


Reflexões sobre a gestão compartilhada em coleções etnográficas indígenas e afro-brasileiras

Reflections about shared management of indigenous and afro-brazilian ethnographic collections


Juliana Cintia Lima e Silva*

jcintia7@outlook.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6824-224X>

Fernanda Lé de Oliveira**

fernandaledoliveira@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6367-610X>

RESUMO: O presente artigo discute a gestão de coleções institucionalizadas cujos objetos são provenientes do sagrado afro-brasileiro e indígena, sendo sua formação geralmente vinculada a processos de violação e/ou a relações assimétricas com instituições e pesquisadores. Após a Constituição Federal de 1988, tornou-se possível a realização de um debate amplo sobre a formação destas coleções, o que desencadeou processos de gestão compartilhada. Desse modo, o texto busca compreender parte destas experiências, assim como discutir as problemáticas que envolvem a sua realização.

PALAVRAS-CHAVE: Coleções etnográficas, patrimônio afro-brasileiro, patrimônio indígena, gestão compartilhada.

ABSTRACT: This article discusses the management of institutionalized collections whose objects come from the Afro-Brazilian and indigenous sacred, with their formation generally linked to violation processes and/or to asymmetrical relationships with institutions and researchers. After the Federal Constitution of 1988, it became possible to carry out a broad debate on the formation of these collections, which triggered shared management processes. Thereby, the text seeks to understand part of these experiences, as well as to discuss the problems that involve their execution.

KEYWORDS: Ethnographic collections, Afro-Brazilian heritage, indigenous heritage, shared management.

* Doutoranda no PPGAS - Museu Nacional/UFRJ. Integrante do Comitê de Antropólogas/os Negras/os - ABA, do Comitê de Patrimônios e Museus - ABA e do LUDENS - Laboratório do Lúdico e do Sagrado PPGAS/MN. Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2010) e Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2013). Atua como Banca Avaliadora de Cotas para Negros junto à CESPE/UnB. Articuladora Social do Coletivo de Mulheres Negras Filhas do Vento.

** Graduada em Gestão de Turismo pelo Instituto Federal de São Paulo (2014). Técnica em Museologia pela ETEC Parque da Juventude (2017). Atualmente, é Coordenadora Operacional na Rede de Museus-Casas Literários de São Paulo (2023-).



Juliana Cintia Lima e Silva | Fernanda Lé de Oliveira. Reflexões sobre a gestão compartilhada em coleções etnográficas indígenas e afro-brasileiras.

Rev. *Calíandra*, Goiânia, V. 3, n. 1, jan./jun. 2023, p. 49-66.

Esta obra está sob licença *Creative Commons* Atribuição 4.0 Internacional.

Recebido em: 07 de abril de 2023. Aceito em: 10 de maio de 2024.



1. As coleções etnográficas no Brasil

A formação das coleções etnográficas no Brasil entrelaça-se com a história da criação de instituições de saber e pesquisa, cuja constituição foi incentivada pela presença da família real portuguesa no país. O Museu Nacional, antigo Museu Real, no Rio de Janeiro, foi criado em 1818, com o objetivo de promover o aparato cultural necessário para o estabelecimento do Império Colonial Português. Contudo, é só a partir da gestão de Ladislau Netto (1874-1893) e Batista Lacerda (1895-1915) que o museu é reestruturado de acordo com os moldes dos grandes centros europeus, objetivando a aquisição de coleções e a promoção de expedições (SCHWARCZ, 1993).

Na década de 1870, portanto, definiu-se o desenvolvimento efetivo desses estabelecimentos científicos. Nesse período, o projeto romântico nativista, que vigorou no Império, passa a ser substituído por uma visão realista, que destacou a percepção pessimista sobre a miscigenação e a impossibilidade da cidadania (SCHWARCZ, 2013).

A questão da mestiçagem, portanto, passou a ocupar as preocupações das instituições e o tema figurou nas pesquisas produzidas nesses locais. Dessa maneira, a discussão racial permeou os estudos das faculdades de medicina e direito, estabelecidas em São Paulo, Recife, Rio de Janeiro e Bahia, assim como tornou-se um tema recorrente nos institutos históricos e geográficos. Os museus nacionais, tais como o Museu Nacional (RJ); o Museu Paulista (SP) e o Museu Paraense Emílio Goeldi (PA), privilegiaram o estabelecimento de diálogos com museus europeus e americanos. Todavia, ao adotar modelos evolucionistas e darwinistas sociais, “tomaram parte, de forma específica, de um debate que se tratava acerca das perspectivas dessa jovem nação” (SCHWARCZ, 2013, p. 130).

Nos institutos históricos e geográficos, a proposta foi “construir uma história da nação, recriar um passado” e “solidificar mitos de fundação” que, apesar de buscarem sedimentar discursos nacionais, tornavam-se regionais, visto os membros das suas organizações (SCHWARCZ, 1993, p. 129-130). Sob a perspectiva das teorias raciais, a atuação dos institutos perpetuou uma visão brancocêntrica sobre o Brasil. Nesses locais, teorias evolucionistas, darwinistas, monogenistas e poligenistas conviviam sob uma percepção falaciosa, que estabeleceu uma narrativa de “três raças formadoras, convivendo em ordem e respeitando as hierarquias e desigualdades biológicas” (SCHWARCZ, 1993, p. 180). O livro *Casa-Grande e Senzala* (1933), do antropólogo Gilberto Freyre, foi um marco na consolidação do “mito da

democracia racial” que, conforme visto, provém de ideias construídas desde o final do século XIX.

