos muitos movimentos revolucionários pernambucanos” (IAHGP, s.d). Diante disso, apenas duas dessas instituições preservam no seu patrimônio museológico peças que podem ser consideradas remanescentes de terreiros.

As ilustrações encontradas a partir do levantamento bibliográfico também foram analisadas, a exemplo do “cofre de Iemanjá”, reproduzido na obra de Nina Rodrigues (1904), e de uma cadeira de arruar, que ilustra o livro de Frederico Edelweiss (1968) e que, possivelmente, foi inserida na coleção de peças do candomblé do IGHB, devido à proximidade conceitual que os responsáveis do Instituto estabeleciam entre o mundo da escravidão e o universo religioso afro-brasileiro. Outro trabalho que menciona e retrata a coleção do IGHB é o artigo “A escultura afro-brasileira na Bahia”, publicado na revista *O Cruzeiro*, em 1951, escrito por Odorico Tavares e com fotografias de Pierre Verger. O texto apresenta um conjunto de 12 itens pertencentes à coleção do Instituto, porém também atribuídos ao Museu Estácio de Lima por Mariano Carneiro da Cunha (1983). Esses objetos se destacam por sua estética ou técnica, como uma ferramenta de Ogum e um pilão de Xangô. Os originais dessas fotografias pertencem ao acervo da Fundação Pierre Verger e, no intuito de verificar a existência de outras imagens, fiz uma busca no banco de dados por “objetos afro-brasileiros”. Encontrei 67 imagens, sendo 36 delas identificadas como parte da coleção do IGHB. Muitos desses registros foram feitos de diferentes ângulos do mesmo objeto, a exemplo do Pilão de Xangô com seus detalhes, destacados em sete fotografias. As 12 imagens que ilustram o artigo foram acrescidas, a partir dessa pesquisa, com mais três referentes a oxês de Xangô de madeira, resultando em um total de 15 fotografias.



Embora entenda que “[...] um truque do ofício antropológico é estar aberto ao imprevisível” (STRATHERN, 2017, p. 464), é preciso considerar que todas as inconstâncias que o campo apresentou tornaram o objeto bastante fragmentado e que a ausência de

informações impôs limites interpretativos à minha compreensão sobre a dinâmica de doações das peças do candomblé do IGHB.

O Capítulo 2 contextualiza de maneira breve o IGHB no início da Primeira República, avaliando a sua origem e consolidação como instituição brasileira. Além disso, analiso a constituição do seu museu e das políticas de composição de acervo até a oferta, fato que reconfigurou o valor dos objetos. Por fim, contextualizo a repressão policial aos terreiros de candomblé de Salvador introduzindo alguns doadores desses objetos.

O Capítulo 3 trata da formação da coleção de peças do candomblé do IGHB, localizando-a entre as primeiras coleções da mesma categoria formadas na Bahia e o contexto em que estavam inseridas. Examinei essa coleção a partir da apreensão, dos que foram possíveis identificar, até a oferta, processo que “ameniza” o passado tenebroso de violência pelo qual esses objetos foram retirados do seu contexto original. Além disso, sem desconsiderar o trânsito de alguns objetos por outras coleções, as narrativas a propósito de sua origem e as suas constantes reconfigurações. São citadas as cartas de doações assinadas pelos agentes da lei Pedro Gordilho, Theodoro Coelho, Manoel Abílio de Jesus e Eusebio dos Reis, documentos endereçados ao secretário perpétuo, Bernardino de Souza, enviando suas apreensões ao Instituto. As cartas somadas a outros registros internos e as notícias dos jornais foram necessários para compreender e demonstrar as complexas dinâmicas sociais em que essas ofertas estavam inseridas.

O Capítulo 4 apresenta a biografia cultural da cadeira de Jubiabá a partir dos periódicos até a sua saída em comodato para o terreiro Mokambo. Por fim, ao tecer essa análise procurei criar uma narrativa lógica que permita compreender quem foi o Jubiabá da vida real e os motivos da diligência policial no seu centro religioso, destacando ainda os trâmites e discursos apresentados pelo IGHB e pelo próprio terreiro em torno dessa “entrega”.

## 2. A CASA DA BAHIA COMO GUARDIÃ DA MEMÓRIA

### 2.1 FINS DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA

O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia<sup>5</sup>, fundado no dia 13 de maio de 1894, é resultado da ação de um pequeno grupo da elite baiana – composto pelo “[...] cômego Ludgero dos Humildes Pacheco, Antônio Calmon du Pin e Almeida, Tranquilino Leovegildo Torres, Dr. Braz H. do Amaral, Manuel Pedro de Rezende, Olavo de Freitas Martins, Luiz Antônio Filgueiras” (RIGHB,1998, p. 7), dentre outros – que tinha por interesse assegurar a participação e a relevância da Bahia, exaltando o “berço da nacionalidade brasileira” para a história oficial. O IGHB pretendia equiparar-se a outros estados que haviam garantido os seus lugares destacando suas contribuições e especificidades no cenário nacional – como o Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, inaugurado em 1862, que pretendia “[...] manter sua hegemonia ao menos no interior da região nordestina” (SCHWARCZ, 1993, p. 154).

Os institutos no Brasil foram criados no século XIX seguindo os moldes do Institut Historique de France, em Paris. O primeiro deles foi o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, na cidade do Rio de Janeiro. Essa inauguração condiz com a criação do estado nacional, determinado a elaborar estratégias para criar um “sentimento de Brasil” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 284). Portanto, o IHGB e suas filiais tinham por finalidade “[...] construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos” (SCHWARCZ, 1993, p. 129). Planejava-se oficializar uma narrativa composta por descrições de eventos históricos, documentos, “personalidades notórias”, símbolos e tantos outros códigos.

Essas instituições estavam autorizadas pela sociedade para formular um discurso sobre o Brasil, inserindo ideias sobre civilidade e progresso marcados pelos princípios e ideais do seu tempo, atributos que giram em torno de idealizações de uniformidade linguística e cultural, religiosa etc. Iniciativas capazes de legitimar o propósito da nação em unificar, definir e, conseqüentemente, controlar os indivíduos, na medida em que esse “sentimento de Brasil” é memorizado e reproduzido (GUIMARÃES, 1988; GONZÁLEZ, 2013; SCHWARCZ; STARLING, 2015).

---

<sup>5</sup> A criação do IGHB foi antecedida pela infrutífera agremiação do Instituto Histórico da Bahia (1856-1877) (SILVA, 2006).

O objetivo descrito no primeiro estatuto do IGHB mostra como as atividades propostas eram muito amplas, dedicando-se a reunir, identificar, guardar e publicar documentos históricos. Corresponder-se com outras instituições, instituindo uma biblioteca e um museu. Além disso, pretendia organizar exposições temáticas e expedições de estudo para o interior do estado sobre geografia, arqueologia, fauna, etnografia, história, biografias de pessoas importantes e línguas indígenas do Brasil e da Bahia (RIGHB, 1998).

Esse arranjo abrange o esforço do Instituto para consolidar a participação do estado da Bahia no projeto nacional de modernização. Para os seus associados, as aspirações em torno de sua constituição, como uma agremiação voltada para o saber, era reflexo das novas circunstâncias políticas, na medida em que a instituição se identificava e assumia o compromisso de servir à República e aos seus ideais (SILVA, 2006). Conforme Suely Moraes Cerávolo, o IGHB representava o rompimento e a superação do “passado monárquico” (CERÁVOLO, 2017, p. 99). Dessa forma, independentemente da origem das experiências políticas dos seus primeiros membros, a existência do Instituto já simbolizava a criação do caminho para a civilização e o progresso, assumindo o compromisso de adequar-se ao modelo branco do qual a sociedade baiana estava afastada (ALBUQUERQUE, 1997).

Em contrapartida, para se consolidar como uma instituição de conhecimento houve a necessidade de atrair membros capazes de desenvolver e difundir ideias a partir de produções intelectuais. Isso se refletiu diretamente no perfil do sócio ideal – indivíduos que, de alguma forma, dedicassem especial atenção ao estudo da história e da geografia. Esse desejo fica expresso como critério em estatuto:

Art. 8.º Para ser admitido como sócio efetivo, deverá o candidato residir na capital do Estado, apresentar ao Instituto trabalho original ou traduzido acerca de qualquer assunto (histórico, científico ou literário) a que se propõe o Instituto, quer esse trabalho seja inédito, quer já publicado, uma vez que abone a capacidade do autor (RIGHB, 1998, p. 39).

Esse trabalho viria a ser submetido a uma aferição de três ou mais sócios responsáveis pela leitura e emissão de um parecer sobre o mérito intelectual do candidato que seria, posteriormente, discutido entre os outros membros da instituição. Em caso de aprovação, na etapa seguinte, seria colocada em votação nominal a admissão. Os membros do Instituto logo perceberam que a supervalorização e o condicionamento da produção intelectual poderiam se tornar um empecilho para a admissão de novos membros, resultando em pouca arrecadação

monetária e na formação das comissões internas<sup>6</sup>. Diferentemente de outras instituições congêneres, como o Instituto Brasileiro, que manteve vínculo financeiro com o governo imperial custeando cerca de 70% das despesas, o Instituto da Bahia, durante os primeiros anos de vida, manteve-se instável política e financeiramente, sobrevivendo das contribuições dos seus sócios para garantir a execução das suas atividades (SILVA, 2006).

Além disso, a baixa adesão dificultaria o estreitamento de laços com diferentes instâncias da sociedade civil e dos poderes públicos, já que muitos dos seus sócios mantinham relações com as elites econômicas, intelectuais, políticas e religiosas da Bahia. Não deixando perder de vista que muitos deles se associavam em busca de *status*, independentemente de compartilhar dos mesmos anseios, fazendo com que o Instituto adquirisse novos papéis institucionais e fosse compreendido, como sugere Schwarcz (1993), não apenas como um espaço de projeção intelectual, mas também pessoal.

Diante disso, Aldo Silva (2006) aponta que houve certa flexibilização quanto à necessidade de submeter um trabalho de autoria própria e muitos indivíduos possivelmente foram aceitos sem esse requisito, provavelmente optando por transferir a avaliação de si para a doação de um livro de valor histórico, literário ou científico. Na ata da 19ª sessão, em 27 de outubro de 1895, foi apresentada pela comissão de estatutos a sugestão de alteração do Art. 8º, não mais centrando a admissão no mérito literário ou mesmo na competência intelectual, mas levando em conta a “conveniência” e a “idoneidade” de uma proposta formal condicionada ao apoio de outros sócios para, só assim, ser submetida à análise da comissão de admissão (RIGHB, 1998, p. 418-419). O resultado dessa política foi a criação de uma instituição composta por poucos intelectuais, centrando tal perfil no grupo fundador, tendo muitos letrados recrutados por suas relações sociais (SILVA, 2006).

Apesar disso, o IGHB não mediu esforços para se inserir entre as outras instituições que produziam conhecimento, como a Faculdade de Medicina da Bahia (FAMEB), que difundia suas ideias por meio da *Gazeta Médica da Bahia*, tendo como um dos seus principais autores o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Nesse sentido, a *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (RIGHB) foi pensada como o meio direto de divulgação usado para demarcar e legitimar cientificamente os posicionamentos e ideias

---

<sup>6</sup> O Estatuto de fundação do Instituto definia cinco categorias de sócios – fundadores, efetivos, correspondentes, honorários e beneméritos. A sua estrutura administrativa era composta por um presidente e dois vices, primeiro e segundo secretários e seus suplentes, um tesoureiro e um orador e seu substituto. E as atividades durante a primeira República eram divididas em dez comissões: topografia, geodésia e arqueologia; admissão de sócios; manuscritos, autógrafos e documentos; fundos e orçamentos; mapas, cartas geográficas, plantas e retratos e de biografias; estatutos; geografia, história e etnografia; redação da revista, livros e jornais; estatística, demografia e história natural; filatelia, numismática, cerâmica e inscrições (RIGHB, 1998, p. 42-43).

institucionais diante de questões relevantes para a Bahia no cenário republicano. Cabe notar que a revista era distribuída entre outras instituições congêneres, inclusive internacionalmente. Segundo Rinaldo Leite, até 1900 o Instituto publicava trimestralmente a sua revista, totalizando 26 números e, a partir de 1901, alterou a periodicidade para edições anuais (LEITE, 2017). Basicamente, na publicação sobressaem as atas das sessões da instituição, biografias, agradecimentos, discursos, listas de sócios, relatórios anuais, dentre outros temas.

O tipo de “saber oficial” produzido e compartilhado se caracterizava por aspirações próprias do século XIX. O interesse estava centrado no desejo de “descobrir o desconhecido”, de acordo com a geografia, que definia os limites e contornos, os aspectos naturais e, conseqüentemente, a dimensão histórica, abordando temas como a diversidade dos grupos indígenas e suas línguas, a ocupação do território, as guerras etc., assuntos capazes de legitimar o valor do estado da Bahia diante dos “olhos estrangeiros”. Para a instituição, a revista era valiosa para dar visibilidade a acontecimentos históricos e documentos, principalmente aqueles que eram desconhecidos ou não tinham o reconhecimento merecido, incluindo seus respectivos personagens. De acordo com Aldo Silva (2006), a área de produção predominante era a história, especialmente da Bahia, seguido de biografias, os necrológicos, as memórias e as homenagens e, por fim, a geografia. Essa orientação temática estava de acordo com os objetivos institucionais em exaltar indivíduos e fatos do passado. Sendo assim, a reunião desses documentos contribuiu com projetos que iam de encontro aos anseios do IGHB, como o enaltecimento do “mito de origem do Brasil na Bahia” – ponto de partida na elaboração da história nacional.

O antropólogo Michel-Rolph Trouillot, ao tratar sobre o poder do silêncio na produção das narrativas históricas, define história como uma narrativa eleita entre tantas outras sobre fatos referentes a um determinado acontecimento, “[...] tanto o que ocorreu, quanto aquilo que se diz ter ocorrido” (TROUILLOT, 2016, p. 21). Esse evento é submetido a diferentes momentos que visam elaborar uma nova história sobre ele, o que conseqüentemente resulta em um conjunto de silenciamentos – memórias que são “apagadas” e “rasuradas” desse relato, na medida em que, na sua composição, se “privilegiam” apenas os elementos que propiciam que aquela narrativa atinja o fim desejado e seja compreendida como verdade.

Essa narrativa histórica obrigatoriamente possui “indícios concretos” (TROUILLOT, 2016, p. 61), por esse motivo, além dos textos circulados pela revista institucional do IGHB, foi necessária “[...] a produção de monumentos, medalha, hinos, lemas” (SCHWARCZ, 1993, p. 135) e outros símbolos que sustentassem a criação de um passado mítico sobre o Brasil,

silenciando a contribuição de outros grupos para contemplar apenas o imaginário das elites locais. Nesse sentido, o foco nas lutas de Independência do Brasil na Bahia (1822-1823) foi uma escolha providencial e estratégica por seus acontecimentos gloriosos que mereciam ser perpetuados, além de ser um importante investimento na promoção política do estado, tornando o IGHB influente nas decisões cívicas (ALBUQUERQUE, 1997). E mais, ao assumir a organização dessa agenda de trabalho sobre a memória da Independência baiana, o IGHB conseguiu “consolidar definitivamente a sua importância simbólica perante a sociedade”, *status* que buscou desde o seu nascimento. Também conseguiu “[...] garantir apoio material à instituição num patamar até então inusitado”, ao estreitar laços com o Governo do Estado, transformando-o de “[...] parceiro esporádico em principal mantedor” (SILVA, 2006, p. 145).

Porém, a produção desses símbolos associada à construção de um imaginário histórico da nação, no caso do Brasil, esteve diretamente relacionada à ideia de raça. A diferença racial entre brancos, negros e indígenas era sinalizada como uma preocupação na viabilidade de integrar-se e alcançar o modelo de civilização almejado, diante da presença de indivíduos que de alguma forma impossibilitavam tal inserção. Schwarcz (1993) afirma que os institutos tinham que superar ou resolver essa questão em que o país estava inserido, onde negros e indígenas estariam hierarquicamente em nível inferior no modelo de civilização.

## 2.2 O NEGRO E A QUESTÃO RACIAL NO IGHB

Segundo Silva (2006), durante o novo regime político republicano, o debate sobre o caráter racial da população brasileira continuou em voga, gerando diferentes posicionamentos condicionados a distintas interpretações das teorias deterministas – darwinistas e evolucionistas, de modo a ratificar a sua importância social para o destino da nação e na definição de uma imagem representativa de si. Nesse sentido, os membros dos institutos, incluindo o da Bahia, estavam dispostos a discutir sobre o assunto que cercava a construção do projeto nacional e a apresentar soluções para “modernizar” também a sociedade. Não bastava apenas realizar intervenções no traçado urbano – praças, avenidas, transporte, iluminação etc. “Modernização” implicava, contudo, “[...] em novos padrões de sociabilidade, reorganizar a vida familiar, as formas de trabalho e costumes, sobretudo ‘desafricanizando’ as ruas da cidade” (PEREIRA; BACELAR, 2006, p. 23).

Conforme Jeferson Bacelar (2001), diante da abolição da escravatura e da Proclamação da República, que propunha a igualdade cidadã, era preciso recriar marcadores

de diferenças entre os indivíduos. Os grupos dominantes que se identificavam com o modelo branco de civilização europeia estabeleceram mecanismos que mantivessem sob controle e que impedissem a ascensão social e econômica dos ex-escravizados e dos seus descendentes. O critério racial – “a cor e seus componentes coadjuvantes” – foi usado estrategicamente como meio de distinção entre brancos e negros, fazendo emergir um “[...] discurso científico, etnológico, que tentava instituir para ele [o negro] uma nova forma de inferioridade [...] Os intelectuais daquele momento tratavam de transformar escravos em negros, isto é, de constituí-los em categorias de análise” (CORREIA, 2001, p. 49-50). A Bahia foi caracterizada como atrasada, por não mais ter importância política e econômica no cenário nacional e também pela alta concentração de negros. Esse aspecto seguia sustentado pelas ideias de inferioridade racial. Estariam os negros condenando a Bahia à incivilização, em contraste dos brancos, que estavam em posição superior e figuravam como espelho da civilização europeia. Essa ideia de inferioridade se estendeu, como no passado escravocrata, às práticas culturais e religiosas dos negros, naturalizando-as como “selvagens” e “bárbaras”, sendo duramente reprimidas.

A compreensão do termo “raça” extrapolou a sua definição biológica, ganhando novas explicações a partir do contexto histórico-social, seguindo os interesses da elite intelectual branca, “cujo significado estará sendo constantemente renegociado”, permanecendo como tema central no pensamento social brasileiro e essencial para a compreensão do destino da nação (SCHWARCZ, 1993, p. 24). Os elementos teóricos que constituíam esse debate começaram a ser importados para o Brasil a partir da década de 1870, originários da Europa e da América do Norte, sendo absorvidos e adaptados de modo original, criando discursos fundamentados no cientificismo das ideias deterministas para pensar as diferenças entre os homens e justificar superioridades e estigmas.

Schwarcz (1993) atenta para o fato de que essa discussão fazia emergir contradições nas interpretações sobre a mestiçagem quando se tratava da busca por soluções. As ideias que circulavam no século XIX estavam atreladas às teorias darwinistas, por um lado mostrando as diferenças e naturalizando a hierarquização racial, muitas vezes desconsiderando os efeitos negativos da mestiçagem, e do outro, estariam os evolucionistas sociais, que defendiam a premissa de uma única origem das raças humanas, submetidas a um processo constante de evolução.

Essa literatura científica chegava ao Instituto via doação de instituições parceiras ou por membros que muitas vezes estavam vinculados a outros lugares que também discutiam a questão racial, como a já citada FAMEB, responsável por difundir novos hábitos higiênicos

principalmente nas camadas mais pobres. O médico legista, admitido como sócio em 1896, Nina Rodrigues, é considerado o principal autor dos estudos afro-brasileiros ao pensar sobre o lugar do negro na sociedade. Ele assumia uma visão pessimista sobre o cruzamento entre as raças, ou seja, defendia a existência de diferenças raciais e a impossibilidade de que esses grupos humanos evoluíssem da mesma forma. Por isso, ele argumentou que o negro inviabilizava o andamento da nação, considerando-o mais propício à “criminalidade, loucura e degeneração” (SCHWARCZ, 1993, p. 249) o que justificava, por exemplo, a sua proposta de dois códigos penais distintos para brancos e negros.

Em 1894, o “ilustrado” Nina Rodrigues ocupava a sessão “Bibliografia e Noticiário”, da RIGHB, por oferecer ao Instituto, como doação, o seu livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Essa obra foi descrita como reflexo do “talento” do maranhense ao reunir os seus próprios “conhecimentos” sobre “os fundamentos da fisiopsicologia e da antropologia criminal”, amparado por teóricos estrangeiros e brasileiros, considerado um trabalho de “valor excepcional” (RIGHB, 1998, p. 317). Suas ideias compartilhadas na *Gazeta Médica*, também ofertada, permitiam que outras pessoas que não estavam inseridas na área médica tivessem acesso a esse tipo de discurso.

No entanto, diferentemente da FAMEB, segundo Rinaldo Leite (2017), o Instituto não projetou nenhum especialista sobre a presença negra e a questão racial na Bahia a partir do seu periódico, ainda que o sócio fundador Raimundo Manuel Querino, de quem falarei mais adiante, embora possuísse consideráveis produções sobre o negro, não tenha ganhado projeção dos seus escritos por intermédio da revista institucional.

As produções sobre o negro foram publicadas de modo disperso na RIGHB, sobressaindo teses a respeito de “[...] movimentos, levantes e revoltas dos quais os negros participaram” (LEITE, 2017, p. 74-75). Os resultados dessas reflexões demonstram posicionamentos que oscilavam entre condenação ou “interpretações alternativas, as quais buscavam valorizá-los” (LEITE, 2017, p. 95), quando se imaginava o destino da nação. Eduardo de Caldas Brito, advogado e sócio do IGHB, publicou, em 1903, o artigo “Levantes de pretos na Bahia”, no qual descreve as ações dos envolvidos nos levantes de escravizados ocorridos em Salvador e no Recôncavo da Bahia em 1807, 1809, 1814, 1816 e 1817. De um lado estariam os negros, agindo de forma violenta contra os seus senhores e suas propriedades, incluindo outros escravizados que não estavam interessados em participar do movimento. Do outro estavam os senhores que, ao se sentirem ameaçados, encontram amparo nos poderes legais para repreender o movimento. Já que ao temer suas repercussões consideraram viável coibir, por meio da força policial, a continuidade da rebelião e, assim,

diminuir seus “prejuízos”, recuperando os fugitivos e penalizando os líderes como exemplo para os outros.

Leite enfatiza que o posicionamento apresentado por Caldas Brito “[...] parecia se caracterizar por uma postura compreensiva”, sem utilizar termos que demonstram “[...] com maior clareza os preconceitos raciais da época” (LEITE, 2017, p. 75) , ao contrário, argumentou que esses movimentos eram emergentes do péssimo tratamento a que os escravizados estavam submetidos e das restrições às suas práticas culturais e religiosas.

Por oposição, Leite (2017) cita outros artigos, dentre eles, o escrito por Braz Hermenegildo do Amaral, médico, sócio fundador e orador oficial do Instituto, publicado em 1915, “*As tribos negras importadas. Estudos etnográficos, sua distribuição regional no Brasil: os grandes mercados de escravos*”. Seu interesse estava centrado em hierarquizar e identificar, entre os grupos étnicos africanos introduzidos no Brasil pelo sistema escravagista, os quais apresentavam traços favoráveis à civilização. Braz do Amaral seguiu ideias já postuladas por Nina Rodrigues – que fora seu contemporâneo na FAMEB – para construir suas impressões sobre os africanos. Sustentava, em síntese, que os iorubás estariam num nível superior devido às suas habilidades comerciais, comunicativas, artísticas e para “as leis”, demonstrando também aptidão para a civilidade e o trabalho, apesar de sua inabilidade como guerreiros (LEITE, 2017).

Braz do Amaral ressalta as características corporais dos iorubás, como dos egbás, elogiando sua disposição para o trabalho. Os haussás e os timinis também escapavam a uma avaliação depreciativa. Contrariamente, outras etnias, como os tapas, os jejes e os angolas foram alvos de insultos por serem interpretados como resistentes ao trabalho, grosseiros e irresponsáveis, porém “fortes”. Por fim, ainda do ponto de vista de Leite (2017), embora Braz do Amaral ressalte pontos positivos de algumas etnias africanas, ainda que questionáveis na medida em que suas observações se centram na “virtude” para o trabalho pesado e para a servidão, ele não consegue escapar de reflexões que apresentem os africanos e seus descendentes em níveis inferiores na hierarquia social, tratando-os como indivíduos capazes de comprometer o avanço à civilização, condenando a sociedade à sua condição “degenerada”.

Como afirma Silva (2006), enquanto a publicação desses artigos significava que a instituição se manteve aberta a discutir sobre a questão racial, isso não quer dizer que ela não estivesse orientada pelo pensamento vigente da época quando buscou integrar a Bahia no regime republicano. A diferença de posicionamento também reflete as preocupações dessa elite baiana frente à questão racial quando se tratou da criação de uma imagem nacional diante

do grande contingente populacional de negros que nitidamente não correspondia com o ideal branco pretendido. O interesse estava na apresentação de um modelo de sociedade mais avançada no processo civilizatório, visto que os membros do IGHB, ao considerarem os discursos raciais vigentes na época, se sentiram estimulados a pensar estratégias políticas focalizadas na homogeneização da sociedade e a determinar um mesmo tipo de identidade cultural tendo a civilização europeia como modelo a ser seguido.

Em 1919, o IGHB recebeu como tarefa do Governo do Estado eleger uma figura simbólica que representasse a Bahia no monumento do Ipiranga, inaugurado em São Paulo, no ano de 1922, em comemoração ao centenário da Independência do Brasil. Três sócios apresentaram propostas: Eduardo Augusto Camará, Sylvio Boccanera e Descartes de Magalhães. Camará sugeriu a figura do indígena heroico – o caboclo, diferentemente de Boccanera, ao idealizar uma indígena cristianizada ao abraçar sobre o seu peito uma cruz cristã. Já Magalhães sugeriu uma representação feminina próxima às feições da deusa grega Athenas. Diante das disparidades das propostas, foi formada uma comissão interna composta pelos sócios Teodoro Sampaio, Pirajá da Silva e A. de Campos França para definir a mais adequada.

Silva (2006) sinaliza que, no parecer emitido pela comissão, o IGHB assume como discurso oficial a negativa da figura indígena, incluindo o caboclo, como símbolo, considerando que o “tipo indígena” não possui elementos históricos e culturais que pudessem caracterizar a Bahia, sendo escolhida a mulher branca e de ascendência europeia. Idealizou-se “[...] a imagem da Bahia republicana como a mãe heroína de seios titânicos, protetora e guerreira” com referências que “[...] remetiam a chegada dos portugueses e a produção açucareira, revelando o quanto estavam distantes os tempos em que muitas riquezas circulavam na velha Bahia” (ALBUQUERQUE, 1997, p. 35-36).

O discurso reproduzido no parecer oficial mostra o cuidado da comissão em ocultar a realidade local da população não-branca, fugindo dos olhares que poderiam definir o estado como atrasado por suas marcas da mestiçagem e da africanidade presente nas ruas. Apesar da eleição da “mãe heroína”, na perspectiva de Wlamyra Albuquerque (1997), os membros do IGHB reconheciam certa dificuldade em definir um símbolo “tipicamente baiano”. A mestiçagem que, para os darwinistas mais radicais figurava como um caminho à falência passou, aos poucos, a ser considerada como um recurso necessário e capaz de aprimorar a sociedade, através do embranquecimento, e assim apontar para novos rumos de progresso.

A imigração europeia era percebida como uma oportunidade para diminuir os perigos percebidos numa população predominantemente negra, porém, a saída do embranquecimento

não funcionou na Bahia. Os membros do IGHB, estrategicamente, tentaram forjar a imagem de um estado com características europeias, descrevendo aspectos climáticos e as riquezas naturais de seus municípios como forma de demonstrar os aspectos positivos para tal ocupação. Por outro lado, o IGHB assumiu “[...] a concepção e defesa da estratégia do melhoramento racial pela integração de índios ao ‘processo civilizador’ nacional, bem como o desenvolvimento da ideia da viabilidade da civilização mestiça nacional” (SILVA, 2006, p. 179).

Esse discurso sublinhava a suposta inferioridade presente no componente negro que, a partir de argumentos biológicos, o tornava um ser naturalmente perdido e fadado ao fracasso. Já com relação aos indígenas, a intelectualidade baiana da época sinalizava certa defesa na mistura com os imigrantes europeus, como meio para se chegar a um tipo ideal. Pensava-se que o indígena podia ser recuperado a partir de uma política assimilacionista, pela “[...] ação civilizadora da miscigenação, da catequese e da educação, promovidas pelo Estado e seus parceiros, em função do que acreditava ser justo e necessário” (SILVA, 2006, p. 184).

A percepção quanto ao indígena era ambígua, tanto que apresentava, nas palavras de Schwarcz (1993, p. 145), “[...] uma perspectiva positiva e evolucionista, seja um discurso religioso católico, seja uma visão romântica, em que o indígena surgia representado enquanto símbolo da identidade nacional”. Já o negro era compreendido como estrangeiro, mesmo que tivesse nascido em terras brasileiras. Albuquerque (1997) lembra que, em 1921, foi submetido um projeto legislativo na Câmara Federal orientado a limitar a imigração de negros no Brasil, independentemente de sua origem. A historiadora salienta que esse projeto teve reverberações dentro do Instituto. O engenheiro Teodoro Sampaio, negro, sócio fundador e orador do IGHB, por exemplo, via a mestiçagem como a solução para o problema racial brasileiro, apostando no embranquecimento. Sampaio buscava vencer as teorias raciais que defendiam as implicações negativas provenientes da miscigenação. Ele propunha o reconhecimento de uma “raça brasileira”, sendo que ele próprio poderia ser considerado um exemplo de mestiço que conseguiu vencer as barreiras da desigualdade racial e passou a ocupar cargos importantes na sociedade, como membro do ministério das relações exteriores do Brasil, deputado federal, sócio fundador do Instituto Histórico de São Paulo, dentre tantos outros feitos que lhe permitiram ser um intelectual reconhecido e respeitado (SILVA, 2006). A flexibilidade do Instituto da Bahia permitiu que Teodoro Sampaio manifestasse o seu posicionamento diante do debate racial e, embora defendesse um tipo ideal, ele subsidiava o pensamento dominante da época que colocava o elemento branco como norteador do caminho.

Esse posicionamento se estendeu a outras ações institucionais, como quando o IGHB se tornou responsável pelos eventos cívicos da cidade de Salvador e elaborou narrativas que privilegiavam os eventos condizentes com os valores da elite baiana, escolhendo suas “menções e ausências” em detrimento de outros grupos (TROUILLOT, 2016). Nesse sentido, no caso das comemorações da Independência na Bahia, os caboclos haviam sido eleitos, desde o período imperial, como símbolos de um importante evento cívico do Brasil e de intenso apelo popular. Exaltava-se a figura do caboclo heroico, vencedor contra os portugueses na batalha de Pirajá em 1826. Em 1840 foi incorporada a representação feminina em homenagem a Catarina Paraguassú, dessa vez significando a conciliação entre as duas pátrias – Portugal e Brasil.

Segundo Albuquerque (1997), a ênfase nesse evento permitiu ao IGHB a possibilidade de tentar construir uma imagem positiva da Bahia, num momento de decadência, atribuída, em grande medida, à presença maciça de “raças degeneradas”. Alguns membros da comissão interna organizadora consideravam que a participação dos caboclos “não condizia mais com o estado de cultura da Bahia republicana”, desconsiderando a dimensão religiosa afro-brasileira dessa figura que mobilizava a participação popular na comemoração da Independência na Bahia (ALBUQUERQUE, 1997). Em 1923, ano das celebrações do centenário, esses indivíduos se empenharam em “apagar” a participação dos caboclos, sendo “substituídos” pela imagem do Senhor do Bonfim. O Instituto, em colaboração com o arcebispo e a irmandade do Senhor do Bonfim, organizou uma procissão com o objetivo de manter a participação popular, já que esse é o santo mais popular na Bahia, e permitir que ele fosse contemplado para além da data da sua festa. Esse episódio ilustra a tentativa das elites intelectuais da Bahia para silenciar a presença cultural e física do negro e do indígena, vistos como um problema para o futuro da nação, e para substituí-los por significados mais palatáveis, à espera do seu desaparecimento natural ou a partir da mistura com o elemento branco.

### 2.3 UM MUSEU PARA O INSTITUTO

Desde sua fundação, em 1894, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia idealizou a criação de um museu que invocasse o passado patriótico baiano. Seu primeiro estatuto definia que o acervo deveria conter itens de “arte, uso e costumes dos indígenas; instrumentos e armas, e bem assim de objetos que tenham pertencido aos homens notáveis do país” (RIGHB, 1998, p.37-38). Paralelamente, determina como uma de suas atividades organizar

“[...] uma exposição de objetos e produtos da natureza, encontrados no solo do Estado, qualquer que seja o ramo da ciência a que estejam filiados” (RIGHB, 1998, p. 37-38). Atenção especial deveria ser dada à fauna baiana e aos produtos naturais, pois esse museu do IGHB tinha por vocação promover pesquisas e embasar debates científicos acerca do tema. Para isso se fazia necessária a instalação de laboratórios próprios, incluindo um “astronômico”.

Segundo Schwarcz (1993), durante o século XIX surgem os primeiros museus científicos brasileiros – o Museu Nacional (1808), o Museu Paraense Emilio Goeldi (1866) e o Museu Paulista (1894) – interessados em desenvolver pesquisas etnográficas e voltados para as ciências naturais. A perspectiva de etnografia nesse período estava associada à “[...] descrição dos aspectos físicos, morais e sociais dos indígenas, em termos da alimentação, agricultura, religião, língua, etc.”, portanto, as “coleções etnográficas” estavam orientadas por objetos que atestassem para o “grau de desenvolvimento cultural e tecnológico” dos povos investigados (SILVA, V., 2002, p. 84), ou seja, submetidos a uma lógica evolutiva ao serem transformados em “objetos de conhecimento” (ABREU, 2007, p. 142).

Essas instituições foram antecedidas por várias expedições científicas europeias, uma vez que os naturalistas estrangeiros que percorreram o território brasileiro foram impulsionados pelo interesse em estudar e recolher materiais que representassem a diversidade dos recursos naturais e das populações, fadadas à extinção, para enriquecer seus museus.

Assim, durante o aniversário de um ano de fundação do IGHB, em maio de 1895, o então presidente, Tranquilino Leogivildo Torres, reclamou do desinteresse administrativo imperial e da ausência de “associações patrióticas” que tivessem como propósito proteger os “tesouros” do Estado, tais quais os “arquivos”, “os produtos de história natural” ou “os monumentos de artes”. Esse descaso fez com que a sociedade baiana assistisse, sem interferir, à transferência dessas “riquezas” para compor coleções nas bibliotecas e museus de outros estados e países estrangeiros (RIGHB, 1998, p. 155).

Nesse discurso estava implícita a importância de se ter uma agremiação que pudesse assumir para si a responsabilidade de “salvar” a história, fazendo com que esses documentos permanecessem no estado. A criação e a reunião sistemática dos “indícios concretos” (TROUILLOT, 2006) para a construção da narrativa histórica não se restringiam às produções em papel, mas estendiam-se às “reliquias” capazes de evocar o passado (BITTENCOURT, 2005). Portanto, se mostrava necessária não apenas a existência do Instituto, mas que dentro dele houvesse um espaço no qual se pudessem salvaguardar materialidades que preservassem

“a tradição” e construíssem um senso de nacionalidade, cabendo ao IGHB o papel de definir, celebrar e ser o guardião da memória baiana.

As coleções do IGHB foram formadas majoritariamente a partir de doações de simpatizantes, instituições filiadas, sócios correspondentes e efetivos, estes últimos tendo por obrigação doar algum objeto para qualquer uma das seções da instituição<sup>7</sup>. Essa era uma das condições obrigatórias para a admissão como sócio, sendo que o presente deveria ser avaliado por uma comissão que atestasse seu valor histórico ou científico. Era também responsabilidade das comissões propor meios de aquisição de materiais significativos e de interesse institucional. Além disso, a exemplo das comissões de topografia, geodesia e arqueologia a quem competia pesquisar sobre “[...] os monumentos, dos costumes, dos primeiros habitantes do Brasil e do Estado, e principalmente dos indígenas, seu modo de vida, sua indústria e arte”, e da comissão de filatelia, numismática, cerâmica e inscrições, que deveria “[...] obter e promover a compra de objetos que tenham pertencido a homens notáveis”, as comissões do IGHB deveriam prover as condições de salvaguarda e realizar os estudos pertinentes sobre os objetos constitutivos das coleções (RIGHB, 1998, p. 50-51).

Em 1914, os estatutos foram revisados deixando de ser condição obrigatória para admissão a oferta de algum objeto para o museu, assim como também diminuiu o número de comissões, o que conseqüentemente comprometeu a avaliação das ofertas (SILVA, 2006). De acordo com Suely Moraes Cerávolo, a ausência de uma aferição “científica” permitiu o recebimento de objetos de diferentes naturezas, dando “[...] boa margem de interpretação do que seria representativo da ciência na e da Bahia” (CERÁVOLO, 2017, p. 109). Para a autora, a singularidade da oferta justificaria a sua entrada no acervo da instituição, demonstrando que o interesse se centrava em a quem pertenceu o objeto e/ou ao evento do qual foi testemunha ou emblema, sem desconsiderar os interesses institucionais.

Essas doações eram condizentes com o tipo de museu imaginado pelo Instituto, um museu histórico, de caráter enciclopédico que evocasse e celebrasse um passado de glórias como lição para um futuro civilizado a partir de significados atribuídos a materialidades por sua “[...] vinculação biográfica ou temática a um feito ou figura excepcionais do passado, normalmente heróis vencedores ou, quando vencido, considerados moralmente superiores” (MENESES, 1992, p. 4).

---

<sup>7</sup> Embora fosse previsto em Estatuto outros modos de aquisição, encontramos poucos registros de compra de objetos materiais como itens pessoais para compor a exposição comemorativa ao centenário do Padre Antônio Vieira, em 1897, e um balangandã, em 1943.

Vânia de Carvalho e Solange de Lima (2005) afirmam que “[...] fazer uma oferta ao museu é uma forma de apropriação física do espaço público e de ressignificação dos sentidos que esta instituição propaga” (CARVALHO; LIMA, 2005, p. 88). Assim, nessa ação de transferência, na qual se transcendem os “limites da vida doméstica” para “atingir a vida pública” (CARVALHO; LIMA, 2005, p. 87), está implícito o reconhecimento do valor social da instituição receptora, principalmente se um dos critérios para a formação do seu acervo estiver associado a itens que evoquem um passado nacional e represente “pessoas notáveis”. Em troca, o doador adquire o “prestígio” social de ser vinculado a esse projeto. No relatório elaborado pelo primeiro secretário, Antônio Calmon, em maio de 1895, informava a doação de Marianna da Silva Lima Ferreira, viúva do sócio José Carlos Ferreira. Consta que “em memória” do finado marido, ela estava ofertando a sua “valiosa coleção de mineralogia” (RIGHB, 1998, p. 170). Condizente com os interesses “científicos” em estudar e reunir “produtos da natureza”, o IGHB foi reconhecido como um espaço adequado para conservar itens que pertenceram a um sócio que se dedicou à nação, ao tempo que a doação refletia as virtudes sociais do doador.

No mesmo ano, o advogado e sócio, doutor Nicoláo Tolentino dos Santos, doou “[...] diversos espécimes de armamentos bélicos do antigo Aquidaban, anterior à revolta de 6 de setembro” (RIGHB, 1998, p. 92). Esses armamentos pertenceram ao navio de guerra *Aquidaban* (ou *Aquidabã*), utilizados pela Armada - nome pelo qual a Marinha Brasileira era conhecida na Primeira República - contra o governo autoritário do marechal Floriano Peixoto (MARINHA, s.d; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Os itens dessa doação, ao ser incorporados ao museu do IGHB, como testemunhas da Revolta da Armada, foram transformados em “documento”, adquirindo significações muitas vezes alheias a sua finalidade original. A musealização considerada, em sua definição mais simples, como a “transferência do objeto de seu contexto para o contexto dos museus” (CURY, 2006, p. 24), traz embutida em sua materialidade certa “afirmação histórica” (TROUILLOT, 2016) por materializar a existência daquele fato.

O arrolamento das doações destinadas ao arquivo, à biblioteca e ao museu do Instituto era de responsabilidade do primeiro secretário, sendo auxiliado pelos empregados da casa. Esses catálogos deveriam ser organizados por ordem alfabética, especificando os doadores ou qualquer outra procedência, com destaque para seu valor real, histórico ou científico, para posteriormente serem impressos (RIGHB, 1998, p.44). No arquivo do IGHB foram identificados três livros que, apesar da variação de nomenclatura, serviam para registrar as

ofertas: o Livro das Ofertas do IGHB (1894-1896), o Livro de Ofertas e Doações do IGHB (1904-1913) e o Livro de Ofertas e Donativos do IGHB (1914-1925).

Na primeira página do Livro das Ofertas (1894-1896), está registrado o termo de abertura com informações introdutórias sobre sua funcionalidade. É um livro com 98 folhas, aberto no dia 1 de outubro de 1894, onde todas as páginas estão numeradas e rubricadas pelo presidente da época, Tranquilino Leovegildo Torres, que diferentemente do que determina o primeiro estatuto, foi o responsável por registrar as ofertas e donativos e os valores feitos ao Instituto, visto que qualquer oferta em dinheiro ou objetos deveria ser encaminhada ao tesoureiro Bernardino Francisco de Almeida, na casa Brandão & C., ou a Tranquilino Leovegildo Torres, no Largo do Dois de Julho, nº 60 (RIGHB, 1998, p. 61). As primeiras páginas desse livro mostram as categorias utilizadas para classificar as ofertas, destinadas à biblioteca ou ao arquivo, que depois foram adaptadas para o museu.

