

A tenacidade do Racismo

Relatório apresentado à KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço a respeito do caso do MUSEU ESTÁCIO DE LIMA e de outras agressões à memória dos cultos Afro-Brasileiros

Prof. Dr. Ordep Serra, Antropólogo, Prof. na UFBA

Em 1945, prefaciando uma obra de Lins e Silva, Gilberto Freyre lembrava o projeto de controle psiquiátrico dos *terreiros*, coisa que, em suas palavras, o “espírito humanitário” de Nina Rodrigues concebeu como alternativa à brutalidade das intervenções policiais, da repressão direta a esses centros de culto de religiões afro-brasileiras. Nina não o conseguiu implantar, mas — lembra ainda Freyre —, este projeto de monitoramento das religiões negras por psiquiatras e etnólogos mais tarde veio a ser realizado com um *êxito* que o ilustre prefaciador acentua: Ulysses Pernambucano o pôs em prática em Recife; em Salvador, relata o antropólogo, executaram-no “técnicos capazes”, arregimentados pelo major Juracy Magalhães (que então governava a Bahia como interventor).

Segundo o autor de *Casa Grande e Senzala*, essa iniciativa de Ulysses Pernambucano e dos peritos baianos veio a ser “uma das intervenções mais felizes da ciência e da técnica antropológica, orientada por uma psiquiatria social, na vida de uma comunidade brasileira”.¹²

Em nosso meio, Nina Rodrigues marcou de forma vigorosa a Medicina Legal, a Psiquiatria que se lhe associava (como ancila da Criminologia) e também a Etnologia, em que deixou importante legado, com seus estudos pioneiros sobre a religião dos negros baianos. A herança de Nina foi capitalizada por médicos, juristas, psiquiatras e etnólogos. O patrimônio de sua memória é ainda disputado. Mas entre seus “descendentes” intelectuais deram-se rupturas e clivagens profundas. Desde Edson Carneiro, a vertente que acabou dominando a pesquisa etnológica sobre o candomblé e ritos congêneres, muito embora seus próceres invocassem sempre o precursor, desligou-se do campo da Medicina Legal, da perspectiva da “Higiene Mental”: os etnólogos que se viam como continuadores de Nina deram a esses estudos um novo rumo, uma direção que os inscreveu em definitivo nos domínios da antropologia. Bem o mostrou Marisa Correia (1998). Mas Nina também teve continuadores no campo da Medicina Legal, discípulos que se esforçaram por manter restrito a este domínio a abordagem do

candomblé. Entre eles estariam os estudiosos louvados por Gilberto Freyre no prefácio acima citado: Estácio de Lima, seus companheiros e discípulos, epígonos à direita da escola. Estes seguiram falando em “antropologia”, mas ignoraram totalmente o desenvolvimento da disciplina. E mantiveram-se fiéis à ótica lombrosiana.

Já outros médicos que cultuam a memória do mestre emérito preferem manter distância do assunto candomblé, que tanto o interessou. Assim é que, anos atrás, discutiu-se muito sobre a conveniência de se conservar um Museu Afro-Brasileiro na antiga sede da Faculdade de Medicina da Bahia onde Nina foi catedrático (um belo prédio situado na Praça XV de Novembro, 17, Terreiro de Jesus). Refiro-me ao MAFRO, cuja fundação resultou de convênio firmado entre o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério da Educação e Cultura, o Governo do Estado da Bahia, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Universidade Federal da Bahia. Inaugurado em 7 de janeiro de 1982, este museu, subordinado ao Centro de Estudos Afro-Orientais (órgão suplementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA) passou por um amplo processo de reestruturação em 1997. Ocupa grandes salas do nobre edifício, que vem a ser uma construção erigida no século XIX, incorporando espaço outrora ocupado pelo vetusto Colégio dos Jesuítas fundado pelo Padre Manoel da Nóbrega.³ Depois da transferência da FAMEB/UFBA para o Campus Universitário do Canela, o edifício em questão abrigou também (embora por curto período) a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas desta Universidade. Hoje a FAMEB voltou a instalar-se (parcialmente) na sede antiga; está avançado o processo de restauração do edifício e acha-se consolidado o *Memorial de Medicina Baiana*, que reúne todo o acervo histórico da dita Faculdade e ocupa nove salões do velho prédio.⁴ Este Memorial envolve o mais importante documentário do ensino médico do Brasil, com um grande volume de teses e ensaios, relatórios, memórias, registros de pesquisas de gerações de cientistas, além de livros raros dos séculos XVI ao XIX⁵. Nas dependências do mesmo prédio encontram-se hoje instalados também o MAFRO e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (MAE/UFBA). Mas ilustres doutores consideraram impertinente a permanência de ambos os museus — e em particular do MAFRO — em salas do nobre edifício, por inconciliável, a seus olhos, com a verdadeira vocação do santuário das artes médicas da Bahia, cuja restauração está praticamente concluída, depois de décadas de abandono e degradação.