Para os museus etnográficos, o apogeu ocorreu em 1890, período em que as instituições se dedicaram ao recebimento e a organização de objetos, tornando-se, inicialmente, depósitos de cultura material fetichizada e compreendida por uma lógica evolutiva (SCHWARCZ, 1993, p. 89). Se os museus etnográficos entraram em declínio no país, a partir da década de 1920, devido às novas teorias antropológicas, que privilegiavam os estudos culturais (SCHWARCZ, 2013), os institutos históricos e geográficos iniciaram esse percurso apenas em meados de 1930. No caso destes, entretanto, sua perpetuação denota a guarda de um certo tipo de história do país, épica e nacionalista (SCHWARCZ, 1993).

Notabilizou-se também o interesse de museus estrangeiros pelos artefatos nacionais. Assim, ocorreu a realização de expedições científicas pelo país para a coleta de acervos dos povos indígenas, fomentada por essas instituições (ABREU, 2007). A prática objetivou o recolhimento do que era considerado exótico, ou seja, diferente do que estava de acordo com a sociedade ocidental.

As coleções indígenas que figuram em instituições foram adquiridas, em grande parte, no contexto apresentado anteriormente. Entretanto, as coleções do sagrado afro-brasileiro tratadas neste artigo datam, em sua maioria, do período da Primeira República e tem a sua formação relacionada à aprovação do Código Penal de 1890, que criminalizou o exercício da medicina popular (art. 156); o “espiritismo”, a “magia e seus sortilégios” (art. 157); e o “curandeirismo” (art. 158). Esta legislação permitiu que o aparato repressor do Estado brasileiro perseguisse as práticas religiosas não cristãs, em especial as que sempre praticaram a medicina tradicional através do uso de ervas. A partir da formação de determinados vínculos sociais, objetos apreendidos, enquanto provas de crimes, foram incorporados aos acervos etnográficos de instituições de memória. Denota-se que essas coleções também podem apresentar objetos africanos e afro-indígenas. Deste modo, as relações entre o aparato de repressão social do Estado e as instituições de salvaguarda, com a colaboração da Igreja Católica, foram determinantes para que muitos destes acervos fossem produzidos.

O estabelecimento destas coleções a partir dos processos de repressão, ratificados pelo Estado, traçaram um perfil da jovem República, projetando os moldes de um Brasil que cortou os laços com o antigo regime e com tudo que foi considerado obsoleto e inadequado em uma nação que se pretendia moderna.

Nestes espaços de memória que coleções etnográficas, formadas pela materialidade religiosa e cultural de diversas comunidades afro-brasileiras e indígenas, permanecem até hoje. Tornaram-se, portanto, testemunhos dos processos de violência e expropriação, ratificados pela perspectiva hegemônica, que construiu narrativas estereotipadas sobre esses povos e sua cultura material.

Nesse sentido, vimos os museus se tornarem o espaço privilegiado para a razão universal e a construção de subjetividades nacionais - o lugar para onde foram destinados os “troféus de guerra”, os espólios das populações dizimadas, onde os “outros” apareciam somente por meio do seu desaparecimento iminente e real (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 7).

Os objetos tributários destes tipos de práticas seriam apenas de interesse dos museus etnográficos enquanto exemplares de uma narrativa que demonstra, supostamente, a superioridade branca e europeia no desenvolvimento do país.

Serão apresentados abaixo os contextos de formação destas tipologias de coleções etnográficas e suas particularidades. Dessa maneira, será possível realizar reflexões sobre os sentidos que esses artefatos adquirem ao figurar em instituições que atuam na perspectiva museológica. Para o campo da Nova Museologia, ao estabelecer diálogos e se aproximar das percepções das comunidades de origem destes objetos, tem sido possível pensar sobre alternativas metodológicas de gestão de coleções, que buscam desenvolver e propor processos inovadores e participativos, com vistas a compor novos olhares e fazer emergir outras possibilidades narrativas e de tratamento dos acervos.

2. Os objetos dos povos indígenas em coleções etnográficas

“O indígena estetizado que vemos em alguns grandes museus é um produto construído por antropólogos, museólogos, colecionadores e estudiosos de arte primitiva. Estes profissionais têm um mérito, como o artista também, de produzir uma bela obra, que possa emocionar o público urbano e atrair turistas de todas as partes do mundo. Mas aquela obra é uma ficção, uma construção que remete ao artista e de maneira alguma ao próprio pesquisado, nem à sua realidade vivida” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 14).

Os museus nacionais foram os responsáveis pelas primeiras pesquisas etnográficas no Brasil e, conseqüentemente, pelos processos iniciais de colecionismo de artefatos dos povos indígenas. A formação destas coleções norteou-se pelo desbravamento de territórios pouco explorados e primeiros contatos com populações nativas desconhecidas. Numa perspectiva de expansão da dominação territorial e abertura de novas fronteiras para a exploração agropecuária em larga escala, os territórios de várias sociedades indígenas foram invadidos e suas culturas devastadas. “Uma experiência humana devassada (em termos de etnografia) e lógica (em

termos de sistemas), despojada de periculosidade e protagonismo” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 10).