Basicamente, são oito categorias: a) volumes/número: quantifica os itens ofertados; b) nome dos doadores: identifica quem oferta; c) natureza do objeto: identifica o que é o objeto; d) condicional/incondicional: identifica se a oferta está submetida à avaliação da comissão de admissão; e) brochura e f) encadernado: identifica o acabamento do material impresso; g) nome da obra: identifica o título ou o nome do item; h) observações: para outras informações importantes. O primeiro registro foi em nome do desembargador Thomaz Garcez Paranhos Montenegro, deputado federal pelo estado da Bahia, com a doação de 163 itens, entre os quais vários livros, sem identificar as respectivas autorias como *As maravilhas da Penha*, *Viagens pelo interior de Minas Gerais e Goiás*, *Homenagem a D. Pedro II* e diversos números dos *Anais do Império* (LIVRO DAS OFERTAS, 1894-1896, p. 2).

Posteriormente, essas categorias foram modificadas para: a) volume; b) ano: identifica o ano de produção do item; c) doadores; d) autores ou a quem pertencia: identifica a autoria ou proprietário; e) objeto: identifica a natureza da oferta; f) condicional/incondicional; g) brochura; h) encadernado; i) nomes das obras: identifica o título ou o nome do item; j) observações. Por exemplo, o Capitão João Gonçalves Tourinho doou 37 teses da Faculdade de Medicina da Bahia, produzidas entre 1850 e 1870, de autores, como Germano Michaelis, João Teixeira Palha e João Garcez dos Santos (LIVRO DAS OFERTAS, 1894-1896, p. 4). Embora todas as categorias não fossem preenchidas, seguiam o padrão de identificar quem, quando, quanto e o quê. O sócio Luiz Franco, em 1895, doou “objetos”: “[...] 1 arco, 15 flechas, 1 bastão de chefe, penachos, emblemas, tangas, etc.” (LIVRO DAS OFERTAS, 1894-1896, p. 38).

Por fim, o livro foi dividido por períodos que variam entre o mês de doação, “Doações do mês de novembro de 1895” (LIVRO DAS OFERTAS, 1894-1896, p. 80), e intervalos, “Doações do mês de janeiro a março de 1896” (LIVRO DAS OFERTAS, 1894-1896, p. 89). Na última folha do livro foi escrito pelo próprio presidente o termo de encerramento, repetindo a mesma estrutura do termo de abertura.

No seguinte Livro de Ofertas e Doações do IGHB (1904-1913), o registro passa a ser simplificado, constando apenas informações básicas – quem, quando, o quê e quanto. Não houve termos de abertura e encerramento ou paginação, porém consta a importante informação de que Bernardino José de Souza assumiu o cargo de 1º secretário, no dia 3 de maio de 1913, quando teve a honra de registrar a sua própria doação de um livro autoral: *Por mares e terras (leituras geográficas)* (LIVRO DE OFERTAS E DOAÇÕES, 1904-1913). Veremos no próximo capítulo que as doações realizadas pelos agentes da lei tinham como destinatário a Bernardino, já nomeado secretário perpétuo e, possivelmente, um dos responsáveis pelo recebimento das ofertas em dinheiro e objetos ao IGHB. O terceiro livro que registra as ofertas e donativos do período de 1914-1925 segue o mesmo padrão do anterior, constando as mesmas informações básicas.

*Figura 2 Livros de registro das doações*



*Fonte 2: Foto de Renata Cardoso, 2020*

Contudo, as ofertas eram frequentemente listadas na Revista do IGHB, indicando as às quais estavam destinadas – biblioteca, arquivo ou museu –, além de especificar o período da doação, o nome do doador, a sua posição na instituição, caso tivesse, a quantidade dos objetos e a sua identidade, embora raramente contassem observações sobre eles.

A acomodação desses objetos foi de grande preocupação para a mesa administrativa. A instituição adquiriu sede própria em 1923, junto a Praça da Piedade, onde permanece até a atualidade. Antes disso, ocupou diferentes endereços. Quando criada, em 1894, manteve-se funcionando no salão alugado no Grêmio Literário de Salvador. Nas atas das reuniões e nos relatórios foram descritas inúmeras reclamações relativas à preservação do acervo da sociedade e tentativas de organizar um museu. Em 1896, o sócio fundador e orador oficial, Braz do Amaral, informava que a instituição ainda estava em via de formação, sem espaço para instalar o museu, a biblioteca e suas respectivas coleções (RIGHB, 1896, p. 98). A partir do relatório elaborado pelo primeiro secretário, Antônio Calmon du Pin e Almeida, foi possível visualizar o tamanho do acervo da instituição em pouco tempo de existência. Ele informava que a biblioteca tinha 2.882 livros em brochura, 243 encadernados, além de plantas, autógrafos, mapas manuscritos e retratos, assim como as coleções de numismática em moedas e medalhas, que totalizavam 387 unidades (RIGHB, 1896, p. 264).

No ano seguinte, em 1897, as reclamações continuaram agravadas pelo aumento significativo do acervo, somada à ausência de espaço para armazenamento e à dificuldade de catalogação, não apenas pelo número de itens, mas por falta de dinheiro para contratar um serviço especializado. Notamos tal situação no relatório do primeiro secretário, João Nepomuceno Torres, ao afirmar que o acervo, estava acumulado em uma sala “acanhada”, inviabilizando “catalogar, estudar e ordenar” o material disponível. Tal dificuldade justifica, eventualmente, a lacuna de livros de ofertas entre 1897 a 1903. Em 1897 o acervo continha:

[...] 318 autógrafos e vários manuscritos, 47 mapas e plantas, 78 variedades de madeiras do Estado em formato de livros, 2 álbuns de selos, 3 galerias de homens celebres do país, grande coleção de fosseis e curiosidades naturais, artefatos e objetos de uso indígena, grande número de moedas nacionais e estrangeiras e modelos de moeda papel antigo (RIGHB, 1897, p. 269-270).

Essas ofertas atestavam “a marcha progressista da sociedade” para a concretização dos fins civilizatórios almejados pela instituição. Somente em 1900, os membros do Instituto conseguiram alugar seu primeiro edifício próprio, localizado no Terreiro de Jesus, na Praça 15 de Novembro, esquina da rua 7 de Novembro. No pavimento superior, duas salas foram destinadas a abrigar a “[...] galeria de retratos e mapas, museu e quatro gabinetes para objetos históricos” (RIGHB, 1900, p. 154). Esse edifício parece trazer esperanças para os membros do Instituto diante da possibilidade de colocar em prática a sua finalidade.

Em setembro de 1913 ocorreu um incêndio criminoso no prédio em que o IGHB estava instalado no Terreiro de Jesus, que, de acordo com Bernardino de Souza, “[...] reduziu

as raras coleções a cinza, destruindo quase todo o arquivo, móveis e objetos” (RIGHB, 1915, p. 28). Um ano depois, a instituição conseguiu se reerguer e continuou a organizar o seu acervo, tarefa assumida pelos secretários, orientados pelo sócio fundador e orador oficial, Teodoro Sampaio, principalmente na classificação dos minerais e artefatos indígenas. No dia 24 de abril de 1914, Sampaio aproveitou o artigo que publicaria no jornal *A Tarde*, sobre um artefato indígena doado pelo juiz de direito da comarca da Barra do Rio Grande, Durval Fraga, para fazer um apelo “aos homens de boa vontade”. Ele pedia “auxílio” para a formação da “[...] coleção arqueológica indígena, capaz de documentar, do modo o mais completo possa, a existência em outrora das populações selvagens que habitaram a nossa terra que assim concorrer para a solução do magno problema, que ainda é para a ciência, a filiação pré-colombiana do homem americano<sup>8</sup>” (RIGHB, 1915, p. 116). Para essa pesquisa, não consegui identificar se esse processo foi concluído ou não.

O mesmo faria Braz do Amaral, ao pedir, em 1915, que a sociedade confiasse na instituição como “depósito de relíquias históricas, cartas, ofícios, papéis e livros” para serem utilizados em pesquisas. Novos interesses pautaram essa ressurreição, como os estudos sobre os fósseis encontrados na Bahia e “[...] questões de antropologia que ainda estão por descobrir e explorar, para a investigação do passado desta terra”. Chamando atenção para os “[...] elementos étnicos, constituintes do nosso povo, o estudo das raças de que ele deriva” (RIGHB, 1915, p. 18). Essas informações sugerem como a antropologia da virada do século XIX esteve interessada em produzir conhecimento sobre “povos exóticos” a partir do ajuntamento de materialidades que comprovassem a sua existência e o seu modo de vida (ABREU, 2007). Essas entradas são indicativas do debate vigente na época sobre a posição que os povos nativos deveriam ocupar no processo de formação da sociedade brasileira.

Outros sócios também se empenharam na organização do acervo, a exemplo de Carlos Vianna, responsável pela coleção de filatelia, e de Annibal Revault de Figueiredo, responsável pela coleção de postais com diferentes paisagens da Bahia e pela produção de aquarelas representando vários símbolos do Brasil. Também houve a colaboração do governador do estado da Bahia J.J. Seabra. Para Aldo Silva (2006), esse apoio seria um reflexo dos planos de modernização da Bahia almejados por sua gestão, não apenas orientados por mudanças estruturais, mas também por intervenções culturais e cívicas. Portanto, era preciso garantir

---

<sup>8</sup> Teodoro Sampaio conseguiu formar um rico acervo arqueológico. Em 2007 foi elaborado um relatório para a transferência do acervo arqueológico e etnológico do IGHB para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia, composto por 150 peças arqueológicas, como urnas funerárias, mãos de pilão, machados, seixos etc.

que o Estado mantivesse o seu Instituto Histórico, assim como fizeram outras capitais civilizadas.

Essa relação política atendia aos interesses da instituição, já que a contribuição mensal dos sócios era flutuante e não totalmente confiável. Os sócios sempre tiveram o cuidado de neutralizar situações que pudessem causar algum tipo de constrangimento ou posicionamento que fosse contra o governo republicano, justamente porque a intenção era conquistar e conservar esse apoio (SILVA, 2006). Somente após ser declarado, em 1919, como responsável oficial pelos festejos do centenário da Independência, pelo secretário do Interior e Justiça, Gonçalo Moniz Sodré de Aragão, também sócio, que a instituição consolidou sua importância. Nesse mesmo ano, o IGHB planejava publicar na sua revista a catalogação dos “objetos históricos, as obras de arte e os produtos naturais”, “preciosidades” (RIGHB, 1919, p. 206) classificadas por Queiroz Couto, cujo vínculo com o IGHB desconheço.

Por algum motivo essa catalogação não veio a ser publicada, porém a instituição compreendia a urgência em ter uma sede própria. Bernardino de Souza não mediu esforços para conseguir os recursos que garantissem a edificação. Ele viajava para o interior da Bahia organizando eventos “cívicos-literários”, recitais com a participação de músicos, poetas, oradores, cidadãos conscientes dos seus deveres patrióticos para que contribuíssem financeiramente com a construção da Casa da Bahia (VIANA FILHO, 2009). Apelou também para o Governo Federal e para o de outros estados, como Goiás, Ceará, Sergipe, Espírito Santo, São Paulo (SILVA, 2006). Nas palavras do sócio Pedro Calmon, Bernardino era um “servente infatigável”, pois cumpria a função de arrumar “[...] os livros, colecionava os documentos, organizava as exposições, mostrava as raridades, governava as homenagens diárias aos heróis, simples, informativo, agitado, ele só, alma e corpo do Instituto” (CALMON, 2009, p. 131). No dia 2 de julho de 1923, o IGHB finalmente se trasladou para um edifício, localizado em um terreno doado por J.J. Seabra, que lindava com a recém-inaugurada Avenida Sete de Setembro.

Essa mudança possibilitou a reordenação do acervo da sociedade que estava disperso por todo o prédio com, por exemplo, a aquisição de mobiliários para a acomodação dos objetos, (CERÁVOLO, 2017). Isso fica claro no relato do arcebispo de Porto Alegre, João Bercher quando conta que o “distinto” senhor Bernardino de Souza o guiou sala a sala apresentando as seções do “bem organizado Instituto Histórico da Bahia” e seus “[...] objetos colecionados e classificados, segundo suas diferentes categorias, com arte e bom gosto” (RIGHB, 1933, p. 503).

Não consegui identificar a quantidade exata de objetos das coleções do IGHB nesse momento, no entanto, constatei, a partir das notas publicadas na RIGHB, que as peças do museu eram tão numerosas quanto os documentos da biblioteca. Diversas vezes o Instituto tentou inventariar o seu acervo. Vimos acima que a falta de uma sede própria e de recursos financeiros foram fatores que influenciaram diretamente nesse atraso. Em 1955, por solicitação da direção do Instituto, foi concedida à funcionária Herundina Ferreira Batista, conservadora do Museu do Estado, a permissão para catalogar as coleções “[...] dentro das normas adotadas pelo próprio museu”. Esse processo havia se iniciado em 1951 e foi continuado por Herundina em 1955. Esse trabalho resultou em um “dicionário das coleções” (RIGHB, 1955, p. 283) com o quantitativo de mais 1830 fichas, sendo o número de objetos maior, pois alguns foram registrados como conjuntos.

Na década de 1970 se iniciou uma nova catalogação, dessa vez confiada à museóloga Mercedes Rosa, com o objetivo de publicar um inventário do acervo cívico, artístico e cultural do IGHB. O resultado desse trabalho foi publicado em duas partes na RIGHB de números 85 e 86. Nessas edições, o acervo foi discriminado entre cerâmica e louças (25), pinturas (168), ourivesaria (33), bandeiras (16), condecorações (40), cristais e vidros (12), indumentárias (72) e móveis (58), contendo informações básicas sobre os objetos, a exemplo de uma “penca de balangandans”:

Nº 30 – Penca de ‘balagandans’ com 15 peças e corrente. Prata. Bahia. Século XIX.

Alça em forma de broche foscamente cinzelada. Corrente de elos simples. Balangandans: Cachos de uva, romãs, caju (2), cabaça, caneca, estrela (2), ave (galinha), cabeça de cavalo, figa de madeira e dente de animal, encastoados, três pingentes de contas coloridas. De uso das negras ‘baianas’. Usavam-na no cós da saia ou presa em correntes envolvendo a cintura.

Compra: Direção do IGHB – 1943.

Estado de conservação: regular (RIGHB, 1976-1977, p. 432).

Em 2005, um novo inventário foi produzido, dessa vez pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), gerando o Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados, seguido por outro entre 2010 e 2012, com a contratação da museóloga Jancileide Souza dos Santos. Esses levantamentos mostram a diversidade das coleções do IGHB ao longo do tempo como a de filatelia, numismática, artefatos indígenas e arqueológicos, armas, louças etc., que de alguma forma se relacionam com a ideia de nação. Portanto, nas palavras de Suely Cerávolo (2017, p. 98), “[...] as expectativas para formar o museu foram alcançadas, embora objetos não previstos inicialmente tenham sido aceitos, o que garantiu para o IGHB a posse do conjunto de coisas materiais”, como é o caso da coleção de peças do candomblé.

## 2.4 A CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA SOB O OLHAR DA POLÍCIA BAIANA

Como veremos em detalhe no próximo capítulo, uma das primeiras coleções institucionalizadas de objetos apreendidos nos candomblés baianos foi criada pelo IGHB, quase em paralelo com aquela constituída pelo médico legista Raimundo Nina Rodrigues e continuada por seu sucessor, Estácio de Lima. No caso do IGHB, os objetos constam apenas no último levantamento feito pela instituição em 2011-12. Devido à escassez de informações, não foi possível localizar, em sua totalidade, as casas de candomblé em que esses objetos foram utilizados originalmente, nem apontar a identidade dos doadores. Alguns objetos podiam provir de achados nas vias públicas, mas mais comumente, provinham de apreensões feitas durante as invasões policiais aos terreiros, prática recorrente em Salvador na primeira metade do século XX.

A justificativa para a apropriação dessas peças advinha do suposto interesse “científico” dos colecionistas por emblemas de práticas que transitavam entre as preocupações da medicina legal e da criminalidade. Como lembra Lilia Schwarcz (1993), o liberalismo e o racismo científico foram modelos teóricos apropriados pela “elite pensante nacional” para tratar do tema racial e sua influência na manutenção de uma hierarquia que mantinha o negro em nível de inferioridade. Embora esses modelos tenham sido empreendimentos de sucesso, eram bastante contraditórios, enquanto “[...] o primeiro fundava-se no indivíduo e em sua responsabilidade pessoal; o segundo retirava a atenção colocada no sujeito para centrá-la na atuação do grupo entendido enquanto resultado de uma estrutura biológica singular” (SCHWARCZ, 1993, p. 19-20).

A ideia vigente no início do século XX era que a medicina legal “[...] ao lado da polícia [explicasse] a criminalidade e [determinasse] a loucura” (SCHWARCZ, 1993, p. 248). A técnica médica se entendia como a mais indicada para lidar com o criminoso, identificando o tipo de doença que lhe acometia. Nesse momento, Salvador estava iniciando sua reorganização urbana, cenário perfeito para que as práticas sanitárias e higiênicas fossem essenciais para que o projeto modernizador tivesse êxito. As intervenções nos projetos públicos deveriam evitar o surgimento de novos surtos das epidemias recentes que assolaram o país, como cólera, febre amarela, lepra, tuberculose etc., portanto, o trabalho médico volta-se para tratar questões que envolviam as coletividades, controlando os corpos, hábitos e costumes no uso dos lugares públicos e privados.

Como derivação dessa preocupação, segundo a autora, esses especialistas estabeleciam conexões entre as doenças e as raças, discutindo não apenas as diferenças, mas os problemas decorrentes do seu cruzamento, resultando na degeneração. A proliferação de doenças não era exclusividade da forma de moradia, mas também da sua perpetuação por meio da hereditariedade. É importante citar que a revista *Gazeta* publicava “exposições da doença”, artigos cuja finalidade era comprovar os argumentos defendidos pelos médicos, ao mesmo tempo em que serviam para alertar para os perigos proeminentes nas pessoas degeneradas (SCHWARCZ, 1993). A população mestiça brasileira era exposta por seus “desvios”, lógica que também se aplicava aos objetos ao serem compreendidos como extensões materiais da “anormalidade” – referência direta entre o “desvio” e “o desviante” sinalizados a partir de um valor negativo.

Coube aos negros a naturalização do lugar de inferioridade, de violência, de vadiagem, criminalidade e incivilidade, por isso, para essa classe médica, herdeira do pensamento de Nina Rodrigues, as leis eram ineficazes por focar no crime, desconsiderando a desigualdade racial na medida em que previa punições a todos da mesma maneira. Nesse sentido, aumentava a preocupação dos grupos dominantes diante da popularização das religiões africanas, deixando de serem crença e prática exclusiva de africanos e sendo replicadas pelos que nasciam e moravam no Brasil (RODRIGUES, 1932). As manifestações públicas do candomblé eram estigmatizadas e submetidas à repressão que, de acordo com Silvio Rosário, era agenciada por médicos, padres, jornalistas e policiais, reprodutores de “[...] uma *episteme* que agregava os vários segmentos da população contra os candomblés” (ROSÁRIO, 2019, p. 118).

Um dos principais argumentos de Nina Rodrigues era que o africano tinha dificuldades mentais para compreender a superioridade e a complexidade do cristianismo, o que explicaria sua tendência “fetichista” (CASTILLO, 2010). Ele interpretou as práticas afro-religiosas como sintomas de instabilidade psíquica à qual os negros estavam fadados. Por outro lado, a correlação entre raça, patologia mental e religião justificaria a sua proposta de conferir o controle dos terreiros aos psiquiatras, como alternativa à perseguição policial. Não seria a:

[...] ‘opinião pública’, a ‘imprensa local [...] pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azorrague dos feitores’ (RODRIGUES, 1932, p. 264-265).

Nina Rodrigues (1932) questionava as bases para as ações de repressão contra o candomblé se o código penal vigente garantia a liberdade religiosa e a pena prevista para aqueles que o descumpriam não prescrevia a invasão domiciliar, destruição de objetos e prisão arbitrária dos praticantes (RODRIGUES, 1932). O Código Penal de 1890, o segundo elaborado pelo Estado brasileiro, reflete a instituição de mecanismos, descritos nos artigos 156, 157 e 158, para combater e definir penas para os acusados de exercício ilegal da medicina, a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios e da curandeira.

Em seu estudo sobre a relação entre candomblés e a polícia baiana, Silvio Rosário (2019) explana que a estrutura do aparato policial – Guarda Civil e Polícia Militar –, instituído durante a Primeira República, simbolizava os investimentos do governo na adequação do Estado para o progresso. Seu objetivo foi garantir a manutenção da “ordem” e dos “bons costumes”, o que significou controlar os hábitos e as atitudes cotidianas da população. Aqueles que, por ventura, tivessem uma conduta que comprometesse esse projeto eram devidamente punidos. A organização do aparato policial era constituída pelos Chefes de Polícia, responsáveis pelas delegacias e, sob seu comando, estavam os delegados, subdelegados e outros policiais. Os delegados e os subdelegados eram responsáveis pelo policiamento cotidiano, sendo que a ação do subdelegado estava restrita ao seu distrito de atuação, sendo assistido por outros policiais. Rosário (2019) estabelece que apesar de não possuir remuneração, o cargo de subdelegado atribuía aos indivíduos ocupantes muito prestígio, o que também acontecia com aqueles que voluntariamente colaboravam no policiamento da cidade, como o inspetor de quarteirão.

Os terreiros de candomblé foram um dos principais alvos desse aparato policial.<sup>9</sup> Assim, acusados de romper a barreira das “boas práticas e dos bons costumes”, foram constantemente invadidos por policiais com o objetivo de combater a “desordem” e a “bruxaria”. Esses terreiros eram obrigados a solicitar autorização da polícia para realizar suas cerimônias. Conforme Souza Junior (2018), em 1938, foi criada a Delegacia Especializada de Jogos e Costumes, com a responsabilidade de controlar e reprimir o exercício da prostituição, a venda e o consumo de entorpecentes, os jogos de azar, a vadiagem, as diversões públicas, os presos e os cartórios (SOUSA JUNIOR, 2018). Com isso foi institucionalizado o controle policial das religiões de matriz africana, sobretudo no que diz à realização de cerimônias sem autorização prévia do Setor de Censura e Controle de Diversões, que emitia a permissão após

---

<sup>9</sup> Sobre a perseguição policial sofrida pelos terreiros no século XIX, ver Parés (2007), Reis (2008), Teles dos Santos (2009), e na primeira República, ver Braga (1995; 2000; 2005; 2009), Lühning (1996), Castillo (2010; 2013), Rafael (2012), Serra (2014), Sousa Júnior (2018) e Rosário (2019).

o pagamento de uma taxa. O documento identificava o nome do solicitante, o endereço e os dias em que a celebração iria ocorrer, sendo assinado pelo chefe de polícia e pelo chefe da seção. O evento podia acontecer até às duas horas da madrugada do dia seguinte, sendo proibido o consumo de “[...] bebidas alcóolicas, a presença de menores, e depois das 22 horas, o uso de atabaques” (SOUSA JUNIOR, 2018, p. 287).

A imprensa local, por sua vez, denunciava arbitrariamente os terreiros de candomblé, reproduzindo queixas enviadas pela população. Em 7 de dezembro de 1915, o jornal *A Tarde* acusava o coronel Frederico Costa de estabelecer um candomblé, no Matatu, após perder as eleições para governador do estado. A nota finda avisando que o jornal “[...] começou, ontem, a perseguir a bruxaria” (A TARDE, 7/12/1915, p. 1). Na seção “Queixas e reclamações” do mesmo jornal, eram reproduzidas denúncias pelo incômodo que os atabaques causavam na vizinhança dos terreiros. No dia 12 de dezembro de 1930, os moradores do Beco do Cirilo, n. 40, localizado na Estrada da Rainha, clamavam às autoridades policiais para tomar alguma “providência repressora” contra um candomblé que durante as noites promovia uma “algazarra infernal”, impedindo o repouso dos reclamantes (A TARDE, 12/12/1930, p. 2). No dia 29 de abril de 1931, a nota denunciava a existência de uma “praga” na rua do Meio, em Itapagipe, funcionando até a madrugada, interrompendo o sono “daquela gente pacata” (29/04/1931, p. 2). Em 16 de julho de 1931, os moradores da Vila América denunciavam um candomblé, localizado no Brongo, incomodando o “sossego público” durante suas atividades (A TARDE, 16/07/1931, p. 2).

Em outras situações, a imprensa noticiava as diligências policiais utilizando um discurso racista e jocoso para se referir às práticas afro-religiosas, interpretando-as como desvio de conduta e desordem, o que justificaria legalmente a perseguição. Também, ora acusavam o aparato policial de ser complacente com os terreiros, ora reconheciam o esforço desses agentes em “extinguir a bruxaria”. Em 16 de setembro de 1916, o *A Tarde* afirmava que há dias recebia queixas dos moradores de Pirajá contra um curandeiro que atuava em São Caetano. Antônio Alves de Araújo, conhecido por Antônio Sapateiro, havia recebido 150\$ (cento e cinquenta réis) para curar um rapaz chamado Antônio Francisco de Oliveira. O “repórter de polícia” compareceu à “casa do bruxo” no dia em que iria ocorrer o tratamento, que foi descrito como uma grande sessão de tortura. O doente havia tido os pés e as mãos amarrados, folhas de ortiga friccionadas no seu corpo e foi obrigado a cheirar uma porção de pimenta seca e incensos em um pequeno vaso de barro. Enquanto isso, Antônio Sapateiro pedia para que o “diabo” e o “espírito maligno” “saíssem” daquele corpo, ao mesmo tempo em que lia o Evangelho de São Jerônimo (A TARDE, 16/09/1916, p. 1).

Nota-se que foi o repórter quem vai até o secretário de polícia registrar a denúncia, e este ordena que o escrivão Salles Pontes e outros policiais o acompanhem até a casa de Antônio. O objetivo era prender Antônio Sapateiro e remover o doente para ser tratado em um hospital. A fim de evitar sua fuga, por volta das 23 horas e 30 minutos chegaram à casa. Lá encontraram outras pessoas “na maior promiscuidade”, deitadas em esteiras. O enfermo dormia em uma cama e Antônio em outra e, ao ser interrogado, confirmou cuidar espiritualmente do rapaz (A TARDE, 16/09/1916, p. 1). A reportagem foi ilustrada com uma foto de Antônio Sapateiro e da entrada da sua casa, destacando um desenho da estrela de Davi.

*Figura 3 A casa de Antônio Sapateiro*



*Fonte 3: A Tarde, 16/09/1916, p. 1*

No dia 30 de abril de 1931, o mesmo jornal afirmava que a polícia “procura extinguir os candomblés”, mas eles continuavam a resistir e a ocupar diferentes pontos da cidade, de “Itapagipe a Pituba”. O subdelegado do distrito da Lapinha recebeu a denúncia de que existia um “candomblé de arrocho” na região. Organizada a diligência, invadiu a casa prendendo o pai de santo Antônio Batista da Silva, uma mulher chamada Amelia dos Santos e todas as “figuras exóticas” (A TARDE, 30/04/1931, p. 1).

Alguns agentes eram reconhecidos publicamente por sua atuação repressiva, entre eles figura Pedro Azevedo Gordilho, que traçou uma carreira de sucesso dentro da estrutura

policial chegando a ocupar distintos cargos, como o de diretor da Secretaria da Polícia, e o de secretário da Polícia e Segurança Pública. Contudo foi como delegado auxiliar da 1ª Circunscrição, com sede na Piedade, que se destacou. Pedrito, como era conhecido popularmente, foi responsável pelo policiamento da cidade “[...] iniciando campanhas contra o baixo meretrício, acabando com os valentões e os desordeiros, [...] [abordando] pessoas que andavam até tarde na rua” (LÜHNING, 1996, p.199). Muitas de suas ações eram incentivadas e comemoradas pelos periódicos de Salvador, sendo possível, nas notícias da imprensa, identificar a forma incisiva e violenta que ele utilizava nas diligências para se fazer “cumprir a lei”.

Destaco duas notícias publicadas no jornal *A Tarde* que exemplificam a personalidade violenta de Gordilho, manifestada na sua relação com outros agentes da lei. No dia 21 de setembro de 1922, o *A Tarde* informa sobre um inquérito instaurado contra o delegado auxiliar por ter favorecido a fuga de um criminoso chamado Zigomar, no dia 18 de junho daquele mesmo ano. Ele teria despertado a desconfiança do diretor da penitenciária, Costa Lima, após lhe fazer um telefonema dando-lhe os “pêsames” pelo ocorrido.

O diretor da penitenciária chamava a atenção para as inúmeras reportagens do referido jornal noticiando os delitos de Zigomar em que, coincidentemente, Gordilho sempre estava de alguma forma envolvido, denunciando que os atos deste eram “de demasiada violência, desmandos e falta de compostura no cargo” e classificando-o como seu “inimigo pessoal” e alguém que precisava de cuidados psiquiátricos (A TARDE, 21/09/1922, p. 2).

Já no dia 8 de janeiro de 1923, o soldado de polícia chamado Leocadio Batista dos Santos depôs contra Pedrito. Segundo a reportagem, o delegado auxiliar expressou “mais um ímpeto de violência” ao atirar à queima-roupa no soldado, acertando-o na cabeça. Pedrito haveria se referido a Leocadio como “moleque”, ao perguntar-lhe se já havia cumprido a sua responsabilidade de alimentar o seu cavalo. O soldado respondeu de modo afirmativo e observou que não era “moleque”. O delegado auxiliar demonstrou irritação ao ser advertido pelo subalterno avançando para cima de Leocadio, dando-lhe uma tapa na face e, com receio de que reagisse, lhe atirou à queima-roupa. Ao verificar que o tiro havia lhe ferido a cabeça de modo superficial, Pedrito ordenou que o soldado fosse preso e recolhido no Quartel da Cavalaria. Ironicamente, o jornal, sem citar quais, afirmou que haveria “[...] outros casos idênticos [aos] desatinos desse agente da segurança pública” e que, por isso, estaria se tornando uma “perigosa autoridade” (A TARDE, 8/01/1923, p. 1).

O descontrole do delegado auxiliar, se assim podemos chamá-lo, também atingia as manifestações afro-religiosas, incluindo os centros espíritas identificados por algum elemento

africano. Segundo Julio Braga (1995), o surgimento em grande escala desses centros, nos primeiros anos do século XX, pode ser interpretado como uma estratégia utilizada pelos terreiros para fugir da repressão policial. Portanto, quanto maior o conteúdo simbólico africano, maior a probabilidade de ser associado ao “baixo-espiritismo”, “bruxaria”, “feitiçaria” etc. No dia 3 de abril de 1921, estando acompanhado do comandante da cavalaria e de um cabo de polícia armado, Gordilho invadiu a Associação Espírita São Francisco das Chagas Xavier, na rua das Mercês, com a intenção de impedir o seu funcionamento. Nessa ocasião, todos os presentes foram espancados, juntamente com o presidente da sessão, o “capitão” Bernardino de Senna Oliveira, sendo todos levados presos (A TARDE, 3/04/1921, p. 1).

Dias depois, em 27 de abril, o mesmo jornal, em tom jocoso, notícia um “pedido de habeas corpus” solicitado pelo “capitão” Bernardino. A ação é justificada devido à “ilegalidade de tal coação” e à violência sofrida, já que o delegado auxiliar ameaçou exterminar a todos “a chicote e a pata de cavalo”, caso a Associação mantivesse o seu funcionamento. O repórter justificava a atuação de Gordilho afirmando que ele estava cumprindo o seu papel “limpando a Bahia” dos “antros” e do “falso espiritismo”, além de reforçar que a função da polícia era promover uma “[...] campanha séria contra as casas de bruxaria” (A TARDE, 27/04/1921, p. 1).

Essa não foi a primeira ação judicial movida por um membro de culto religioso contra Pedro Gordilho, manifestando descontentamento da ocorrência por meio de atitudes legais. Um ano antes, em 1920, ele já teve sua carreira marcada pela repercussão pública causada pela diligência policial no terreiro de Procópio Xavier. Na madrugada do dia 19 de maio de 1920, seu terreiro sofreu uma batida policial comandada pelo temível delegado, estando acompanhado de mais cinco soldados. O jornal *O Imparcial*, no dia 20 de maio de 1920, noticia que o delegado auxiliar haveria recebido denúncias de que aquele terreiro realizava a “prática do fetichismo” todas as noites, incomodando a vizinhança (O IMPARCIAL, 20/05/1920, p. 1).

Essas acusações estavam ilustradas nas linhas dos jornais, dias antes desse evento. Em 27 de abril de 1920, o jornal *A Manhã* chamava atenção do chefe de polícia Antônio Seabra para a predominância dos candomblés na região da Baixa de Quintas. Procópio Xavier figurava entre as lideranças religiosas citadas, como Damasio Bonocô, J. Branco, Mariquinha do Brongo, Sabina do Buraco, Jacyntho, etc. Esses candomblés estariam incomodando as “famílias de respeito”, ao ponto de forçar a procura e a mudança para outras localidades “mais habitáveis”, por isso não deveriam ser mais tolerados, e sim, punidos. O efeito esperado

deveria ser a remoção dos elementos perturbadores da vizinhança, como ocorreu com o pai de santo Paulino ao ser “encarreado da Lapinha”, e com outros considerados “célebres”, como Benzinho, o legendário babalaô Felisberto Sowzer, ainda que este merecesse “confiança” e mantivesse algum tipo de relação pessoal com os policiais (A MANHÃ, 27/04/1920, p. 2).

Como mais um efeito dessa campanha de perseguição, a polícia cercou a casa de Procópio Xavier, fazendo com que a invasão policial acontecesse no momento de seu funcionamento. Estavam presentes cerca de 30 pessoas, “principalmente gente de cor”, homens, mulheres e crianças, todas entretidas no culto religioso, no toque dos atabaques, na manifestação dos orixás e nos cânticos. A polícia adentrou causando grande correria, alguns conseguiram fugir, incluindo Procópio, que haveria saído pela janela. Os que permaneceram foram amarrados uns aos outros, seguindo “em marcha” para a primeira delegacia (O IMPARCIAL, 20/05/1920, p. 1). Nessa ocasião, vários objetos rituais foram apreendidos e, mais tarde, encaminhado por Gordilho ao IGHB, assunto desenvolvido no próximo capítulo.

Em consequência da invasão, Procópio, acompanhado do seu advogado, o bacharel Constantino José de Souza, requereu, no dia 28 de maio de 1920, um “habeas-corpus ao juiz Dr. Álvaro Pedreira”. O argumento apresentado na ação judicial centra-se no direito de exercer pública e livremente sua religião, como descrito na Constituição de 1890, já que todos os envolvidos estavam cultuando a religião herdada de seus antepassados, não havendo motivo para ter seu espaço religioso invadido e seus membros ameaçados, presos e espancados. O juiz Pedreira mandou pedir informações a Pedro Gordilho sobre o que haveria ocorrido e, por não ter recebido as suas declarações no tempo devido, concedeu a ordem de “habeas corpus” (A MANHÃ, 29/05/1920, p. 3).

O jornal *A Manhã*, no dia 2 de junho de 1920, denuncia que o escrivão, Afonso dos Santos, haveria “retardado criminosamente” o encaminhamento do depoimento de Pedro Gordilho, feito no dia 31 de maio, para o juiz Pedreira. Este, ao tomar conhecimento da situação, prometeu responsabilizar Afonso, fazendo com que a ordem fosse cassada, o que se cumpriu no dia 18 de junho. Em seu depoimento, o delegado auxiliar afirmou estar cumprindo o seu dever ao combater a prática ilegal da medicina, a feitiçaria, a prescrição de beberagens e drogas e a manutenção da ordem pública, crimes previstos em lei, os quais estavam sendo praticados no candomblé por Procópio e seus membros. Além do mais, continua Gordilho, o pai de santo e as “pseudovítimas” não teriam motivos para reclamar já que não foram presos e muito menos ameaçados; aqueles que foram levados em flagrantes, foram postos em liberdade 24 horas depois. Portanto, Gordilho solicita que o juiz responsável pelo processo, que possui “cultura intelectual e prática da vida [...] denegue a ordem de habeas-corpus impetrada”, para

evitar “dano à sociedade, à moral e aos bons costumes” (A MANHÃ, 2/06/1920, p. 1). No dia 13 de junho, o periódico informa que o apelo do delegado auxiliar não surtiu efeito e o referido pedido foi negado pelo Tribunal Superior (A MANHÃ, 13/06/1920, p. 1). No dia 26 de agosto de 1920, o jornal *A Tarde* informa que Pedro Gordilho havia pedido a sua demissão ao desembargador Antônio Seabra, secretário de Segurança Pública, que lhe recusou o pedido (A TARDE, 26/08/1920). Não sei ao certo a motivação dessa solicitação de demissão, mas não seria impossível que estivesse relacionada a sua inconformidade com o apoio por parte das autoridades à Procópio Xavier. Todavia, esse processo demonstra algumas das reações dos adeptos do candomblé contra a ação violenta policial e as injúrias reproduzidas pela imprensa baiana, além do aparente interesse do escrivão em proteger Procópio, retardando a entrega do depoimento de Gordilho.

A década de 1930 também foi marcada pelo interesse das ciências sociais pelo debate racial, deixando de ser exclusividade da área médica. Na Bahia, o II Congresso Afro-Brasileiro marca o início de uma nova abordagem sobre o negro no Brasil. Esse evento foi aberto no salão nobre do IGHB, em 1937, idealizado pelo escritor e pesquisador baiano Edison Carneiro. Teve por objetivo “[...] estudar a influência do negro sobre a população baiana” (O ESTADO DA BAHIA, 11/01/1937, p.3) e, diferentemente do I Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Recife, organizado por Gilberto Freyre, pretendia inserir de forma ativa os terreiros locais e seus membros junto com os intelectuais, incluindo a elaboração de textos sobre a cultura afro-religiosa. As temáticas giraram em torno de “[...] preceitos e lendas dos orixás, voduns e nkisis, sem qualquer menção dos caboclos” (CASTILLO, 2010, p. 129) como reflexo do preconceito da época contra essa categoria de entidades espirituais associadas ao “baixo espiritismo”. É claro que isso não fez com que a cultura negra fosse aceita de imediato ou que as coisas melhorassem para eles, mas permitiu dar outro tipo de visibilidade e a chance de uma nova leitura (BRAGA, 1995).

Como estratégia, nos meses que precederam o evento, Edson Carneiro produziu uma série de entrevistas para o jornal *O Estado da Bahia*. Até então, esse periódico figurava entre os que denunciavam e compartilhavam um discurso agressivo sobre o candomblé. O objetivo era justamente apresentar, a partir dos pontos de vista dos seus membros, narrativas positivas. Participaram do evento o babalaô Martiniano do Bonfim, as lideranças Severiano Manoel de Abreu, Joãozinho da Goméia, Eugênia Anna dos Santos, Manuel Falefá, incluindo Procópio Xavier, personagem citado acima.

Julio Braga (1995) considera que esse evento contra a repressão do candomblé, impulsionou a criação de Conselho Africano da Bahia, que posteriormente se chamaria União

das Seitas Afro-brasileiras da Bahia. Essa organização almejava a defesa da liberdade religiosa e definir estratégias para assumir o controle das manifestações afro-religiosas e combater às invasões policiais. Com a participação de membros do candomblé, mães e pais de santo, ogãs e simpatizantes, foi constituído um documento dirigido ao governador do estado, em julho de 1937, solicitando o reconhecimento das “seitas africanas” como religião e o direito de praticar a sua fé. Porém, as discussões internas mostravam certo desentendimento entre os candomblés de caboclo e os mais tradicionais, resultando no insucesso da União. A União das Seitas Africanas iria resultar, anos depois, em novembro de 1946, na fundação da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, um “[...] órgão disciplinador, de representação e defesa de seus associados e conclama a liberdade de culto já preconizada pela Carta Magna Brasileira” (BRAGA, 1995, p. 175). Essa Federação solicitou, em 1976, ao governador Roberto Santos, que considerasse as “sociedades afro-brasileiras” como práticas religiosas e não como manifestação folclórica, devendo ser excluídas da obrigatoriedade do pagamento de taxas para realizar as suas cerimônias.

Como efeito dessas e de outras formas de luta dos adeptos das religiões afro-brasileiras, no dia 15 de janeiro de 1976, o governador decretou a Lei nº 25.095, que libertou o candomblé do controle policial. O candomblé era visto como algo atrasado, que merecia ser combatido e que, de alguma forma, impediria à nação alcançar o tão desejado estado civilizatório. Os médicos, jornalistas e policiais são exemplos de instituições que se incumbiram do papel de criar mecanismos para extinguir essas manifestações, como a criação da Delegacia de Jogos e Costumes, que justificava as batidas nos terreiros que estivessem funcionando sem autorização prévia. Os aparelhos rituais eram apreendidos como prova material de um suposto crime e seguidamente ofertados a instituições que os resignificavam como objetos da ciência ou de arte. Todavia, apesar da violência, os candomblés estabeleceram táticas de enfretoamento, se instalando em regiões de difícil acesso, ou desenvolvendo estratégias legais, através de alianças pessoais ou articulações coletivas.