Em paralelo aos processos de dominação territorial, foram desenvolvidas estratégias de dominação simbólica e apropriação das produções culturais e saberes ancestrais dos povos autóctones sob uma perspectiva de tutela. As justificativas de cunho humanista e inspiração antropológica clássica subsidiaram a preservação da materialidade cultural dos povos indígenas, fadados ao desaparecimento (GRUPIONI, 2008). Entretanto, pouco se problematizou, naquela época, sobre a possibilidade da salvaguarda do direito de existência e dos territórios, a fim de garantir a preservação e continuidade dos modos de vida dessas populações.

Desta maneira, diversas coleções foram institucionalizadas com o foco apenas na cultura material, não dando a devida atenção aos contextos culturais que subsidiaram a produção desses objetos. A institucionalização de universidades e a consolidação de programas de pós-graduação abriram possibilidades de desenvolvimento de estudos, no campo das humanidades, que produziram novas formas de realizar pesquisas. Assim, ocorreu uma maior preocupação em registrar a organização social dos grupos indígenas do que efetuar coletas de artefatos (GRUPIONI, 2008).

A possibilidade de pesquisadores estarem em campo realizando novas formas de registro que não fossem estruturadas apenas em cultura material distanciou as instituições que possuíam a salvaguarda desses objetos dos novos espaços de pesquisa. As construções da alteridade estavam presentes nos aspectos imateriais e simbólicos, e não mais fixados estritamente aos elementos da cultura material (ABREU, 2007). Juntamente a isso, compreende-se que os museus etnográficos não recebem mais, de forma significativa, novos conjuntos de artefatos que dialoguem com as coleções que já estão sob a sua responsabilidade (GRUPIONI, 2008). Estes desenvolvimentos no campo da etnologia também suscitam reflexões acerca do acervo de cultura material produzido anteriormente e que passou a ser fonte de pesquisa e objeto de novos olhares e críticas.

Uma das questões mais problemáticas que envolve coleções etnográficas indígenas tanto quanto afro-brasileiras, é a ausência de informações básicas, visto que, na época de sua formação, não havia uma prática de registro e catalogação consolidada. No caso dos objetos indígenas, há conjuntos significativos sem identificação do coletor, data da coleta, grupo étnico e objetivos do recolhimento, constantes apenas em livros de tombo, além de configurarem em

reservas técnicas que priorizam a técnica e não os grupos sociais dos produtores (GRUPIONI, 2008). Há um grande distanciamento na forma como essas coleções foram adquiridas em alguns casos, evidenciando relações assimétricas de poder entre instituições de pesquisa, museus, pesquisadores e as populações produtoras desses objetos.

Desde 1980, os povos indígenas perceberam que os museus etnográficos e as universidades podem ser grandes aliados políticos na preservação da sua cultura e dos seus territórios (CURY, 2020). A Constituição de 1988 reconheceu, em seus artigos 215 e 216, que o Estado deve promover o pleno exercício dos direitos culturais, com apoio e incentivo para a valorização e difusão das manifestações que fazem parte da matriz cultural nacional, inclusive das culturas indígenas e afro-brasileiras, e seus patrimônios materiais e imateriais. Dessa forma, iniciativas de memória que partiram destas populações destacaram-se nos últimos anos.

Assim sendo, as coleções começaram a ganhar novos sentidos para alguns povos indígenas. Percebe-se, então, a exposição dos objetos como algo importante, seja por suscitar orgulho pela própria produção material, seja pela identificação de práticas e valores que foram perdidos ou abandonados ao longo do tempo, configurando elementos de reconhecimento étnico (GRUPIONI, 2008). Em corroboração a esse argumento, referencia-se a fala de Analu Lipu Felix, da etnia Terena, da Aldeia Ekeruá, da Terra Indígena Araribá, da cidade de Avaí, São Paulo, sobre as estreitas relações constituídas com o Museu Índia Vanuïre e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP):

A gente pôde compartilhar também a experiência dos mais velhos que estavam presentes com a gente. Nós podemos ver a emoção que o Guri [Candido Mariano Elias] teve ao poder ver a roupa indígena [de pena de ema] que era usado antigamente e que hoje não tem mais na nossa aldeia, mas não é porque nós não queremos usar, é porque nós não temos os materiais necessários pra produzir essa roupa que é usada ainda lá no Mato Grosso do Sul (BABOSA *et al.*, 2020, p. 98).

O museu, portanto, pode ser um parceiro político que fomenta a atuação dos grupos sociais em torno de suas memórias, a partir do momento em que houver uma intenção de reestruturar a forma de gerir e abordar as coleções etnográficas, levando em consideração o ponto de vista das comunidades de origem.

Para os povos indígenas, a questão atual é como os objetos sagrados, de rituais ou de xamãs, estão dispostos nas coleções, assim como aqueles relacionados aos mortos, seus cemitérios e locais de sepultamento (CURY, 2019). Sobre a compreensão do que é sagrado, os povos originários também possuem concepções mais abrangentes de sacralidade, que envolvem

o território e seus elementos naturais e não correspondem à classificação e divisão dos objetos em categorias, forma clássica utilizada pelas instituições para a organização dos acervos.

Tal desconforto se refere aos conflitos de referencial cultural que constituem as relações em torno das coleções e dos objetos que as compõem. Se, para as instituições e para o corpo técnico que as integra, a coleção constitui um acervo, um patrimônio material que deve ser preservado, segundo um conjunto determinado de regras e conhecimentos técnicos, para as comunidades aqueles artefatos são parte de sua história e sacralidade que devem ser manipuladas, guardadas e cuidadas a partir de determinados parâmetros da tradição.

As falas dos povos indígenas do Oeste Paulista realizadas no *VI Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus* e o *VII Seminário Museus, Identidades e Patrimônios Culturais*, em 2017, evidenciam a necessidade de diálogo das comunidades com os profissionais de museus. Para o Pajé Barbosa, líder espiritual e político, que pertenceu ao povo Pitaguary, Maracanaú e Pacatuba, do estado do Ceará, a preservação e exposição de objetos requer cuidados. Um deles é o afastamento de artefatos que possuem energias ruins, para que não contaminem os outros objetos (BABOSA *et al.*, 2020). Já sobre remanescentes humanos em museus, a Pajé (Kujã) Dirce Jorge Lipu Pereira, do povo Kaingang, da Terra Indígena Vanuíre, de Arco-Íris, São Paulo, comentou que sua manipulação exige respeito, mas que não são objetos de museu para exposição. Para a líder espiritual, “não são peça, eles são pessoas e eles merecem ser respeitados, porque o que vai numa exposição, são peças, são peças feita por eles, que eles fizeram” (MELO; PEREIRA, 2020, p. 33).

Portanto, o grande desafio em processos de gestão com as comunidades está justamente em como compatibilizar estes diferentes parâmetros, de modo a acomodar as necessidades de tratamento e preservação das peças, observando seu contexto cultural e museal. Percebe-se, portanto, que é preciso construir novas relações que possam repensar tanto a gestão, quanto a catalogação e as possibilidades de exibição (ou não) destes objetos, que estejam em diálogo constante com as comunidades de origem.

Nos ambientes museológicos, evidencia-se que a exibição contemporânea de coleções etnográficas ainda apresenta as populações indígenas de “maneira sistemática e inconsciente” e privilegia “uma ‘outrificação’ de coletividades vivas e de sujeitos históricos reais, que permanecem sendo qualificados como ‘primitivos’, ‘selvagens’, ‘remanescentes’” (OLIVEIRA, 2018, p. 18). Estas imagens coloniais que perduram em muitas narrativas expográficas são um desafio às propostas da Nova Museologia, que orienta debates sobre a

descolonização das instituições via processos de abertura à revisão de práticas e ampliação das relações entre os museus e os povos de comunidades tradicionais.

Na próxima seção, serão abordadas as coleções da religiosidade afro-brasileira que figuram em instituições de salvaguarda, marcadas principalmente por mecanismos de repressão policial, em um contexto diferente, mas que se assemelha ao tratamento dispensado para a materialidade indígena.

3. Os objetos afro-brasileiros em coleções etnográficas

As coleções afro-brasileiras, tratadas neste artigo, se referem a um conjunto de objetos litúrgicos e ritualísticos dos cultos de matriz africana em suas diferentes vertentes que são, em sua grande maioria, provenientes de processos de criminalização e repressão, promovidos pelo Estado e pela sociedade civil entre o final do século XIX e primeira metade do século XX. Conforme apontado, o Código Penal de 1890 permitiu que uma série de práticas religiosas e culturais afro-brasileiras e indígenas fossem perseguidas em diversas regiões do país. A repressão à livre manifestação da religiosidade dessas populações foi realizada por meio de processos violentos de apreensão de objetos sagrados retirados de seus locais de culto, que tinham como destino a destruição ou as coleções etnográficas. Em jornais e ensaios do final do século XIX e início do século XX, essa forma de controle social pode ser atestada, “permanecendo até hoje testemunhos materiais dessa origem em institutos históricos e geográficos, museus e laboratórios etnológicos/etnográficos”, que salvaguardam esses acervos. (LODY, 2005, p. 22-23).

Sobre esse tema, a grande repercussão pública na última década gira em torno da antiga Coleção Museu de Magia Negra que foi mantida durante, aproximadamente, setenta anos sob a guarda do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro e, em 2023, foi renomeada como Acervo Nosso Sagrado. A coleção está salvaguardada, desde 2020, no acervo do Museu da República. Em 2023, além da renomeação, o ministro dos Direitos Humanos e Cidadania, Silvío Almeida, assinou um convênio¹ de pesquisa para a coleção (CARDOSO, 2023).

A coleção contém objetos de umbanda e candomblé oriundos de terreiros situados no Rio de Janeiro e arredores, resultante de apreensões policiais que ocorreram durante seis décadas, entre 1889 e 1946, e consta como a primeira desta natureza a ser tombada, em 1938,

¹ Para ver a notícia sobre a visita do Ministro dos Direitos Humanos ao Acervo Nosso Sagrado: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-03/acordo-preve-ampliar-acervo-de-objetos-de-religioes-afro-brasileiras>

pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

O processo de transferência dessa coleção parte da atuação das lideranças de matriz africana do Rio de Janeiro, dentre elas, Mãe Meninazinha de Oxum, Iyalorixá do terreiro Ilê Omolu e Oxum, localizado em São João de Meriti, região metropolitana do Rio de Janeiro. Em 2016, em entrevista concedida ao Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ), vinculado à Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro, disponível nas redes sociais da Comissão Estadual da Verdade, a Iyalorixá abordou a apreensão desses objetos sagrados:

Muitos dos nossos pais de santo, mães de santo, iyalorixá, babalorixá, foram agredidos fisicamente, foram presos, jogados numa delegacia. E nossos bens sequestrados. Nossos bens são a nossa riqueza, são o nosso ouro, o nosso sagrado, que pra nós vale muito mais que ouro, tem muito valor. E pra polícia, não. Nós fomos taxados de bruxos, feiticeiros e não é isso, nós cultuamos orixás, que são elementos da natureza. E esse acervo lá no Museu da Polícia nos envergonha. Eu falo isso com muita tristeza, mas com fé em deus e nos orixás, como representante do candomblé, uma representante dos orixás, eu vou continuar lutando. Eu tenho esperança, tenho muita esperança e vou continuar lutando (OXUM, 2016).