### 3. A COLEÇÃO DE PEÇAS DO CANDOMBLÉ DO IGHB

Entre 1943 a 1951, o jornalista pernambucano Odorico Tavares publicou na revista *O Cruzeiro* alguns artigos sobre as práticas afro-brasileiras de ordem religiosa, artística e cultural realizadas na Bahia e que, posteriormente, na década de 1960, foram reunidos e atualizados em um livro titulado *Bahia: imagens da terra e do povo*. Destacam-se textos como “O ciclo do Bonfim”. Esse cortejo religioso, em homenagem ao Senhor do Bonfim, percorre as ruas da Cidade Baixa de Salvador, acompanhado pelas baianas, “solenes”, “graves”, “com seus bordados e suas rendas”, “mulheres mais elegantes do mundo” (TAVARES, 1985, p. 27). Ele buscou divulgar e dar visibilidade à festa, ao descrever todo o roteiro da celebração da manifestação religiosa e profana. Vale citar também o texto “Capoeira”, onde narra de forma poética sobre a “dança que é luta”. A referência para sua reflexão é a roda de capoeira praticada no barracão de Valdemar, um dos grandes nomes da capoeira baiana, localizado no bairro da Liberdade. Tavares chama atenção para o toque do “belo arco reteso”, dos cantos entoados pelo mestre acompanhado pelo coro, dos jogadores que se movimentam no ritmo da canção “como cobras” (TAVARES, 1985, p. 84). No entanto, o autor não deixou passar despercebida a tentativa do Estado brasileiro em extinguir o jogo de capoeira e as estratégias de resistências sustentadas na “coragem” e na “firmeza” dos capoeiristas.

Em 1951, em parceria com o fotógrafo francês Pierre Verger, também contratado pelo periódico, Odorico Tavares publicou uma reportagem intitulada “A escultura afro-brasileira na Bahia”, ilustrada com imagens de 12 peças pertencentes à coleção do candomblé do IGHB, incluindo algumas delas que, por motivo desconhecido, estavam então depositadas no Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima. Nessa edição, os 12 objetos são usados como ilustração, sendo feita a ressalva de que duas peças não pertenciam àquelas “existentes na coleção do Instituto Histórico”, sem deixar claro quais<sup>10</sup>. Além disso, algumas legendas não correspondem às imagens, a exemplo da ferramenta de Ogum, da qual o texto diz “INSTRUMENTAL DOS CANDOMBLÉS é este pilão de Xangô, de grande importância nos rituais religiosos” (TAVARES, 1951, p. 59), ou no Ibeji, que diz “MÁSCARA AFRICANA de uma grande beleza plástica” (TAVARES, 1951, p. 60). Esses equívocos não tiram o valor dessa produção e de suas imagens como uma importante fonte de informações sobre essa coleção.

<sup>10</sup> Essa informação não foi reproduzida no livro, provavelmente pela ausência de imagens dos objetos em questão. Nessa edição só figura o desenho de um Pilão de Xangô.

Figura 4 Peças do candomblé do IGHB



Fonte 4: Tavares, *O Cruzeiro*, 1951, p. 59-60. Fotos Pierre Verger.

Em seu texto, Tavares alega que somente nos primeiros anos do século XX os intelectuais europeus reconheceram os “padrões dos mais elevados” da escultura africana e a habilidade dos negros em trabalhar com diferentes materiais, como madeira, marfim e cobre já presentes nos bens culturais que alimentam as coleções particulares e os museus da Europa. Muitos desses objetos eram frutos de expedições científicas, apoiadas e financiadas pelos governos europeus, a exemplo da Missão Dakar-Djibouti, realizada entre 1931 e 1933, que previa a formação de um acervo etnográfico para o Museu do Trocadéro, futuro Museu do Homem, localizado em Paris. A recolha de objetos da cultura material africana foi feita a qualquer preço, por pilhagem, corrupção, saque, negociações desonestas ou violação de espaços sagrados<sup>11</sup>. Ainda assim, a coleta estava orientada pelo valor estético e não pelo valor de uso das peças, por suas qualidades técnicas e representativas, além de despertar interesse por provocarem “[...] a manifestação de realidades extraordinárias com base nos domínios do erótico, exótico e do inconsciente” (GONÇALVES, 1998, p. 133). Ao mesmo tempo, a coleta

<sup>11</sup> Em *África Fantasma*, Michel Leiris registra a sua experiência na missão Dakar-Djibouti (1931-1933). Aqui, vale ressaltar suas descrições sobre o processo de coleta de objetos materiais. Em uma única situação é possível exemplificar os métodos utilizados e o exercício do poder diante dos grupos colonizados. Durante a passagem pelo Sudão, em setembro de 1931, Leiris e Marcel Griaule, um dos membros da missão, violaram altares sagrados para roubar objetos. No dia 6 de setembro, após manifestar o interesse em ver a máscara de *konos*, Griaule e Leiris são avisados pelo chefe que essa visita estava condicionada a um sacrifício de duas galinhas por pessoa, porém não encontraram quem o fizesse. Diante disso, Griaule e Leiris decidem invadir o pátio e ver de perto “a choça do kono”. Nesse momento, eles retiram as tábuas que fechavam os nichos protegendo os materiais que ali estavam guardados, Griaule rouba duas flautas, escondendo-as dentro da sua bota. Numa tentativa de negociar a entrega da máscara Griaule, oferece em troca 10 francos sob a ameaça de que “o chefe e os notáveis da aldeia” seriam presos e obrigados a justificarem sua recusa diante da administração colonial. Diante dessa intimidação, o chefe entrega a máscara. Leiris descreve que os presentes ficaram horrorizados com a toda situação e, em “meio a um silêncio de morte”, eles mesmos “envolveram o objeto santo com a lona” e saíram “como ladrões”, “enfetados com uma auréola de demônios ou de calhordas particularmente poderosos e ousados” (LEIRIS, 2007, p. 142-144).

permitiu justaposições de peças consideradas belas e feias, normais e repulsivas, sublimes e vulgares, formando um conjunto cultural excêntrico e idealizado.

Tavares cita o pintor espanhol Pablo Picasso como exemplo de artista europeu que se “alumbrou” com as esculturas africanas do acervo do Museu do Trocadéro. Ali, ele deu início aos estudos sobre a arte negra se inspirando nas máscaras africanas para a composição dos corpos de linhas assimétricas e irregulares das *Demoiselles d’Avignon*, se distinguindo do que havia sido produzido até aquele momento na pintura ocidental, inaugurando, assim, o movimento pictórico do cubismo (GONÇALVES, 1998). No caso das “esculturas negras”, na Bahia, segundo o autor, independente da origem, são utilizadas em contexto religioso, especificamente, nas cerimônias dos candomblés. Muitos desses objetos encontram-se nos terreiros, assim como nas coleções particulares ou de museus – como a coleção de objetos afro-brasileiros do museu do IGHB ou a coleção Estácio de Lima, pertencente ao Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR), do Departamento de Polícia Técnica da Bahia (DPT). Essas seriam as primeiras coleções de peças do candomblé na Bahia, formadas, em sua maioria, a partir de apreensões policiais. Resultado das estratégias de exclusão e combate às práticas culturais de origens africanas, essas coleções nos ajudam a compreender sobre as reconfigurações dos museus e suas coleções na Bahia durante o século XX. Os objetos que as constituíam estavam sujeitos a circulações, empréstimos e até mesmo desaparecimentos e nos auxiliam na compreensão das complexas dinâmicas sociais em que suas doações estavam inseridas.

Portanto, este capítulo tem por objetivo contextualizar a formação da coleção de peças do candomblé do IGHB, buscando, a partir do material encontrado, identificar seus doadores, para pensar os processos de aquisição e a doação ao Instituto. Graças aos jornais impressos e aos poucos documentos disponíveis sobre as ações policiais contra os terreiros de candomblé, foi possível também identificar, em alguns casos, as lideranças e os lugares de origem desses objetos, sem perder de vista as estratégias de enfrentamento organizadas pelo povo de santo pelo direito de praticar a sua religião.

### 3.1 DE NINA RODRIGUES A ESTÁCIO DE LIMA

Ao destacar o protagonismo do Brasil, na discussão sobre a habilidade artística dos negros, Odorico Tavares reivindica o valor dos estudos de Raimundo Nina Rodrigues que, antes mesmo do tema estar “em moda na Europa”, já alertava para a aptidão e potencial dos negros como criadores (TAVARES, 1951, p.61).

No artigo “As belas-artes nos colonos pretos do Brasil: a escultura”, Nina Rodrigues (1904) não apenas descreve a materialidade de um conjunto de seis esculturas, segundo ele, do “culto gêge-nagô”, mas também o seu significado e uso dentro do universo simbólico afro-religioso. Suas interpretações dão a ideia de que essas esculturas não seriam representações dos orixás ou das divindades, mas destas manifestadas por meio da incorporação em seus sacerdotes ou filhos de santo, sendo cada um identificado por suas expressões e gestos particulares. Nina Rodrigues não conseguiu escapar às ideias de sua época de uma “arte primitiva”, destacando ao mesmo tempo a força, a consciência do próprio ato de criação e da liberdade artística às suas “imperfeições”. Para ele, o “tosco da execução” da obra se refletia na “[...] falta de escolas organizadas, da correção de mestres hábeis e experimentados, de instrumentos adequados, em resumo, da segurança e destreza manuais, como da educação precisa na reprodução do natural” (RODRIGUES, 1904, p. 4).

Nesse texto, Nina Rodrigues reúne esculturas utilizadas no culto dos “orixás ou vodus” “sobrevinentes nos nossos negros”. Não se sabe ao certo sobre sua procedência e o modo como conseguiu adquiri-las. Rodrigues tinha publicado, em 1901, uma nota na *Revista dos Cursos da Faculdade de Medicina da Bahia*, comunicando a abertura de uma secção expositiva, com cerca de 50 objetos de diferentes tipologias, demonstrando o desejo de organizar o primeiro museu de medicina legal do Brasil (CORRÊA, 2001). Marcelo Bernardo da Cunha, por sua vez, alega que Nina Rodrigues haveria formado um centro de estudos especializados em medicina legal, reunindo coleções de antropologia – física, criminal e cultural, e de anatomia patológica, guardando “[...] objetos indígenas, afro e indo-europeus” (BERNARDO DA CUNHA, 2019, p. 114).

Como quer que seja, essa coleção continha “coisas inestimáveis” para o uso didático e de pesquisa – a exemplo das “caveiras de delinquentes famigerados”, como Lucas da Feira<sup>12</sup> e Antônio Conselheiro<sup>13</sup>. Essas raridades suscitaram reações. Os “coveiros da cultura”, indivíduos que se posicionavam contra a exposição pública dos crânios humanos, prometeram invadir o museu para destruí-los. Alunos e discípulos de Nina Rodrigues, como Afrânio Peixoto e Albino Leitão, numa tentativa de proteger esse material da destruição, arrombaram a porta do local onde se conservava a coleção para retirar os crânios e escondê-los numa

<sup>12</sup> Lucas Evangelista dos Santos, conhecido como Lucas da Feira, nasceu escravizado e, indignado, fugiu dessa condição se tornando bandoleiro e liderando um bando de oito pessoas. Sua história oscila entre aqueles que o consideram símbolo luta escravagista e aqueles outros que o consideram um bandido (NEVES; NOVAES, 2019).

<sup>13</sup> Antônio Conselheiro foi um dos líderes do movimento sociorreligioso conhecido como Guerra de Canudos (SCHWARCZ; STARLING, 2015). O crânio de Conselheiro recebeu certo destaque por ter sido oferecido ao museu “[...] por um Pondé ilustre ou um major combatente” (LIMA, 1979, p. 55).

fazenda, em Brotas. Mas ao restituí-los pouco tempo depois, não puderam evitar que, em 1905, um incêndio viesse a consumir a FAMEB, destruindo boa parte do material reunido por Nina Rodrigues (LIMA, E., 1979).

Segundo Corrêa (2001) o jornal *Diário da Bahia* publicou uma nota falando sobre a tragédia em que “diversos trabalhos seus de importância científica; trabalhosa coleção de ossos humanos, cerca de 50, medidos e tratados; a cabeça de Antônio Conselheiro, o crânio de Lucas da Feira, além de outra coleção de crânios escolhidos” (CORRÊA, 2001, p. 276) foram perdidos durante o incêndio.

Em 1906, um ano após o incêndio, enquanto representava a Faculdade no IV Congresso Internacional de Assistência Pública e Privada em Milão, Nina Rodrigues falecia em Paris (CORRÊA, 2001). Assumiria a cátedra de medicina legal o seu discípulo, o médico Oscar Freire de Carvalho, que também seria o responsável por fundar o Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR), sediado na Faculdade de Medicina e batizado em memória do defunto mestre. Freire também foi admitido como diretor do instituto em 1911, após a reorganização do serviço pericial, no marco das relações entre o Estado e a FAMEB<sup>14</sup>. Porém, somente em 6 de setembro de 1916, pelo Decreto nº 1572, e a partir de um convênio com o Departamento de Polícia Técnica da Bahia, foi regulado o acompanhamento das perícias policiais por parte dos médicos legistas do IMLNR (LIMA, 1959; CORRÊA, 2001).

Autores, como Ordep Serra (2014), mencionam que algumas peças da coleção de Nina Rodrigues resistiram ao incêndio da Faculdade de Medicina e foram reutilizadas por Oscar Freire na tentativa de recriar o museu de medicina legal idealizado por Nina Rodrigues. Carneiro da Cunha (1983) afirma, sem explicar como isso aconteceu, que alguns objetos afro-religiosos, em 1905, no mesmo ano do incêndio, foram incluídos na coleção Artur Ramos, da Universidade Federal do Ceará. Mariza Corrêa (2001), por sua vez, declara que esses objetos foram reaproveitados anos depois para a constituição do que viria a ser o museu Estácio de Lima. Em pesquisas mais recentes, Bernardo da Cunha (2019), porém, argumenta não ter encontrado documentos ou peças que vinculem os objetos afro-religiosos do museu Estácio de Lima à coleção de Nina Rodrigues. As notas encontradas nas *Memórias* e *Gazeta Médica da Faculdade de Medicina* apresentam informações imprecisas sobre a relação entre essas duas séries de objetos. Contudo, Cunha comenta que as duas coleções seriam um legado ou

---

<sup>14</sup> Secretaria de Segurança Pública (SSP), Departamento de Polícia Técnica da Bahia. “Institucional IML”. Disponível em: <http://www.dpt.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=10>. Acesso em 05/12/2018.

heranças de outras coleções constituídas anteriormente por médicos da FAMEB no final do século XIX.

Estácio Luiz Valente de Lima, alagoano, foi discípulo e grande admirador de Nina Rodrigues. Ele se interessou por medicina clínica, mas assumiu a cátedra de medicina legal e a direção do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues em 1926, após a morte de Oscar Freire, contando com o auxílio e estímulo de ex-professores. Ele trouxe inovações a serem implantadas no IMLNR, como a criação do Laboratório de Criminalística Afrânio Peixoto (GUERRA, 2014). Sua gestão durou até 1967, com uma lacuna ocorrida em 1937, quando com o Estado Novo a parceria entre a Faculdade de Medicina da Bahia e o Instituto Médico Legal foi interrompida (BERNARDO DA CUNHA, 2019).

É possível notar a total admiração de Estácio de Lima diante do legado intelectual deixado por Nina Rodrigues, quando lemos o seu discurso proferido no dia 13 de maio de 1928, na sessão solene do IGHB, durante a inauguração do seu retrato na galeria dos brasileiros beneméritos da instituição<sup>15</sup>. Nessa ocasião, Lima tratou sobre a importância dos estudos raciais de Rodrigues, especialmente sobre a simbologia afro-religiosa.

É, porém, no estudo das religiões do negro que o grande espírito se mostra mais perfeito. O que apreendeu é a expressão da verdade. A teologia, a liturgia e os templos são meticulosamente observados. Factos outros ele registra. Além disso, viu como se confundem, na mente do negro o catolicismo e as crenças fetichistas. Sango ou Changô equivale a Sta. Bárbara a despeito dos sexos diferentes. [...] O Nosso senhor do Bonfim, sem mais nem menos, confundia-se e se identificava inteiramente com Obatala ou Onisala (RIGHB, 1928, p. 249).

Seguindo os passos de seus antecessores, Estácio de Lima fundou em 1958 um museu, popularmente conhecido como museu Nina Rodrigues (SERRA, 2014). Essa coleção estava localizada no subsolo da Faculdade de Medicina, conforme se observa na figura 5, uma imagem reproduzida em 1979, antes de a coleção ser removida daquele local. Infelizmente não foi possível levantar detalhes sobre o conteúdo desse acervo e sobre o modo como as coleções estiveram expostas durante os primeiros anos de sua existência. A minha pesquisa, porém, permitiu identificar, quase por acaso, algumas fotografias (figuras 6, 7, 8), datadas entre 1937 e 1954, mostrando a coleção de peças do candomblé da Faculdade de Medicina e sugerindo pistas sobre a sua museografia.

---

<sup>15</sup> Estácio de Lima se tornou sócio efetivo do IGHB em 1928 (VASCONCELOS FILHO, 2012).

*Figura 5 Entrada do museu Estácio de Lima na FAMEB*



*Fonte 5: Lima, E. O velho e novo Nina, 1979, p. 117*

No acervo fotográfico do compositor Mozart Camargo Guarnieri<sup>16</sup>, guardado no Centro Cultural de São Paulo (CCSP), há algumas fotografias que retratam as atividades promovidas durante o II Congresso Afro-Brasileiro, em 1937. Uma delas (figura 6) chama atenção por sua descrição “Peji armado no Instituto Nina Rodrigues”, sendo atribuída a Edison Carneiro. A imagem apresenta as “bonecas do tamanho de gente” vestidas com indumentárias do candomblé. A cor preta delas é algo que salta aos olhos, tendo por objetivo representar as mulheres negras praticantes da religião. Também estavam expostos alguns instrumentos musicais, utensílios cerâmicos e esculturas sobre um suporte retangular. Apesar da má qualidade, é possível identificar a presença de etiquetas.

Todavia, Ruth Landes apresentou informações importantes acerca dessa exposição. O II Congresso Afro-Brasileiro permitiu que o povo de santo participasse ativamente do evento. Dentre as atividades programadas, estava prevista uma exposição sobre o candomblé, organizada por Estácio de Lima. A iniciativa chama atenção, já que no programa consta que “estará aberto à visita o museu afro-brasileiro do Instituto Histórico da Bahia”, espaço que sediou o evento (O ESTADO DA BAHIA, 8/01/1937, p.5). Por algum motivo, essa exposição aconteceu no museu do Instituto Médico Legal. Foram apresentadas “as verdadeiras filhas de

<sup>16</sup> Em substituição de Mario de Andrade, então diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, por motivos de saúde, Guarnieri foi enviado para participar do 2º Congresso Afro-Brasileiro e pesquisar sobre a música na Bahia. Em 2019, o Centro Cultural de São Paulo realizou a exposição 2º Congresso Afro-Brasileiro de 1937: o encontro entre Edison Carneiro e Carmargo Guarnieri. Fotografias, objetos materiais e partituras resultantes dessa viagem foram expostos.

santos”, “grandes figuras” encomendadas por Estácio de Lima para a exposição. As bonecas foram costuradas à imagem de mãe Menininha, a liderança religiosa do terreiro Gantois, e algumas das suas filhas-de-santo, o que justificaria o seu tamanho natural. Para Estácio de Lima, mãe Menininha, praticando o candomblé mais “puro”, era quem melhor poderia desempenhar o papel de modelo da cultura religiosa afro-brasileira (LANDES, 2002).

*Figura 6 Peji armado no IMLNR*



*Fonte 6: Acervo Camargo Guarnieri, 1937. Foto Edson Carneiro.*

É interessante como essas bonecas ganharam destaque em outras publicações intelectuais interessadas nas religiões de matriz africana na Bahia. O diretor de teatro recifense, Eros Martim Gonçalves, usou o acervo do museu Nina Rodrigues como modelo ilustrativo das roupas sagradas do candomblé da Bahia (MARTIM GONÇALVES, 2006). Ele publicou, em 1954, imagens que mostram “grandes bonecas” negras vestidas com indumentárias e paramentos, tanto no contexto do cotidiano como no contexto cerimonial. O mesmo sucede com o antropólogo francês Roger Bastide, por exemplo, que menciona as “roupas conservadas” no museu para perceber as mudanças nos trajes das filhas de santo mais modernas que ele testemunhou (BASTIDE, 1973).

*Figura 7 Bonecas expostas no museu Estácio de Lima*



*Fonte 7: Gonçalves, 1954 (edição fac-símile 2006). Fotos de Olga Obry*

De 1938 a 1969, o museu exibiu também as cabeças dos cangaceiros que fizeram parte do bando armado de Lampião (figura 8). A família de Lampião e Maria Bonita, incomodada com aquele “humilhante espetáculo”, reclamou a posse e exigiu a restituição dos restos mortais. Estácio de Lima, então diretor do museu, tentou resistir afirmando que as cabeças tinham utilidade científica (MARTINS, 1959; SERRA, 2014). Como vimos, o interesse “científico” de crânios e cabeças remontava à coleção de Nina Rodrigues, na virada do século XIX, com destaque para as cabeças de Lucas da Feira e Antônio Conselheiro, perdidas no incêndio de 1905. Com o insucesso de reter as cabeças de Lampião e o seu bando, Lima passou a exibir as máscaras mortuárias feitas das cabeças desses personagens.

Os cangaceiros eram figuras ambíguas que ao mesmo que lutavam por justiça e igualdade, reproduziam práticas violentas – sem deixar de lado a luta pela posse de terra (SCHWARCZ; STALING, 2015). Os bandos armados representavam um elemento perturbador, um atraso na sociedade brasileira. Diante disso, foram alvos de uma grande campanha de repressão no início do século XX. Nesse caso, em 1938, a polícia alagoana, após capturar Lampião e seu bando, decapitou seus corpos e levou as cabeças para o Instituto Médico Legal. Landes relata que durante a sua visita à FAMEB, naquele mesmo ano, Estácio de Lima a levou para ver esses “troféus”. Ela narra que as cabeças foram submersas numa

“salmoura” e armazenadas cada uma em um recipiente. As cabeças de Lampião, Maria Bonita, Corisco, Zabelê, Azulão e Gangica foram destituídas de humanidade para serem exibidas nas vitrines do museu do IMLNR como objetos da ciência, o que, de certa forma, demonstra a dominação sobre o corpo do outro. A antropóloga norte-americana confessa ter ficado estarecida com o entusiasmo de Estácio de Lima ao mostrar aquele material exposto à luz, chamando atenção para Maria Bonita: “deve ter sido uma cabocla bonita [...] era muito clara!” (LANDES, 2002, p. 117).

*Figura 8 Cabeças do bando de Lampião exibidas no museu Estácio de Lima*



*Fonte 8: Fotograma do filme Memória do Cangaço, direção Thomas Farkas, 1964*

Outros cangaceiros figuraram na trajetória do médico legista. Em 1932, com o auxílio do seu assistente Arthur Ramos, realizou um estudo “antropossociológico-criminal” dos cangaceiros Volta Seca e Passarinho, presos pela polícia da Bahia (VASCONCELOS FILHO, 2012). Dessa experiência resultou, em 1965, a publicação do livro *O mundo estranho dos cangaceiros*. Um ano antes no “filme-pesquisa”, intitulado “Memória do Cangaço” e dirigido por Thomaz Farkas, Estácio de Lima relatava sobre a origem e a vida dos cangaceiros. Para ele, “do ambiente físico e do ambiente social não resultariam [sozinhos] o cangaceiro se [não] houvesse aquele homem particularmente destinado a enfrentar as agonias do cangaço” (MEMÓRIA DO CANGAÇO, 1964). O médico legista argumentava que as influências biológicas e morfológicas predispõem o sertanejo à criminalidade. As glândulas suprarrenais, a tireoide, os testículos e a hipófise de um indivíduo “magriço, esguiço, de irias angulosas” estimulam a delinquência. Marcos Vasconcelos Filho (2012) chama a atenção para

a duplicidade do discurso de Estácio de Lima sobre as causas que levariam o indivíduo ao cangaçeirismo. Em alguns momentos, ele criticava as premissas lombrosianas que atribuíam à biologia a tendência à criminalidade, afirmando que o cangaço era um fenômeno social. Em outros momentos, ele alegava múltiplas razões, como o meio físico, psiquismo, endocrinologia etc. Lima não conseguia escapar aos postulados biologizantes da antropologia criminal de Lombroso e Nina Rodrigues.

No filme de Farkas participam alguns ex-cangaceiros, como Benício Alves dos Santos, funcionário do IMLNR ainda sediado na FAMEB, justificando a sua entrada no cangaço como meio de vingar a tortura policial à qual seu pai foi submetido; além de ex-policiais, como Leonício Pereira, soldado “rastejador”, e o coronel José Rufino. O primeiro descreve como decapitava os cangaceiros, enquanto o segundo assume a responsabilidade por ordenar várias decapitações e exibi-las por meio de fotografias (MEMÓRIA DO CANGAÇO, 1964).

O Museu Estácio de Lima foi transferido para a nova sede da Secretaria de Segurança Pública da Bahia (SSP) em 1979, na Avenida Centenário<sup>17</sup>, sendo rebatizado como Museu Etnográfico e Antropológico Estácio de Lima, sob a direção de Maria Theresa de Medeiros Pacheco<sup>18</sup>. Lá a sessão expositiva estava dividida em seis setores que nos dão uma ideia do conteúdo daquela coleção museológica: a) o Setor de Tóxicos e Entorpecentes, com utensílios usados pelos contrabandistas e usuários para consumo, venda, armazenamento e transporte de narcotráfico; b) o Setor de Jogos Proibidos e Falsificações, apresentando dinheiro falsificado, baralho viciado, máquina de copiar dinheiro etc.; c) o Setor de Criminologia e Identificação Pessoal, composto por armas e outros instrumentos utilizados em assassinatos, furtos e roubos; d) o Setor de Medicina Legal de Anatomia Patológicas, composto por exemplares de anomalias genéticas, crânios, fetos deformados, instrumentos utilizados em métodos abortivos, corpos embalsamados, dentre outros; e) o Setor de Antropologia Cultural do Cangaceirismo, com armas, objetos e cabeças de cangaceiros degolados; f) o Setor de Antropologia Cultural do Negro, com objetos de culto do candomblé, como vestuários, adornos corporais e instrumentos musicais (SERRA, 2014; PATO, 2017).

Em nota do jornal *A Tarde*, do dia 4 de março de 1979, poucos dias depois do traslado do Museu Estácio de Lima para as dependências da SSP, o repórter descreve em tom pejorativo o “assentamento de Exu” exposto no novo museu, no qual outros elementos,

<sup>17</sup> Segundo Wilson Caetano de Sousa Júnior (2018), no terreno em que funciona o DPT anteriormente à sua ocupação estava instalado o terreiro ijexá, chamado Língua de Vaca, liderado pela sacerdotisa Júlia Maria da Pureza, a Júlia Bagan.

<sup>18</sup> Maria Theresa de Medeiros Pacheco sucedeu Estácio de Lima, sendo a primeira mulher a ocupar a cátedra de medicina legal na FAMEB e a dirigir o IMLNR.

como “azeite de dendê, pipocas, charutos”, eram usados para dar veracidade ao cenário. Para o repórter, a oferenda era utilizada para tirar a sorte dos “inimigos”, mas naquele contexto museológico, o “feitiço” não tinha efeito. Estar próximo à SSP era ideal para aqueles que acreditavam no discurso de que os objetos afro-religiosos eram a materialização da delinquência, da maldade e desequilíbrio mental dos negros. Logo, o Museu Estácio de Lima foi alvo de distintas reivindicações de grupos sociais, ora chamando atenção para a museografia com que eram exibidos, ora para a sua presença em um museu localizado dentro do domínio policial (SANSI, 2007).

O novo museu Estácio de Lima tinha por objetivo funcionar como um local para educação, um “museu-escola”, atuando especificamente para a formação de médicos, juristas, policiais civis e militares. Porém, seu público visitante era formado por escolas públicas de Salvador que, segundo Serra (2014), levavam seus estudantes para serem testemunhas de uma exposição que exibia objetos afro-religiosos e africanos ao lado de itens de crime e anomalias. Na perspectiva de Estácio de Lima, o museu “[...] recolhera em suas vitrinas um documentário de credices populares negras, aculturadas ou não” (LIMA, E., 1975, p. 138).

*Figura 9 Objetos afro-religiosos exibidos no museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima*



*Fonte 9: Museu Estácio de Lima, 1997.*

A partir da década de 1980, o Museu Estácio de Lima voltaria a ser pressionado, dessa vez por uma comissão religiosa formada por alguns membros do candomblé, como mãe Stella, do terreiro Ilê Opô Afonjá, e Esmeraldo Emetério, presidente da Federação Baiana de Terreiros de Candomblé, exigindo que os objetos afro-religiosos que faziam parte do acervo

do museu fossem devolvidos. Sabia-se que alguns dos objetos eram frutos de apreensões policiais e estes deveriam ser devolvidos para seus respectivos lugares de origem. Porém, havia outros que, possivelmente, foram adquiridos por Estácio de Lima e estes deveriam permanecer na instituição devido à ausência de elementos que provassem seu uso em processos rituais. Nessa categoria estariam, ainda que isso seja discutível, as bonecas exibidas no II Congresso Afro-Brasileiro, paramentadas com indumentária e insígnias de diversos orixás. Contudo, não achei outras informações que indiquem qualquer tipo de continuidade dessa iniciativa (GALAS, 2015).

Anos depois, em 1997, membros da comunidade do candomblé, da Proteção e Defesa dos Cultos Afro-brasileiros e de organizações do Movimento Negro se reuniram para juntos protestarem através do Ministério Público, “[...] por meio do Centro de Apoio Operacional às Promotorias de Justiça e Cidadania”,<sup>19</sup> contra a forma em que os objetos afro-religiosos estavam sendo exibidos naquele museu, sendo apresentados de forma racista ao lado de provas materiais de crimes e patologias humanas. A denúncia apontava para duas possíveis soluções: a primeira era a devolução dos objetos aos seus respectivos donos; a segunda, a sua retirada daquele lugar. A devolução não foi possível devido à ausência de documentação que informasse sobre a sua procedência (SERRA, 2014), embora já no regulamento da SSP de 1967, por exemplo, fosse prevista a documentação dos objetos recebidos:

[...] preparação, seleção, classificação, modelagem, recebimento e composição de qualquer instrumento ou material que possa interessar a estudos de Criminalística, Criminologia e Etnologia; [...] preparação de históricos dos fatos pertinentes aos instrumentos, objetos e materiais em exposição; [...] registro e guarda dos instrumentos, objetos e materiais em exposição (LIMA, E., 1979, p. 116).

Ainda nesse período, a partir de uma comissão instituída pela Secretaria de Cultura e Turismo do Estado, com a participação do representante da Secretaria (secretário Paulo Gaudenzi), o então diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA) (professor e antropólogo Jeferson Bacelar), um representante do Ministério Público (o desembargador Livaldo Brito), além do representante do Museu Estácio de Lima determinaram a transferência, por meio de convênio, da coleção de objetos do candomblé para o Museu da Cidade, aos cuidados da Prefeitura de Salvador, até que fossem criadas condições adequadas para sua devolução. Assim, uma parte dos objetos afro-religiosos do Museu Estácio de Lima foi depositada no Museu da Cidade, permanecendo lá até o fim dos anos 2000. A sala em que os objetos estavam sendo expostos foi nomeada como

<sup>19</sup> “Peças afro-brasileiras deixam Museu do Nina”, *Diário do Poder Judiciário*, 1/07/1991. p. 1

Sala do Museu Estácio de Lima e, posteriormente, como Núcleo II do Museu Estácio de Lima, sem qualquer indicação, a partir de textos ou de exibição audiovisual, informando sobre o contexto de repressão e marginalização a que esses objetos estiveram sujeitos durante sua passagem pelo IMLNR. Ainda, segundo Sansi (2007), no relatório desse processo constava a recomendação de que algumas normas religiosas fossem respeitadas no que tange à exibição de determinados objetos “consagrados” e que possivelmente estivessem com o seu poder ativo, caso dos otá (pedra sagrada) que pertenciam ao acervo. Dentro do candomblé, o otá não deve ser exibido a pessoas não autorizadas ou iniciadas, sendo um elemento a ser mantido em segredo. A solução encontrada pelos responsáveis do museu foi a retirada dos otá da exposição para serem armazenados no porão.

Em 2010, a jornalista Cleidiana Ramos, a partir do jornal *A Tarde*, noticiou que a então diretora do IMLNR, Maria Theresa, recorreu ao poder judiciário a fim de obter uma liminar para reaver e expor novamente os objetos no seu instituto (A TARDE, 18/07/2010, p.6). Ao tomar conhecimento da situação e diante do escândalo, o governador da Bahia, Jacques Wagner, ordenou que o processo para transferência dos objetos fosse susgado, mandando a Secretaria de Promoção de Igualdade Racial (SEPROMI) buscar um espaço que pudesse salvaguardar e oferecer um tratamento museológico adequado ao acervo (A TARDE, p.10). No mesmo ano, foi firmado um contrato de comodato, com validade de dez anos, com o Museu Afro-Brasileiro (MAFRO) da UFBA, encaminhando mais de 190 objetos<sup>20</sup>. A escolha do MAFRO/UFBA justifica-se por “sua trajetória e desempenho nas questões relacionadas à preservação do patrimônio africano e afro-brasileiro” (BERNARDO DA CUNHA, 2019, p. 108). Esses objetos eram apenas uma seleção relativamente pequena da coleção Estácio de Lima que, na sua maior parte, continuou preservada na SSP.

Já segundo Galas, o MAFRO/UFBA soma em seu acervo um total de 252 objetos provenientes da coleção Estácio de Lima, incluindo quatro esculturas adquiridas por empréstimo em 1941 (GALAS, 2015, p. 126 e 143). Ao analisar 26 esculturas provenientes dessa coleção – incluindo objetos afro-religiosos brasileiros e africanos – durante o processo de limpeza, Galas observou que algumas delas não apresentavam indícios de uso ritual – como restos de sangue sacrificial ou de maceração de folhas, nem qualquer outro tipo de

---

<sup>20</sup> RAMOS, Cleidiana. “Bahia: Conjunto de peças sobre o candomblé é retirado do DPT”, *A Tarde*, 01/09/2013. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/materias/1530334-bahia-conjunto-de-pecas-sobre-o-candomble-e-retirado-do-dpt>. Acesso em: 11/08/2018. Segundo Bernardo da Cunha (2019), o MAFRO e o governo do Estado elaboraram um Termo de Cooperação Técnica para o desenvolvimento de ações voltadas para conservação, preservação, pesquisa e comunicação desse acervo. Porém, não foi cumprido e o projeto seguiu sem a colaboração e recursos financeiros do estado da Bahia, contando com o fundo financeiro do próprio museu e de distintas fontes de investimento, como editais de fomento para pesquisa.

manipulação. Como exemplo, um conjunto de quatro bustos, sendo “[...] uma produção com intenção comercial e decorativa, referenciada por características formais tradicionais, como o formato dos olhos, das orelhas, a face escavada e as marcas de escarificações, mas com uma visão de volume, proporção e expressão contemporânea” (GALAS, 2015, p. 250).

Essa descoberta se alinha aos que defendem a permanência da coleção no IMLNR, argumentando que os objetos são oriundos de coleções particulares ou que o próprio Estácio de Lima haveria coletado durante sua viagem ao continente africano na década de 1960, com o objetivo de aprofundar os conhecimentos sobre o psicológico do negro a partir da possessão religiosa<sup>21</sup> (LIMA, E., 1967; 1975). Assim como Nina Rodrigues, Estácio de Lima mantinha uma relação próxima com os cultos afro-religiosos, o que pode ter facilitado sua compreensão acerca do uso e dos significados dos objetos por ele coletados. Porém, a ausência de vestígios rituais de alguns objetos não é extensível aos positivamente oriundos de apreensões policiais e muito menos apazigua a forma e a mensagem pejorativa com que eles eram exibidos no museu Estácio de Lima. O debate, contudo, demonstra a complexidade das dinâmicas em que as coleções são formadas e as relações de poder em que estão inseridas.

As reivindicações acerca dos objetos afro-religiosos da coleção Estácio de Lima geraram avanços e recuos. A transferência de parte dessa coleção para o MAFRO/UFBA deve ser percebida como um avanço, porém, o destino do restante dessa coleção permanece incerto.

Em 2014, a equipe da 3ª Bienal da Bahia, promovida pelo Museu de Arte Moderna da Bahia (MAM/BA), tinha interesse em usar os objetos afro-religiosos e africanos da coleção Estácio de Lima que estavam em comodato no MAFRO/UFBA, na exposição Arquivo e Ficção, feita no Arquivo Público do Estado da Bahia<sup>22</sup>. A proposta foi recusada pela curadoria, pois essa coleção irá ser exibida em outro momento ao público, “[...] como resultado das pesquisas que estão sendo realizadas ao longo dos últimos anos” (BERNARDO DA CUNHA, 2019, p. 112). Como alternativa, a equipe da 3ª Bienal da Bahia solicitou, por meio da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (SECULT), a doação dos objetos das

---

<sup>21</sup> Como foi dito, a diretora do IMLNR, Theresa de Medeiros Pacheco, negada a procedência policial das peças da coleção. “As ‘estórias da carochinha’ nos recontam existir no Museu Estácio de Lima material de apreensão policial em cultos de candomblés, ou qualquer coisa que desprezita as culturas negras de origem ou assimiladas. Todo o acervo ali existente, o Dr. Lamartine Lima e a signatária já disseram aos dirigentes deste estado e a quem interessar possa. Foi relíquia de um passado de homens respeitáveis, já nominados, e ninguém pôde, até hoje, comprovar as assertivas malévolas que em nome de uma pretensa demonstração de coesão racial e étnica tentam exhibir a grandessíssima desinformação sobre a origem das peças do Museu Estácio de Lima. Pessoas que conosco convivem, pessoas que vivem e conhecem o assunto, gente culta de nossa sociedade, em bom estado físico e mental, podem comprovar o que aqui refiro, daí acreditar-se que revelações tais são ‘contos da carochinha’”. Maria Theresa de Medeiros Pacheco sobre a origem do acervo afro-religioso do Museu Estácio de Lima (A Tarde, 2/02/1999).

<sup>22</sup> A 3ª Bienal da Bahia ocorreu entre 29 de maio a 7 de setembro de 2014, 46 anos depois de a sua última edição ter sido censurada pela ditadura militar em 1968.

seções de “Antropologia do Negro” e de “Antropologia do Cangaço” que ainda estavam nas dependências do IMLNR para que pudessem ser utilizados na exposição e “pesquisados”. A doação foi recusada pela direção do Departamento de Polícia Técnica, resultando apenas em um empréstimo, se colocando à disposição para “pesquisas” futuras (PATO, 2017).

Na sala onde funcionava o museu no IMLNR, além dos objetos dos diferentes setores – cangaço, entorpecentes, medicina legal etc. – foram encontradas, pela equipe da Bienal, caixas de papelão, devidamente identificadas, contendo documentos administrativos, fotografias, recortes de jornais, dentre outros<sup>23</sup>. Esses registros ajudam a elucidar as rotinas, a organização e as relações do museu Estácio de Lima, incluindo, por exemplo, um ofício de encaminhamento de “maconha apreendida”, um termo de doação de um feto com anencefalia, um ofício de recebimento de “pertences de vítima de acidente aéreo”, uma solicitação e devolução de “setenta e três peças do acervo” emprestado ao CEAO/UFBA, livros de assinaturas de visitantes comuns e de “personalidades ilustres”, recortes de jornais sobre o museu, incluindo reportagens sobre o roubo de drogas e de armas do acervo, relatórios e imagens das vitrines, notas sobre reparos estruturais nas persianas, comunicados internos sobre as férias de funcionários, dentre outros. Nesse eclético acervo se encontram os termos, solicitações e listas dos objetos afro-religiosos transferidos para o Museu da Cidade, chamando atenção a declaração de “peças que foram citadas equivocadamente” na lista de devolução.

Ao final da 3ª Bienal da Bahia, em 2014, os objetos cedidos pelo DPT e utilizados na exposição foram transferidos para o depósito da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, sob a responsabilidade da SECULT. Segundo Ana Pato (2017), devido às transformações políticas, como a mudança do Governo do Estado e da direção do Museu de Arte Moderna da Bahia, o destino desses objetos ficou indefinido e até hoje não obtive informações sobre o seu paradeiro atual.

Ainda que, desde 2005, o museu Estácio de Lima esteja fechado para visitação, esse abandono é reflexo da violência, marginalização e racismo a que as religiões de matriz africana estão submetidas. Serra (2014) argumenta sobre os perigos de compreender a guarda desses objetos como forma de salvamento de sua perda material e também pelo suposto uso como instrumentos de conhecimento, ainda que no discurso público figurem como prova de malefícios ou feitiçaria. Essa lógica pode ser apropriada de modo perverso para justificar as

---

<sup>23</sup> Dentre elas eu!

ações repressivas da polícia ao alegar que estariam interessadas não apenas no combate, mas em colaborar com o desenvolvimento científico.

O modo com que os objetos da coleção Estácio de Lima foram expostos e a sua localização, a partir de 1979, nas dependências da polícia, serviram para reforçar o enfoque dado ao candomblé como prática criminosa e aos seus praticantes como “degenerados”, ajudando a divulgar as práticas religiosas de forma racista. As reivindicações feitas por distintos grupos contra a forma de exibição e a permanência dessa coleção no IMLNR busca a construção de discursos positivos sobre seus corpos e suas práticas culturais e religiosas.