Em 2017, foi iniciada a Campanha Liberte Nosso Sagrado, fundamental para a retirada da coleção do controle da Polícia Civil do Rio de Janeiro, que contou com o apoio de diversos colaboradores entre lideranças religiosas afro-brasileiras, movimentos negros e sociedade civil organizada. A proposta foi apoiada por “parlamentares e pesquisadores, articulada ao Movimento Negro, ao Instituto de Estudos da Religião, à Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro, ao movimento Ocupa Dops45, entre outros” (CHAGAS *et al.*, 2021, p. 88). Em 2020, a transferência para o Museu da República foi formalizada. O documentário *Respeita Nosso Sagrado* (2020), produzido pela Quiprocó Filmes, é um importante testemunho deste processo de luta.

Fruto dos mesmos mecanismos de repressão e das ainda nebulosas relações entre instituições de memória e aparatos policiais do Estado, a Coleção Perseverança é fruto da repressão em Maceió, Alagoas, no início do século XX. O título faz alusão à sua instituição de origem, o Museu da Sociedade de Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió, inaugurado em 1897, e que foi composto por coleções de numismática, filatelia, artefatos indígenas, entre outros (DUARTE, 1974). Em 1950, o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) recebeu a coleção sob essa denominação. Sua formação ocorreu pela perseguição contra os terreiros de xangô, promovida por um movimento paramilitar conhecido

como Liga dos Republicanos Combatentes, cuja ação ficou denominada como “Quebra de Xangô”, em 1912. A operação fechou todas as casas de xangô do período, além de agredir e expulsar os membros dessa religiosidade. O ataque tinha como objetivo derrubar o governo promovido por Euclides Malta, acusado de manter estreitas relações com as mães e pais de santo sendo, por isso, beneficiado espiritualmente e politicamente. A violência suscitada foi tão intensa, que gerou uma modalidade de culto conhecida como “xangô rezado baixo”, sem as palmas e os toques dos atabaques (RAFAEL, 2013).

No Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), em Salvador, de acordo com um catálogo produzido em 1985, constou uma coleção de artefatos de religiosidade afro-brasileira. A data provável de início da entrada dos objetos no local foi o ano de 1894, mesmo período de sua criação. A documentação indica a proveniência plausível de apreensões policiais em terreiros de candomblé baianos. Entretanto, quase a totalidade da coleção não pode mais ser acessada por ter desaparecido, com indicação de que ou os objetos foram furtados ou jogados no lixo, evidenciando o tratamento dispensado para essas coleções (RIBEIRO JUNIOR, 2018).

O período do Estado Novo (1937-1945) inaugurou um novo capítulo na repressão aos terreiros de matriz africana. Em São Paulo, a coleção da Missão de Pesquisas Folclóricas, integrante do Acervo Histórico da Discoteca Oneyda Alvarenga, salvaguardado pelo Centro Cultural São Paulo (CCSP), apresenta parte da coleção de objetos provenientes de repressão ao xangô pernambucano, apreendidos pela força policial durante o período do Estado Novo, em 1938, e doados aos realizadores da viagem.

A proposta da realização da Missão foi elaborada no Departamento de Cultura de São Paulo, na gestão de Mário de Andrade (1935-1938), que objetivou o recolhimento de músicas e melodias da cultura brasileira, por meio de fotografias, vídeos, anotações e coleta de objetos. A equipe percorreu cerca de trinta localidades nos estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará, entre fevereiro e julho de 1938 (CARLINI, 1994). Na cidade do Recife, os viajantes receberam a oferta de doação dos objetos, formalizada por meio de ofício pela Delegacia de Investigações e Capturas.

Em 2017, esses objetos foram digitalizados e disponibilizados no projeto *Repatriação Digital do Acervo Afro Pernambucano*, realizado pelo Museu Afrodigital e o Museu da Abolição, em parceria com o CCSP. No mesmo ano, também foi realizado o *Seminário Memória e Resistência do Povo de Terreiro*, organizado pelo Museu da Abolição, nos dias 29 e 30 de novembro (MARTINS, 2019). O Museu do Estado de Pernambuco possui uma coleção

datada da mesma época dos objetos sob a guarda do CCSP, recolhida entre 1938 e 1940, denominada como Coleção Xangô, que conta com cerca de 300 peças, oriundas também de apreensões.

Evidencia-se, a partir do histórico destas coleções, um padrão de formação de acervos que se baseou em uma relação estreita com processos de violência e repressão policial às religiosidades afro-brasileiras, ratificadas pelo código penal vigente e estimulada pela visibilidade midiática construída em torno de abordagens sensacionalistas e de cunho pejorativo, direcionadas às práticas religiosas não-hegemônicas. O racismo e as ideias eugenistas e evolucionistas que permearam essas instituições de salvaguarda, e a sociedade em geral, possibilitaram que, em grande medida, essas coleções não fossem tratadas tecnicamente de forma adequada, tanto do ponto de vista da preservação quanto do registro. Com o novo momento proporcionado pela Constituição de 1988, a reivindicação pelo tratamento adequado destas coleções tem sido cada vez mais pautada pelas suas comunidades de origem e debatida pela Nova Museologia.

4. Novas abordagens: a gestão compartilhada em coleções etnográficas

Tendo em vista os processos de reflexão em torno do papel das instituições de memória e a sua responsabilidade na construção do imaginário acerca das coleções sob sua guarda, verifica-se o desenvolvimento de debates sobre novas formas de abordar as materialidades nas narrativas, documentação e expografia museológica. A gestão compartilhada é uma ferramenta que vem sendo adotada na atualidade, por algumas instituições, que buscam tornar seus processos mais participativos e adequados às novas demandas sociais que esses objetos suscitam.

Os objetos de origem indígena e afro-brasileira possuem valores e referenciais culturais provenientes de suas comunidades de origem, que compõem alicerces de práticas materiais, sociais e sagradas. A entrada desses artefatos em instituições de salvaguarda que atuaram na perspectiva museológica lhes conferiu mais uma camada de significado atribuído, a musealidade. Ou seja, uma imagem complexa e substituta da realidade, “um valor específico que emana das coisas musealizadas”, um “valor documental da realidade, mas que não constitui, com efeito, a realidade ela mesma” (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 58).

Os objetos indígenas e afro-brasileiros foram retirados de seus contextos originários, na maior parte dos casos, em processos hierárquicos e violentos, sem adequada abordagem e

conhecimento, por meio de uma representação de expectativas do colecionador sobre o “outro”, que não corresponde à realidade de uso e produção cultural de suas comunidades. No caso dos artefatos das religiosidades de matriz africana, sua aquisição teve como objetivo evidenciar a prática de crimes contra a saúde pública e a ordem social e teve uma relação direta com o contexto de consolidação da medicina moderna, que se viu ameaçada pelo amplo uso e aceitação da população das práticas de medicina tradicional aplicadas pelas lideranças dos terreiros.

Nos últimos anos, o estatuto destes objetos sob a guarda de instituições de memória vem sendo pesquisado e discutido por pesquisadores de diferentes áreas das humanidades, além de ser objeto de contestação, crítica e reivindicação por parte das comunidades tradicionais dos quais os artefatos são provenientes. Estes debates têm produzido diferentes propostas e discussões em relação às possibilidades de ações de reparação das violências materiais e simbólicas sofridas pelas comunidades tradicionais.

A gestão compartilhada é uma possibilidade de diálogo, frente à demanda crescente pela restituição de objetos para as comunidades originalmente produtoras. No contexto global, há um movimento internacional pela repatriação de objetos para as suas nações de origem. Já em contextos nacionais, a salvaguarda das coleções em instituições, em especial, em países cujos recursos não são abundantes para essa ação, em contrapartida, pode ser vista como uma oportunidade para a perpetuação dos objetos, tornando a instituição uma referência para consulta e preservação dos saberes nas instituições que se propõem a realizar uma reflexão crítica na gestão destas coleções.

Em diversas instituições museológicas, a desvinculação de objetos que pertencem a uma coleção documentada, em especial naquelas ligadas à gestão pública, demandam uma série de procedimentos administrativos que, frequentemente, estão acima da própria instituição. Dito isso, pode-se exemplificar a existência de números de patrimônio nesses objetos que estão vinculados aos bens públicos da cidade, estado ou nação ao qual pertencem. Também reconhece-se que há coleções que possuem tombamento em outras esferas governamentais que inviabilizam ou tornam muito difícil a realização de um procedimento de desvinculação ou restituição, ainda que seja uma ação proposta pela própria instituição.

A gestão compartilhada como política de gestão de acervos também pode admitir o uso de categorias nativas para a classificação e documentação dos objetos. No Ceará, a

experiência do povo Kanindé na construção de um acervo da comunidade permitiu a atribuição de novos sentidos aos objetos. Foram criadas três categorias:

Essas categorias nativas são: “coisas dos índios — aquilo que atribuem como pertencente aos índios, seja os do passado ou do presente; coisas dos velhos (ou coisas dos antigos) — aquilo que atribuem aos seus antepassados, parentes, pais, tios, avós e bisavós; e coisas das matas — usada para classificar o que é proveniente, literal e simbolicamente, das matas, da natureza, da floresta (GOMES; VIEIRA NETO, 2018, p. 84).

Essa proposta de classificação, criada pela comunidade produtora dos objetos, evidencia os valores que estão vinculados aos seus usos cotidianos. Dessa forma, reconhece-se que os Kanindé redefinem os valores atribuídos aos bens colecionados, em uma proposta de ressignificação da cultura material, que reordena os discursos de poder representacional e estabelece contranarrativas (GOMES; VIEIRA NETO, 2018).

Para as coleções institucionalizadas, a gestão compartilhada pode proporcionar a criação de comitês ou grupos de trabalhos que visam redefinir parâmetros de documentação, salvaguarda e exposição de objetos.

A experiência de relações aproximadas entre comunidades indígenas e museus já foi registrada em outros países. No Brasil, essa ação ocorre, ao menos, nas seguintes instituições: Museu do Índio, localizado no Rio de Janeiro; MAE-USP; MPEG, no Pará; no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de Santa Catarina; e no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (CURY, 2019).