### 3.2 AS RELÍQUIAS DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA

Após ter apontado a existência da coleção de Nina Rodrigues e acompanhado o intrincado histórico do museu Estácio de Lima, inicialmente instalado no subsolo da Faculdade de Medicina da Bahia, no Terreiro de Jesus e, a partir de 1979, transferido para a nova sede do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, foi possível identificar a fragmentação e a relocação de uma parte dela para o MAFRO/UFBA. Esse percurso serviu para ilustrar o contexto em que a cultura material do candomblé tem sido exposta e as conotações ideológicas de criminalização e discriminação a ela atrelada.

A partir daqui vamos examinar a coleção de peças do candomblé do IGHB, tentando reconstituir parte do seu processo formativo. No tópico inicial será apresentado o primeiro registro de doação em 1904, registrado por Nina Rodrigues, assim como registros de outras doações encontradas na lista de ofertas de 1919. Essas doações permitem entrever o impacto que esses objetos tiveram entre os sócios do Instituto, a exemplo de Manuel Raimundo Querino que, nesse período escreveria sobre a origem do candomblé na Bahia. O segundo e terceiro tópicos examinam a década de 1920, o período de maior entrada de objetos fruto de apreensões e doações policiais. Serão apresentados documentos escritos por agentes da segurança pública remetendo os objetos apreendidos nos candomblés para o secretário perpétuo do IGHB, Bernardino de Souza. Assim mesmo comento uma doação excepcional, de duas máscaras rituais, entregues por um membro da importante família africana Alakija. Através dessa abordagem foi possível notar a diversidade de objetos – esculturas, instrumentos musicais objetos cerâmicos, indumentária, fios de contas, edans, dentre outros – que testemunham a intolerância religiosa e a violência policial à qual as manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras foram submetidas.

No quarto tópico, analiso alguns processos de empréstimo e cessão de objetos a outras instituições, entre elas IMLNR, que ilustram a circulação e movimentação das peças da coleção, levando à fragmentação e a constante reconfiguração do acervo. Cabe lembrar que, se o catálogo de Raul Lody produzido em 1985, registra mais de 179 itens, alguns deles contendo várias peças, na atualidade, a coleção do IGHB se reduz a pouco mais de uma dezena de objetos, estando alguns deles expostos nas paredes e vitrines do Instituto. O paradeiro da grande maioria de peças que no passado constituíram a coleção é desconhecido, assunto que requer futuras pesquisas. Nesse sentido, as páginas que seguem almejam uma contextualização histórica, necessariamente parcial, da formação e transformação dessa valiosa coleção.

### **3.2.1 As primeiras ofertas da coleção**

O primeiro indício de entrada de objeto afro-religioso no IGHB foi indicado por Nina Rodrigues. Em 1904, em texto intitulado “As belas-artes nos colonos pretos do Brazil: a escultura”, ele se refere a um “cofre de Iemanjá”, encontrado nas “praias de banho da Calçada do Bonfim” e que fora “destinado” ao IGHB pelo “Sr. J. Messeder”, de quem infelizmente nada sei<sup>24</sup>. O “cofre” estava “envolto numa toalha de linho” branco, e talvez fizesse parte de um “peji<sup>25</sup>” ou altar de candomblé. É comum, após a morte de uma liderança religiosa de terreiro, “despachar” os seus sacrários e objetos pessoais, como parte dos rituais funerários. Rodrigues faz uma longa descrição do objeto destacando sua materialidade e significados. Indicando o talhamento em um único bloco de madeira, policromado, decorado por elementos geométricos (faixas, traços em zigue-zague), humanoides (um homem branco “de olhos azuis e dentes enormes”, duas mulheres e um homem todos negros) e zoomórfico (crocodilo ou jacaré). Nina Rodrigues considera que a ação representaria uma cena de pesca “em que se festeja a morte de um crocodilo” e na qual esse mesmo réptil teria sido laçado pelo pescoço e morto pela espada de um homem branco.

Logo mais adiante, Rodrigues assume as suas dificuldades interpretativas sobre as intenções do escultor naquela alegoria lançando algumas questões. Se para alguns povos africanos o crocodilo é um animal sagrado, qual seria a sua relação com a cena que celebra a

<sup>24</sup> Na literatura só localizamos um Alexandre Messenger, mas sem elementos que comprovassem algum tipo de ligação com J. Messeder, o objeto em questão ou o IGHB. Porém, o seu perfil – engenheiro, atuante em obras públicas – o torna um potencial sócio do Instituto e indica certa possibilidade de ele ter encontrado o “cofre”. Em 1864, junto com seu conterrâneo britânico, Thomas Wilson, ele recebeu autorização do Governo do Estado da Bahia para construir um meio de transporte que ligasse as cidades Alta e Baixa, projeto que só veio a ser realizado, tempos mais tarde, por Antônio de Lacerda (SAMPAIO, 2005, p. 184).

<sup>25</sup> “Santuário dos candomblés” (CARNEIRO, 2008, p. 159).

sua captura e morte? E mais, se habitualmente cabe ao homem branco ser representado como má figura, por que estaria na cena “em situação de honra”?

Em primeiro lugar, o crocodilo é um animal sagrado para muitos povos africanos, chegando mesmo a ser adorado em alguns pontos. Não se percebe bem como, nestas condições, possa servir ao culto uma peça em que se celebra a morte ou caça do réptil. Depois, nos desenhos e representações dos Negros, os Brancos têm sempre o papel do leão da tabula. Cabe-Ihe invariavelmente a má figura (RODRIGUES, 1904, p. 8).

Por fim, sem muitos indícios, ele se vê “obrigado” a concluir que provavelmente a captura e a morte do réptil tenham sido ordenadas pelo orixá que ocupa aquele cofre e que a honraria seria oriunda de algum feito positivo do homem branco – como aliado ou protetor.

Ribeiro Junior observa que esses “cofres” foram identificados pelo historiador Robert Farris Thompson como *agere ifá*. Recipientes sagrados usados para armazenar distintos materiais também sagrados, como as “sementes ou caurins” utilizados na consulta ao oráculo do Ifá pelos sacerdotes iorubás (THOMPSON, 1984, p. 40-42 apud RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 132). Já o “cofre de Iemanjá”, descrito por Nina Rodrigues, procederia do descarte ou “despacho” de materiais religiosos, como citado, que pertenceram à liderança religiosa de algum terreiro de candomblé.

*Figura 10 Cofre de Iemanjá*



*Fonte 10: Rodrigues, 1904, p. 7*

Nos ritos de iniciação, pessoas e “fetiches” são submetidos a normas que os preparam para a inserção no candomblé. Bastide (1973) descreve que, durante os ritos de consagração, a

liderança religiosa prepara “o fetiche” virgem, “banha-o em azeite-de-cheiro, em mel ou em qualquer fusão de ervas sagradas, conforme o caso, cercando-o de gestos litúrgicos e pronunciando orações apropriadas” e que, com o sangue oriundo dos animais consagrados, banha-se o “fetiche preparado e a cabeça” de quem se inicia (BASTIDE, 1973, p. 254). Esses “fetiches preparados” firmam a ligação entre o iniciado e os seus orixás (BRAGA, 2005), além de compor o seu assentamento, geralmente localizado dentro do terreiro em que a pessoa foi iniciada, “habitat ou residência de divindades nomeadas e bem definidas” (PARÉS, 2007, p. 116). Um exemplo desses elementos consagrados é o já citado otá.

Otá é uma pedra onde o orixá vive e que, após passar por rituais de consagração, e segundo os preceitos religiosos, deve ser guardado no peji de modo que apenas as pessoas autorizadas tenham acesso a ele. Segundo Sansi (2007; 2013), esse elo só se perde quando a pessoa associada ao otá morre. Há, nessa situação, dois possíveis caminhos revelados após o jogo de Ifá. Ou bem o santo se recusa a ir embora e exige que outros iniciados do terreiro cuidem do otá ou bem se realiza um rito para mandar embora o santo junto com o espírito do iniciado. No segundo caso, como desdobramento, os pertences religiosos do defunto também são “despachados”.

Nina Rodrigues não menciona o que estava dentro do “cofre de Iemanjá”, todavia o IGHB conservava em seu acervo cerca de 50 otás de diferentes tamanhos e cores. Alguns, ao serem expostos no museu do Instituto, continham etiquetas em papel com informações sobre os orixás que lhes foram consagrados como, por exemplo, Alari Xangô, Iemanjá, Oxumaré, Iansã, Obaluaiê, Tempo, Oxum, Exu, Apacoá, Oxum Agoto etc. (LODY, 1985).

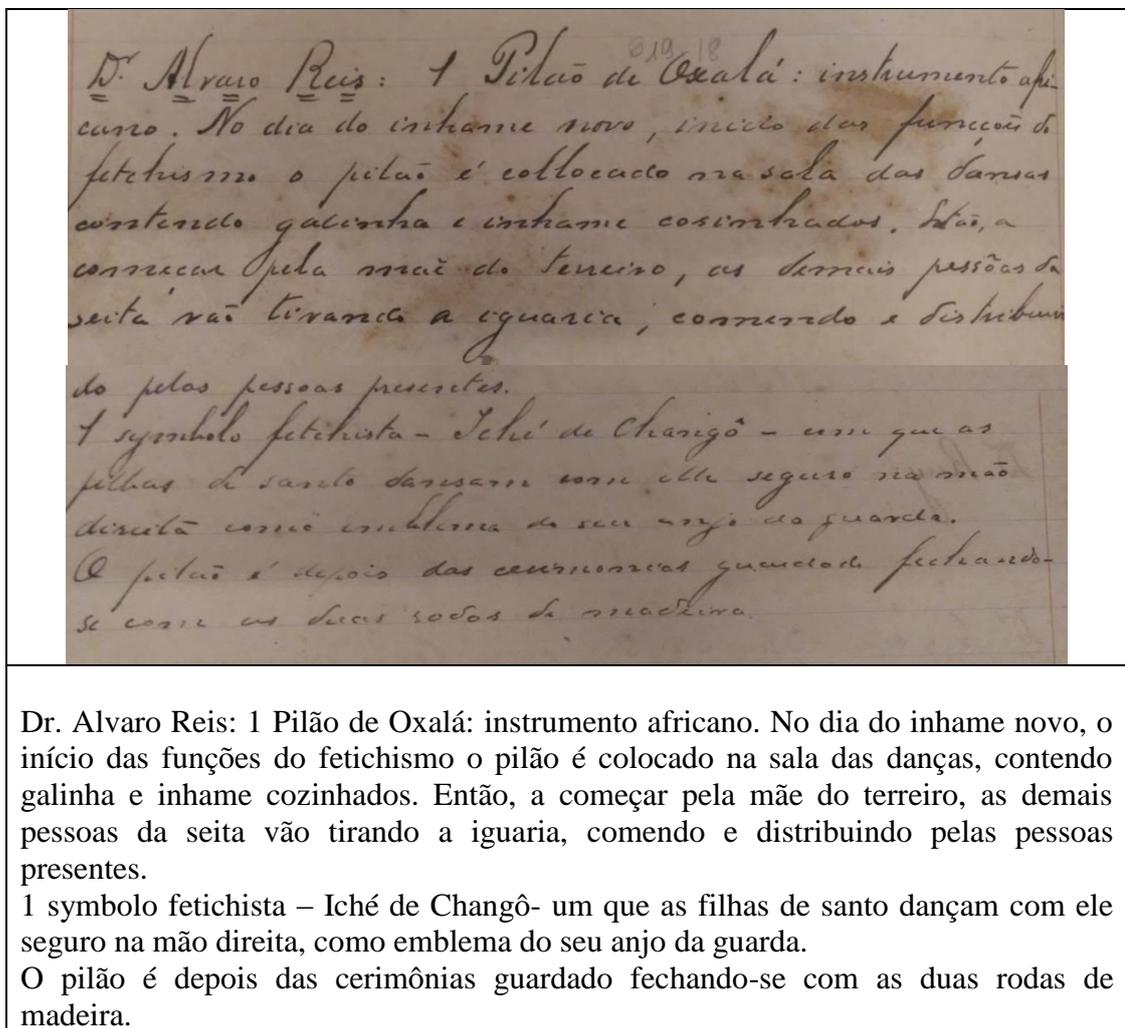
Não encontrei nenhum registro institucional referente ao cofre citado por Nina Rodrigues, a não ser o seu próprio artigo. Nas listas de ofertas, as doações iniciais estão datadas em 1919. A primeira delas foi realizada pelo médico legista baiano e sócio Álvaro Reis, que doou um “pilão de Oxalá” e um “santo africano” (RIGHB, 1919, p. 282). A segunda foi feita pelo sócio coronel Arthur Athayde, doando “vários objetos de um candomblé de caboclo” (RIGHB, 1919, p. 284); e a terceira correspondeu ao engenheiro francês e sócio fundador Apollinário Frot, doando também um “santo africano” (RIGHB, 1919, p. 284). As ofertas de Reis e Athayde receberam especial atenção do sócio fundador Manuel Querino. Essas doações, ao que parece, incentivaram o seu interesse pelas manifestações culturais e religiosas de matriz africana na Bahia.

A respeito da primeira oferta, Querino reitera as informações contidas no registro do Livro de Ofertas (figura 11). O “santo africano”, identificado como um “símbolo fetichista”

ou “iché de Xangô”, é, na verdade, um *oxê*, o machado de duplo gume, emblema do orixá do trovão, utilizado no assentamento e nas danças rituais pelos filhos de santo dessa divindade:

No dia do inhame novo, o início das funções do fetichismo o pilão é colocado na sala das danças, contendo galinha e inhame cozinhados. Então, a começar pela mãe do terreiro, as demais pessoas da seita vão tirando a iguaria, comendo e distribuindo pelas pessoas presentes. A propósito do santo diz o mesmo professor [ Manuel Querino] que é um símbolo fetichista – Iché de Xangô- e que as filhas de santo dançam com ele seguro na mão direita, como emblema do seu anjo da guarda (RIGHB, 1919, p. 282).

Figura 11 Oferta de Álvaro Reis



Fonte 11: IGHB, Livro Ofertas e Donativos (1914-1925), p. 38

Raul Lody (1985) identifica esse pilão como pertencente a Xangô ou a Oxaguiã, já que, segundo ele, são os dois orixás que possuem em seus assentamentos pilões para uso ritual, embora, nesse tronco de madeira, estejam esculpidas cenas nas quais outros orixás participam, como Exu, Ogum e Iansã. O catálogo elaborado por Lody é o último registro

fotográfico que encontrei desse objeto. Antes disso, detalhes do pilão de Xangô foram fotografados por Verger, e as imagens publicadas no artigo de Odorico Tavares em 1951 (figura 13), onde a peça é referida como um “importante objeto dos candomblés baianos” (TAVARES,1951,p.62). Identifiquei ainda uma outra imagem datada de 1944 correspondente ao acervo do IGHB (figura 12).

*Figura 12 Pilão de Xangô*



*Fonte 12: Acervo fotográfico do IGHB,1944*

*Figura 13 Cenas esculpidas no pilão de Xangô*



*Fonte 13: Tavares, O Cruzeiro, 1951. Foto: Pierre Verger*

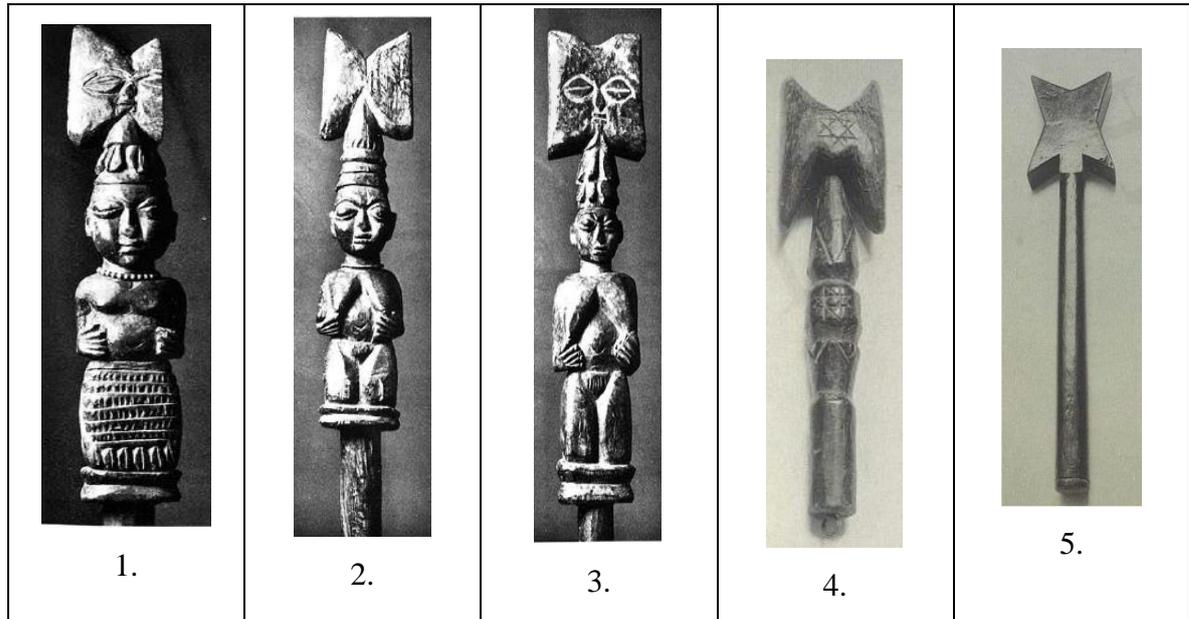
No que se refere ao “santo africano”, não encontrei elementos que identificassem qual *oxê* foi ofertado por Álvaro Reis. No entanto, no acervo do IGHB constavam cerca de sete *oxês*, “o machado com asas” (CARNEIRO, 2008, p. 65) consagrados a Xangô, sendo dois de metal e cinco de madeira. Dois dos *oxês* em madeira estavam envernizados, um deles sem padrão decorativo e o outro tendo desenhado no centro do duplo gume uma Estrela de Salomão (figura 14, n. 4).

Outros três *oxês* de madeira apresentam figuras antropomórficas, sendo duas femininas e uma masculina (figura 14, n. 1, 2, 3). As figuras femininas estão de joelhos, nuas, com os órgãos sexuais evidentes e as mãos segurando os seios. Uma delas carrega em seu pescoço um colar de miçangas transparentes (LODY, 1985). A escultura masculina (n. 1) está vestida com uma saia, as duas mãos sob o abdômen e o peito bem marcado. Seu pescoço contém um colar de miçangas brancas, marrom e vermelha. Essa peça também possui uma etiqueta dizendo “Kirá Etilé” (LODY, 1985, p. 119) indicando, talvez, seu produtor.

Ainda, em suas cabeças, estão esculpidas duas lâminas estilizadas. Seus cabelos seguem, segundo Carneiro da Cunha, o estilo africano, portando “[...] coroas estilizadas compostas de cauris justapostos em uma ou duas fileiras” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 1000). Na leitura desse autor, esses *oxês* se aproximam das características formais nagô-iorubás, reconhecíveis por suas coroas em forma de cones sobrepostos, seguindo o modelo das coroas dos reis iorubás, sua feitura em um único tronco de madeira esculpida e os olhos em formato de grão de café. A partir dessas características formais, Cunha sugere que essas esculturas foram feitas no mesmo ateliê ou que eram “da mesma tradição”, assimilando padrões estéticos brancos, como a forma do nariz, da “boca, formato dos seios e no volume da cabeça” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 1000).

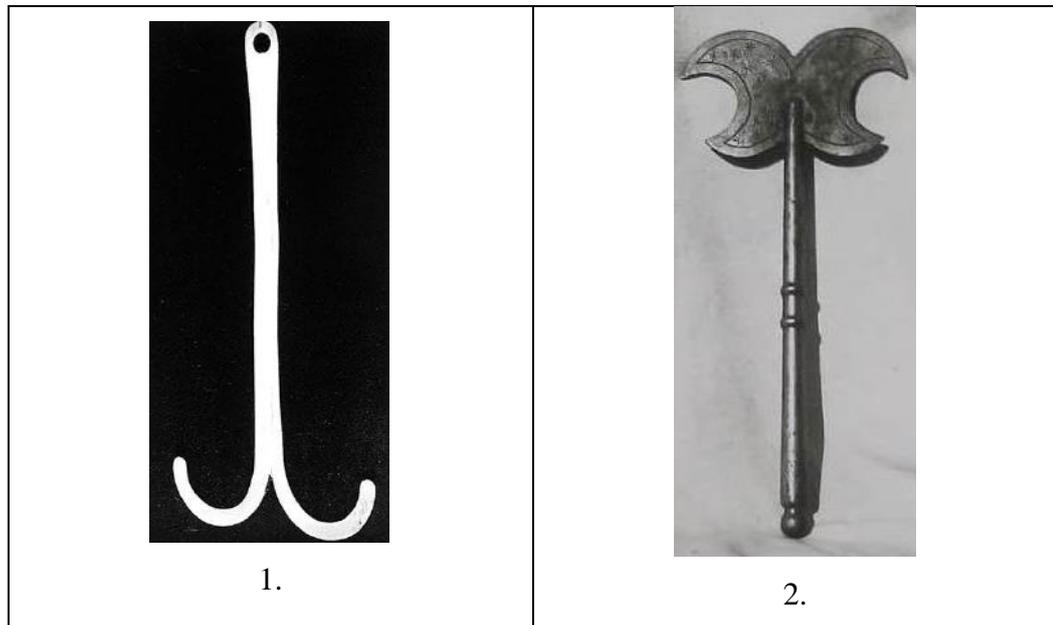
As lâminas dos *oxês* de bronze (figura 15) lembram os chifres de um carneiro, “[...] cuja a chifrada tem a rapidez de um raio” (VERGER, 2018, p. 141), animal consagrado a Xangô. Para Carneiro da Cunha, os *oxês* de Xangô em forma bidimensional merecem destaque pela singularidade técnica do seu escultor, demonstrando o “[...] requinte e prestígio assumido pelo culto de Xangô no Nordeste” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 1001).

Figura 14 Oxê de Xangô em madeira no acervo do IGHB



Fonte 14 n. 1-3: Carneiro da Cunha, 1983; n. 4-5: Lody, 1985.

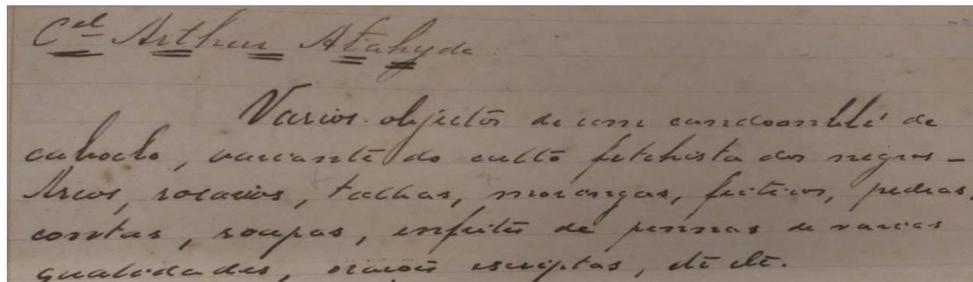
Figura 15 Oxê de Xangô em bronze presente no acervo do IGHB



Fonte 15 n.1: Carneiro de Cunha, 1985; n. 2: Verger, 2018

A segunda remessa que chegou ao IGHB em 1919 foi enviada pelo coronel Arthur Athayde e continha uma variedade de objetos de “um candomblé de caboclo”. O registro no livro de ofertas não especifica ou define o número de itens (figura 16).

Figura 16 Oferta do Coronel Arthur Athayde



Cel. Arthur Athayde

Vários objectos de um candomblé de caboclo, variante do culto fetichista dos negros. Arcos, [inteligível], talhas, moringas, feitiços, pedras, contas, roupas, enfeites de penas, de várias qualidades, orações escritas, etc. etc.

Fonte 16: IHGB, Livro Ofertas e Donativos (1914-1925)

Aos “arcos” e “enfeites de penas”, característicos do vestuário do índio ou caboclo, se juntavam às “pedras” de influência africana, e às “talhas” e “rosários”, quem sabe de origem europeia ou africana, além de “feitiços” e às “orações escritas” próprias do catolicismo popular. O repertório material sugere o alto grau de “sincretismo” daquela “variante de culto fetichista dos negros” (RIGHB, 1919, p. 284).

Essa oferta recebeu atenção de Manuel Querino que escreveu um curto texto chamado “Candomblé de Caboclo – Ligeiras notas a propósito de uma oferta feita ao Instituto pelo Coronel Arthur Athayde de objetos pertencentes a um famoso candomblé de caboclo da Cidade do Salvador. Maio de 1919”. Não encontrei informações que identifiquem o “famoso candomblé de caboclo” ou a circunstância de como ocorreu a aquisição dessas peças. Seja como for, Querino sustenta que a convivência entre africanos, europeus e indígenas, nos engenhos ou nas aldeias, permitiu a fusão de elementos religiosos dessas culturas, originando um novo “fetichismo” chamado “Candomblé de Caboclo”, “bastante arraigado entre as classes inferiores desta capital”. A mescla de elementos: a) católicos: cruz e santos; b) africanos: revelações, reclusão para iniciação, possessão de encantados, uso de atabaques, danças; c) indígenas: uso de plantas como a jurema, refeições rituais com peixes, aves e outros animais de caça, seriam componentes básicos de tal culto (QUERINO, 1919, p. 235).

Como dito anteriormente, investigar a trajetória de vida de Arthur Athayde permitiria imaginar o possível cenário da doação. Ele era o proprietário de mais de cem imóveis e terrenos localizados em Salvador e na Ilha de Itaparica. Conforme Jocélio Teles dos Santos (2009), desde o século XIX, era comum o arrendamento de imóveis a negros libertos para constituírem residência e comércio, sendo também utilizados para cultos religiosos. As

cerimônias aconteciam com o consentimento dos donos, que muitas vezes se aproveitavam cobrando um valor a mais no aluguel por essa permissão. Talvez nessas relações com seus locatários ele tinha conseguido se empossar dos objetos doados. Diante da relevância social de Athayde, uma placa de papel foi colocada no armário em que muitos objetos oriundos dos candomblés de caboclo foram reunidos e exibidos, tendo, possivelmente, o auxílio do sócio Manuel Querino na organização dessas peças. No acervo do IGHB constavam esculturas de caboclo, cocar, lança, dentre outros. Nessa placa consta a identificação do terreiro como “Culto Fetichista da Bahia – Candomblé de Caboclo”, o nome do coronel Arthur Athayde como doador e que a oferta foi feita em 1919.

*Figura 17 Oferta do coronel Arthur Athayde*



*Fonte 17: Lody, 1985*

### **3.2.2 Tudo para enriquecer o Instituto Histórico e Geográfico: “Viva Ogunjá!”**

No ano seguinte, em 1920, Manuel Querino, em um novo texto, um pouco mais incisivo, se pronuncia contra a invasão ocorrida no terreiro de Procópio Xavier, chamando a atenção para a ação violenta de Pedro de Azevedo Gordilho. Como citado no capítulo anterior, o primeiro delegado auxiliar haveria espancado os presentes, a ponto de deixar “Fulano de tal da Hora” gravemente ferido, vindo a falecer dias depois, e forçando o resto dos detidos a seguir a pé até a 1ª Delegacia, permanecendo presos até o amanhecer. Além disso, continua Querino, por ordem do delegado auxiliar os soldados destruíram diversos objetos,

“deixando a mobília em estado deplorável”, porém, os que sobreviveram foram reunidos em “trouxas” e levados para as dependências da 1ª Delegacia (CASTILLO, 2010, p. 42).

O repórter do jornal *A Manhã*, ao discorrer sobre os objetos apreendidos no terreiro de Procópio, em maio de 1920, afirmava que essas “[...] trouxas [...] reunidas, valem alguns contos de réis” (A MANHÃ, 20/05/1920, p. 1). Essa declaração não pode passar despercebida, pois demonstra outra possibilidade de destino para os objetos retirados dos terreiros pela força policial – o comércio de peças que se destacam, não apenas pelo seu valor técnico e estético, mas também monetário. Querino, por sua vez, chama a atenção para ação dos soldados que “[...] arrombaram os baús e conduziram toda a roupa que encontraram, dinheiro, objetos de prata, um anel com brilhante [...]. Foi mais um saque do que uma diligência policial” (CASTILLO, 2010, p. 42). Segundo ele, essa seria uma prática habitual do referido delegado auxiliar. No dia 16 de agosto do mesmo ano, por exemplo, a sacerdotisa Catharina teve o seu terreiro, localizado na Barra, invadido por Gordilho. Foi feita uma “limpeza” nos objetos, avaliados em mais de “cento e tantos mil réis”, incluindo uma pequena escultura de um caboclo “armado de arco e flecha rodeado de outros menores”, posicionado em cima de uma caixa de metal. Dentro dela havia uma faca e “diversos instrumentos agrícolas” também de metal (CASTILLO, 2010, p. 42).

Infelizmente, não achei evidências concretas de apreensão, venda e compra de objetos em tal situação. Como quer que seja, parece ter existido certo temor, entre os responsáveis dos institutos históricos e geográficos, ao ver esses objetos perdidos para coleções particulares ou instituições estrangeiras. Por exemplo, em 1950, o médico Aberlado Duarte, secretário perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IGHAL), mobilizou outros sócios para recuperar a coleção Perseverança e salvaguardá-la no museu institucional, a fim de evitar a sua “[...] perda por falta de conservação ou da sua evasão para coleções particulares” (DUARTE, 1974, p. 9). A mobilização em defesa desses objetos também se justificava para impedir a sua aquisição por parte de pesquisadores estrangeiros, interesse despertado por Gilberto Freyre quando, em uma palestra nos Estados Unidos, informou que a coleção se achava em péssimo estado de conservação (DUARTE, 1974; RAFAEL, 2012). Naquele momento, a coleção encontrava-se depositada no museu da Sociedade Perseverança e Auxílios dos Empregados do Comércio de Maceió, agremiação de comerciários, que preservava distintas coleções como de filatelia, artefatos indígenas, numismática, etc. (LODY, 2005). A coleção de peças do candomblé do IGHB foi objeto de cobiça do diretor do Museu Paulista. No dia 20 de agosto de 1927, Affonso d’Escragnolle Taunay pronunciou uma conferência no IGHB a convite do sócio e governador da Bahia Góes Calmon. Taunay

discursou por uma hora, com “a sua vasta erudição histórica pelas citações que fez sobre homens e obras da Bahia”, alertando à instituição sobre “o feio pecado da cobiça” alheia que as suas coleções podiam suscitar (RIGHB, 1928, p. 342). Da sua exposição interessa o destaque dado ao material “de procedência africana”:

O material etnográfico indígena e o de procedência africana têm coisas que muito sensatamente vivem a sete chaves, porque há casos em que as tentações são veementes até para os menos tentáveis etnógrafos. E os mil objetos da documentação menor de nossas antigas eras, onde há peças da maior valia? Senhores, bem explicável é a vigilância que sobre eles exerceis. [...] Todos estes objetos, recolhidos com tanto carinho, para o enriquecimento deste recinto, traduzem uma síntese de esforços e sacrifícios em prol da glorificação do passado da Bahia do Brasil. Esforços e sacrifícios estes realizados de modo quase piedoso, graças a uma continuidade de oblações, por vezes, verdadeiro ex-voto do coração dos baianos (RIGHB, 1928, p. 327).

No fim do seu discurso, Taunay sugeriu que o secretário perpétuo Bernardino de Souza escrevesse um manual para que outras instituições pudessem ser orientadas quanto a técnicas de organização dos seus acervos museológicos, arquivísticos e bibliotecários. Porém, o que também chama atenção são as expressões “recolhidas com carinho” e “glorificação do passado”, demonstrando total apagamento da violência sofrida pelos terreiros de candomblé em Salvador e relegando “o material etnográfico” para um passado arcaico e remoto.

Voltando às trouxas apreendidas na casa de Procópio, elas seguiram para a 1ª Delegacia e lá foram examinadas pelo “dr. Pedro Mello”, diretor do gabinete de identificação do Departamento de Polícia Técnica, sediado no IMLNR. O objetivo do “exame” era avaliar os objetos e convencer Gordilho a oferecê-los ao IGHB. O diretor desconsiderou depositá-los no “museu do Instituto Nina Rodrigues”, porque este já dispunha desse tipo de objetos em seu acervo (A MANHÃ, 20/05/1920, p. 1). Por outro lado, Mello era sócio do IGHB e já tinha realizado doações à instituição. Nas listas de ofertas publicadas na RIGHB, se pode conferir que, em 1917, ele doou um bloco de quartzo branco e turmalinas pretas (RIGHB, 1917, p. 309); em 1924, uma espingarda de pedra encontrada no Sertão da Bahia (RIGHB, 1924); em 1927, doa telegramas referentes à campanha civilista e à eleição presidencial em que foi candidato Ruy Barbosa, no Paraná, 10 vidros com cobras e uma curiosidade vegetal (RIGHB, 1927, p. 512, 524). Portanto, a ida de Mello à delegacia “examinar” as peças apreendidas pode demonstrar certa expectativa quanto à singularidade dos objetos de Procópio e, por isso, encorajou o delegado Gordilho a doá-las ao IGHB.

Não encontrei registros que demonstrem que o delegado auxiliar mantivesse algum tipo de relação com o IGHB antes daquela ocasião. Só, como posterioridade, em março de

1923, consta que ele doou um canhão de ferro e uma pepita do mesmo metal apreendido por sua delegacia. Essa doação está registrada em uma folha oficial contendo a logomarca do estado da Bahia e a inscrição que identifica a 1ª Delegacia Auxiliar, sendo a mensagem escrita a punho e assinada pelo próprio Gordilho e endereçada a Bernardino de Souza, secretário perpétuo do Instituto (ARQUIVO DO IGHB, documento avulso, 1923). Essa carta indica que apreensões das diligências policiais de distintas naturezas tinham como um dos seus destinos o IGHB, pois muitos dos agentes da lei eram seus associados e reconheciam esse lugar como um espaço adequado para guardar e exibir. Além disso, esse documento está entre os poucos registros oriundos das delegacias que indicam o encaminhamento desses objetos para o Instituto.

Souza Junior (2018), ao analisar os documentos da delegacia de Jogos e Costumes (1938-1976), chama a atenção para a ausência das guias de recolhimento, as quais deveriam informar a relação do que foi apreendido, a identificação da sua origem e dos agentes responsáveis, além de serem datadas e com as devidas assinaturas do chefe de polícia e do encarregado do depósito de valores. Essas informações deviam ser complementadas com o que aparece nos livros de notificações, que registram o endereço, o motivo e o resultado da diligência policial. Dos mais de 60 casos identificados por Souza Júnior nesses livros, a maioria indica a apreensão de instrumentos musicais, proveniente de denúncias, queixas e rondas em lugares que “batiam candomblé”, com algumas situações em que seus proprietários conseguiam retirá-los (SOUSA JUNIOR, 2018, p. 260 e 265).

A proposta de doação dos objetos apreendidos na casa de Procópio ao IGHB foi considerada uma ótima ideia por Gordilho, que de imediato concordou em deixá-los guardados em uma das salas da “útil instituição”. Não sabemos ao certo quais objetos apreendidos no candomblé de Procópio foram transferidos e como isso aconteceu, se foram entregues pela 1ª Delegacia no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia ou se algum dos seus membros ficou responsável pela curadoria e/ou recolha. Essa doação também não aparece discriminada na lista de ofertas feita à instituição referente ao ano de 1920. Restou apenas uma placa confeccionada em papelão, para indicar os objetos de “Culto fetichista da Bahia – Candomblé Africano”, ofertados pelo médico Pedro Mello e o delegado Pedro Gordilho em 1920.

Figura 18 Oferta feita pelo médico Pedro Mello e o delegado Pedro Gordilho



Fonte 18: Lody, 1985

Ângela Lühning (1996) menciona que muitas vezes as reportagens que noticiavam que as batidas policiais vinham acompanhadas por uma fotografia, significando não apenas o registro da violência praticada, mas também possibilitando, em alguns casos, a identificação de marcas e inscrições que, de alguma forma, possam remeter a seu terreiro de origem. Esse foi o caso das peças apreendidas na casa de Procópio. Em 20 de maio de 1920, o jornal *O Imparcial* publicou uma matéria intitulada “Viva Ogunjá! E a polícia deu no candomblé de Procópio”, acompanhada de uma fotografia de duas esculturas de madeira antropomorfas, com a legenda “Dous ‘santos’ de pau do candomblé” (figura 20, n. 1).<sup>26</sup> Essa imagem pode ser comparada com: a) uma das fotografias do arquivo do IGHB, datada em 1944; b) duas imagens de Pierre Verger, publicadas na revista *O Cruzeiro*, em 1951; c) dois dos itens do catálogo do IGHB elaborado por Raul Lody em 1985; e d) uma imagem constante na dissertação de Dora Galas, de 2015. A comparação visual das diversas imagens das esculturas confirma serem essas peças da coleção do IGHB as mesmas oriundas do terreiro de Procópio. Inclusive uma placa de papel contornada em vermelho, na qual está inscrita a mensagem “Viva Ogunjá”, em referência ao orixá Xangô, que aparece na fotografia de *O Imparcial*, consta replicada no acervo da coleção do Instituto (figura 19) (LODY, 1985).

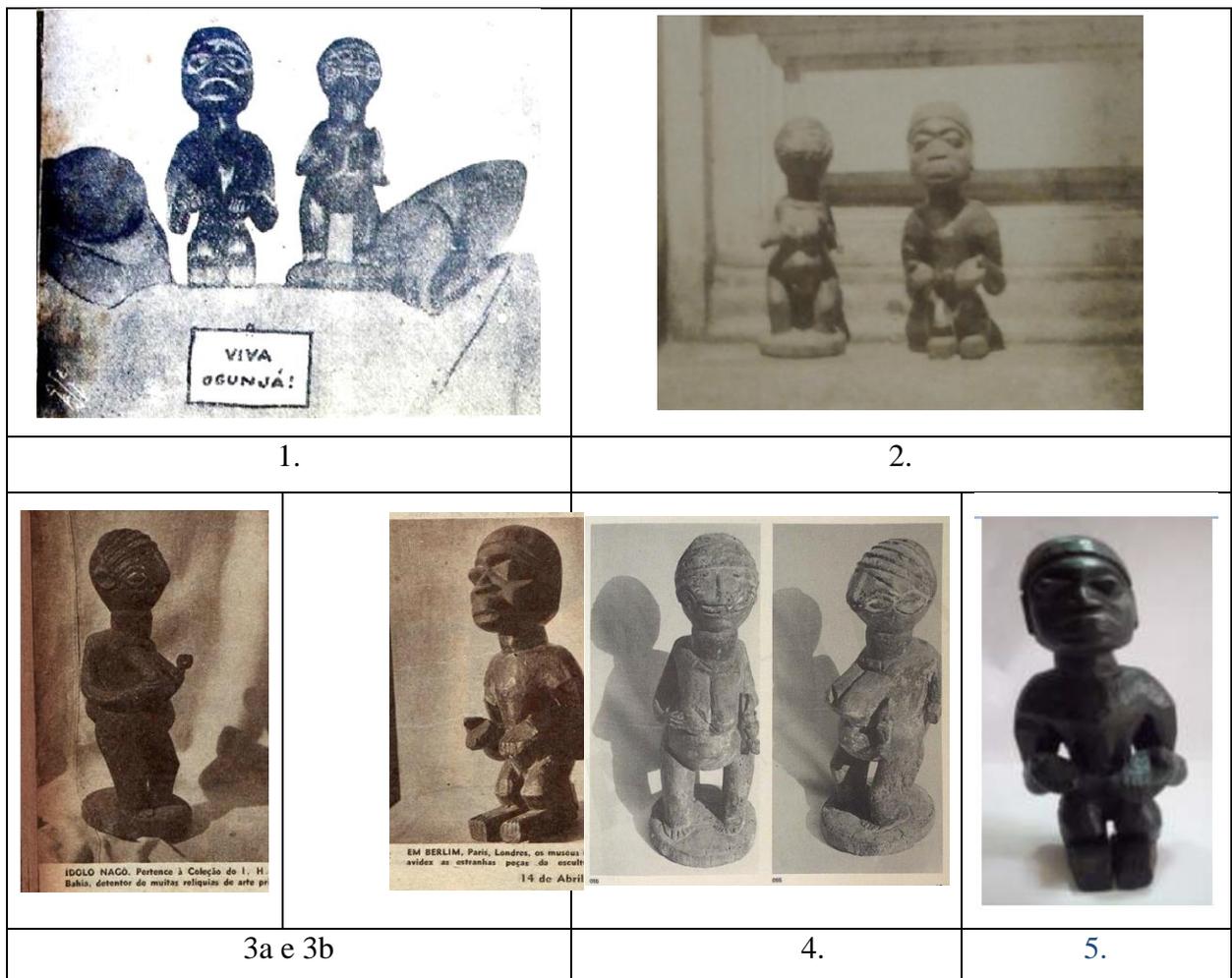
<sup>26</sup> A fotografia dessa matéria aparece reproduzida em Castillo (2013, p. 48).