No caso de objetos afro-brasileiros, entre as experiências já existentes, pode-se citar a iniciativa do Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, em 2018, que iniciou um processo de participação do Movimento Negro na análise de suas coleções e narrativas. Da proposição, surgiu a requalificação de uma coleção de objetos de candomblé. A coleção constava na instituição desde 1999, sendo o acervo uma doação, proveniente do fechamento de um terreiro que encerrou suas atividades, e foi analisada pelo Babalorixá Rogério Eliziário – cujo nome religioso é Tateto Legonuqueno (BEZERRA; KNAUSS; MAGALHÃES, 2019). A formação do acervo, procedente de uma ação de doação e sua consequente interlocução com as lideranças religiosas do candomblé proporcionou um adequado tratamento e registro das peças no acervo do museu.

Outra experiência interessante, realizada em 2000, na ocasião do pós-doutoramento da pesquisadora Rita Amaral, foi a organização de uma classificação de objetos afro-brasileiros,

pertencentes às coleções do MAE-USP. A pesquisadora sintetizou o significado, valor e função dos objetos, tendo gerado os parâmetros classificatórios: “ferros, ferramentas, louças, roupas e paramentos, contas, hierarquia e instrumentos musicais” (AMARAL, 2000, p. 262). Na elaboração da proposta, Rita Amaral partiu de sua vasta pesquisa de campo, focada especialmente nas festas de candomblé. Além do diálogo com os terreiros, a proposta apresentada é um caminho que pode ser considerado para a organização de coleções do sagrado afro-brasileiro, com respeito evidente às particularidades de cada religião e sua diversidade de manifestação.

A participação de comunidades de terreiro na gestão de coleções que foram apreendidas foi evidenciada pela experiência atual do Museu da República. A instituição, ao receber a Coleção Nosso Sagrado, estabeleceu uma parceria entre o museu e lideranças de umbanda e candomblé, consolidada por meio do Grupo de Trabalho de Gestão Compartilhada, sancionado pelo Ministério Público do Rio de Janeiro. Dessa forma, determinou-se um vínculo entre o órgão público e os terreiros, que fosse além da atual gestão e das lideranças religiosas estabelecidas no momento (CHAGAS *et al.*, 2021).

As iniciativas de colaboração, ainda que limitadas e isoladas, são propostas que buscam equilibrar parcialmente as relações entre instituições, objetos e populações representadas, promovendo estratégias explícitas e decoloniais, mas também antirracistas (CURY, 2019; CHAGAS *et al.*, 2021). Dessa forma, os museus devem oferecer ferramentas para que os povos possam evidenciar seus elementos culturais a partir de suas percepções. Assim, será possível requalificar as coleções e reposicionar os valores depositados nesses objetos no momento de sua musealização.

Considerações finais

Os processos de memória das comunidades aqui tratadas não seguiram de forma estática ao longo dos anos. Existem, entre os povos indígenas e a população negra, outras formas de estabelecimento dos saberes e suas próprias propostas de construção de memória e patrimônio, materializadas em ações museológicas comunitárias e/ou sociais. No caso do Pajé Barbosa, sua atuação esteve, ao longo de sua vida, vinculada ao Museu Indígena Pitaguary, localizado em Pacatuba, Ceará. A Pajé (Kujã) Dirce Jorge e sua filha, Susilene Melo, também atuam com o Museu Worikg, na Terra Indígena Vanuíre, em São Paulo. Sobre os povos de terreiro no contexto apresentado, há algumas iniciativas, como o Memorial Iyá Davina, no Ilê Omolu e Oxum, criado em 1997. Em Olinda, Pernambuco, consta o Museu Severina Paraíso da

Silva (Mãe Biu), localizado no Ilê Axé Oyá Meguê, da nação Xambá, com direção do Babalorixá Ivo do Xambá (ALVES, 2018).

Por último, reflete-se que essas iniciativas, muito mais abrangentes na gestão de coleções, também possuem barreiras institucionais. Propostas anticoloniais de museologia podem não identificar que as instituições possuem contradições, limites e que essas proposições apresentam pontos cegos e zonas de conflito que estão vinculadas às suas boas intenções (COCOTLE, 2019). A estrutura na qual as coleções museológicas estão salvaguardadas ainda não é totalmente colaborativa, seja na organização dos bancos de dados, no registro das coleções, na formação de equipe técnica, no organograma da instituição, ou mesmo nos órgãos, nacionais e internacionais, que referendam o trabalho desenvolvido nesses espaços, que podem estar voltados para a atuação do Norte Global como referência para uma série de práticas.

Contudo, a centralidade destes debates em torno das coleções indígenas e afro-brasileiras e as formas de gestão e abordagem expográfica realizadas pelas instituições que as salvaguardam demonstram um processo intenso de revisão e disputa em torno da identidade nacional, que faz parte de um percurso de amadurecimento e organização política dos grupos e comunidades tradicionais, que culmina em possibilidades de fortalecimento e valorização das identidades. Por outro lado, o contexto do momento é de profunda crise identitária e isso faz emergir uma série de debates e disputas em torno do que seria representativo da cultura nacional. Deste modo, as representações do imaginário da nação passam a ser colocadas em evidência e as fraturas possibilitam movimentos em direções divergentes, o que coloca as instituições de memória no epicentro de formulações ambíguas e conflituosas.

Estes movimentos e processos, longe de serem vistos apenas numa perspectiva pessimista, enquanto crise e fragilização institucional, devem ser observados como possibilidades de problematização e transformação das estruturas e dos processos organizativos das instituições, de modo a favorecer relações mais duradouras, horizontais e colaborativas com os produtores e representantes das culturas materiais que compõem os acervos museais.