Figura 19 Placa Viva Ogunjá



Fonte 19: Lody, 1985

Figura 20 Esculturas apreendidas no candomblé de Procópio



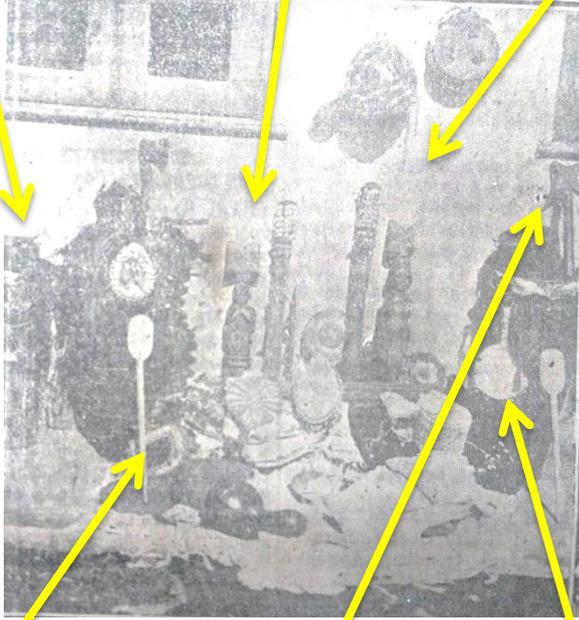
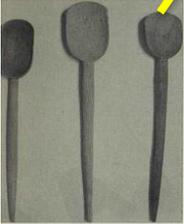
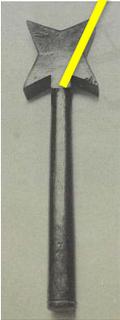
Fonte 20: n. 1 -O Imparcial, 1920, apud Castillo, 2013, p. 48; n.2- Arquivo do IGHB, 1944; n. 3a e 3b - Tavares & Verger, 1951; n.4 - Lody, 1985; n. 5 - Galas, 2015.

Sem considerar os equívocos das legendas que não correspondem às imagens, no artigo de Odorico Tavares, uma das esculturas foi identificada como “ídolo nagô” (figura 20, 3a). Na década de 1950, essa peça estava em exposição no IGHB e continha uma etiqueta informando como foi achada e a identidade do seu doador. O desembargador Manuel Maria do Amaral haveria encontrado a escultura em 1889, na freguesia de Brotas, à “margem do rio Camarogipe”, estando em cima de uma gameleira contendo “[...] uma toalha, com um prato onde se achava uma galinha assada, água e 240 réis” (TAVARES, 1951, p. 62).

Essa descrição apresenta indícios de ser um ebó, “um conjunto de ingredientes reunidos ritualmente para agradar a divindade e conseguir sua ajuda para se atingir determinado fim”, “[...] colocado num altar à deidade acionada ou em outro lugar considerado propício para seu funcionamento” (CASTILLO, 2010, p. 79). No caso em apreço, esse lugar seria o topo de uma gameleira, árvore associada, nos templos nagôs, ao orixá Iroko. O fato de a escultura estar colocada na copa da árvore talvez fosse uma estratégia de ocultação, uma vez que as manifestações públicas do candomblé eram constantemente combatidas. De qualquer forma, a comparação das diferentes imagens dessas esculturas comprovaria que elas eram oriundas do candomblé de Procópio, e que foram incorporadas no acervo do IGHB no mesmo ano de apreensão. Portanto, cabe inferir que não se tratava do “ídolo nagô” doado pelo desembargador e que, por algum motivo, houve um erro na informação da etiqueta ou um equívoco na atribuição de Odorico Tavares. A outra possibilidade é que, para ilustrar sua notícia, o jornal *O Imparcial* utilizasse uma imagem capaz de evocar o mundo africano, sem qualquer correspondência, porém, com os objetos saqueados no terreiro de Procópio. Essa imagem talvez procedesse do IGHB, em cujo caso a identificação com o ídolo nagô do desembargador teria alguma verossimilhança.

Seja como for, o *Diário de Notícias*, no dia 22 de maio de 1920, publicou uma segunda fotografia para mostrar outros objetos apreendidos no candomblé de Procópio (figura 21). A má qualidade da imagem só permitiu fazer aproximações comparativas com as imagens produzidas por Lody (1985) de alguns dos objetos existentes na coleção do IGHB, em concreto: três *oxê* de Xangô, um atabaque, duas colheres de pau e um *abebê* (leque). Na imagem do jornal, é perceptível um tecido, possivelmente a trouxa em que os objetos foram transportados, como atabaques, *abebê*, machados, cabaças, capangas etc. Contudo, cabe notar que não há indícios da presença das duas estatuetas publicadas por *O Imparcial*.

Figura 21 Objetos apreendidos no candomblé de Procópio

		
<p>Atabaque tipo Lé</p>	<p>Oxê de Xangô</p>	<p>Oxê de Xangô</p>
		
		
<p>Colheres de madeira</p>	<p>Oxê de Xangô</p>	<p>Abebê</p>

Fonte 21: Correio da Manhã, 1920 (no centro); Lody, 1985

### 3.2.3 Os delegados continuam a encher o acervo da coleção

No dia 18 de maio de 1921, o subdelegado da Cruz do Cosme, localizado no distrito da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, doou para o Instituto uma “remessa” de objetos apreendidos por ele. Antônio Theodoro Coelho era responsável pelo bairro que, estava situado na periferia rural de Salvador. Segundo João José Reis (2008), no século XIX, ali concentrava-se um grande contingente de africanos libertos que vivia da agricultura, e não por acaso, desde meados do século, figurava como foco de combate às manifestações religiosas de matriz africana. Ainda, o autor relata que, em 23 de dezembro de 1858, a polícia invadiu uma cerimônia prendendo 12 africanos libertos, sendo um homem e 12 mulheres, além de apreender diversos objetos e indumentárias que estavam sendo utilizados durante a cerimônia em questão (REIS, 2008, p. 23-24). Tal situação não viria a ser diferente no século seguinte.

Dessa forma, encontrei no arquivo do Instituto um documento assinado pelo subdelado da Cruz do Cosme encaminhando objetos para a instituição. O secretário perpétuo Bernardino de Souza foi citado como destinatário para receber aquela remessa de objetos, pessoa de “alta estima e subida consideração” do remetente. Uma das marcas (VIANNA, 2014) dessa carta é a inscrição em vermelho “respondeu Bernardino”, o que provavelmente teria acontecido após a chegada desses objetos. Antônio Coelho considerava uma “honra” realizar aquela doação para o IGHB.

*Figura 22 Antônio Theodoro Coelho*



*Fonte 22 A Tarde, 08/10/1921*

Na busca por combater a “bruxaria” e o “feticismo” e para evitar que o “antro” continuasse a praticar as “maiores devassidões”, Antônio Coelho justificava a sua invasão no terreiro “Atumbasé”, na localidade conhecida por “Forno<sup>27</sup>”. O terreiro era liderado por Lourenço Pantaleão dos Reis, conhecido como Pai Lourenço, e Francisca Aquilina de Lima, chamada por mãe Aquilina. Não encontrei maiores informações sobre como decorreu a invasão, porém, esse documento, assinado e datado pelo subdelegado, lista de forma detalhada os “apetrechos” que foram apreendidos e que teriam como destino final o museu do Instituto, sendo estes listados:

[...] 2 colunas quadrangular de madeira com forro de papel, 1 balaio contendo quartinhas e outros apetrechos para bruxaria, 3 ata[ba]ques com os competentes couros, 1 chocalho de folha flandres e outro de palha denominado caximxim, 1 cadeira sistema moderno, com reposteiro acolchoado, que dizem ser do ‘Ogan Rei’, 1 cajado, 1 chapéu (sistema capello, forrado de cetim branco com arminhos, diversos cordões com contas sistema rosário, 1 palmatória, 1 chicote e um busto em madeira que dizem ser o ‘santo do Diabo’ (ARQUIVO DO IGHB, CAIXA 15d.032).

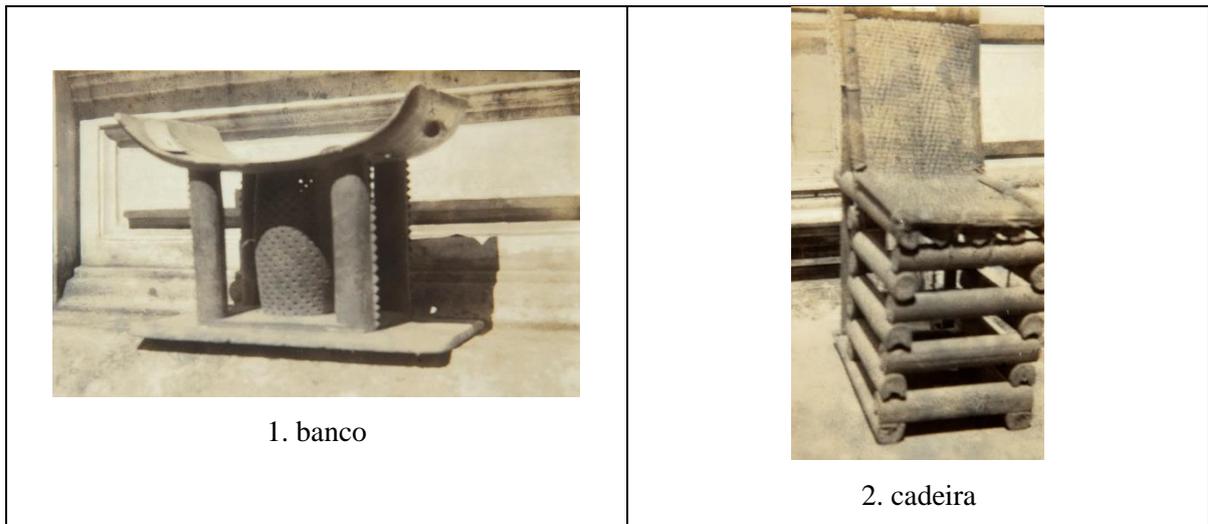
Efetivamente não foi possível contabilizar o número de objetos doados, pois categorias como “outros”, “diversos” e imprecisões como “um balaio contendo quartinhas e outros apetrechos” dificultaram a tarefa. Porém, a transferência foi de mais de 14 objetos. Por exclusão, me arrisco a apontar que a “cadeira sistema moderno, com reposteiro acolchoado, que dizem ser do ‘Ogan Rei’” fosse a mesma que consta no acervo fotográfico de 1944 do Instituto (figura 23, n. 2).

Exceto a cadeira do pai de santo Severiano Manuel de Abreu, que tem gravado no seu espaldar o nome do seu encantado Jubiabá, foco do próximo capítulo, no arquivo fotográfico do IGHB figuram dois assentos – um banco e uma cadeira – que a instituição classificou como pertencentes à coleção de peças do candomblé (figura 23).

---

<sup>27</sup> É provável que atualmente corresponda à Ladeira da Fonte do Forno, localizada no bairro do Engenho Velho da Federação.

Figura 23 Assentos religiosos do IGHB



Fonte 23: Acervo fotográfico do IGHB, 1944

O “banco” (figura 23, n.1) é feito de madeira. O seu assento é uma prancha côncava sustentada por cinco pilares: um deles posicionado ao centro, sendo que todos são em formato cilíndrico e repousam numa prancha retangular. Esse objeto aparece também no catálogo de Lody e no artigo anterior de Odorico Tavares, sendo identificada por esse último autor como “cadeira de ogan” e acrescentando que, possivelmente, tem “pura origem africana”. Tavares tem como referência o estudo de Roger Bastide sobre a “importância das cadeiras de ogans nos candomblés”. Nesse artigo Bastide “[...] reproduz uma gravura de uma cadeira do rei Apai Togo, extraída da *Histoire de la Civilisation Africaine*, de Frobenius, que tem o mesmo formato da cadeira de ogan, existente no Instituto Histórico” (TAVARES, 1951, p. 62).

Na atualidade, a confirmação de alguém no cargo de ogã está diretamente associado à sua cadeira, portanto, é de sua responsabilidade providenciar a confecção do seu assento (BRAGA, 2005). Após pronta, ela ficará em lugar de destaque dentro do barracão, geralmente sendo posicionada próximo à liderança religiosa. Bastide (1973) nota que as cadeiras de ogã possuem inscrita a data da posse naquele cargo e o orixá a que foi consagrado. A sua importância como “emblema de autoridade”, nas palavras de Parés, “[...] pode ser interpretada como uma reminiscência ou reinvenção, no contexto religioso, dos tronos ou tamboretos africanos, distintivos da chefadura política” (PARÉS, 2016, p. 339). De fato, o “banco” da figura 23 se assemelha aos tronos-tamboretos dos chefes africanos.

Já a “cadeira” (figura 23, n. 2), tem a sua estrutura feita de pedaços cilíndricos de madeira e seu assento e encosto feitos de palhinha. Como foi dito, esta seria a mesma cadeira apreendida por Antônio Coelho descrita como um “sistema moderno”, pertencente ao “Ogan

Rei”. Não há como afirmar de forma conclusiva, mas a probabilidade é alta. De qualquer forma, o delegado parece reconhecer a importância da cadeira de ogã dentro da estrutura do candomblé. Cabe notar, no entanto, que essa cadeira não é mencionada no artigo de Tavares, nem consta no catálogo de Lody.

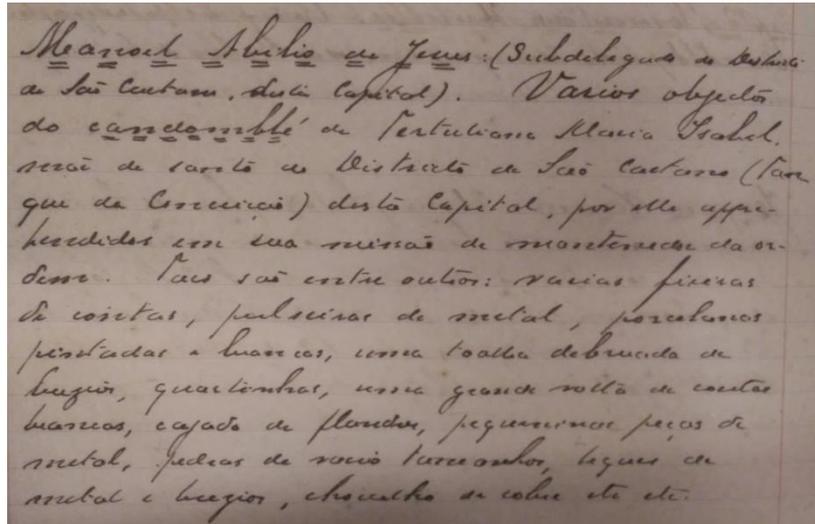
Continuemos com alguns outros casos. No dia 18 de março de 1925, o subdelegado do Distrito de São Caetano, Manoel Abilio de Jesus, enviou para o IGHB uma “mala” contendo os objetos apreendidos por ele num “pernicioso” candomblé. Meses depois, em 3 de novembro de 1925, o subdelegado do Distrito da Lapinha, Euzebio Cursino dos Reis, enviou diversos “apetrechos” de “bruxaria”. Essas cartas de doação seguem o mesmo modelo da mensagem encaminhada pelo subdelegado da Cruz do Cosme, Antônio Theodoro Coelho, em 1921. Assemelham-se pelo uso de uma folha de papel qualquer, escritas à punho, identificando as subdelegacias, datadas, assinadas e remetidas ao “museu”, em nome do “secretário perpétuo”, o “Excelentíssimo Senhor Doutor Bernardino José de Souza”. Chama atenção a semelhança entre as caligrafias e a forma com que finalizam o documento, “aproveitando a oportunidade” para expressar a sua “alta estima e subida consideração” ao “ilustre” secretário. Esse padrão também foi seguido pelo documento enviado por Pedro Gordilho, em 1923. Nesse caso, diferem por terem sido escritas pelo próprio Gordilho e por utilizarem uma folha oficial, onde foi impresso o brasão do estado da Bahia, o número do documento, a identificação da 1ª Delegacia Auxiliar, local e data. Essas marcas caracterizam certa padronização no conteúdo dessas cartas indicando o envio das remessas para o IGHB. Possivelmente as delegacias se responsabilizavam por levar os objetos ao Instituto para que lá um funcionário fizesse o registro seguindo um modelo institucional.

Em 24 de abril de 1922, o *A Tarde* noticiava que Manoel Abilio de Jesus, “novato no cargo e no ofício”, invadiu uma casa localizada na Fazenda Grande, no distrito de São Caetano, pertencente a um “feiticeiro”. Lourenço José Matias foi acusado de reunir os praticantes da “pseudoreligião”, fingindo ser devoto de São Cosme e São Damião para “exercer com mais segurança a sua feitiçaria”. Na busca para “extinguir a bruxaria”, o subdelegado, acompanhado de alguns policiais, cercou a casa e prendeu todos os presentes. A reportagem finda denunciando a complacência do inspetor de quartirão, João Ituíno do Bomfim, de ser ogã e de tentar “frustrar a ação policial” (*A TARDE*, 24/04/1922, p. 3).

Já na diligência do dia 18 de março de 1925, o subdelegado afirma que a sua ação policial teve por objetivo combater o “abuso”, a “clandestinidade” e a “curanderia”, promovidos por um “candomblé” contra a “segurança pública e a moralidade”. Justificativa reproduzida por Bernardino de Souza, na sessão referente às ofertas de 1925, do Livro de

Ofertas e Donativos, reforçando o cumprimento de uma “missão mantedora da ordem” pela polícia, sem apresentar os detalhes da ação. Ainda, o secretário perpétuo parece evidenciar para a escrita correta da palavra “candomblé” (LIVRO DE OFERTAS E DONATIVOS, 1914-1925).

Figura 24 Oferta do subdelegado Manoel Abílio



Manoel Abilio de Jesus : (Subdelegado do Distrito de São Caetano, desta Capital). Vários objetos do candomblé de Tertuliana Maria Isabel, mãe de santo de São Caetano ( taque da Conceição) desta Capital, por ele apreendidos em sua missão de mantendor da ordem. Tais são entre outros: várias fileiras de contas, pulseiras de metal, porcelanas, pintadas e brancas, uma toalha debruçada de búzios, quartinhas, uma grande volta de contas brancas, cajado de frandes, pequeninas peças metal, pedras de vários tamanhos, leque de metal e búzios, chocalho de cobre etc. etc.

Fonte 24: IGHB, Livro de Ofertas e Donativos, 1914-1925

O candomblé em questão acontecia nos fundos da casa da mãe de santo de nome Tertuliana Maria Izabel, localizada no Largo do Tanque da Conceição, nº 555. Em anexo à carta de doação constava uma relação dos “apetrechos” apreendidos, para o uso da “bruxaria” e do “vício”, que seriam remetidos ao IGHB. São eles:

Oito búzios grandes, três chifres com pontas quebradas, um leque de metal com chocalhos, um chocalho de metal, um chocalho de cobre, um leque de medalhas em couro, um leque metal com medalhas, um leque com búzios, 57 flechas tamanhos diversos, 1 fruteira fantasia, diversas voltas para pescoço de contas para candomblé, 5 pequenas peças de metal amarelo, 3 voltas pulseiras metal, 3 pulseiras de chumbo, 1 porcelana contendo diversos guizos e búzios, 5 porcelanas tamanhos diversos, 1 vaso com tampo manteigueira com búzios, 3 quartinhas brancas, 1 cesta de cipó preta, 1 pano

de madraço guarnecido de pequenos búzios, 1 bacia de flandres, com forro de pano, 1 cuia de madeira, 1 cajado de flandres, 1 volta de contas de louça branca com diversos fios, tendo duas bolas de linho branco (ARQUIVO DO IGHB, CAIXA 20d.037).

O registro feito no Livro de Ofertas e Donativos foi bastante sucinto quando se refere aos objetos apreendidos nessa “missão”:

Várias fileiras de contas, pulseiras de metal, porcelanas pintadas a branco. Uma toalha debruçada de búzios, quartinhas, uma grande volta de contas brancas, cajado de flandres, pequeninas peças de metal, pedras de vários tamanhos, leques de metal e búzios, chocalho de cobre, etc. etc. (LIVRO DE OFERTAS E DONATIVOS, 1914-1925, p. 90).

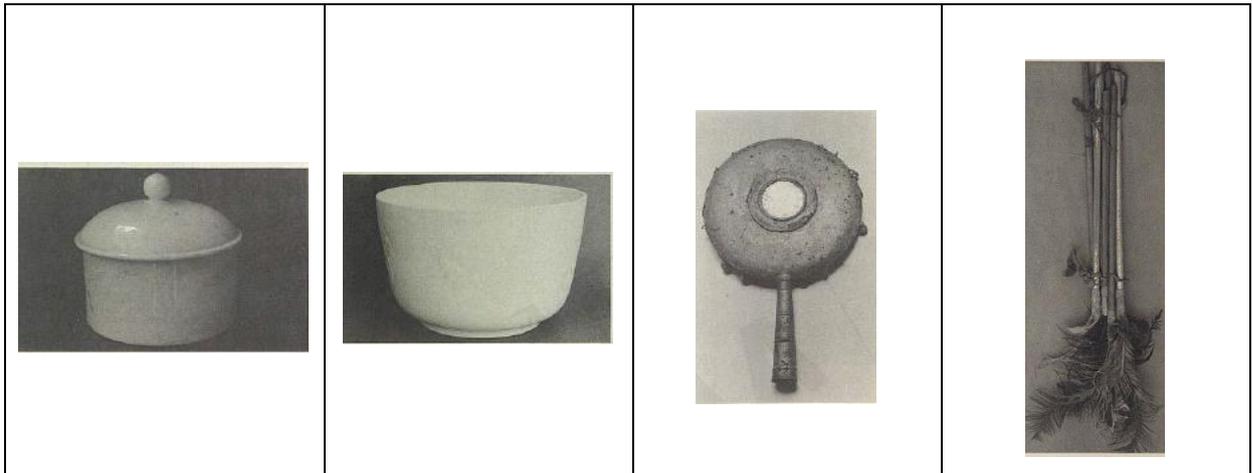
Essa remessa exemplifica a riqueza que foi a coleção de peças do candomblé do IGHB. O subdelegado doou mais de 43 unidades, considerando a imprecisão das “diversas voltas”, “pequeninas”, ou dos “diversos guizos” e “búzios”, ainda assim, o anexo da carta de doação chama a atenção pela menção de uma expressiva quantidade de flechas, indicando a possibilidade de serem objetos apreendidos de um candomblé de caboclo. A listagem não detalha esses objetos a ponto de diferenciar de outros de mesma tipologia, que podem ser exemplificados por imagens do Arquivo do IGHB (figura 25, sem data) e do catálogo elaborado por Lody (1985), como o colar de contas brancas e outros de contas menores, os vasos em porcelana, um abebê com guizos de búzios em sua extremidade e um conjunto de flechas (figura 26).

*Figura 25 Diversos colares*



*Fonte 25: Acervo fotográfico do IGHB, s.d.*

*Figura 26 Dois vasos de porcelana, uma bebê de Oxalufã e oito flechas em madeira*



*Fonte 26: Lody, 1985*

A doação realizada pelo subdelegado Euzebio Cursino dos Reis, em 3 de novembro de 1925, recebeu os agradecimentos do secretário perpétuo do IGHB. O subdelegado enviou uma remessa de “apetrechos” utilizados em um “criminoso e clandestino” candomblé, para fins de “bruxaria” e “feiticismo”, após receber a denúncia de que acontecia as “escondidas o referido antro”, na Avenida Monteiro, localizado na Estrada da Liberdade. A diligência aconteceu às 2h30 da madrugada, com participação do escrivão daquela subdelegacia e de alguns praças. A cerimônia foi interrompida pela polícia, sendo preso o pai de santo Terturliano da Silva Quatorze, conhecido por pai Quatorze, e outras pessoas que praticavam aquele “pernicioso delito” que, assim como o seu colega Manoel Abílio, consideravam um afronte aos “bons costumes e das leis que regem a Segurança Pública”. Na carta de doação aparecem descritos: “Um capacete de pano e penas multicores, 2 espadas de madeira, 1 osso sendo ignorada a sua procedência e 2 cruces de madeira tamanho regulares” (ARQUIVO DO IGHB, CAIXA 21d.105).

O subdelegado ofertou seis itens de um candomblé de caboclo, porém, assim como no caso anterior, não encontrei elementos que permitissem identificar com precisão os objetos doados. Porém, ilustro, utilizando imagens do catálogo de Lody (1985), alguns cocares que podem se aproximar do “capacete” (figura 27).

*Figura 27 Cocares utilizados em candomblé de caboclo*



*Fonte 27: Lody, 1985*

Passemos a outro caso. Na lista de ofertas feitas ao IGHB em 1926, consta que o sócio Bernardino Madureira de Pinho ofertou “vários objetos pertencentes a um candomblé africano”. Bernardino Madureira de Pinho foi formado em direito e ocupou distintos cargos como agente da lei na Bahia, dedicando-se “[...] aos problemas sociais de ordem pública” (PINHO, 1960, p. 165). Foi “[...] promotor público, delegado de polícia, advogado criminal, procurador do Estado da Bahia, chefe de polícia, secretário da polícia e secretário de segurança pública do Estado” (PINHO, 1960, p. 162). Ele se tornou sócio do Instituto em julho de 1916 e desde então passou a ofertar diversos objetos que fizeram parte do seu universo de atuação profissional no interior da Bahia.

*Figura 28 Bernardino Madureira de Pinho*



*Fonte 28: Acervo fotográfico do IGHB, 1925*

Como exemplo, em 1925, doou várias fotografias do batalhão de polícia da Bahia comandado pelo tenente coronel Alberto Lopes, entre 1924 e 1925 (RIGHB, 1926, p. 414). Em 1927, um chapéu de couro de um dos integrantes do grupo de Lampião, apreendido pela polícia baiana (RIGHB, 1927, p. 523), assim como um punhal de prata do bandoleiro Braulino Rocha, que atacou o arraial Santa Rosa, localizado no município de Condeúba, sendo preso em seguida (RIGHB, 1927, p. 511). Em 1928, ele doou “[...] um punhal de prata apreendido [pela polícia baiana, que estava] em mãos do bandoleiro José Roberto, companheiro de Lampião, terrível cangaceiro do Nordeste” (RIGHB, 1928, p. 510).

As doações acima demonstram a atuação incisiva no combate aos cangaceiros no interior do estado, portanto, a doação de objetos do candomblé pode ser considerada uma exceção, digamos assim, entre os tipos de objetos ofertados anteriormente por Bernardino. Não encontrei informações referentes ao “candomblé africano” e às circunstâncias da diligência policial, porém cerca de 30 peças foram doadas. Na lista de ofertas, estão descritos: “[...] 3 atabaques, 4 santos (“Oxalá”, “Oxum”, “Olodê”), 4 capacetes de contas, 13 objetos de metal, pulseiras, guizos, etc.” (RIGHB, 1926, p. 415).

Em matéria do dia 12 de novembro de 1926, o jornal *A Tarde* informou que tinham sido presas cerca de nove pessoas em um candomblé situado no Alto da Capelinha. Local frequentado por “gente boa”, dentre eles “[...] soldados que caem no santo, e gente que vem de automóvel de todo canto da cidade” (A TARDE, 12/11/1926, p. 3).

No dia anterior, após algumas denúncias, o delegado titular da 3ª Circunscrição Policial, Frederico Senna, ordenou uma diligência. A partir do endereço fornecido pelos “queixosos”, o tenente Santa Barbara, o guarda de nº 35 e um funcionário civil da 3ª Delegacia, responsáveis pela batida policial, seguiram até o terreiro de Pai Crescencio com o objetivo de pôr fim naquele “batuque”.

Segundo a reportagem, o terreiro estava localizado em uma colina íngreme, num “recanto escuro e distante da cidade” e dentro de um matagal. Para ele, a intenção era dificultar o acesso de quem não conhecia a região, o que fez com que os policiais permanecessem muito tempo perdidos. De acordo com Jocélio Teles (2009), muitos terreiros optaram por se instalarem longe do centro da cidade, ocupando terrenos distantes e no meio da vegetação, motivados pelas inúmeras incursões policiais. Essa localização não apenas dificultava a chegada da polícia, mas evitava que os vizinhos realizassem denúncias sobre suas atividades. Porém, os policiais conseguiram identificar o som dos atabaques do terreiro de Pai Crescencio, chegando a casa às 23 horas, se posicionando de forma discreta e silenciosa para evitar serem vistos e ocasionar uma fuga dos presentes.

O tenente bateu na porta do fundo e, ao ser indagado, respondeu: “É de paz”. Logo após, a porta foi aberta autorizando a sua entrada. Os policiais seguiram para uma sala onde “dançavam os candomblecistas”. Pai Crescencio mostrou aos policiais a licença que autorizava o seu “batuque”, o que possivelmente permitiu que não desconfiasse que pudesse ser a polícia do outro lado da porta. O que de nada adiantou, pois os policiais informaram que aquela licença não tinha valor, forçando todos a caminharem da meia-noite até às 8 horas da manhã, quando chegaram à delegacia.

Em depoimento ao delegado titular, Pai Crescencio confirmou ter solicitado a licença ao subdelegado a fim de não ser “incomodado”. Nessa mesma ocasião, ele foi acusado de praticar a “falsa medicina”, por tentar curar um dos presos, o “menor” Paulo do Espirito Santo de “feridas e de fraqueza mental”. Além dele, o jornal listou nominalmente os presos e outras informações que facilitassem a identificação dos mesmos: Constança Santos, empregada da Pituba; Autora Felisbella de Oliveira, Honorata Ferreira, Umbelina Andrade Brasil, Maria Arlinda, Maria Anna Ferreira e Maria Conceição, residentes em São Caetano, Pirajá e Brotas; João Franco Salles, “o homem do pandeiro” (A TARDE, 12/11/1926, p. 3).

Foi apreendida “toda a buginganga”, descrita como um “[...] constante duma cadeira enfeitada, para ‘Pai Crescencio’ dar as ordens aos ‘caboclos’, capacetes, pandeiros, flechas, paus de bandeira, vasilhames contendo esqueletos de patos e cascos de cágados, rosário de candomblecistas” (A TARDE, 12/11/1926, p. 3). O secretário perpétuo do IGHB, Bernardino de Souza, foi “convidado” a “[...] escolher o que lhe serve dentre os troços de Pai Crescencio, entre eles os quais muitas reminiscências do africanismo” (A TARDE, 12/11/1926, p. 3). Não encontrei informações que confirmem a seleção feita por Bernardino ou o recebimento dessa remessa pelo IGHB.

Em 1927, a lista de ofertas publicadas na RIGHB notifica que Aristides Mendes doou ao Instituto três atabaques e um agogô (RIGHB, 1927, p. 524); em 1929, o sócio Mario Torres doou “um colar de contas das pretas da Bahia” (RIGHB, 1929, p. 753), ambos sem apresentar qualquer tipo de informação sobre a sua aquisição e origem, assim como o registro feito para os “sete ídolos” doados pelo sócio major Frederico Ferreira Bandeira. Em 1934, essas peças foram entregues ao IGHB, oriundas de um “[...] candomblé pertencente a Severiano de Tal, na fazenda Engenho Madrugá” (RIGHB, 1934, p. 577). Em 1936, o capitão Hannequim Dantas, delegado auxiliar, doou “[...] Ganzá, dois tamborins de pele de cobra, um pé de bota de veludo vermelho, uma saieta de penas e couro de onça e um calção de cetim azul, um gorro vermelho, dois capacetes apreendidos pela polícia no candomblé da Mata Escura” (IGHB, 1936, p. 540). A ausência de informações sobre a apropriação desses objetos faz com que a

sua história seja “rasurada” (TROUILLOT, 2016) sem que se saiba sobre isso antes mesmo do processo de musealização.

Essas entradas demonstram o entendimento de que o IGHB era um espaço adequado para conservar e exibir peças que oscilavam de objetos de interesse científico entre materialidade de práticas criminosas, já que a maioria desses objetos são oriundos de diligências policiais contra as manifestações afro-religiosas na cidade de Salvador, durante os anos iniciais do século XX, tendo a década de 1920 como o ápice de entradas.

### **3.2.4 Cessões, empréstimos: o trânsito das peças e a fragmentação da coleção do IGHB**

O historiador da arte Marianno Carneiro da Cunha, em um texto póstumo, publicado em 1983, trata da influência das tradições africanas na produção da cultura material afro-brasileira. Para sua pesquisa, ele reuniu algumas esculturas “africanas e afro-brasileiras” oriundas dos antigos terreiros, presentes em diferentes coleções, formadas especificamente durante a primeira metade do século XX, contexto no qual a coleção do IGHB se insere. A partir de uma análise comparativa das características e estilísticas desses objetos com outros de procedência africana da mesma tipologia, ele apresentou a hipótese da existência de uma “tradição nagô-yorubá” e de um “atelier baiano”. Por exemplo, os três *oxê* de Xangô de madeira pertencentes ao IGHB apresentados acima (figura 14), apresentam traços comuns no formato do cabelo, no desenho de cones sobrepostos no topo da cabeça, além da posição das mãos segurando os seios, que ele identificou como características dessa tradição. Segundo Salum (2007), esses *oxê* foram utilizados como modelo na produção de um outro pertencente ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), reforçando a hipótese de um “atelier baiano” com influência em outras partes do país.

Quando Carneiro da Cunha tratou das coleções de arte afro-brasileira na Bahia, ele afirmou, sem dizer por qual motivo, que “parte” da coleção de peças do candomblé do IGHB estava no Museu Estácio de Lima:

O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia tem [um] pequeno e expressivo acervo apreendido pela polícia, do candomblé de Pulquéria (Gantois), parte do qual está atualmente no Museu Estácio de Lima, do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, em Salvador (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 996).

Carneiro da Cunha focalizou o seu estudo em dez objetos, sendo sete identificados como propriedade do IGHB (quatro *oxê* de Xangô, um abebê de Iemanjá, uma escultura de

Exu e uma máscara geledé) e três como pertencentes ao museu Estácio de Lima (uma escultura de Iemanjá, um Ibeji e uma máscara géledé) (figura 29). Dentre os objetos apreendidos no terreiro de Púlchéria, dois estariam no IGHB – um dos oxê de Xangô e o Exu – e um no museu Estácio de Lima – o Ibeji.

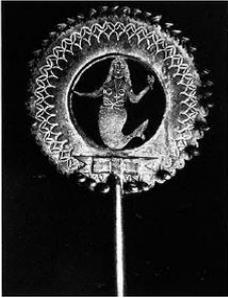
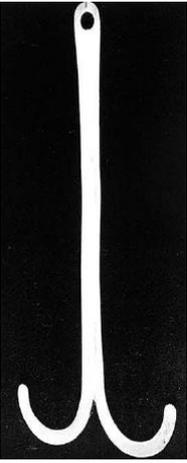
Ainda não consegui saber com certeza quando se produziu a suposta apreensão de objetos no terreiro de Pulchéria. Nina Rodrigues cita, em *Os africanos no Brasil*, duas notas publicadas em 1896 pelo *Diário de Notícias* e outra pelo *A Bahia*, em 1900. Uma é do dia 5 de outubro, denunciando que entre as pessoas que frequentavam aquele candomblé havia diversos membros da polícia baiana. No dia seguinte, 6 de outubro, o secretário de polícia enviou um ofício ao primeiro comissário de prenome Falcão, solicitando intervenção policial naquela casa. Em 4 de janeiro de 1900, o *A Bahia* denuncia a ineficiência da polícia em pôr fim ao “selvagem candomblé” no Gantois, que continuava a perturbar o “sossego público” até as “11 horas da noite” (RODRIGUES, 1932, p. 265, 268).

Duas outras notícias publicadas no jornal *A Tarde* se referem a “conflitos” no Gantois, mas nenhuma indica apreensão de objetos. A primeira manifesta, no dia 25 de novembro de 1912, que um guarda municipal promoveu “distúrbios” no “terreiro de Pulchéria, sendo ele “ogã”, “quase pai de santo” daquele terreiro. Por conseguinte, seria aberto um inquérito a fim de verificar o ocorrido, sendo que o inspetor, Domingos Correia, responsável por aquela zona, deveria prestar esclarecimentos pela ação do “cavaleiro do amor” (A TARDE, 25/11/1912, p. 1). Segundo Silvio Rosário, “cavaleiro do amor” seria uma forma hostil de denominar os guardas urbanos que de alguma forma mantinham uma relação aproximada e harmoniosa com os terreiros de candomblé (ROSÁRIO, 2019). A segunda nota, do dia 20 de setembro de 1918, menciona o Gantois enquanto localidade, denunciando uma briga da qual três homens saíram feridos. “Severiano dos Santos, com um tiro no pescoço, Indalicio Garrido, com um ferimento no braço esquerdo, e o menor Garrido, com um ferimento contuso na cabeça” (A TARDE, 20/09/1918).

Na literatura, não encontramos qualquer referência a mãe Menininha sendo presa ou intimada à delegacia para prestar esclarecimentos por sua atividade religiosa, situação confirmada por Lühning (1996, p. 203), que também não encontrou “indicações a respeito de um confronto entre a polícia” e o Gantois. Como já dito, esse terreiro gozava de certo prestígio, possuindo diversos ogãs membros da elite política, econômica, policial e social da Bahia. Sousa Júnior, na sua análise dos livros de notificações da Delegacia de Jogos e Costumes, aponta a inscrição de uma “ronda/fiscalização”, no dia 23 de julho de 1953, no terreiro de “D. Menininha”, seguido do comentário “sem anormalidades” (SOUSA JUNIOR,

2018, p. 261). Portanto, não há evidências de batidas policiais com apreensão de objetos no Gantois.

*Figura 29 Objetos estudados por Marianno Carneiro da Cunha*

				
1.Oxê/IGHB	2.Oxê/IGHB	3.Oxê/IGHB	4.Abebê/IGHB	5.Oxê/IGHB/Gantois
				
6.Exu/IGHB/Gantois	7.Máscara/IGHB	8.Máscara/Estácio	9.Ibeji/Estácio/Gantois	10.Iemanjá/Estácio/Gantois

*Fonte 29 Carneiro da Cunha, 1983*

De qualquer forma, as imagens do arquivo do IGHB mostram que em 1944, a maioria dos objetos estudados por Carneiro da Cunha estavam incorporados no seu acervo. Por exemplo, a escultura do Ibeji (figura 29, n. 9) aparece, entre outras esculturas, em uma imagem do Instituto sem datação e, posteriormente, em 1951, no artigo de Tavares. Porém, em 1983, no estudo de Carneiro da Cunha, essa peça é referida como pertencente ao museu Estácio de Lima. Ela também não consta no catálogo de Lody. Aliás, Tavares, no seu artigo de 1951, já observava que alguns dos objetos fotografados por Verger não pertenciam a

coleção do IGHB (TAVARES, 1951, p. 62). Essa evidência sugere a mobilidade e circulação de alguns desses objetos entre diversas coleções, movimentos que não são fáceis de datar ou mapear. Podemos, no entanto, traçar o trânsito de algum dos objetos do IGHB para o museu Estácio de Lima.

Na lista de documentos, encontrados entre as caixas das coleções do museu Estácio de Lima, publicada por Ana Pato (2017), são citadas correspondências entre a professora Yêda Pessoa de Castro, então diretora do CEAO, e Luzia Augusta da Rocha Pellegrino, diretora do museu Estácio de Lima, referente ao empréstimo de objetos do seu acervo. Nessa lista é citado o contrato de comodato entre a UFBA e o IMLNR, assinado em 1981, indicando um convênio e o destino dos objetos para compor uma das coleções do MAFRO/UFBA, então ainda em processo de consolidação. Dora Galas menciona que no termo de recebimento, firmado em 17 de dezembro de 1981, assinado pela professora Yêda Pessoa e por Guilherme de Souza Castro, coordenador da comissão de implantação do MAFRO/UFBA, estariam identificadas quatro peças, sendo uma estatueta, dois Ibeji e uma Iemanjá (figura 30). Ou seja, das três figuras identificadas por Carneiro da Cunha como fazendo parte do museu Estácio de Lima, pelo menos duas, o Ibeji (figura 29, n. 9 e figura 30, n. 2) e a Iemanjá (figura 29, n. 10 e figura 30, n. 1) procediam do IGHB e ali chegaram com anterioridade à 1981, quando foram transferidas ao MAFRO/UFBA. Sobre a terceira peça identificada por Carneiro da Cunha como pertencente ao Estácio de Lima, uma máscara gélédé (figura 29, n. 8), ela foi reintegrada à coleção do IGHB antes de 1985, pois consta no catálogo de Lody (1985 p. 55, 57).

*Figura 30 Uma Iemanjá, dois Ibeji e uma estatueta do IGHB na coleção Estácio de Lima*



*Fonte 30: Galas, 2015, p. 126*

Galas continua informando que, em 1987, as quatro esculturas transferidas do IMLNR para o MAFRO (figura 30) foram identificadas “[...] nas ações do Projeto MAMNBA<sup>28</sup> como tendo sido adquiridas em 1955, provenientes da República Popular do Benin” (GALAS, 2015, p. 126). Reforço que aqui temos duas informações contraditórias: uma primeira que identifica essas quatro esculturas como provenientes do museu Estácio de Lima (e pelo menos duas delas do IGHB com anterioridade) e uma segunda que indica a sua origem africana. Aliás, cabe a possibilidade de que a estatueta n. 4, na figura 30, seja a mesma que Tavares identificou como “ídolo nagô” em 1951, talvez procedente do terreiro de Procópio (figura 20, n. 3a), mas em qualquer caso, depositada no IGHB.

A qualidade das fotografias é problemática e não permite uma análise detalhada, mas a outra possibilidade interpretativa é que estejamos diante de reproduções ou cópias dos originais. Antes de abordar essa questão, abro um parêntese para comentar outra situação que exemplifica a circulação das peças do IGHB. Ordep Serra afirma que o antropólogo Vivaldo da Costa Lima lhe entregou um documento no qual há menção de três objetos – “um adé de Báianin-Dadá, um cofre de Báianin-Dádá e um apotí do ebé de Xangô” (SERRA, 2014, p. 124) – emprestados em 1959 pelo IGHB para compor a exposição *Bahia*, na V Bienal de São Paulo. Por iniciativa da Escola de Teatro (ETA) da UFBA, foi realizada, no parque Ipirapuera de São Paulo, uma exposição paralela à V Bienal, organizada por Martin Gonçalves com a ajuda da arquiteta italiana Lina Bo Bardi. Jussilene Santana (2009, p. 65) ressalta que “[...] através da exposição *Bahia*, mostram-se influências da cultura africana, do recôncavo baiano, com fotos de Pierre Verger, Silvio Robarto, Ernes Mello e Marcel Gautherot, carrancas do São Francisco, objetos do cotidiano e imagens sacras”.