Referências Bibliográficas

ABREU, Regina. Tal Antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (org.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond: MINC/IPHAN/DEMU, 2007, p. 138-178.

AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 10, p. 255-270, 2000.

ALVES, Marileide. *Povo Xambá resiste: 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco*. Recife: Cepe, 2018.

BABOSA, Pajé *et al.* Exposição: curadoria compartilhada e a autonarrativa - A visão dos indígenas. In: CURY, Marília Xavier (org.). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Museu Índia Vanuïre, 2020, p. 98-106.

BABOSA, Pajé *et al.* O sagrado no museu. In: CURY, Marília Xavier (org.). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Museu Índia Vanuïre, 2020, p. 37-47.

BEZERRA, Rafael Zamorano; KNAUSS, Paulo; MAGALHÃES, Aline Montenegro. Do culto cívico ao colecionismo colaborativo: coleções museológicas no MHN. *Tom Caderno de Ensaio*, Curitiba, v. 5, n. 9, p. 77-86, 2019. Disponível em: <<http://www.proec.ufpr.br/download/cultura/tom/tom9.pdf>>. Acesso em: 07 abr. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro: Governo Provisório, 2º da República, [1890]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm>. Acesso em: 16 mai. 2019.

CARDOSO, Rafael. Acordo prevê ampliar acervo de objetos de religiões afro-brasileiras: Cooperação une Defensoria Pública da União e Museu da República no Rio. *Agência Brasil*, 20 mar. 2023. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-03/acordo-preve-ampliar-acervo-de-objetos-de-religoes-afro-brasileiras>>. Acesso em: 4 abr. 2023.

CARLINI, Álvaro. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1994.

CHAGAS, Mario de Souza *et al.* A Chegada do Nosso Sagrado no Museu da República: “a fé não costuma faiá” In: MOUTINHO, Mario; PRIMO, Judite (ed.). *Sociomuseologia: para uma leitura crítica do mundo*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, p. 73-102, 2021.

COCOTLE, Brenda Caro. Nós prometemos descolonizar o museu: uma revisão crítica da política museal contemporânea. *MASP Afterall*. São Paulo: MASP: Afterall, 2019. Disponível em: <<https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-X87a1s0ahKuQghS3VJ4D.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2022.

CURY, Marília Xavier (org). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Museu Índia Vanuíre, 2020.

CURY, Marília Xavier. The sacred in museums, the museology of the sacred - the spirituality of indigenous people. *ICOFOM Study Series*, n. 47 (1-2), p. 89-104, 2019.

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François (ed.). *Conceitos-chave de Museologia*. Tradução: Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury. São Paulo: ICOM Brasil: Pinacoteca de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 2013.

DUARTE, Abelardo. *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*. Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Maceió: Secretaria de Educação e Cultura de Alagoas: Ministério de Educação e Cultura, 1974.

GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA NETO, João Paulo. Projeto Historiando: Inventários participativos e musealização do patrimônio cultural em comunidades do Ceará. *Revista MUSAS*, n. 8, p. 72-96, 2018.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações. *Museu, Identidades e Patrimônio Cultural. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, supl. 7, p. 21-33, 2008.

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

MARTINS, Charles Douglas. Coleção Mário de Andrade no Museu Afrodigital - Estação Pernambuco: um estudo sobre repatriação digital de acervos. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 8, n. 16, p. 301-309, dez. 2019.

MELO, Susilene Elias de; PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. Ética - remanescentes humanos em museus. In: CURY, Marília Xavier (org). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Museu Índia Vanuíre, 2020, p. 32-36.

MUSEU AFRODIGITAL; MUSEU DA ABOLIÇÃO. *Repatriação digital do acervo afro Pernambucano sob a guarda do Centro Cultural São Paulo*. Curadoria: Maria Elisabete Arruda de Assis. Disponível em: <<http://www.museuafrodigital.com.br/repatriacaodigital/>>. Acesso em: 17 jun. 2019.

MUSEU DO ESTADO DO PERNAMBUCO. *Coleção Afro do Xangô em Pernambuco*. Disponível em: <<https://www.museudoestadope.com.br/colecao/Cole%C3%A7%C3%A3o-Afro-do-Xang%C3%B4-em-Pernambuco>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A eclosão do colonial em nosso cotidiano. *Vivência: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 1, n. 51, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/17187>>. Acesso em: 08 set. 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019, p. 7-25.

OXUM, Mãe Meninazinha. [Entrevista cedida a] Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ), São Paulo, 18 nov. 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/comissaodaverdadedorio/videos/677869912391103/>>. Acesso em: 28 ago. 2022.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República*. Sergipe: Editora UFS; Alagoas: Editora UFAL, 2013.

RIBEIRO JUNIOR, Ademir. Gerenciamento do patrimônio cultural afro: trajetórias de quatro coleções museológicas na Bahia. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (Orgs). *Patrimônio, memória e cultura*. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 103-123. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/26531>>. Acesso em: 08 set. 2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. A era dos museus de etnografia no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do XIX. In: FIGUEIREDO, Betania Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (org.). *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna*. 2ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 119-143.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUSA, Fernando; BARBOSA, Gabriel. *Respeita Nosso Sagrado*. Direção de Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Produção de Aline Resende. Realização de Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Roteiro: Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Rio de Janeiro: Quiprocó, 2019. (10 min.), Digital, son., color. Disponível em: <<https://www.facebook.com/fernando.sousa.5458/videos/3616887855066987>>. Acesso em: 16 jun. 2022.