Anos depois, em 1966, esses mesmos objetos estariam compondo uma nova exposição na ETA/UFBA. Nessa nova situação, Vivaldo da Costa Lima haveria pedido que a sacerdotisa do terreiro do Alaketo, mãe Olga Francisca Régis, visitasse essa exposição. Lá, ela reconheceu esses objetos como pertencentes ao seu terreiro, mas, segundo ela, haviam sido emprestados ao terreiro de Procópio de Xavier e de lá foram apreendidos por Pedro Gordilho, em 1920. Inclusive, esses objetos, quando expostos no IGHB, possuiriam legenda informando que foram apreensões feitas pelo delegado auxiliar (SERRA, 2014). Cabe uma investigação futura para compreender o empréstimo de objetos entre os terreiros.

---

<sup>28</sup> Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia elaborado pelo antropólogo Ordep Serra e pelo arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira. Seu objetivo era identificar os principais monumentos negros da Bahia e elaborar políticas específicas.

*Figura 31 Indumentárias chamadas Adê Baiane*



*Fonte 31: Acervo fotográfico do IGHB, 1944*

No acervo do IGHB existe uma imagem com três capacetes, datada em 1944 (figura 31). Entre as doações dos delegados consta o envio de “capacetes” como, por exemplo, em 1926 o chefe de polícia Bernardino Madureira de Pinho doou quatro “capacetes de contas” para o IGHB (RIGHB, 1926, p. 415). No catálogo elaborado por Raul Lody, em 1985, consta apenas um exemplar. Fica por saber qual deles teria pertencido ao candomblé do Alaketu e o que aconteceu com eles.

Voltemos às figuras do MAFRO originárias do IGHB e a produção de réplicas. Lisy Salum (2017) mostra como a escultura de Iemanjá apresentada acima (figura 29, n. 10 e figura 30, n. 1) e os *oxê* (figura 29, n. 1, 2, 3) serviram de modelo para alguns dos objetos do Museu de Arqueologia da USP. A encomenda de cópias não foi prática exclusiva desse museu. O poeta Aydano do Couto Ferraz, por exemplo, um dos organizadores do II Congresso Afro-Brasileiro, haveria intermediado a negociação de Arthur Ramos com um pai de santo para a aquisição de um *oxê* para compor a coleção particular de Mario de Andrade (SALUM, 2017, p. 180).

Durante 1969 e 1974, período de constituição da coleção de objetos afro-brasileiros e africanos do MAE/USP, diversos intelectuais que mantinham relações com o continente africano e que poderiam colaborar ativamente com a aquisição de peças se empenharam no desenvolvimento desse projeto. Dentre eles figurava Pierre Verger, principal articulador na obtenção de material africano do Golfo do Benim. A ajuda de Verger foi requisitada pelo diretor do MAE/USP, Marianno Carneiro da Cunha, para que ele adquirisse material afro-

brasileiro. Como estratégia, Verger encomendou alguns objetos a artesãos baianos, dentre eles figura uma escultura de Iemanjá.

*Figura 32 Escultura de Iemanjá*



*Fonte 32: n. 1 - Acervo fotográfico do IGHB, 1944; n. 2 – Tavares, 1951; n. 3 - Lago e Feres, 2020*

Salum nota que a escultura do MAE/USP se assemelha à escultura do IGHB, cedida ao Estácio de Lima e depois transferida ao MAFRO/UFBA (figura 29, n. 10 e figura 30, n. 1, figura 32, n. 1, 2 e 3), apesar das sutis diferenças “no formato do rosto, nas mãos ‘em pinça’, na extensão da frente e no contorno da cavidade ocular e pálpebras”, sendo “[...] constituídas dos mesmos elementos e proporções que formam o todo” (SALUM, 2017, p. 175). Essas características corresponderiam à “tradição nagô-iorubá” pensada por Carneiro da Cunha (1983) e que, possivelmente, essa singularidade tenha influenciado na escolha de Pierre Verger.

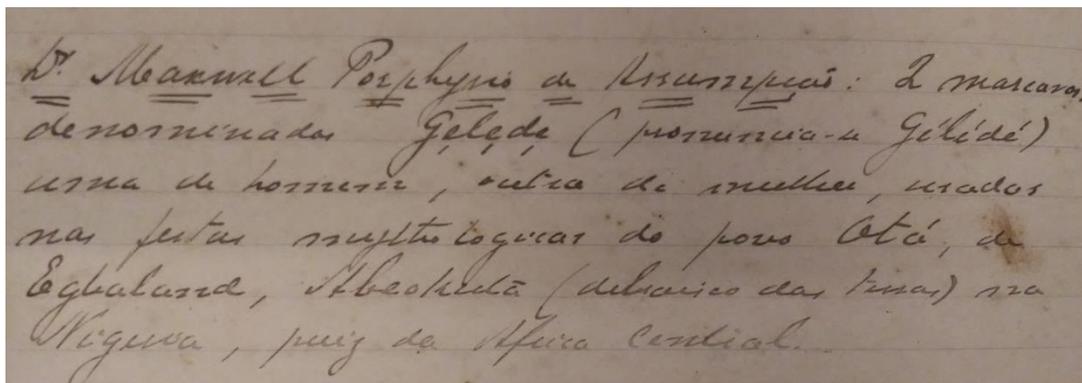
A peça do MAE/USP foi esculpida por Carlos Henrique Guimarães, na época funcionário do Museu do Unhão, atual Museu de Arte Moderna da Bahia. A identificação dessa autoria foi feita pelo próprio Pierre Verger, em carta encaminhada à direção do MAE/USP, em 26 de agosto de 1971 (SALUM, 2017, p. 183). Isso indicaria que a cópia foi realizada antes desse ano, mas não permite datar com maior precisão quando a escultura original saiu da posse do IGHB para a coleção Estácio de Lima. No arquivo do IGHB consta uma imagem dessa Iemanjá (figura 32, n. 1) datada em 1944, o que significa que a transferência desse objeto ocorreu entre esse ano e 1981 quando ela foi entregue aos cuidados

do MAFRO. Em definitivo, o caso exemplifica as dificuldades de verificar a trajetória dessas peças, ao tempo que destaca a mobilidade (por empréstimo, cessão, extravio etc.) como parte fundamental da vida desses objetos e da dinâmica de constante reconfiguração dessas coleções.

### 3.2.5 Uma doação extraordinária: as “duas máscaras denominadas Gélédé”

Mariano Carneiro da Cunha (1983) afirmou que as máscaras gélédé de propriedade do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia eram oriundas do terreiro Gantois e seriam exemplares afro-brasileiros devido às suas características estilísticas de “aspecto naturalista” (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 1014). Porém, o Livro de Ofertas e Donativos do IGHB (1914-1925) informa outra origem, ao registrar a doação realizada em setembro de 1924 por “D. Maxwell Porphyrio de Assumpção” (figura 33).

*Figura 33 Doação de Maxwell Alakija*



D. Maxwell Porphyrio de Assumpção: 2 máscaras denominadas Gelede (pronuncia-se Gélédé) uma de homem, outra de mulher, usadas nas festas mythologicas do povo Otá, de Egbaland, Abeokutá (debaixo das terras) na Nigéria, país da África Central.

*Fonte 33: IHGB, Livro de Ofertas e Donativos, (1914-1925), p. 81*

Segundo a nota, ele ofertou duas máscaras, uma masculina e outra feminina, denominadas “gélédé”, utilizadas em “festas mitológicas do povo Otá”, na região dos egbás, onde está localizada a cidade de Abeokuta, nome que em iorubá significa “abaixo da pedra”. O registro contém detalhes sobre as máscaras, não apenas nomeando-as, mas também indicando a forma correta de escrever e pronunciar, o que só poderia ter sido feito por quem detinha esse conhecimento. Maxwell de Assumpção é definido pelo historiador Sivaldo Santos como “[...] um africano letrado e profissional liberal, descendente da elite da família

agudá e orgulhosa por seu passado africano” (SANTOS,S., 2020, p. 24). Os seus pais estiveram entre os africanos libertos que, junto com seus descendentes, voltaram para a África durante a segunda metade do século XX. Maxwell nasceu em 1871, na cidade de Lagos, Nigéria. Aos 10 anos de idade mudou-se para o Brasil e, não se sabe precisamente quando, fixou residência em Salvador, onde se formou e exerceu o ofício de advogado e professor de inglês. Santos explica que, durante a sua permanência em Salvador, ele sempre manteve contato com o seu lado familiar africano.

Não encontrei referências que confirmem a condição de Maxwell como sócio do IGHB, embora o seu perfil – profissional, intelectual e social – estivesse condizente com as características de outros sócios da instituição, ou mesmo qualquer registro de ofertas de outras naturezas. Além disso, conforme Santos, a família Alakija afirma que os “[...] seus ancestrais mais antigos pertenciam a linhagem real que ajudaram a construir a cidade de Abeokuta” (SANTOS, S., 2020, p. 23). Seu pai, Marcolino Assumpção, pertencia à etnia egbá. Além de ter sido comerciante nessa cidade, desempenhou importantes contribuições na vida política e religiosa local.

Esse contexto possivelmente permitiu que Maxwell Alakija tivesse acesso às máscaras, por intermédio de alguém ou durante alguma de suas viagens ao continente africano. O Livro de Ofertas e Donativos indica com precisão a sua origem: usadas pelo povo Otá, do clã Egbaland, localizado na cidade de Abeokuta, na Nigéria, “país da África Central” (LIVRO DE OFERTAS E DONATIVOS, 1914-1925, p. 81).

As máscaras gélédés são vestidas apenas por homens, em cerimônias e rituais que têm a finalidade de conter a fúria das divindades Iyami Agba, mães ancestrais dos iorubás, ligadas à feitiçaria, seres que causam pavor aos mortais (CARNEIRO DA CUNHA, 1983; RIBEIRO JUNIOR, 2008). Segundo Ademir Ribeiro Junior (2008), os terreiros de candomblé atribuem o mesmo significado a essas máscaras, considerando-as como “[...] mediadoras dessas entidades ligadas à feitiçaria” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 10) e que, apaziguadas, resultam em prosperidade, fertilidade, fartura na colheita etc.

*Figura 34 Máscaras gélédés*



*Fonte 34: Acervo fotográfico do IGHB, 1944*

As máscaras do IGHB são feitas de madeira. Uma, a do lado direito da figura 34, possui:

[...] chapéu em forma de elmo de cujas extremidades laterais, pouco acima das orelhas, brotam duas asas estilizadas; tem escarificações faciais nagô-ioruba, pintadas, enquanto o queixo arredondado termina com uma barbicha. Ligeira assimetria na distribuição dos traços do rosto, confere grande harmonia ao conjunto (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p. 1014).

Enquanto na outra a sua:

[...] cabeleira é cingida e levantada por faixa de alguns centímetros de largura que se arremata em laço característico à altura da nuca. Os traços fisionômicos são semelhantes aos do primeiro exemplar. Em lugar da barbicha da primeira máscara, o queixo desta apresenta bipartição que se prolonga até ao lábio inferior. Este último detalhe é característico alias de algumas máscaras masculinas congêneres (CARNEIRO DA CUNHA, 1983, p.1014).

Porém, em algum momento essas máscaras perderam a sua policromia e foram envernizadas. Nas fotografias datadas em 1944, na máscara do lado esquerdo, observa-se um pedaço de papel preso com tachinhas de metal, certamente uma etiqueta de identificação. No artigo de Odorico Tavares, ambas são classificadas como exemplares africanos (TAVARES, 1951), aparecendo também no catálogo elaborado por Raul Lody (1985) como peças africanas. Seja como for, a doação das máscaras gélédé por Maxwell Alakija é bastante

excepcional e sugere canais de circulação das peças até chegar à coleção que fugia ao padrão dominante das apreensões policiais.

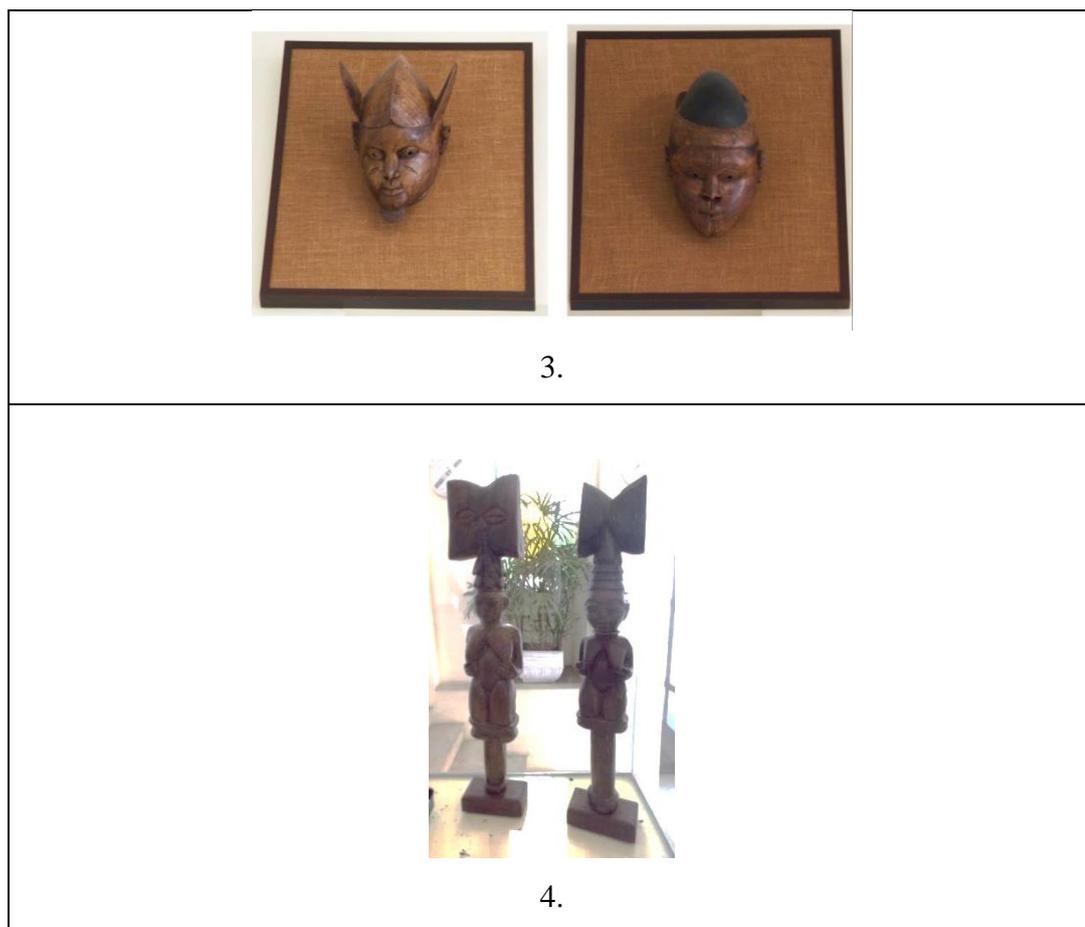
### 3.2.6 Coleção de objetos africanos e afro-brasileiros do IGHB: estado atual

De toda a riqueza e diversidade de peças do candomblé que foram apropriadas pelo IGHB, atualmente restam apenas sete unidades da coleção original juntada até 1944 (figura 35 e 36). Não tenho uma resposta para a diluição dessa coleção, apenas que estiveram reunidas até os anos iniciais de 1990, quando ocorreu uma reforma na estrutura do prédio. Esses objetos teriam sido jogados fora devido ao péssimo estado de conservação ou por racismo religioso? Teriam sido roubados por algum colecionador?

Restam um xerê de metal, uma escultura de Exu, duas máscaras gélédés, dois *oxê* de Xangô (figura 35, n. 1, 2, 3, 4, respectivamente) e uma cadeira-trono. O *xerê* figura em uma das fotografias datadas em 1944, assim como as duas máscaras que foram doadas por Maxwell Alakija em 1924. Os dois *oxê* femininos de Xangô, que também aparecem na fotografia de 1944, se assemelham aos *oxê* oriundos do terreiro de Procópio apreendidos em 1920. A escultura de Exu está registrada apenas no catálogo de Lody, em 1985. Já a cadeira-trono de Jubiabá apreendida em 1921, como veremos no próximo capítulo, está em comodato no terreiro Mokambo.

*Figura 35 Objetos da coleção de peças do candomblé do IGHB*





*Fonte 35: Fotos n. 1, 2, 3 - Renata Cardoso, 2018, n. 4 - Chiara Rucks, 2017*

O setor de museologia do IGHB classificou mais cinco objetos como “africanos”, sendo eles: um boneco de Arigofe, uma boneca Akuabá, uma pulseira tipo balangandã e duas esculturas femininas de madeira. Vale destacar o boneco de Arigofe e uma das esculturas femininas (figura 36).

Segundo Odorico Tavares, o Terno do Arigofe foi um dos grupos de muito sucesso que se apresentavam em alguns lugares da cidade de Salvador, como a Lapinha, para homenagear o nascimento de Jesus Cristo, numa festa complementar ao Natal. O Terno de Arigofe foi fundado em 1910, constituído apenas por homens, e “caracterizava-se por sua indumentária, pela sua orquestra, seu distintivo, duas bandeiras e canções” próprias, além de possuir um “[...] boneco de celuloide que simbolizava um arigofe” (um malandro) (TAVARES, 1985, p. 24). Em 1924, quando o grupo acabou, todo o patrimônio foi doado ao IGHB – o estandarte, 40 medalhas e o boneco, para que esse valioso acervo fosse guardado.

Figura 36 Objetos da coleção africana e afro-brasileira do IGHB



Fonte 36; Foto de Renata Cardoso, 2018

Já uma das esculturas femininas foi doada pelo Museu do Dundo, em 1961, identificada como produção do escultor Comboia. Conforme a historiadora Juliana Bevilacqua (2017), esse museu foi fundado em 1936, pela Companhia de Diamantes de Angola, para salvaguardar os objetos dos povos que ocupavam a região. Como política de formação de acervo, o museu coletou objetos de distintas naturezas, como etnográfica, arqueológica e exemplares da fauna e da flora. Outra ação estratégica foi a contratação de escultores que pudessem fabricar peças inspiradas no “tempo tribal” em madeira e marfim; dentre eles está o Comboia, segundo uma placa de metal presa à base de sustentação, seria o autor da escultura do Instituto. A assinatura de Comboia está indicada por um símbolo que, no caso da escultura do IGHB, provavelmente está na sua base<sup>29</sup>. Não encontrei informações sobre as circunstâncias em que essa escultura chegou ao IGHB ou o tipo de relação que manteve com o Museu do Dundo, mas de qualquer forma, Bevilacqua argumenta

<sup>29</sup> Tive acesso à escultura por meio da vitrine de exposição. Porém, na sua ficha museológica não constam informações sobre a assinatura em sua base.

que esse museu presenteava instituições e pessoas com peças específicas oriundas de sua produção.

Fica mais do que clara a constante reconfiguração que a coleção de objetos africanos e afro-brasileiros do IGHB foi passando ao longo dos anos. A sua trajetória está marcada por circulações, transferências, empréstimos e desaparecimentos, inúmeras lacunas que limitaram, ao mesmo tempo que permitiram aproximações interpretativas.

#### 4. A CADEIRA DE JUBIABÁ: APREENDER, DOAR E “ENTREGAR”

Como vimos até aqui, o IGHB foi uma das principais instituições receptoras dos objetos apreendidos nas batidas policiais que ocorriam nos terreiros de candomblé no início do século XX. Neste capítulo examinaremos a trajetória ou a biografia cultural de um desses objetos, a cadeira de Jubiabá, um dos itens que compõe a coleção de peças do candomblé do Instituto (KOPYTOFF, 2008). Esse foi um dos poucos objetos cuja trajetória consegui traçar com certo detalhe, desde a apreensão, passando pela doação ao Instituto, até a sua saída em comodato para o terreiro Mokambo.

Conforme analisado nos capítulos anteriores, com frequência os periódicos locais denunciavam e perseguiram os praticantes das religiões de matriz africana, com coberturas jornalísticas que usualmente estimulavam e comemoravam a repressão policial a essas manifestações e a determinadas figuras, sendo o caso de Severiano Manoel de Abreu, conhecido popularmente como Jubiabá, nome do “encantado<sup>30</sup>” que encarnava (CARNEIRO, 1981). Início uma tentativa de descrever o perfil de Severiano Manoel a partir das notas dos jornais. Saliento que as referências aqui usadas são agrupadas, não seguindo obrigatoriamente a ordem cronológica das citações, pois o interesse é criar uma narrativa lógica que permita compreender quem foi o Jubiabá da vida real e o motivo da diligência policial no seu centro religioso. No entanto, este capítulo tem por objetivo selecionar na biografia cultural da cadeira-trono alguns aspectos que, conforme Igor Kopytoff (2008), demonstrem as singularizações a que a cadeira de Jubiabá foi submetida, acompanhando as reportagens publicadas nos periódicos locais até a sua saída em comodato para o terreiro Mokambo, destacando os trâmites e discursos apresentados pelo IGHB e pelo próprio terreiro em torno dessa “entrega”.

##### 4.1 “EU NÃO SOU FEITICEIRO! MINHA CASA É DE SESSÃO!”

Nascido em 20 de abril de 1886 (BRAGA, 1995, p. 111), Severiano Manuel de Abreu, descrito como militar de segunda linha por profissão, “[...] tipo forte de caboclo, estrutura um pouco acima de mediana, fala mansa e de boas maneiras” (O ESTADO DA BAHIA, 11/05/1936, p.5), fazendeiro e dono de algumas posses (casas e terrenos arrendados), incluindo uma casa com quintal onde funcionava o seu centro religioso. Apesar da popularidade do seu feitiço entre pessoas de diferentes localidades, da política e da elite

---

<sup>30</sup> Carneiro (2008, p. 154) define “encantado” como “o orixá, nos candomblés de caboclo”.

baiana, Severiano de Abreu gozava de certo desprestígio entre os jornais que circulavam em Salvador nos anos iniciais do século XX.

Falar mal de Severiano era uma tentativa de abalar não apenas sua reputação pessoal, mas também religiosa. As notas veiculadas pelos jornais da época o acusavam de praticar baixo espiritismo, tornando-o uma figura questionável na medida em que não seguia os preceitos do candomblé “puro”, possuindo pouca notoriedade entre determinados espaços religiosos considerados tradicionais, como os terreiros do Engenho Velho e Gantois. Seu conhecimento e prática religiosa, contudo, apresentavam outra perspectiva da dinâmica das religiões africanas no Brasil, que seria a incorporação de elementos religiosos indígenas e do espiritismo popular, produzindo o candomblé de caboclo (BRAGA, 2005).

Diante do cenário de críticas com o tipo de prática realizada por Severiano, como citado, os terreiros “nagô” e “iorubá” eram apresentados, nos primeiros estudos sobre o candomblé, como modelos de culto ao serem considerados mais próximos e fieis às origens africanas, sendo mais valorizados por essa “pureza” em detrimento de outras dinâmicas sagradas definidas como “degeneradas” (DANTAS, 1988). Quanto mais características esses cultos absorviam do espiritismo popular, se afastando de uma “pureza” africana, mais estavam fadados a serem interpretados como praticantes do charlatanismo e baixo espiritismo.

Segundo Jocélio Teles, a influência kardecista durante as sessões de caboclo se expressa nas “mesas de caridade” (SANTOS, J., 1995, p. 57) e são nessas reuniões que, ainda muito jovem, Severiano adquire consciência da sua capacidade de comunicação com os espíritos, se tornando médium após ser convidado por um parente de um rapaz chamado Syndronio para participar de uma “consulta” em prol da sua saúde. A sessão espírita aconteceu no bairro Cidade de Palha, em Salvador, e lá se manifestou um espírito que anunciou a morte do rapaz, o que de fato veio a acontecer, fazendo com que Severiano não duvidasse mais do poder dos espíritos (O ESTADO DA BAHIA, 11/05/1936, p. 5).

Severiano adquiriu experiência incorporando o espírito Cândido Ribeiro, porém, durante uma sessão de cura na residência do “dr. Valerio”, localizada na zona das Docas do Wilson, ele “recebe” pela primeira vez o encantado que pelo nome veio a deixá-lo conhecido: Jubiabá. As sessões presididas por Severiano se tornaram cada vez mais frequentes. Certa vez, enquanto atendia o paciente João Miranda, um outro médium da casa, de prenome Nelson, incorporou um espírito chamado “Rei de Minas”.

Esse espírito forçou Jubiabá a interromper e abandonar o procedimento após ser submetido a calúnias e xingamentos, o que conseqüentemente provocou o falecimento do doente. Esse trágico acontecimento fez com que Severiano não frequentasse mais aquela

sessão, estimulando-o a ter o seu próprio local para prestar seus serviços à população, já que sua fama havia se espalhado pela cidade da Bahia.

Inicialmente passou a trabalhar em sua casa, na rua Nova do Queimado, depois se mudando para o bairro da Caixa D'Água, nº 10 e no seu último endereço na Cruz do Cosme, à esquerda da Ladeira da Quinta, constituiu o Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade.

*Figura 37 Centro Espírita, Paz, Esperança e Caridade*



*Fonte 37: A Tarde, 20/12/1932*

O nome Jubiabá foi projetado nacionalmente a partir do personagem do romance homônimo do escritor baiano Jorge Amado, publicado em 1935, e até hoje ambos são associados, o que causou total descontentamento de Severiano. A situação de incômodo fez com que Severiano discutisse publicamente com Amado a fim de mostrar as diferenças entre os Jubiabás. O Jubiabá descrito por Amado era um pai de santo velho, paupérrimo, morador de um casebre, reconhecido por seus feitiços para curar doenças, amarrar amores e afastar o mal. Sua sabedoria, principalmente, pelas “coisas dos santos”, atraía pessoas de diferentes classes sociais e localidades. Segundo o escritor baiano, seu personagem é um tipo ideal de pai de santo, um somatório de vários sacerdotes, “um homem bom, um tipo nobre e sereno” e que em nenhum momento apresentava inspirações em Severiano. Já que ele seria muito mal visto por praticar baixo espiritismo, explorar pobres e ricos e querer “publicidade às suas

custas”, ser comparado ao Jubiabá da vida real deixa o personagem literário “humilhadíssimo” (O ESTADO DA BAHIA, 21/05/1936).

Apesar da popularidade de Severiano na Bahia ser anterior à publicação do romance, foi a descrição de Jorge Amado que alimentou a imaginação de muitos que leram o seu livro. Uma dessas pessoas foi o jornalista carioca João Duarte Filho, que enquanto membro da comitiva do governador pernambucano Carlos de Lima Cavalcanti, em maio de 1936, aproveitou a passagem por Salvador para matar a sua curiosidade e conhecer o famoso pai de santo (O ESTADO DA BAHIA, 21/05/1936).

Porém, a experiência não aconteceu do jeito que João Duarte imaginou e suas expectativas lhe trouxeram apenas decepções. Em um domingo, acompanhado do jornalista pernambucano Álvaro Lins, Duarte Filho seguiu para a Cruz do Cosme guiado por Martinelli Braga, chefe de gabinete do governador da Bahia, Juracy Magalhães.

Martinelli Braga compunha as alianças políticas estabelecidas por Severiano. O antropólogo Julio Braga atenta-se para o fato de que muitas lideranças religiosas se valem dessas relações em busca de algum tipo de assistência para sua comunidade, religiosa ou não, se tornando, de certa forma “porta-vozes dos pobres e necessitados” (BRAGA, 1995, p. 100). Nas últimas eleições para prefeitura de Salvador, Severiano havia se mostrado um importante articulador político, conseguindo garantir milhares de votos e elegendo o candidato a prefeito Americano da Costa. Chegando à Cruz do Cosme, era perceptível notar os benefícios que essas relações políticas traziam à comunidade e ao próprio Severiano, a ponto de publicar uma nota de agradecimento no jornal pelas melhorias estruturais concluídas em todo o bairro, como a instalação de postes de energia elétrica, e também pelas que já haviam sido iniciadas (O ESTADO DA BAHIA, 21/05/1936), como a poda da vegetação para a instalação de um chafariz (O ESTADO DA BAHIA, 11/05/1936, p. 5).

Essa relação de confiança e proteção entre Severiano e alguns políticos também se estende contra a perseguição midiática. A entrevista cedida ao jornal *O Estado da Bahia*, antecedendo o II Congresso Afro-Brasileiro, em 1936, pode ser tomada como um exemplo. Severiano figurou entre as lideranças religiosas convidadas a compartilhar o seu ponto de vista sobre a sua religiosidade e sobre si mesmo. Nessa ocasião, ele se recusou a ser fotografado com o receio de mais uma vez estar sendo vítima da campanha difamatória promovida pelos jornais baianos. A autorização de Martinelli Braga foi a condição imposta por Severiano para que o registro fosse feito: o chefe de gabinete deveria responsabilizar-se e assegurar as boas intenções daquela reportagem (O ESTADO DA BAHIA, 11/05/1936, p.5).

A partir dessa aprovação, o médium demonstra certa preocupação com sua aparência ao trocar os “trajes caseiros” por “traje de cerimônia, de jaquetão mescla e calça de lista”. Dessa forma, mais uma vez, aflora a sua percepção para se desvencilhar da naturalização da condição do negro como “pobre”, “exótico” e “desprovido de civilização” (BACELAR; PEREIRA, 2006, p. 16). Lisa Castillo observa que essa permissão requisitada por Severiano e o ato de se arrumar para a fotografia são fatos que estão diretamente ligados à construção e ao controle da sua imagem, já que para o jornalista, Severiano não sustentava o estereótipo almejado de um pai de santo (CASTILLO, 2010). Ele era “um cavalheiro, moreno, alto, cabelos pretos”, “de bigode sem ponta”, “dentes bem cuidados”, “de gesto brando” e “humilde”, diferentemente dos que insistiam em descrevê-lo como “feiticeiro, metido a curador”, morador de “caverna”, “choupana” e “de baixa estirpe”.

*Figura 38 Severiano Manoel de Abreu*



*Fonte 38: O Estado da Bahia, 11/05/1936*

Outras importantes figuras do candomblé de caboclo também chamavam atenção não apenas por serem acusadas de não seguirem corretamente os preceitos do candomblé, mas também por sua apresentação pessoal. Um bom exemplo é Sabina Lúcia dos Santos, mas conhecida como mãe Sabina.

Mãe Sabina mantinha as suas práticas religiosas em sua residência na Quintas da Barra, em um imóvel que se distinguia das casas ao redor por seu tamanho e beleza. Ela sabia que era apontada por sua aparência. Edison Carneiro a desconsiderava por não aparentar ser

“gorducha” e “acolhedora” como outras mães de santo, com seu “jeito de branca”, “limpa, brilhante e moderna”, sempre “asseada” (LANDES, 2002, p. 211). Sabina era considerada “interesseira” por ganhar dinheiro para jogar os búzios e permitir que os homens dançassem no seu terreiro. Essa percepção acerca da mãe de santo é também reproduzida por Ruth Landes ao enfatizar a juventude de mãe Sabina, os seus dentes postiços, o seu cabelo alisado, a sua “personalidade exibida” e a elegância de suas vestimentas e das suas filhas de santo (LANDES, 2002).

Para Jamie Lee Andreson (2019), ao analisar as fotografias feitas por Landes durante a sua pesquisa na Bahia, é possível identificar certa aproximação entre a antropóloga e a mãe de santo no início do seu trabalho de campo (ANDRESON, 2019, p. 98-99). Em uma das imagens examinadas, Landes aparece trajada como “uma baiana” ao lado de Sabina, demonstrando certa amizade entre as duas. Nota-se que ao longo do desenvolvimento da etnografia da antropóloga norte-americana, essa situação começou a mudar de tom, com a absorção do nagocentrismo presente nos discursos de Carneiro e de outros membros do candomblé na construção da imagem das mães de santo. “Mãe Menininha a ridicularizava, acusando-a de não ser iniciada, e Martiniano do Bonfim a acusa de simular o transe” (CASTILLO, 2010, p. 58). Sabina, contudo, parecia não se importar com os comentários. Quando vai solicitar a permissão na DJC para festejar a mãe d’água, ela se sente lisonjeada pelo fato de o delegado não reconhecer a sua aparência como mãe de santo (LANDES, 2002). Isso não quer dizer que Sabina escondesse a sua prática religiosa, muito pelo contrário. Em seu testamento de morte, em 1968, declarou “professar o culto afro-religioso” (SOUZA JÚNIOR, 2018, p. 210).

Mas todo esse parêntese possivelmente não seria de interesse de Duarte Filho. Ele queria detalhes sobre o feitiço que seduziu o negro Baldo<sup>31</sup> e toda a Bahia (O ESTADO DA BAHIA, 21/05/1936). Seu desencanto continua quando não se depara com o “quadro antigo que criara” para justificar a popularidade do Jubiabá da vida real. Duarte Filho não esperava que Severiano morasse em uma casa comum, “grande, bem pintada” e bem construída, com quintal, diferentemente do casebre descrito por Jorge Amado. O Jubiabá amadiano morava em casa pequena, mas bonita, com poucos móveis, inúmeras fotografias de parentes e amigos, e na parede um “nicho de orixá” com a imagem do Senhor do Bonfim e um ídolo: “[...] uma negra de belo corpo, segurando com uma das mãos o seio pujante e bem-feito, num gesto de oferecimento. [Era] Iansã, deusa das águas, que os brancos chamam santa Bárbara”

---

<sup>31</sup> Personagem principal do livro *Jubiabá*.

(AMADO, 2008, p. 109). Já a casa “burguesa” de Severiano se assemelha com o Jubiabá literário apenas pela presença dos retratos de “gente boa”, pessoas da classe média e da elite política baiana, pelos altares enfeitados por santos e caboclos “[...] presididos todos pela imagem barbada de São Thomé cujo espírito, segundo a voz do ‘pai de santo’, se transformou no próprio Jubiabá”. Mas se distancia pelos móveis modernos, *chics* e de “bom gosto”, uma biblioteca com livros de diversas temáticas, “[...] uma bíblia e ‘A esperança do mundo’, grande livro incompreensível cheio de ciência” (O ESTADO DA BAHIA, 21/05/1936).

Jorge Amado nega a semelhança entre os Jubiabás. Segundo ele, conforme visto, sua criação é inspirada em um tipo ideal de pai de santo, “um mentor de uma multidão de homens” e o que mais se aproximaria dessa somatória de características seria “um homem que merece todo o respeito”, o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim<sup>32</sup>. Segundo Castillo (2010), Martiniano, em entrevista para o jornal *O Estado da Bahia*, nega a condição de pai de santo se afirmando como babalaô.

Vale lembrar que Martiniano era filho de africanos escravizados no Brasil que, após comprar suas alforrias, retornaram à África. Brasileiro, seguiu aos 14 anos para Lagos, na África Ocidental, permanecendo até 1886, quando regressou ao Brasil. Verger afirma que a comunidade de santo da Bahia o acolheu de modo fervoroso e Martiniano adquiriu muito prestígio e popularidade por seu conhecimento religioso, sendo reconhecido como babalaô (VERGER, 2018). Na condição daquele que tem o dom da adivinhação, de prever o futuro, dedicado ao culto de Ifá (CARNEIRO, 2008), ele era procurado por quem pudesse pagar pelo seu serviço, incluindo diferentes mães de santo em busca de aconselhamento, a exemplo de mãe Aninha, líder do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá (LANDES, 2002; LIMA, 2004; PARÉS, 2007).

Entre os pesquisadores, como Nina Rodrigues, Melville Herskovits, Lorenzo Turner e Franklin Frazier, Martiniano foi um importante colaborador, sendo visto como confiável sábio e seguro no compartilhamento dos seus conhecimentos e por sua familiaridade sobre a África (LIMA, 2004; CASTILLO, 2010; AMOS; OMIDIRE, 2012).

Por motivos desconhecidos, Severiano interrompe as suas atividades religiosas em Salvador, migrando para Ilhéus. Sabe-se sobre seu casamento com uma senhora viúva, que fora sua cliente, e que seu falecimento ocorreu no dia 28 de outubro de 1937, dois meses depois da sua mudança, sendo sua morte motivada por problemas cardíacos (A TARDE,

---

<sup>32</sup> Segundo Vivaldo da Costa Lima, durante o II Congresso Afro-Brasileiro, em 1937, Jorge Amado relembrou quando “[...] subiu as escadas pobres que conduziam à pobre morada do maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil”, influenciador do seu romance *Jubiabá* (LIMA, 2004, p. 205).

30/10/1937, p.1). A reportagem anuncia que “altas autoridades” e centenas de pessoas lamentaram a morte de Jubiabá, destacando a sua popularidade entre as diferentes camadas sociais e a dimensão da sua clientela e admiradores. O inventário de bens analisado por Julio Braga descreve os imóveis, o automóvel e as mobílias deixadas para seus familiares, cerca de “cinco mulheres” e “26 filhos”<sup>33</sup> reconhecidos (BRAGA, 1995, p. 110-111), demonstrando os bens materiais adquiridos ao longo de uma vida próspera.

#### 4.2 PARA OS AMIGOS TUDO, PARA OS INIMIGOS A LEI

Em reportagem feita pelo jornal *A Tarde*, no dia 4 de outubro de 1921, Severiano é incriminado por manter em cárcere privado uma jovem de 14 anos, “surda e muda”, moradora de Barra do Rio de Contas, interior da Bahia. A jovem se chamava Maria Rodrigues de Oliveira e foi levada a Salvador por Sofia, sua mãe, em busca de tratamento em virtude de suspeita de algum tipo de deficiência intelectual. Embora a nota não cite detalhes acerca de tratamento médico, ela nos intui a pensar que a sua progenitora acreditava ser o tratamento mágico-religioso uma opção efetiva.

De início, a busca pela cura se deu por meio da mãe de santo Silvana<sup>34</sup>, que mantinha um candomblé de caboclo no bairro de Periperi, subúrbio de Salvador. Sem êxito na primeira tentativa, a família seguiu até a Cruz do Cosme, recorrendo aos feitos de Jubiabá, considerado o “único que seria capaz” de curá-la diante da gravidade da doença. Durante a consulta, Severiano orientou que a jovem permanecesse resguardada no centro religioso para receber os devidos cuidados, supostamente cobrando cerca de 300\$ (trezentos réis) pelo serviço. Sabe-se que o desfecho dessa história ocorreu após a batida policial, que irei retratar adiante. Sofia explicou ao subdelegado ter deixado que Maria fosse resguardada no centro religioso para tratamento espiritual, mas negou ter pago qualquer quantia.

Severiano mais uma vez é acusado de usar da sua fama de “iluminado” para enganar “gente do povo e de destaque social” que o procura em troca de dinheiro (A TARDE, 4/10/1921,p.1). Ele, contudo, garantia que não fazia “trabalhos” e muito menos receitava remédios. A prescrição de medicamentos aos enfermos era função dos muitos médicos que frequentavam sua casa. Severiano apenas presidia as sessões e preces.

A narrativa construída na campanha realizada pelo jornal *A Tarde* contra Severiano elenca uma série de infrações criminosas cometidas por ele: de falsa medicina, cárcere

<sup>33</sup> Segundo o jornal *A Tarde*, Severiano teria tido cerca de 22 filhos (A TARDE, 30/10/1937, p.1).

<sup>34</sup> Um pouco mais tolerada pelos outros membros do candomblé dito “tradicional” por ter uma iniciação nagô, mas considerada traidora por romper com a tradição para cultuar os caboclos (LANDES,2002).

privado e feitiçaria, ao ponto de exigir intervenção policial. A principal alegação era que essas práticas “primitivas” continuavam a existir “[...] sem que a polícia, sem que a higiene, se movam por uma providência no sentido de cercar-lhe essa liberdade” (A TARDE, 4/10/1921, p. 1). Tal pedido reflete o intenso controle que o estado manteve frente a essas manifestações religiosas, se apoiando no aparato policial como via de combate das denúncias feitas pelos meios de comunicação e pela população. Mais uma vez esse caso permite exemplificar a forma violenta em que se dava a relação entre a polícia e os cultos afro-religiosos, demarcando na trajetória destes grupos a criminalização, o racismo e o preconceito por sua religiosidade.

Nos próximos dias o mesmo periódico noticia a invasão policial. No dia 6 de outubro de 1921, o jornal *A Tarde* escreve uma pequena nota informando que finalmente a polícia resolveu agir. Interrompendo a sessão de baixo espiritismo e apreendendo objetos, não apenas do centro religioso de Severiano, mas também do “feiticeiro Manuel Cyriaco<sup>35</sup>” (A TARDE, 06/10/1921, p. 1). Na edição do dia seguinte, em tom jocoso, o jornalista narra como se deu o fato, indicando que às 20 horas do dia 5 de outubro de 1921, silenciosamente, o subdelegado da Cruz do Cosme, o nosso já conhecido Antônio Theodoro Coelho (ver capítulo 3), acompanhado do escrivão e do policiador Cyrillo Patrício da Silva, entraram e saíram pela porta da frente da casa de culto de Severiano sem chamar atenção dos presentes (A TARDE, 07/10/1921, p. 1).

Muitas pessoas assistiam à sessão espírita em silêncio, em volta de uma grande mesa ou de pé, comprimidas pelos corredores. Muitos pertencentes à elite baiana, “senhoras de posição”, “mocinhas e cidadãos” que frequentavam o centro religioso de Severiano sem que ninguém soubesse. Camillo Lellis, egresso da FAMEB, “presidente da sessão e sócio” da casa, um homem de cor escura, era o responsável por anunciar a chegada do encantado Jubiabá. As pessoas abriram passagem para que ele pudesse se sentar na sua “cadeira acolchoada à cabeceira da mesa”. Estava vestido com uma longa camisa que ia até seus pés, enfeitada com medalhas douradas e um “capacete de penas na cabeça”. Porém, quando Jubiabá se sentou para começar os seus serviços religiosos para os enfermos que ali estavam, se iniciou a ação policial.

Dois pacientes foram encontrados no local, a jovem Maria Rodrigues de Oliveira, de 14 anos, personagem da denúncia feita anteriormente pelo jornal, e Armando Chaves. Armando, “dado como maluco”, já havia sido entregue outras vezes à família pelas mãos da

---

<sup>35</sup> Julio Braga afirma que Manuel Cyriaco era um “babalorixá de muita fama e respeito” (BRAGA, 1995, p. 107), possivelmente líder do candomblé Tumba Junçara.

polícia, sendo novamente advertida sobre a permanência do jovem ali. Maria seguiu para o internamento no Asilo São João devido à sua “excitação nervosa” e Armando, para sua residência em Itapagipe.

As pessoas da elite que participavam da sessão tiveram permissão da polícia para que fossem embora sem ter seus nomes registrados. Nem mesmo o jornalista teve interesse em identificá-los. Esse comportamento diferenciado se reflete também no tratamento dado aos pacientes Armando e Maria. Para o primeiro é concedido o direito de voltar para o seu seio familiar, enquanto Maria seguiu para o internamento devido ao seu estado de “agitação demoníaca”. Sendo assim, essa diferenciação de tratamento também se reflete no próprio jornal ao escolher publicar uma fotografia da “vítima de mestre Severiano” na reportagem. A intenção era comprovar as denúncias dos maléficos e os perigos que esses espaços religiosos produziam principalmente para aqueles que buscavam a cura de doenças.

A polícia apreendeu a “cadeira do explorador e as missangas e ídolos de pau que formavam os deuses do culto” (A TARDE, 07/10/1921, p. 1). Todo o material foi levado para o posto policial. Alguns participantes conseguiram fugir. Na reportagem consta que o dr. Camillo Lellis não foi mais visto e que José Pataira, Pedro Ribeiro e Antônio Monteiro foram intimados como testemunhas a depor, mas não informa se de fato compareceram à delegacia

Já Severiano se apresentou como determinado, negando todas as acusações. A polícia não conseguiu provar nenhum dos crimes pelos quais ele estava sendo acusado. Ainda assim, o subdelegado alegou que as atividades daquela casa religiosa deveriam ser interrompidas por incomodar a vizinhança.

Em uma nova tentativa de incriminar Severiano, o subdelegado diz ter recebido uma denúncia de que uma mulher que esteve sobre seus cuidados mediúnicos por quatro meses havia falecido. A vítima em questão era uma mulher italiana, de 34 anos, branca, chamada Philomena Morano, enterrada no cemitério Quinta dos Lázaros (A TARDE, 14/10/1921, p.1). As investigações iniciaram a partir da averiguação da causa da morte que, segundo o atestado de óbito, se deu por doença. Mas a interpretação reproduzida pela imprensa e compactuada pelo subdelegado é que a estrangeira havia sido envenenada pelas “beberagens” e “drogas” manipuladas por Severiano. Diante da causa da morte, se acentuam os questionamentos pelo atestado de óbito ser assinado pelo médico Camillo Lellis.

Severiano foi acusado de se valer de sua amizade com Lellis para acobertar mortes de indivíduos sobre seus cuidados. A reportagem conclui garantindo que a polícia irá instaurar um inquérito para exumar o corpo e averiguar a verdadeira causa da morte, destacando ser

Severiano e o episódio – suspeitos. Não era apenas a imprensa baiana que estava disposta a criminalizar Severiano de qualquer jeito, mas também o subdelegado.

São todas essas denúncias que vão abafar o outro motivo da diligência policial no centro religioso de Severiano. Embora o jornal *A Tarde* se vanglorie por achar que essa ação seja resultado apenas das denúncias feitas e também sirva de apoio para a justificativa apresentada pelo subdelegado, a invasão policial se deu de modo eficiente e rápido, digamos assim, por vingança pessoal. Durante entrevista para o jornal *O Estado da Bahia*, em 1936, Severiano rememora esse episódio.

Segundo ele, o subdelegado Antônio Theodoro Coelho, carinhosamente apelidado de “Tonico”, era seu inseparável amigo e frequentador do centro religioso, a ponto de trocar favores e gentilezas. Vale ressaltar que mesmo no período de intensa repressão policial a essas manifestações religiosas se pode ter esse caso como exemplo comum da presença de policiais – membros ou não dos terreiros de candomblé. Muitas vezes, eles interviam diretamente nas diligências policiais, avisando aos pais e mães de santo ou em desfavor da ação de outro policial, às vezes confirmando as suspeitas dos periódicos sobre sua conivência (BRAGA, 2005; REIS, 2008; ROSÁRIO, 2009).

A amizade virou ódio quando Tonico quis transformar a casa de Severiano em prostíbulo. Ele se negará a tal situação. A partir de então, o subdelegado começou a ameaçá-lo e a cobri-lo de injúrias. Até uma cabeça de urubu junto a um bilhete escrito pelo escrivão de polícia foi usada para intimidar Severiano. Como ele não cedeu facilmente, logo a vingança do subdelegado viria a acontecer (O ESTADO DA BAHIA, 11/05/1936, p.5). Arrisco a afirmar que Antônio Theodoro, sem levantar qualquer suspeita, teve facilidade no andamento da sua diligência no centro religioso de Severiano justamente por sua familiaridade com o local, conhecimento que também se estende à apreensão da cadeira. O subdelegado sabia do significado da cadeira dentro da lógica material das religiões de matriz africana, pois, como vimos no capítulo 3, poucos meses antes já tinha apreendido outras: confiscar a cadeira era prender simbolicamente Jubiabá, ainda que sua intenção fosse ter provas materiais do suposto crime.

No mesmo dia, os pais de santo Antônio dos Santos, Elyseu Bahiano e Manoel Cyriaco dos Anjos<sup>36</sup> também sofreram com a invasão policial. Antônio dos Santos possuía um candomblé no Pau Miúdo e, com a chegada polícia, conseguiu fugir. Elyseu Bahiano e Manoel Cyriaco eram chefes de um candomblé chamado Fé, Esperança e Caridade: A Casa de

---

<sup>36</sup> Diferentemente da reportagem, na carta de encaminhamento constam os nomes dos pais de santo “Mascú, Cyriaco e Elipeu” (ARQUIVO DO IGHB, Caixa 15d. 032).

Deus, localizado na rua Freitas Henrique. Lá foram apreendidos “ídolos africanos, contas de cores, etc.”. Na delegacia, eles assumiram manipular “beberagens de folhas e ervas” e demais “tratamentos feitos com feitiço”, orientados pelo espírito de Antônio Silvino e Bernardino “há tempos perseguido pela polícia da 1ª circunscrição” (A TARDE, 07/10/1921, p.1). Júlio Braga interpreta tal confissão com estranhamento, já que o contexto da época é de intensa repressão às práticas afro-religiosas, chamando atenção para a possibilidade do uso da coerção pela polícia para obter tais posicionamentos (BRAGA, 1995).

Por motivos desconhecidos, os objetos apreendidos permaneceram na delegacia. Dias depois, o subdelegado realizou a doação para o museu do Instituto. Infelizmente não foi possível confirmar o tipo de ligação entre Antônio Theodoro e o IGHB. De qualquer forma, sabe-se que a instituição mantinha como sócios muitos membros envolvidos com a segurança pública baiana.

No arquivo do IGHB, encontrei uma nova carta de encaminhamento, datada no dia 8 de outubro de 1921, escrita a punho, possivelmente pelo escrivão da subdelegacia da Cruz do Cosme e assinada pelo subdelegado responsável Antônio Theodoro Coelho. É o subdelegado quem oferece os objetos apreendidos, sem descrevê-los ou identificá-los, destacando apenas a cadeira de Jubiabá para a instituição. Esse documento, que resulta de um achado original desta pesquisa, demonstra como o preconceito se manifesta na criminalização do candomblé:

Tendo esta subdelegacia sob minha atual dirigibilidade, levado a efeito por denúncia da edição [do jornal] ‘A Tarde’ de 4 do andante, diligências n’este Distrito, em diversos antros onde imperava o falso espiritismo, a bruxaria, a curanderia e o feitichismo clandestino, e sob a dirigibilidade dos ‘Pais de Santos’ Jubiabá, Mascú, Cyriaco e Elypeu, resultando do êxito d’essa diligência a apreensão de diversos apetrechos pertencentes a tão criminoso ofício, com prejuízo da moral-social e às leis que regem a Segurança Pública; no sentido de ser conservado no museu d’ esse glorioso Instituto, de que sois, digno e ilustrado Secretario Perpetuo, faço a remessa da cadeira de arte, pertencente ao ‘Pai Jubiabá’, bem como dos demais utensílios apreendidos nos referidos antros. Aproveitando a oportunidade apresento à V.Exª os protestos da minha alta estima e subida consideração (ARQUIVO DO IGHB, CAIXA 15d.032).

Categorias como “falso espiritismo”, “bruxaria”, “feitichismo clandestino” e “curandeira” eram reproduzidas também pelos jornais, pois muitas vezes os repórteres iam até as delegacias em busca de ocorrência, contando apenas com o depoimento dos policiais, raramente consultando os acusados ou o registro. Isso quando não acompanhavam a diligência posteriormente, criando narrativas pejorativas contra os terreiros e seus membros (LÜHNING, 1996; PARÉS, 2007; ROSÁRIO, 2019). São heranças do Código Penal de 1890,

especificamente dos artigos 156, 157 e 158, que previam sanções aos crimes cometidos contra a saúde pública. Segundo Rosário (2019), a atividade policial foi idealizada justamente para regular os costumes e as práticas sociais daqueles que habitualmente rompiam a barreira dos “bons costumes”.

Como já vimos no capítulo 2, esses mecanismos jurídicos deixavam brechas para incriminar o candomblé. Apesar da garantia à liberdade religiosa, as manifestações afro-brasileiras nem sequer eram consideradas religião, sendo enquadradas como práticas primitivas que supostamente impediam o avanço social, como diz o documento, trazendo prejuízos à moral social e infringindo as leis. Muitas dessas atividades eram interpretadas pela polícia e até mesmo pela imprensa de modo distorcido. A linguagem utilizada no documento demonstra os valores e as decisões morais tomadas para a produção da ação (FONSECA, 2020). Vimos acima que o exercício religioso de Severiano Manoel de Abreu seguidamente foi interpretado como crime, demonstrando aversão a essas manifestações. O jornal *A Tarde*, em 1931, informa que o “espírito Severiano Costa, conhecido como Jubeabá”, foi intimidado pelo delegado Hannequim Dantas por infringir “o código Sanitário”, exercer “[...] a medicina, dando consultas às pessoas que o procuravam a Cruz do Cosme” (*A TARDE*, 12/05/1931, p. 1).

No documento de encaminhamento, destaca-se em vermelho a informação de que Bernardino de Souza, secretário perpétuo do IGHB, respondeu ao subdelegado agradecendo a oferta. Infelizmente, não encontrei outras referências sobre o conteúdo dessa resposta. Também não consegui inferir sobre o período em que o IGHB dispôs fisicamente da cadeira-trono. Como já dito, é graças às notícias dos jornais da época que foi possível obter informações da biografia cultural desse objeto. Nem mesmo nas listas de ofertas feitas pela instituição foi encontrada qualquer referência<sup>37</sup>. É visível, de forma nítida, como um “apetrecho” pertencente a um mundo considerado pelo subdelegado como “criminoso” e moralmente perigoso, ao ser submetido ao ato da doação, adquire um novo valor (APPADURAI, 2008). A transferência para o “museu”, ou seja, a sua musealização deve garantir a sua “conservação” no “glorioso Instituto”, ao mesmo tempo que, nesse mesmo movimento, o “apetrecho” vira “cadeira de arte”, emergindo um valor estético digno de preservação.

---

<sup>37</sup> Em 2011 tive acesso à sala em que estavam armazenados vários móveis e alguns objetos que fazem parte do acervo do Museu do IGHB. A cadeira de Jubiabá guardada em um canto, em bom estado de conservação, mesmo pela ausência do couro que enfeitava o centro do espaldar. Aos seus pés, do lado direito, estava a representação de um Exu.

Como visto no capítulo anterior, o Livro de Ofertas e Donativos que abrange o período de 1914 a 1925 contém os registros de duas doações realizadas pelo subdelegado Antônio Theodoro Coelho. Em ambos os casos, os objetos são oriundos de diligências policiais: a primeira em maio de 1921 (ver capítulo 3) e a segunda em outubro do mesmo ano, momento em que foi apreendida a cadeira-trono em questão.

Antônio Theodoro Coelho: Subdelegado do Distrito da Cruz do Cosme: Vários objetos do candomblé de Jubiabá, apreendidos pela polícia, [inteligível] Cruz do Cosme, nesta capital: cadeira, [a]tabaques, gorros, toalhas, etc. etc. (LIVRO DE OFERTAS E DONATIVOS, 1904-1925, p. 57).

Essa inscrição reforça que o Instituto conhecia o contexto no qual aqueles objetos foram adquiridos – “apreendidos pela polícia” e a sua origem “do candomblé de Jubiabá”. Diferentemente do que consta nas reportagens e na carta de encaminhamento enviada pelo subdelegado responsável pela diligência, não há qualquer menção a Mascú, Cyriaco e Elipeu, pais de santo que tiveram seus terreiros invadidos e objetos apreendidos no mesmo dia que o de Severiano. Foi possível identificar a cadeira-trono graças ao nome “Jubiabá” gravado no seu espaldar, porém o mesmo não aconteceu com os “gorros”, as “toalhas” e os “atabaques” registrados no livro.

Por outro lado, o reconhecimento do lugar social que o museu do Instituto ocupava fez com que ele estrategicamente se tornasse o espaço adequado para tal finalidade. O colecionismo da instituição reuniu objetos que representavam indivíduos e eventos históricos do Brasil e da Bahia, muitas vezes sem evidenciar o contexto e a trajetória em que esses objetos estavam inseridos, como o caso da coleção de peças do candomblé aqui estudada. Aceitando doações não previstas em seu estatuto, tal ação deixa claro que o mais importante não se concentrava exclusivamente na doação, e sim no doador, permitindo constituir sentidos em torno do *status* supostamente adquirido (CERÁVOLO, 2017), na medida em que se rompem os limites e se transfere a doação da vida privada para a vida pública (CARVALHO; LIMA, 2005).

Como previsto em Estatuto, os sócios tinham por direito contemplar todo o acervo do IGHB, posteriormente estendido a toda sociedade civil, sendo o perfil majoritário do público frequentador de intelectuais e pessoas pertencentes à classe média e alta baiana. O interesse da instituição nesses objetos estava inicialmente pautado no entendimento do colecionismo como documento (CERÁVOLO, 2017) e do conhecimento científico sobre os costumes africanos e sua cultura material percebida como uma importante fonte de informações. Ou seja, os objetos

eram reconhecidos como continuidade das relações sociais e religiosas. Contrariamente, a partir da última década do século XX e nas primeiras décadas do século XXI, vários terreiros de candomblé tomam por iniciativa a criação de memoriais ou museus, espaços físicos dentro do terreiro nos quais as suas memórias são guardadas e exibidas para quem tiver interesse a partir da criação de narrativas próprias.

#### 4.3 O CONTRATO DE COMODATO DA CADEIRA DE JUBIABÁ

Nas últimas décadas, as reivindicações feitas pelos descendentes de comunidades exploradas pelo regime colonial para a restituição de itens adquiridos pelos poderes europeus nesse período de dominação ganharam impulso. Distintos países, grupos sociais e culturais ancorados na afinidade religiosa, cultural, afetiva, histórica ou biológica iniciaram vários movimentos para exigir a repatriação e a devolução do seu patrimônio cultural, como arquivos, objetos ou restos humanos em coleções coloniais. Se tomarmos o continente africano como exemplo, se estima que a maior parte do seu patrimônio cultural esteja em museus e coleções particulares na Europa. Somente como propriedade pública francesa há o quantitativo de 90.000 itens, seguido da Bélgica, Reino Unido, Alemanha e Viena (SARR; SAVOY, 2018). Em 2018, foi entregue ao presidente francês Emmanuel Macron, após assumir o compromisso de repatriar objetos da África Subsaariana que estão em museus franceses, um relatório que reivindica, orienta e cria condições para a restituição de objetos de arte africana rumo aos seus lugares de origem – Nigéria, Etiópia, Mali, Camarões, Benin e Senegal.

As recomendações feitas pelos autores Felwine Sarr, economista e escritor senegalês, e Bénédicte Savoy, historiadora da arte francesa, sugerem que a metodologia usada para a entrega seja elaborada em conjunto com os países de origem, reservando atenção para as medidas legais que garantam que a restituição seja irrevogável.

Sarr e Savoy compreendem restituição como a devolução de algo que é de propriedade de outro e que ao mesmo tempo remete a um ato moralmente repreensível (SARR; SAVOY, 2018). Tal ideia considera a violência e a exploração cultural que os países africanos foram submetidos pelo colonialismo, tendo como uma das estratégias de dominação o roubo e a integração em coleções, a musealização de seu patrimônio cultural para diferentes fins. Essas restituições, ao mesmo tempo que corrigem um erro histórico, produzem também, como defende Achille Mbembe (2018), uma boa oportunidade para recriar relações baseadas em reciprocidade e mutualidade entre as nações envolvidas. Mas ele reforça ser preciso atenção

nas armadilhas que esses processos produzem para que não seja compreendido como um meio de minimizar o esquecimento dos crimes cometidos, do modo desonesto e das condições em que esse patrimônio cultural foi adquirido.

Margareta von Oswald (2018) analisa as primeiras reações ao relatório mostrando que alguns dos argumentos contrários à restituição consideram insuficiente o modo como os objetos foram apropriados e sob quais condições essas coleções foram formadas, além de invalidar o direito à posse. Mbembe (2018) entende que essas questões estão diretamente ligadas à dissociação entre criação e propriedade. De forma simplificada, não basta ser o criador para possuir o direito legal do resultado. Esse contra-argumento remete à ideia de que essas instituições não podem ser responsabilizadas por crimes cometidos há muito tempo, transformando estrategicamente esses objetos em propriedade cultural de toda a humanidade, estando acima dos interesses nacionais e dos grupos que os reivindicam, logo, inalienáveis. A proposta apresentada no relatório para esses casos sugere que o código do patrimônio dos países que detêm a posse e controlam esse patrimônio cultural seja alterado, de modo que possibilite a restituição.

Outro argumento que justificaria a não restituição desses objetos é o medo do “esvaziamento dos museus”. A orientação apresentada no relatório diz que a restituição dos objetos deve acontecer em etapas e que as nações africanas envolvidas elejam quais itens são mais urgentes e os que não são. Esse questionamento se relaciona com o desconhecimento sobre a heterogeneidade e a qualidade dos dispositivos africanos para receber esses itens, portanto, para os autores, há certa generalidade em apontar deficiências e incapacidades técnicas e materiais. Para que a restituição seja feita, os museus nacionais africanos garantem equipamentos adequados e com condições para permanência dos objetos. Negar o debate é desconsiderar o direito de restauração da identidade desses povos, de “justiça<sup>38</sup>”, de “reconhecimento” e de “reparação”, além da possibilidade de cooperação, colaboração e negociação entre as instituições, estabelecendo novas “[...] relações culturais com base na ética” (SARR; SAVOY, 2018, p. 29).

No Brasil, o conceito de desmusealização dos acervos é o que mais se adequa às experiências de solicitações de reapropriação, nestas em que não há transferência de propriedade, apenas de salvaguarda. A desmusealização é considerada nos “[...] casos mais simples de devolução de peças a seus contextos originários” (MENESES, 1993, p. 214), independentemente de esse retorno ser para outros contextos museológicos ou não. Por

---

<sup>38</sup> Tradução nossa.

exemplo, em 1986, os índios Krahô, localizados no Tocantins, reivindicaram a devolução da kàjrê, que pertence ao Museu Paulista da USP. Kàjrê é uma “[...] machadinha de pedra polida em formato semilunar, presa a um cabo cilíndrico ornamentado com longos pendentes de algodão trançado” (LIMA, A., 2013, p. 183) utilizada em cerimônias, que havia sido retirada da aldeia Pedra Branca, em 1947, pelo antropólogo Harald Schultz. A aquisição ocorreu após os Krahô sofrerem um massacre na década de 1940, segundo Schiavini (2017), resultando em um momento de “crise de sobrevivência e de identidade cultural”. Dentro desse contexto, Schultz trocou a machadinha por um rifle e doou para o Museu Paulista. Desde então, os Krahô consideravam a kàjrê como perdida.

Entre abril e junho de 1986, os Krahô, liderados pelos indígenas, Pedro Peñon e Aleixo Po’hi, iniciam o que se desdobrou numa espécie de saga para recuperação da machadinha. Durante o processo de negociação, a USP se mostrou resistente, alegando a impossibilidade de devolvê-la por considerá-la patrimônio da humanidade. Schiavini (2017) relata que o reitor José Goldemberg chegou a sugerir que uma réplica de madeira fosse feita e utilizada nas cerimônias Krahô. Esse contato se mostrou pouco produtivo na medida em que a universidade desconsiderava o conhecimento dos Krahô sobre o confisco do objeto e, por outro lado, do seu uso na manutenção via oralidade das suas narrativas míticas e ensinamentos entre as gerações referentes a um elemento que deve sempre estar em constante deslocamento (ATHIAS, 2019). Os Krahô nem mesmo reconheciam o Museu Paulista como espaço legítimo e inequívoco para a preservação da sua memória.

Com a grande projeção e divulgação do caso na mídia, uma funcionária do museu se sentiu comovida e entregou de modo “discreto” uma cópia do termo de doação para o Peñon. O documento comprova que a aldeia Pedra Branca é o local de origem da kàjrê e que, no momento de retirada, ela estava sendo zelada “envolta em algodão, dentro de um cesto” (SCHIAVINI, 2017). Assim, os Krahô finalmente conseguiram parecer favorável para a retirada da machadinha, condicionando a sua entrega ao dispositivo legal do comodato por tempo indeterminado, até que fosse desalienado pelo IPHAN, o que ainda não aconteceu. Embora a propriedade continue sendo da USP, esse caso pode ser compreendido também como uma ação reparatória (BARKAN, 2009) de injustiças passadas, permitindo que, com a guarda, os Krahô possam usá-la em distintas cerimônias, “[...] essenciais para a configuração da identidade cultural do grupo” (MENESES, 1993, p. 215), sendo responsáveis também por sua conservação.



A cadeira de Jubiabá é um caso de objeto apreendido por uso da força policial que retornou ao seu espaço religioso de origem. A cadeira-trono, vazia, conservada, “a sete chaves”, manteve-se nas dependências do Instituto entre 1921 e 2015. Durante o levantamento de informações, não encontrei nenhuma referência ou registro de atividade em que ela tenha participado, nem mesmo durante a exposição organizada pelo médico legista Estácio de Lima, durante o II Congresso Afro-Brasileiro, locado no IGHB, em 1937.

Reitero que, em várias ocasiões, o Instituto tentou inventariar o seu acervo, como bem mostra a *Revista do Instituto*, no número 79 do ano 1955. Nessa edição, o IGHB escreve uma nota afirmando que, por solicitação da direção, foi concedida à funcionária Herundina Ferreira Batista, do Museu do Estado, a permissão para catalogar o seu acervo. Esse processo foi iniciado em 1951 e durou até 1955, sem que fosse concluído. Ainda assim, resultou em um quantitativo de mais 1830 fichas, sendo o número de objetos maior, pois alguns foram registrados como conjuntos.

Anos depois, essa catalogação foi continuada pela museóloga Mercedes Rosa e publicada em duas partes na *Revista do Instituto* de números 85 (1972-1975) e 86 (1976-1977). Nessas edições, o acervo foi discriminado entre cerâmica e louças, pinturas, ourivesaria, bandeiras, condecorações, cristais e vidros, indumentárias e móveis. Um novo inventário foi produzido em 2005, dessa vez pelo IPHAN, gerando o Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados. Destaco que a coleção de peças do candomblé do Instituto só vem a ser inventariada entre 2010 e 2012, com a contratação da museóloga Jancileide Souza dos Santos. É importante lembrar que a coleção em si já havia desaparecido durante uma reforma na estrutura do IGHB na década de 1990, fazendo com que a quantidade registrada fosse irrisória. De qualquer forma, é o primeiro registro interno encontrado por mim em que a cadeira de Jubiabá foi submetida.

A cadeira-trono começou a sua lenta volta à vida (INGOLD, 2015) após a reivindicação feita em 2011 pelo terreiro Mokambo para conseguir sua “restituição”. Essa casa de candomblé, sob a liderança religiosa de tata Anselmo, considera-se descendente espiritual, por vínculos iniciáticos, da casa de Jubiabá, de onde a cadeira foi retirada em 1921, e, portanto, seria legítima destinatária da cadeira em questão. A demanda foi encaminhada por meio da Associação Beneficente Pena Dourada, criada em 1993 por amigos e membros do terreiro. Segundo Júlio Braga (2014), essas associações civis servem de aparato legal e têm por objetivo facilitar e gerir os compromissos burocráticos que não fazem parte das atividades sagradas dos terreiros. Tata Anselmo, enquanto sacerdote do terreiro e membro da associação integrou o processo de solicitação como interveniente. Ele era também responsável pelo

Memorial Kimsibiê, sediado no próprio terreiro, lugar proposto para a guarda e exposição da cadeira-trono.

Anselmo José da Gama Santos nasceu na cidade do Rio Janeiro, onde foi iniciado no candomblé angola em 1975, no terreiro Abraçá de Kavungo. Conhecia, de “ouvir falar”, a mãe Mirinha, líder religiosa do terreiro São Jorge Filho da Gomeia, na Bahia. Certa vez estando em Salvador, aguçado por sua curiosidade, resolveu visitá-la, iniciando então uma relação de amizade e cumplicidade. Na década de 1980 passa a pertencer e a morar no Terreiro São Jorge, após realizar as obrigações de sete anos de sua iniciação quando foi raspado e submetido a um ritual de feitura por mãe Mirinha (SANTOS, A., 2008).

O terreiro Mokambo-Nzo Nguzo za Nkisi Dandalunda ye Kitembo foi fundado em 1996, sendo em 2017 tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Em 2011 é fundado o Memorial Kimsibiê- Águas do Saber, “[...] constituído de um acervo documental, arquivístico e museológico de excepcional valor cultural e histórico que evidencia a ancestralidade do terreiro Mokambo ao tempo em que contempla e dá visibilidade a trajetória dos povos de tradição Bantu” (MEMORIAL KISIMBIÊ, 2015). É um espaço organizado pelo terreiro para o compartilhamento da sua própria narrativa, com base em seus parâmetros, lógica e na sua experiência buscando dar corpo ao “processo de museificação”.

Segundo Sansi (2007), esse caso pode ser analisado como exemplo da “incorporação” de “valores e instituições da cultura e dos museus” pelo povo de santo, na medida em que se reconhecem e se constituem como produtores de cultura, e se inserem e garantem o seu lugar na sociedade através das suas instituições de memória. Sheiva Söhensen (2015), por sua vez, mostra que a narrativa apresentada nesses espaços expositivos se sustenta na “autoridade religiosa” e na “linhagem da família de santo” a que aquele terreiro pertence. O discurso do Memorial Kisimbiê tem como elemento central a trajetória individual de tata Anselmo, expressa em textos, fotos, e objetos que remetem e materializam a sua experiência religiosa e pessoal dentro do candomblé. As divindades Dandalunda, Tempo e o seu encantado Pena Branca estão representados com suas respectivas indumentárias e ferramentas. Também fazem parte dessa narrativa as lideranças religiosas das quais ele descende espiritualmente e a contribuição sociocultural da tradição bantu no Brasil.

Vivaldo da Costa Lima mostra que os laços de parentesco (obediência e disciplina, de proteção, de assistência, de gratificações e sanções, de tensões e atritos) no candomblé são decorrentes de processos iniciáticos. A mãe (/pai de santo) é a chefe da família e seus filhos são aqueles que iniciados por ela constituem a família de santo. Essa família de santo por sua vez é “[...] uma força efetiva de socialização, de prestígio e de mobilidade dentro da classe e

da sociedade global” (LIMA, V., 2003, p. 12). Declarar-se descendente de tal linhagem é ser socialmente reconhecido e valorizado, principalmente quando essas lideranças religiosas conseguiram projeção e reconhecimento dentro e fora do universo religioso do candomblé.

Altamira Maria Conceição Souza (1924-1989), conhecida popularmente como mãe Mirinha, fundou, em 1948, o Terreiro São Jorge Filho da Goméia, localizado no município de Lauro de Freitas, cultuando os orixás e caboclos. Sua popularidade tinha como base sua honestidade no exercício do sacerdócio, principalmente por seus feitos sociais como líder comunitária, a exemplo da intervenção junto ao governador e seu amigo, Roberto Santos, para a construção do Hospital Menandro de Farias. Jorge Amado a descreve como uma “rainha da Bahia”, “modesta”, “simples”, sorridente e amiga (AMADO, 2012, p. 167). No Terreiro São Jorge, tombado em 2004 pelo IPAC, está assentado o caboclo Pedra Preta, que pertenceu a Joãozinho da Goméia, responsável pela iniciação no candomblé de mãe Mirinha, em 1932.

Nascido em Inhambupe, interior da Bahia, João Alves Torres Filho (1914-1972), conhecido como Joãozinho da Goméia, seguiu para Salvador aos 16 anos a fim de buscar a cura para suas dores de cabeça não resolvidas pela medicina. No candomblé, João é alertado que aqueles sintomas significavam a necessidade de iniciação para cuidar dos seus orixás (SILVA V.; LODY, 2002). Há nesse assunto um confronto de narrativas. Há quem diga que a sacerdotisa responsável por sua iniciação foi sua madrinha, filha de Iansã de quem viria a herdar o terreiro (O ESTADO DA BAHIA, 07/08/1936). Há outros, porém que afirmam que esse dever coube a Severiano Manoel de Abreu, o mesmo Jubiabá, pai de santo que, como vimos, tinha as suas habilidades mágico-religiosas reconhecidas pela população. Essa segunda versão conta que, após rolar pelo “chão duro”, o “rapazinho” foi agarrado por Severiano que o raspou e determinou “o seu internamento numa camarinha”, na qual permaneceu por seis meses (CORREIO DA MANHÃ, 23/12/1955, p.3). Apesar de essa narrativa ter tido repercussão, a legitimidade do vínculo religioso entre João e Severiano era questionada por intelectuais, pais e mães de santo que reproduziam o discurso do nagocentrismo.

O procedimento de iniciação no candomblé de caboclo se distingue não apenas na natureza da divindade cultuada – o caboclo –, mas também por seu caráter flexível, possuindo características próximas de um “batismo” com o uso, de acordo com cada terreiro, de alguns elementos, como “sangue sacrificial” e o “banho de folhas” (SANTOS, J., 1995, p. 68). Porém, há a “obrigação” de “cuidar” do seu caboclo, lógica que se aplica ao “sintoma” para a iniciação de Joãozinho, que cultuava o encantado Pedra Preta. O terreiro estava localizado na rua da Goméia, no bairro de São Caetano, em Salvador, até ele se mudar de vez para a cidade do Rio de Janeiro, em 1946. Joãozinho era alvo de críticas por sua juventude e pela ausência

de uma trajetória “ortodoxa” quando assumiu a liderança do seu terreiro (CASTILHO, 2010), por sua sexualidade e pelos “seus casos de amor com outros homens”, “pela incapacidade de manter disciplina entre as filhas do seu templo caboclo”, “além de espichar o cabelo e dançar” (LANDES, 202, p. 303). Joãozinho, no entanto, soube combater esse desprestígio com a popularização para fora dos limites dos terreiros ao publicizar “às danças sagradas e a estética dos orixás” de maneira positiva, passando a ser considerado como o “rei do candomblé” (SILVA, V.; LODY, 2002, p. 153).

Em resumo, a família de santo proeminente de tata Anselmo é constituída por sua mãe de santo, Mirinha; por seu avô de santo, João da Goméia, responsável pela iniciação de Mirinha; e por seu bisavô de santo, Severiano de Abreu ou Jubiabá, responsável pela iniciação de João.

Em entrevista, concedida em maio de 2019, tata Anselmo disse que durante as pesquisas de constituição do Memorial Kimsibiê tomou conhecimento sobre a existência e a localização da cadeira de Jubiabá, despertando o seu interesse para o resgate e, assim, torná-la o grande destaque da inauguração. Em paralelo, ele se sentiu revestido de uma “responsabilidade ancestral” para buscar reparação da violência sofrida por seu bisavô de santo. Ele diz:

*E aí naquele momento eu me vesti de uma responsabilidade ancestral, sabe?! Não sei se é porque a gente hoje tem uma consciência melhor sobre intolerância, sobre o preconceito. E isso me fez lutar pra pelo menos tentar fazer essa... Não é... Como é que eu vou te dizer, não é uma correção. Não foi eu que fiz, eu não posso corrigir uma coisa que eu não fiz. Mas essa... É tipo uma justiça. Uma espiritualidade da minha casa... (Entrevista TATA ANSELMO, Salvador, 28/05/2019)*

Em 2011, durante a presidência do IGHB de Consuelo Pondé, tata Anselmo entrou em contato a fim de reivindicar a posse da cadeira-trono. Em conversa com Jaime Nascimento, historiador, sócio do IGHB e meu principal interlocutor para entender o processo de entrega, soube que a estratégia usada para abordar o assunto não foi considerada a mais adequada. Como fator de desabono, outras pessoas tentaram intervir a favor da solicitação, inclusive em momentos da vida privada da presidenta, de modo que a desagradou. Nascimento conta que ele e Tata Anselmo se conheceram em 2014 por conta da sua atividade no Centro de Cultura Popular e Identitárias (CCPI), órgão do Governo do Estado da Bahia, responsável por fomentar e promover as manifestações culturais do Estado. Nesse encontro se falou sobre o pedido da cadeira-trono, deixando Nascimento como o responsável por levar a discussão à tona dentro do Instituto. A morosidade do andamento ocorreu devido à enfermidade da presidenta Consuelo. Infelizmente, em 2015 ela veio a falecer e o atual presidente, Eduardo

Moraes de Castro, ao assumir o cargo, decide dar continuidade ao processo. Sobre isso, tata Anselmo diz:

*Olha só, na realidade, quando a gente descobriu... Que esse memorial foi inaugurado dia 11 do 11 de 2011. E foi durante as pesquisas do memorial que a gente deu conta da cadeira. E eu queria muito trazer a cadeira para a inauguração do memorial. Quer dizer, juntar o útil ao agradável. Mas na época a presidente era... Consuelo Pondé é... Ela estava muito doente e ela não era muito afeita a essas negociações. Ela era mais da linha dura, não sei o quê, e aí eu lembro perfeitamente que ‘aí eu tenho que brigar então, tenho que fazer alguma coisa, não posso deixar assim’. Aí o professor Jaime, Jaime... Nascimento. Aquela calma que é peculiar das pessoas de Omolu disse assim: ‘Olha tata, não briga não, não briga não. Ela tá muito doente’. Aí não tinha como eu insistir com uma coisa sabe?! [...] O ofício pronto já encaminhado para ela. Então já havia encaminhado, ela nunca nos respondeu, entendeu?! E aí, eu deixei a vida tomar seu curso. Eu sabia que estava lá, mas não sabia o que fazer. Aí ela faleceu. Quando ela faleceu, veio o doutor Eduardo. Doutor Eduardo é uma pessoa extremamente educada, justa o suficiente para saber que aquela peça não era deles. E aí foi outro que foi a meu favor. (Entrevista, TATA ANSELMO, Salvador, 28/05/2019)*

Segundo Nascimento, de início alguns sócios não receberam bem a iniciativa. Tal quadro só veio a ganhar aliados a partir da intervenção de outros sócios, como Roberto Figueira Santos, Edivaldo Boaventura e Pedro Calmon, sendo este último o responsável pelo processo jurídico que se fez necessário para a “entrega” da cadeira-trono. A participação de Roberto Santos nesse processo é bastante simbólica, não apenas por ocupar a posição de presidente de honra do IGHB, mas por compreender que poderia mais uma vez usar a sua posição política a favor da luta e dos membros das manifestações religiosas de matriz africana. Como governador do estado, sancionou o Decreto-Lei nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, extinguindo a obrigatoriedade de cadastramento dos terreiros na Seção de Censura e Controle de Diversões Públicas da DJC, para que as suas atividades religiosas fossem autorizadas (BRAGA, 1995).

Com a conclusão do processo, foi assinado um contrato de comodato entre as instituições – Instituto e a Associação Beneficente Pena Dourada –, consentindo a entrega da cadeira-trono. O comodato, segundo o Art. 579 do Código Civil é “o empréstimo gratuito de coisas não fungíveis”, ou seja, um tipo de empréstimo celebrado entre duas instituições ou indivíduos de bens que não podem ser “substituídos por outros da mesma espécie, quantidade e qualidade” (Art. 85).<sup>39</sup> O contrato adverte que a Associação é responsável por guardar, preservar e promover, porém não tem autorização para deslocar a cadeira-trono para outro lugar, determinando a sua permanência no Memorial Kisimbê. Em caso de transgressão, o Instituto está autorizado a retomá-la extrajudicialmente. Essas considerações mostram que o

<sup>39</sup> Código Civil, 2002. Capítulo VI - Do Empréstimo. Seção I- Do Comodato. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm). Acesso em 30/04/2020.

IGHB retém a propriedade do objeto, controlando, inclusive, o seu uso – “destinação religiosa”.

Questionei Nascimento sobre a opção da instituição por escolher uma devolução de modo temporário. Ele alegou que a natureza jurídica do Instituto não permite essa atitude. Por ser uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), não é um órgão público, e sim uma entidade privada, chamando atenção para o regulamento dessa relação que apenas lhe autoriza a se desfazer de seu acervo se for para instituições congêneres, impedindo de restituir a cadeira-trono por definitivo ao terreiro. Nascimento diz: *“Porque pela natureza jurídica do Instituto não pode abrir [mão] do acervo, tanto que para isso acontecer é um processo gigantesco. Então o comodato era a forma mais rápida do ponto de vista jurídico, legal, perfeita, [para] resolver as coisas com comodato”* (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 24/05/ 2019). Durante a nossa conversa, o interlocutor me corrigiu quando utilizei o termo “devolução” para tratar dos trâmites internos. Segundo ele:

*Primeiro que quem apreendeu foi a polícia e não foi a polícia que levou para o Instituto. A polícia apreendeu, levou não sei para onde e Manuel Querino levou para o Instituto e lá ficou guardada. O terreiro Mokambo não é o terreiro original de onde a cadeira saiu. Jubiabá dizia que era centro espírita. Então não pode ser devolução se não foi devolvida pra o lugar de onde ela não veio, foi uma entrega. Porque do ponto de vista do Instituto, aquilo não é um objeto histórico, de decoração, nem nada. Era um objeto sagrado, a cadeira de poder de um babalorixá.* (Entrevista JAIME NASCIMENTO , Salvador, 24/05/2019)

E continua: *“É uma coisa providencial, porque ninguém sabe onde é o espaço físico em que existiu o centro de Jubiabá. Devolução mesmo que com aspas, nós fizemos foi a entrega da cadeira. A cerimônia foi de entrega da cadeira, foi celebrado um comodato, sem data, sem prazo definido”* (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 24/ 05/ 2019).

Acima apresentei a carta de encaminhamento assinado pelo subdelegado, Antônio Theodoro Coelho, responsável pela diligência policial. O documento mostra que ele apreendeu e doou os objetos, incluindo a cadeira de Jubiabá, ao IGHB. O jornal *A Tarde*, ao descrever a ação, afirma que após recolher os objetos, toda a coleção foi remetida para o posto policial (*A TARDE*, 06/10/1921, p.6). Não foi encontrada na pesquisa outros elementos que demonstrem o contrário ou que contrariem a possibilidade que Manuel Querino tenha sido o responsável por levar essa apreensão da subdelegacia para o Instituto. Nos registros não há informações precisas acerca de como acontecia a distribuição dos objetos. Os termos que aparecem nas notícias dos jornais como “enviada para” (*A TARDE*, 20/05/1920, p. 2) e “ganha a sua parte” (*A TARDE*, 12/11/1936, p. 2) e nas cartas de doações dos delegados se aproximam da ideia de que essas doações eram entregues no Instituto e que não havia uma

curadoria nas delegacias. Ainda que, em outras situações, a instituição fosse convidada “para escolher o que lhe serve” (A TARDE, 12/11/1926, p. 2), não há detalhes sobre isso. Por fim, apesar de Severiano Manuel de Abreu alegar ser líder religioso de um centro espírita, as reportagens e os relatos bibliográficos demonstram que sua prática religiosa era reconhecida como candomblé de caboclo. Inclusive no instrumento legal usado pelo IGHB, a cadeira-trono é nomeada como “Cadeira de Ogum”, orixá associado a Jubiabá.

O terreiro Mokambo não é o lugar onde a cadeira foi confiscada, mas a sua reivindicação para a entrega do trono se justifica por uma lógica religiosa de genealogia espiritual. O IGHB pode não ter intervindo diretamente na apreensão dos objetos, mas foi conivente com a perseguição aos cultos afros religiosos, ao acolher nas suas coleções os objetos sequestrados nas batidas policiais, doados por membros da segurança pública. Por sua vez, Serra (2014) propõe uma reflexão sobre esse tipo de colecionamento ao lembrar que esses objetos eram considerados instrumentos de produção de conhecimento, ao serem absorvidos por essas instituições, onde supostamente estariam salvos de sua destruição e esquecimento, inclusive sendo justificativa para as ações repressivas da polícia a colaboração com o desenvolvimento científico.

A entrega da cadeira-trono para o terreiro Mokambo pode ser visto com uma medida reparatória (BARKAN, 2009), reflexo de notáveis mudanças que explicam em parte o autorreconhecimento do Instituto como espaço inadequado para a salvaguarda de um objeto religioso, e uma resposta ao avanço e à pressão dos movimentos sociais negros que reivindicam uma negociação com as instituições que tradicionalmente representavam as elites do estado.

Outro dado importante apresentado por Nascimento é a ausência dos registros nos inventários feitos pelo IPHAN ou pela própria instituição que facilitaram o uso do instrumento de comodato:

*O IPHAN veio aqui [no IGHB] e tombou um monte de coisa e não tombou a cadeira. Certamente porque quem olhou pra cadeira, não achou interessante ‘é uma cadeirinha sem graça, não tem porque tomar. Não é uma cadeira estilo rococó...’. Não tombou, não está em registro nenhum. Então isso já era uma situação melhor. Por quê? Porque se estivesse sido tombado pelo IPHAN, o processo ia ser mais complicado do ponto de vista jurídico. E também não havia nenhuma, aqui no Instituto, nenhum tombo nem nada. Então, do ponto de vista do que poderia ser alternativa, era mais fácil. [...] Não tem registro, o levantamento que tem aqui que foi a estagiária aqui que fez. E assim, não constava. A cadeira existia, mas não constava como registrada em lugar nenhum como patrimônio importante e tal. (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 24/05/2019)*

Um ponto relevante de encontro no discurso institucional com o do terreiro que chamou a minha atenção foi a ausência da comunidade religiosa de matriz africana na cerimônia de entrega, o que pode ser observado em registros de fotos e vídeos. É uma situação intrigante por ser um evento de grande peso simbólico, considerando se tratar do primeiro caso de objeto apreendido pela polícia que foi entregue ao acolhimento de um terreiro na Bahia. Foi de se notar a pouca mobilização em torno da cerimônia. Segundo Nascimento, no dia 28 de outubro de 2015, aniversário de 78 anos de falecimento de Severiano, aconteceu a cerimônia de entrega: *“E aí fizemos uma cerimônia, foi bem bonita. Um cenão [sic], nem sei lá, não sei quanto, mas foi um número mínimo de pessoas de candomblé que compareceram. O que é muito natural para quem entende as divisões dos terreiros de candomblé”* (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 24/05/2019). Na perspectiva religiosa, tata Anselmo complementa:

*Então o povo de santo poderia prestigiar mais pela conquista. Que não foi uma conquista minha. Eu abri a porta para as pessoas entrarem. Agora, saiba identificar as peças da sua família. Veja como faz. Eu não posso adentrar o processo dos outros entendeu?! Eu abri o caminho. Toda e qualquer peça que sair depois dessa tem essa jurisprudência, entendeu?! Então isso é uma conquista entendeu?!* (Entrevista TATA ANSELMO, Salvador, 28/05/2019)

Ciente da existência de outros terreiros com ascendência similar que poderiam apresentar essa mesma justificativa e por saber que não houve associação do terreiro Mokambo com outros centros religiosos, indaguei a Nascimento se em algum momento houve procura ou até mesmo uma disputa dentro do Instituto para decidir quem ficaria com o objeto. Segundo ele, apenas o Mokambo reivindicou:

*A cadeira está identificada com o nome de Jubiabá lá. Pela foto no jornal A Tarde tem a data da prisão. Não tem como contestar. Se alguém vai contestar que terreiro A, X ou Y também é descendente de Jubiabá, problema deles lá, eles que se engalfiem. Porque o único que veio pedir foi o tata Anselmo. Então a gente aqui não fez um sorteio, dá para esse ou dá aquele lá. O único que se manifestou foi ele. Do ponto de vista religioso, ele é descendente, ele tem um terreiro que tem um memorial, portanto, um espaço onde a cadeira está resguardada.* (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 28/05/2019).

Diante da informação de que havia outros terreiros pertencentes à linhagem religiosa de Jubiabá, os procurei com o interesse de obter narrativas com relação à cadeira-trono e à sua entrega. Levando em conta também que essas casas possuem espaços próprios para compartilhamento de suas memórias, como museus e memoriais oferecendo boas condições para o resguardo do objeto. Não obtive respostas na tentativa de dialogar formalmente com os membros desses terreiros a esse respeito. O desconforto em tratar sobre a questão apresentada era claro. Somente a partir do fuxico (BRAGA, 2019), que me possibilitou informações sobre

isso, fiquei a par de conflitos que aconteciam no interior da comunidade religiosa, alguns não ditos, e que possivelmente justificariam o meu insucesso.

Vagner Gonçalves da Silva (2006) afirma que estar envolvido de alguma forma nos desacordos internos faz parte das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, forçando o antropólogo a ponderar o “grau” de “proximidade e distância” diante da comunidade. Sendo assim, apesar de reconhecer que poderia ser produzida uma interessante reflexão, a partir dos seus pontos de vista, sobre as consequências dos discursos e disputas internas pela memória, os desdobramentos extrapolam o escopo deste trabalho. Optei por não expor o conteúdo das declarações informais, diante de um compromisso ético com meus interlocutores, e saliento que não há qualquer pretensão em determinar ou avaliar a legitimidade das narrativas.

Voltando ao dia da cerimônia de entrega da cadeira-trono. A decisão sobre como seria esse evento foi tomada em conjunto. Nascimento relata:

*Mas aí ele [tata Anselmo] pediu, ele queria que pessoas... Ele deu o nome de algumas pessoas para servirem de testemunha. Então foi agora que a diretora Arany, que era diretora do CCPI, é... Mariângela do terreiro do Gantois, professora Ieda e também o padre Renato que ocupa uma posição aí na igreja. Veio o padre Renato. Essas pessoas assinaram como testemunhas do contrato de comodato. Aí o contato foi feito por doutor Calmon, que é consultor jurídico do Instituto, e também Obá do Ilê Axé Opô Afonjá. Ele fez, ele sabe da história da cadeira, sabe que a cadeira é de Ogum e tal. (Entrevista JAIME NASCIMENTO, Salvador, 24/05/2019)*

Na perspectiva religiosa, tata Anselmo complementa:

*Ah, foi uma coisa bastante... A cadeira estava lá exposta na... Reuniu todo mundo, foi tipo um seminário pra falar da cadeira e cada um falou e... Foi assim lindo, lindo, lindo! No final é que aí vem a parte religiosa, que aí é... Os tatas entraram todos de branco, de terno, com suas faixas, cada um pegando uma ponta da cadeira. Suspendeu a cadeira e fomos cantando. Levando a cadeira pelo Instituto Histórico e Geográfico, a coisa mais linda. E colocamos numa caminhonete grande, branca com as flores que estavam já esperando. Aí trouxemos, viemos pelo caminho até chegar aqui [no terreiro]. Chega aqui, aí passa pelo processo de desenergização. Aí ela fica aos pés de Tempo, que é o rei da minha nação. E pra mim foi a bandeira dele que me cobriu, que me abençoou, entendeu?! Então colocamos aqui tudo direitinho. Quando foi a noite, finalzinho da tarde, aí a cadeira desce pra participar do ritual religioso no Barracão. E aí depois entra pro memorial, está aí até hoje. E permanece. (Entrevista TATA ANSELMO, Salvador, 28/05/2019)*

Esses relatos demonstram que a cadeira-trono foi submetida a dois tipos de procedimentos: um burocrático e outro religioso. Na primeira situação, seguindo os moldes do IGHB, se fez necessária a presença de pessoas, escolhidas por tata Anselmo, indivíduos que são representativos na cultura, na religião e na academia, que pudessem testemunhar a celebração daquele contrato. Evento que evidencia o compromisso, o diálogo e o pacto de uma relação ética entre o Instituto e o terreiro no processo de entrega da cadeira de Jubiabá. Já

no ritual religioso, a celebração ocorre de um modo distinto. As normas do candomblé se impõem na medida em que os ogãs do terreiro, vestidos com roupas destinadas a importantes cerimônias, carregam a cadeira-trono e ecoam pelos corredores do Instituto cânticos religiosos até a saída, iniciando o rompimento do silêncio em que esteve submetida por mais de 90 anos e trazendo-a de volta à vida (INGOLD, 2015) ao inseri-la nas relações sociais e religiosas presentes no terreiro Mokambo. Como continuidade desse processo, estando no terreiro, a cadeira de Jubiabá foi subordinada a “desenergização” e “sacralização”.

Tata Anselmo relata que a “desenergização” pode ser compreendida como um ritual de purificação que tem por objetivo “limpar” a cadeira-trono de uma possível energia desconhecida advinda do seu lugar de origem e/ou de onde permaneceu presa. A intenção é evitar transferir essa energia para o seu novo destino. A cadeira de ogã é um exemplo nesse sentido, se tratando de um objeto sagrado como fonte de energia. Considerando que o processo ritual de confirmação da indicação, de alguém, varia de terreiro para terreiro, ainda assim é relevante que esse evento esteja “[...] estreitamente relacionado com sua cadeira” (BRAGA, 2005, p. 69). O ogã é responsável por adquirir “uma cadeira nova, de braços” (CARNEIRO, 2011, p. 21), por personalizá-la de acordo com o seu orixá, com o cargo do seu possuidor, ocupando um lugar de destaque dentro do barracão de onde ele assistirá à festa.

Figura 39 Tata Anselmo e a cadeira de Jubiabá no memorial Kisimbiê



Fonte 39: Foto de Renata Cardoso, 2019

A cadeira de Jubiabá está ornamentada por uma prancha empalhada como assento, o espaldar vazado e com empalhamento em sua parte central, seus braços formados por sinuosas volutas, enquanto suas pernas traseiras são sutilmente curvadas. Ainda no espaldar, está entalhado em letras douradas o nome do encantado de Severiano: “Jubiabá”. Esse item é concebido de modo a expressar as características estéticas do seu deus tutelar ou o orixá para o qual aquele líder foi iniciado, designando respeito, superioridade, poder religioso e uso restrito.

Tata Anselmo não compartilhou detalhes sobre a “sacralização”, numa tentativa de manter em segredo os fundamentos religiosos, mas explicou que a cadeira-trono foi submetida a rituais que consagraram elementos do orixá do seu possuidor – nesse caso, Ogum. Essa prática se aproxima dos assentamentos ao “[...] transformar um elemento transcendental, como a noção de orixá, em algo empiricamente visível” (BRAGA, 2005, p. 106). Ainda segundo os relatos de tata Anselmo, durante e como resultado do ritual, vários presentes na cerimônia “viraram no santo” até o momento em que a cadeira de Jubiabá foi entronizada no memorial, onde permanece (Entrevista TATA ANSELMO, Salvador, 28/ 05/2019).

O processo de entrega da cadeira-trono trouxe essa herança de volta à vida (INGOLD, 2015) na medida em que seu possuidor e o seu encantado voltam a ser inseridos em uma malha pública de relações sociais e religiosas, sujeita a constantes modificações, inclusive de sentido. A cadeira de Jubiabá se encontra inserida dentro de um grupo que a reconhece como sua e como representante de um ente espiritual que a pertenceu. Apesar das limitações descritas no contrato de comodato, o terreiro Mokambo também assume o compromisso de divulgar a cadeira-trono, com a participação de Tata Anselmo em congressos, seminários, produções audiovisuais, recebendo visitantes e pesquisadores, dentre outros. E, conseqüentemente, ele também contribui para combater e discutir sobre a intolerância e o racismo religioso, temas que infelizmente continuam presentes no dia a dia das religiões de matriz africana. Por sua parte, o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, ao entregar a cadeira-trono, reconhece a legitimidade do terreiro Mokambo como herdeiro de Severiano Manuel de Abreu e o Memorial Kisimbiê como espaço adequado para salvaguardá-la, visto que a entrega da cadeira de Jubiabá deve, também, ser considerada como reflexo da articulação do povo de santo pelo direito de expressar a sua prática religiosa e salvaguardar a sua memória.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira vez em que estive, pessoalmente, no terreiro Mokambo, para conhecer o Memorial Kisimbîê, tata Anselmo propôs visitar o barracão para vermos os retratos das três pessoas mais importantes da sua família de santo: mãe Mirinha, Joãozinho da Gomeia e Severiano de Abreu. Enquanto eu observava essas imagens, ele narrava sobre o dia em que recebeu a ligação de um homem desconhecido. A entrega da cadeira-trono foi bastante noticiada em jornais brasileiros de grande expressão como *Folha de São Paulo*, *Correio da Bahia* e *A Tarde*, chamando atenção para a “devolução” do objeto para o terreiro Mokambo. Diante disso, seria previsível que as pessoas tivessem curiosidade em ver de perto a cadeira do famoso Jubiabá, e essa era a motivação daquela ligação.

Sendo assim, tata Anselmo agendou um dia para que a visita fosse feita. Chegando o momento, o homem se apresentou como Antônio Abreu e logo ambos seguiram para o memorial. Quando visualizou a cadeira-trono, ele pediu permissão a tata Anselmo para fazer uma oração que, sem constrangimentos, foi autorizada. Alguns segundos depois, Antônio foi tomado por uma forte emoção, chorou a ponto de soluçar, deixando tata Anselmo preocupado. Ao conseguir se recompor, ele agradeceu ao sacerdote por zelar pela cadeira-trono, revelando ser bisneto consanguíneo de Severiano Manuel de Abreu.

Esse breve relato mostra a extensão do emaranhado de relações em que a cadeira-trono se inseriu após sair do IGHB, onde esteve presa por cerca de 100 anos, iniciando a construção de uma nova narrativa não apenas na sua biografia cultural, mas no que se refere à luta do povo de santo pelo direito de exercer livremente a sua religião e confrontar a discriminação e o racismo da sociedade brasileira. O candomblé era visto como algo atrasado, que merecia ser combatido e que, de alguma forma, impediria à nação alcançar o tão desejado estado civilizatório. A apreensão da cadeira de Jubiabá é um exemplo da proximidade, muitas vezes íntima, e da forma violenta de que se dava a relação entre a polícia e os cultos afro-religiosos, demarcando na trajetória desses grupos a criminalização, o racismo e o preconceito por sua religiosidade.

O subdelegado Antônio Theodoro Coelho, responsável pela subdelegacia do distrito da Cruz do Cosme, mantinha uma relação de amizade com Severiano de Abreu e, ao se sentir contrariado por um pedido não aceito, resolveu utilizar o seu poder policial para se vingar. As apreensões feitas, dentre elas a cadeira-trono, foram encaminhadas para o Instituto em 1921 e entregues ao terreiro Mokambo apenas em 2015, após a assinatura do termo de comodato. Apesar de o Instituto continuar como proprietário do bem e das limitações descritas no

documento, o terreiro figura como responsável pela sua salvaguarda. Tata Anselmo se esforça para divulgá-la e apresentá-la àqueles que não conhecem a história da cadeira. Em 2018, foi lançado um documentário chamado *Mokambo Nguzo Malunda Bantu: força da tradição bantu*, dirigido por Soraya Públio Mesquita, sobre a contribuição cultural dos povos bantu a partir do terreiro Mokambo, tendo, claro, a cadeira de Jubiabá entre os principais personagens da narrativa.

Esse documentário, oportunamente, foi lançado durante um simpósio comemorativo aos 81 anos do II Congresso Afro-Brasileiro, também no IGHB. Nessa mesma ocasião, Jaime Nascimento declarou publicamente que a cadeira de Jubiabá foi o primeiro e último objeto a sair em comodato do Instituto e que foi justamente graças à guarda da instituição, que não foi responsável pela apreensão, que a cadeira se manteve conservada. Decerto, o IGHB não retirou os objetos dos terreiros, mas isso não o isenta de ter colaborado com a perseguição aos cultos afro-religiosos, na medida em que se apropriava dos objetos oriundos das diligências policiais em forma de doação, pelos membros da segurança pública, e os inseriam em sua coleção.

A década de 1920 foi o período de maior intensidade de doações advindas de diligências policiais, o que permitiu o enriquecimento do seu acervo de peças afro-religiosas. Tal coleção foi reconhecida por importantes personalidades, suscitando a “cobiça” de terceiros, como alertava o diretor do Museu Paulista, Affonso Taunay, mas pouco protagonista de estudos científicos e publicações na revista institucional. Ruth Landes foi aconselhada pelo primeiro secretário do Consulado dos Estados Unidos, em Salvador, a visitar o museu do IGHB em substituição ao terreiro, pois lá existiam os mesmos elementos simbólicos apreendidos pela polícia (LANDES, 2002).

Essa coleção mostra como as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras foram estigmatizadas e utilizadas como “objetos da ciência” pela elite baiana, exemplo da discriminação social e cultural a qual essas populações foram submetidas, com o objetivo de impedir que o negro participasse e fosse reconhecido como elemento formador da sociedade brasileira. Objetos que, inicialmente, foram apresentados como provas de crime nas delegacias e nos jornais eram, posteriormente, doados pelos próprios agentes da lei, sócios ou não, ao IGHB. O ato da doação “amenizava” o passado tenebroso de violência em que esses objetos foram retirados do seu contexto original na medida em que a instituição os recebia sem problematizar a sua forma de aquisição e considerava os agentes da lei como sujeitos de muito valor e de grande coragem.

Essas doações foram submetidas, através da musealização, a um novo valor. Alguns desses doadores foram homenageados pelo Instituto com uma placa comemorativa que os identificava e celebrava as apreensões, caso da doação do coronel Arthur Athayde de um “candomblé de caboclo” ou do primeiro delegado auxiliar, Pedro de Azevedo Gordilho, de um “candomblé africano”.

Os longos artigos dos jornais eram textos contra os terreiros de candomblé que forçavam o aumento da repreensão, fazendo denúncias e constrangendo as autoridades a reprimirem de forma intensa essas manifestações. As reclamações sobre o barulho das músicas, dos instrumentos, das representações simbólicas etc. eram descritas como práticas de desvio de conduta e desordem, e principalmente de falsa medicina, bruxaria e curandeirismo. Essas notas foram importantes fontes de informações, sendo somadas aos registros nos livros e nas listas de ofertas e às cartas de doação, emitidas pelos agentes da lei, encontradas no arquivo do IGHB, comprovando a natureza das ofertas. Ainda assim, há certa precariedade de informações contidas na documentação institucional.

Para alguns casos, foi possível obter detalhes sobre a apreensão, sua origem, os responsáveis pela diligência, quem foi preso, quando, como, o que apreendeu e cruzar com outras fontes, permitindo, inclusive, identificar iconograficamente a doação. Em outros casos, muitas vezes, só há o registro de entrada e caracterizações genéricas sobre a oferta e nada mais. Alguns desses indivíduos aparecem não apenas como doadores esporádicos, mas como sócios e ofertando diferentes objetos, muitas vezes itens vinculados à sua prática policial, caso do sócio Bernardino Madureira de Pinho. Esses documentos comprovam o reconhecimento do Instituto como um espaço adequado para guardar e exibir as apreensões, troféus das diligências, além de estarem entre os poucos registros oriundos das delegacias que indicam o IGHB como destinatário final.

O museu do IGHB buscou celebrar e armazenar memórias para os diferentes fins. Para rememorar eventos e compor uma amostra científica, exótica ou artística, bens materiais retirados dos seus contextos originais para compor coleções, adquirir novos sentidos e significados e construir um imaginário sobre as pessoas, o passado e determinados acontecimentos, caso da coleção de peças do candomblé, testemunha da violência do Estado contra as manifestações afro-religiosas, da apropriação e de poder, da glória de um grupo sobre o outro. Todavia, apesar da violência, os candomblés estabeleceram táticas de enfretamento, instalando-se em regiões de difícil acesso ou desenvolvendo estratégias legais, por meio de alianças pessoais ou articulações coletivas.

Por fim, ao longo desta dissertação, demonstrei que a coleção de peças do candomblé foi reconfigurada constantemente, sujeita a circulações, empréstimos e desaparecimentos, e que são esses fluxos que impuseram limites interpretativos à minha compreensão sobre a dinâmica das doações. Cabendo outras investigações sobre o desaparecimento de muitos objetos e aprofundamento no empréstimo (ou transferência) de algumas esculturas para o museu Estácio de Lima. As reminiscências dessa coleção continuam a suscitar questões atuais, principalmente, quando se trata de um problema ético e moral das memórias institucionais criadas por meio de seus acervos na medida em que suprime ou desconsidera a trajetória anterior e a forma de apropriação dos seus bens.

## REFERÊNCIAS

### ARQUIVOS CONSULTADOS

Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEBA). Salvador (BA).

Biblioteca Nacional Digital (BNDigital)

Fundação Casa de Jorge Amado (FCJA). Salvador (BA).

Instituto Histórico e Geográfico da Bahia (IGHB). Salvador (BA)

### PERÍODICOS E REVISTAS

*Jornal A Tarde* (1910-1940,2010,2013,2015)

*Jornal O Estado da Bahia* (1935-1940)

*Revista do IGHB* (1894 –1980,1998)

*Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados- IPHAN* (2005)

*Inventários do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (2010- 2012)

*Revista O Cruzeiro* (1943-1951,1959)

*Jornal A Manhã* (1920)

*Jornal Correio da Manhã* (1955)

*Jornal Correio da Bahia* (2015,2019)

*Jornal Folha de São Paulo* (2015)

*Diário do Poder Judiciário do Estado da Bahia* (1991)

### VÍDEOS

DIÁLOGO com o antropólogo Vivaldo da Costa Lima. Direção de Geraldo Sarno. 2006. Disponível em: <http://linguagemdocinema.com.br/dialogo-com-o-antropologo-vivaldo-da-costa-lima/>. Acesso em 20/02/2021.

MEMÓRIA do cangaço. Direção de Paulo Gil Soares . Produção de Thomaz Farkas. Rio de Janeiro: Divisão Cultural do Itamarati ; Departamento de Cinema do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1964. 1 bobina cinematográfica ( 26 min ) , p&b., son., 35mm. Disponível em < <https://vimeo.com/230761660>>. Acesso em: 18/03/2019.

MOKAMBO Nguzo Malunda Bantu: força da tradição bantu. Direção: Soraya Públio Mesquita. Produção executiva: Mauricio Xavier. Bahia: DPE Produções, 2018. 1 DVD.

MUSEU Estácio de Lima. Produção Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.1997.  
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=63f41uaR9tY>. Acesso em : 15/11/2018.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA, Associação Brasileira de Antropologia. **Código de ética**. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em 21/12/2018.

ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu?. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza, SANTOS, Myrian Sepúlveda (orgs.). **Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond; Minc/IPHAN/DEMU, 2007.p.142-178.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **O civismo festivo na Bahia: comemorações públicas do dois de julho (1889-1923)**. 1997. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade federal da Bahia, Salvador, 1997.

ALMEIDA, Sónia Vespeira de; CACHADO, Rita Ávila. Recolhas, partilhas e futuros. IN: **Os arquivos dos antropólogos**. Lisboa: Ed. Palavrão, Associação Cultural, 2016.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRESON, Jamie Lee. **Ruth Landes e A cidade das Mulheres: uma releitura da antropologia do candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2019.

APPADURAI, Arjun. Mercadoria e a política de valor. In: \_\_\_\_\_. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultura**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. p.15-88.

ATHIAS, Renato. Coleções etnográficas, povos indígenas e Repatriação virtual: novas questões para um velho debate. IN: OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (orgs.). **De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

ATHIAS, Renato. Entre máscaras, maracás, imagens e objetos xamânicos em museus. IN: FILHO, Manuel Lima; PORTO, Nuno. **Coleções étnicas e museologia compartilhada**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019.

BACELAR, Jeferson. **A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BARBUY, Heloisa. Museus, exposições e cidades: cultura visual no século XIX. In: OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles; BARBUY, Heloisa. **Imagem e produção de conhecimento**. São Paulo: Museu Paulista- USP, 2002, p.66-87.

BARROS, Iuri Ricardo Passos de. **O Alagbê: entre o terreiro e o mundo**. 2017. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal da Bahia Salvador, 2017.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. As esculturas cokwe como respostas às assimetrias civilizacionais. **Anais do Museu Paulista**. [online]. 2017, v.25, n.2, p.117-139. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010147142017000200117&lnpt&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010147142017000200117&lnpt&tlng=pt). Acesso em 30/12/2020.

BERNARDO DA CUNHA, Marcelo Nascimento. **Notícias de uma investigação**: Coleção Estácio de Lima - tratamento, estudo e divulgação de uma coleção testemunha da intolerância – um projeto, várias perspectivas e resultados diversos. Sebramus, 2019. Disponível em: <http://www.sebramusrepositorio.unb.br/index.php/1sebramus/ISEbramus/paper/view/514/78>. Acesso em 14/11/2019.

BERNARDO DA CUNHA, Marcelo Nascimento. Corpos, discursos e exposições: a coleção do Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima (Bahia, Brasil). In: MAGALHÃES, Fernando et.al (org). **Museologia e Patrimônio**. Leiria: Instituto Politécnica de Leiria, v. 2, 2019. Disponível em: <https://www.ipleiria.pt/esece/wp-content/uploads/sites/15/2019/11/museologia-patrimonio-volume-2-corrigido.pdf>. Acesso em: 05/07/2020.

BITTENCOURT, José Neves. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e seu museu: 1839-1889. **Anais do Museu Histórico Nacional**, v.37, 2005, p.195-221. Disponível em: <http://www.docvirt.com/WI/hotpages/hotpage.aspx?bib=MHN&pagfi=8435&pesq=&esrc=&url=http://docvirt.com/docreader.net#>. Acesso em 20/11/2019.

BRAGA, Júlio. **O jogo de búzio**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAGA, Júlio. **Oritamejé**: o antropólogo na encruzilhada. Feira de Santana: UEFS Editoram 2000.

BRAGA, Júlio. **A cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de Candomblé**: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS Editora, 2019.

CADEIRA de Jubiabá é devolvida 95 anos de apreensão. A Tarde, 27 de out. de 2015. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1722379-cadeira-de-jubiaba-e-devolvida-95-anos-depois-de-apreensao>. Acesso em: 24/05/2019.

CALMON, Pedro. Bernardino de Souza, como eu o vi. IN: SENA, Consuelo Pondé de (org.). **Bernardino de Souza**: vida e obra. Salvador: Quarteto Editora, 2009.p.129-133.

CARNEIRO DA CUNHA, Marianno. Esboço histórico: o elemento negro nas artes plásticas. In: ZANINI, Walter (org.). **História Geral da Arte no Brasil**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1983. p.989-1017.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras e Negros Bantus**: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, Vânia Carneiro de; LIMA, Solange Ferraz de. Cultura Material e coleção em museu de história: as formas espontâneas de transferência do provado. IN: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (orgs.). **Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna**. Belo Horizonte; Brasília: Argumentvm: CNPq, 2005. p. 85-110.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e os seus usos no candomblé da Bahia. **Revista Pontos de Interrogação**, Alagoínhas, v. 3, n. 2, jul/dez 2013.

CERÁVOLO, Suely Moraes. Colecionando “homens e cousas”: por um perfil do Museu do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (1894 a 1927). **Revista do IGHB**, Salvador, v.112, p. 97-134, 2017.

CERÁVOLO, Suely Moraes. Brazilian Ark: The museum of the Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (1894- 1927). **Museum History Journal**, v.9, p.45-59, 2016.

CERÁVOLO, Suely Moraes. O museu do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e a cultura do patrimônio da Bahia. IN:BRITTO, Clovis Carvalho; CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da; CERÁVOLO, Suely Moraes (org.). **Estilhaços da memória: o Nordeste e a reescrita das práticas museais no Brasil**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Salvador [BA]:Observatório da Museologia na Bahia [UFBA/CNPq], 2020.p.140-158. Ebook.

CÓDIGO CÍVIL. CAPÍTULO I - do Empréstimo. Seção III- Dos Bens fungíveis e consumíveis. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm). Acesso em 30/04/2020.

CÓDIGO CÍVIL. CAPÍTULO VI - do Empréstimo. Seção I- Do Comodato. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm). Acesso em 30/04/2020.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil**. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco, 2001.

CUNHA, Juliana. Cadeira de Jubiabá, do romance de Jorge Amado, é devolvida a terreiro. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 31 de out. de 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/10/1700543-cadeira-de-jubiaba-do-romance-de-jorge-amado-e-entregue-a-terreiro.shtml>. Acesso em: 24/05/2019.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, v.10, n.2, 2004, p. 287-322.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, n.36, jul.-dez. de 2005.

CURY, Marília Xavier. **Exposição: concepção, montagem e avaliação**. São Paulo, SP: Annablume, 2006.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DUARTE, Abelardo. **Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: DAC/SENEC, 1974.

EDELWEISS, Frederico G. **A serpentina e a cadeirinha de arruar**: (achegas históricas). Salvador: Beneditina, 1968.

FONSECA, Claudia. Evidências, experiências e endemias: fatos científicos nas políticas de combate à hanseníase. **Anuário Antropológico**. [online]. V. 45, n.2, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/5871>. Acesso em 29 de maio de 2020.

GALAS, Dora Maria dos Santos. **O som do silêncio**: ecos e rastros documentais de vinte e seis esculturas afro da coleção Estácio Lima. 2015. Dissertação ( Mestrado em Museologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.17, n. 48, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo S (org.). **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

GONÇALVES, Martim. A Indumentária Sagrada no Candomblé da Bahia. **Revista da Música Popular**. Coleção Completa e Fac-símile de Setembro de 1954 a Setembro de 1956. Rio de Janeiro: Funarte e Co-Edição com Bem-te-vi, 2006, p.92-96.

GONZALEZ, Francisco Colom. A nação como relato: a estrutura narrativa da imaginação social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.28, n.81, 2013. p. 107-118.

GUERRA, Sabrina Guimarães. **Medicina Legal na Bahia**: trajetória de Maria Theresa de Medeiros Pacheco (1928-2010). Uma leitura feminista. 2014. Dissertação (Mestrado em Gênero) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Estudos Históricos**, n. 1, 1988, p. 5-27.

HAMMERSLEY, Martin; ATKINSON, Paul. El acceso. In: **Etnografía**: métodos de investigación. Barcelona: Paidós Básica, 1994.

IAHGP. Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano. O Museu. Disponível em: <https://www.iahgp.com.br/museu.php>. Acesso em 14/05/2019.

IGHB. Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. IGHB inicia restauração de acervo da Sala Dom Pedro II. IGHB. Disponível em: <https://www.ighb.org.br/singlepost/2016/05/11/IGHBiniciarestaura%C3%A7%C3%A3o-de-acervo-da-sala-Dom-Pedro-II>. Acesso em 26/09/2017.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (Org.). **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 89-123.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LEIRIS, Michel. **A África Fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LEITE, Rinaldo. O negro e a questão racial no IGHB. In: FERREIRA, Antonio Celso; MAHL, Marcelo Lapuente (orgs.). **Os Institutos Históricos e Geográficos**: nação e região na historiografia brasileira. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. p. 71-98.

LIMA, Estácio de. Nina e o Negro. **Revista do IGHB**, n.54, 1928, p. 241 – 249.

LIMA, Estácio de. **Candomblé senegalês**: comentários de uma viagem. Salvador: Fundação Gonçalo Muniz, 1967.

LIMA, Estácio de. **O mundo místico dos negros**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1975.

LIMA, Estácio de. **O Velho e o “Novo” Nina**. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 1979.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.201-221, dez. 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010340142004000300014&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300014&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 09 set. 2019.

LIMA, Ana Gabriela Morim. Uma biografia do Kájre, a machadinha Krahô. In: GONÇALVES, Reginaldo Santos; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (orgs.). **A Alma das coisas**: patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad X :Faperj, 2013.

LODY, Raul. **O negro no museu brasileiro**: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

LODY, Raul. **Um documento do candomblé na cidade de Salvador**. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. Anthropological perspectives on documents: ethnographic dialogues on the trail of police papers. **Vibrant**, v. 11, n. 2, 2014.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. **Etnografia de documentos**: Pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: Editora E-Papers, 2020.

LOZIOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. IN: BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2015 [2000].

LÜNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: Mito e realidade da perseguição policial ao Candomblé baiano entre 1920 e 1941. **Revista USP**, São Paulo, n. 28,. dez. 1995 - fev 1996. p. 194 – 220.

LÜHNING, Angela. O compositor Mozart Camargo Guarnieri e o 2º Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, 1937 (homenagem póstuma). In: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANSONE, Livio. **Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música**. São Paulo; Salvador: Dynamis Editorial; Programa a Cor da Bahia e o Projeto S.A.M.B.A., 1997. p. 59 – 72.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

MARINHA do Brasil. Histórico. Disponível em: <https://www.marinha.mil.br/chm/dados-dosegnav-lev-hidro/historico>. Acesso em 18/05/2020.

MARTINS, João. Justiça para Lampião. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, p.124-126, 6 jun.1959.

MBEMBE, Achille. La restitution des œuvres est l’occasion pour la France de réparer et de réinventer sa relation avec l’Afrique. *Le Monde*. 28/11/2018. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/11/28/achille-mbembe-la-restitution-des-uvres-est-l-occasion-pour-la-france-de-reparer-et-de-reinventer-sa-relation-avec-lafrique\\_5390009\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/11/28/achille-mbembe-la-restitution-des-uvres-est-l-occasion-pour-la-france-de-reparer-et-de-reinventer-sa-relation-avec-lafrique_5390009_3232.html). Acesso em: 10/02/2020.

MEMORIAL KISIMBIÊ sedia o encontro da rede de memoriais de terreiros de candomblé. Mokambo. Disponível em: <http://terreirosmokambo.org.br/v2/memorial-kisimbie-sedia-i-encontro-da-rede-de-memoriais-de-terreiros-de-candomble-2/>. Acesso em 17/12/2019.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Pra que serve um museu histórico. In: **Como explorar um museu histórico** [S.l: s.n.], 1992. p.3 -6.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Museus históricos: da celebração à consciência histórica. In: **Como explorar um museu histórico** [S.l: s.n.], 1992.p.7-10.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, n. 1, 1993.

NEVES, Lucas; NOVAES, Adrielly. Lucas da Feira: um panorama acerca do herói-bandido. **Reverso Online**, 2019. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/reverso/lucas-da-feira-um-panorama-acerca-do-heroi-bandido/>. Acesso em 15/01/2020.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia. **Illuminuras**, Porto Alegre, v.13, n.31, p.11-29, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. Um museu de grandes novidades: em defesa de novos estudos sobre o Instituto Histórico e Geográfico Paraibano. IN: BRITTO, Clovis Carvalho; CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da; CERÁVOLO, Suely Moraes (org.). **Estilhaços**

**da memória:** o Nordeste e a reescrita das práticas museais no Brasil. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Salvador [BA]:Observatório da Museologia na Bahia [UFBA/CNPq], 2020. p.177-194. Ebook.

OMIDIRE, Félix Ayoh; AMOS, Alcione. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. **Afro-Ásia**, n. 46, p. 229-261, 2012.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé:** história da nação jeje na Bahia. Campinas,SP: Editora da Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. Desdobramentos atlânticos, diálogos e reconfigurações. In:\_\_\_\_\_. **O rei, o pai e a morte:** a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PATO, Ana Mattos Porto. **Arte contemporânea e Arquivo:** como tornar público o arquivo público?. 2017. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PEREIRA, Cláudio; BACELAR, Jeferson. **Bahia negra na coleção Museu Tempostal.** Salvador: P555 Edições, 2006.

PINHO, Pércles Madureira de. **São assim os baianos.** Rio de Janeiro, RJ: Fundo de Cultura, 1960.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo:** religião e política na primeira República. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

RAFAEL, Ulisses Neves. A retórica das coisas: deslocamentos, apropriações e narrativas sobre a coleção Perseverança do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. IN: BRITTO, Clovis Carvalho; CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da; CERÁVOLO, Suely Moraes (org.). **Estilhaços da memória:** o Nordeste e a reescrita das práticas museais no Brasil. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Salvador [BA] : Observatório da Museologia na Bahia [UFBA/CNPq], 2020. p. 230-247. Ebook.

RAMOS, Cleidiana. Bahia: Conjunto de peças sobre o candomblé é retirado do DPT. *A Tarde*, 01/09/2013. Disponível em:<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/materias/1530334-bahia-con-junto-de-pecas-sobre-o-candomble-e-retirado-do-dpt>. Acesso em 11/08/2018.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano:** escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. As Belas-artes nos Colonos pretos do Brasil: A escultura. **Revista Kósmos**, ano 1, n. 1, 1904.p.1-8.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Nacional, 1932.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. **Parafernália das mães-ancestrais:** as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano. Dissertação ( Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ROSÁRIO, Silvio. **Entre batidas e batuques: a polícia e os Candomblés da Bahia**. Salvador: Pinaúna Editora, 2019.

SALUM, Marta Heloísa (Lisy) Leuba. Vistas sobre arte africana no Brasil: lampejos na pista da autoria oculta de objetos afro-brasileiros em museus. **Anais do Museu Paulista**. [online]. 2017, v.25, n.2, pp.163-201. Disponível em: [https://www.scielo.br/pdf/anaismp/v\\_25n2/1982-0267-anaismp-25-02-00163.pdf](https://www.scielo.br/pdf/anaismp/v_25n2/1982-0267-anaismp-25-02-00163.pdf). Acesso em: 02/02/2020.

SAMPAIO, Consuelo Novais. **50 anos de urbanização: Salvador da Bahia no século XIX**. Rio de Janeiro: VERSAL, 2005.

SANSI, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza, SANTOS, Myrian Sepúlveda (orgs.). **Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond; Minc/IPHAN/DEMU, 2007. p. 95 – 112.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras. IN: GONÇALVES, Reginaldo Santos; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio (orgs.). **A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância**. Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, 2013. p. 105- 122.

SANTANA, Jussilene. **Impressões modernas: teatro e jornalismo na Bahia**. Salvador: Vento Leste, 2009.

SANTOS, Anselmo José da Gama. **Terreiro Mokambo: Espaço de aprendizagem e memória do legado Banto no Brasil**.2008. Dissertação ( Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2008.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus Santos. A guarda fiel em nossas tradições e da nossa história: O museu do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte e os Heróis Potiguaras (1902-1917).IN:BRITTO, Clovis Carvalho; CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da; CERÁVOLO, Suely Moraes (org.). **Estilhaços da memória: o Nordeste e a reescrita das práticas museais no Brasil**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico; Salvador [BA] : Observatório da Museologia na Bahia [UFBA/CNPq], 2020. p.159-176 Ebook.

SANTOS, Sivaldo dos Reis. **“Como Negro que sou!”**. A trajetória e militância de um africano na Bahia: Maxwell Assumpção Alakija (1871-1933).2020. Dissertação ( Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Geografia religiosa Afro-baiana no século XIX. **Revista Veracidade**. [Salvador], n.5, out.2009.

SARR, Felwine; SAVOY, Bénédicte. **Pour la restitution du patrimoine culturel africain: vers une nouvelle éthique relationnelle**. Ministère de la Culture/CNRS,2018.Disponível em <[http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savoy\\_fr.pdf](http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf)>. Acesso em 01/11/2019.

SCHIAVINI, Fernando. Guardiã da machadinha sagrada indígena Kraho. Fernando Schiavini. Disponível em: <http://fernandoschiavini.com.br/guardiao-da-machadinha-sagrada-indigena-kraho/>. Acesso em 28/05/2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e a Questão Racial no Brasil 1870- 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**. Salvador:EDUFBA,2014.

SORENSEN, Sheiva. **De tombamento e museus: estratégias político-culturais no candomblé de salvador**. 2015. Dissertação ( Mestrado em Antropologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

SILVA, Aldo José Moraes. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia: origem e estratégias de consolidação institucional 1894-1930. 2006. Tese ( Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Huumanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves; LODY, Raul (orgs.). Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. IN:\_\_\_\_\_. **Caminhos da Alma: Memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. **O antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 2006.

SILVANO, Filomena. A vida não é para arquivar: sobre o que se guarda e o que se deita fora. IN: ALMEIDA, Sónia Vespeira de; CACHADO, Rita Ávila. **Os arquivos dos antropólogos**. Lisboa: Ed. Palavrão, Associação Cultural, 2016.

SOUSA Júnior, Vilson Caetano de. **Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)**. Salvador: EDUFBA, 2018.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

TAVARES, Odorico. A escultura afro-brasileira na Bahia. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, p. 58-62,64. 14 abril.1951.

TAVARES, Odorico. **Bahia: imagens da terra e do povo**. 3. ed. rev. atual e acrescida de nove capítulos. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1985.

THOMPSON, R.F. **Flashes of the spirit**. Nova Iorque: Vintage Books, 1984.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba:Huya, 2016.

VASCONCELOS FILHO, Marcos Antônio Rodrigues. **O império da fome e do amor: Estácio de Lima e os determinismos**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Alagoas, 2012.

VATIN, Xavier. **Memórias Afro-Atlânticas**: as gravações de Lorenzo Turner na Bahia em 1940 e 1941. Catálogo/CD. Petrobrás, 2017.

VERGER, Pierre. **Orixás**: Deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

VIANNA, Adriana. Etnografando Documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILLO, Sérgio; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (org.). **Antropologia das Políticas de Poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2014, p. 43-70.

VIANNA FILHO, Luiz. Uma figura singular. IN: SENA, Consuelo Pondé de (org.). **Bernardino de Souza**: vida e obra. Salvador: Quarteto Editora, 2009. p.107-110.  
VON OSWALD, Margareta. The “Restitution Report”: First Reactions in Academia, Museums, and Politics. Die Universität zu Köln. Disponível em: <https://blog.uni-koeln.de/gssc-humboldt/the-restitution-report/>. Acesso em: 05/01/2019.