O MAFRO tem um acervo formado, em parte, por peças de cultura material de origem ou inspiração africana: utensílios empregados na vida cotidiana, artefatos que

ilustram processos tecnológicos ou se reportam ao universo religioso de populações tradicionais do continente negro e peças que correspondem a manifestações artísticas de sociedades dessa parte do mundo — esculturas, máscaras, tecidos, cerâmica, adornos, instrumentos musicais, jogos e tapeçarias, bens adquiridos, na década de 1970, pelo Ministério das Relações Exteriores, ou doados ao Brasil por embaixadas de países da África. Mas o acervo compreende também produtos afro-brasileiros. Quanto a estes, trata-se, na maioria, de objetos relacionados com o candomblé: são insígnias e adornos dos principais orixás, assim como vestes litúrgicas de sacerdotes famosos, líderes de grandes terreiros de Salvador (objetos ofertados pelo povo-de-santo).

Além desses elementos, merece destaque especial no acervo do MAFRO o conjunto de talhas em cedro do grande artista plástico Carybé (o argentino-brasileiro Hector Bernabó Carybé, que era Ogan do Ilê Axé Opô Afonjá.) Trata-se de uma obra com dimensões monumentais (os painéis têm de dois a três metros de altura) retratando vinte e sete orixás. Nada comprometedor para a beleza e a dignidade do velho edifício, evidentemente... Porém até pela imprensa houve reclamações de luminares da FAMEB incomodados com a presença dessas coisas no seu interior, por considerá-las não condizentes com o lugar.

A discussão arrefeceu, mas deixou seqüelas. O MAFRO continua instalado em dependências do solene prédio; contudo, houve quem o lamentasse entre os saudosos ex-alunos da Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia.

A congregação da FAMEB também insiste em tirar daí o Museu de Arqueologia e Etnologia.

Isso não deixa de ser curioso. Nos tempos áureos em que este prédio ainda estava bem conservado, funcionou nele um outro museu que invocava o patronato de Nina Rodrigues e tinha no seu acervo objetos de culto do candomblé... **entre outras coisas**, que o faziam muito diferente do MAFRO: cabeças de cangaceiros degolados, por exemplo. ⁶

Era tríplice a mostra que se exibia no tal museu. Uma parte se compunha de armas e instrumentos diversos empregados em homicídios, roubos e furtos, além de baralhos viciados, dinheiro falso, artifícios usados por narcotraficantes para o transporte e a venda de seus produtos etc. Outra parte encerrava exemplares teratológicos da colheita dos legistas baianos: aberrações anatômicas diversas, fetos hidrocefálos, essas coisas. A terceira parcela do seu acervo é que era formada pelos objetos de culto do candomblé.

No dito Museu, a princípio batizado com o nome de Nina Rodrigues, depois com o de Estácio de Lima,⁷ nunca houve qualquer indicação do motivo que levaria a compor mostra tão heteróclita. Mas o recado silencioso das peças era claro: o conjunto de itens colocado ao lado de aberrações da natureza e de documentos da delinquência só podia ler-se no modo negativo, como testemunhos de um desvio, de taras, de uma patologia.

Enquanto aí esteve, o então Museu Nina Rodrigues jamais suscitou qualquer protesto da comunidade científica. Foi por considerações de ordem prática que ele se transferiu para a Secretaria de Segurança Pública, à qual ficou subordinado: funciona hoje em prédio anexo ao Instituto Médico Legal, no Complexo de Delegacias dos Barris, com o nome de *Museu Estácio de Lima*.⁸

Atendendo a uma reivindicação de terreiros baianos, o Ministério Público Estadual, ao termo do Processo n. 27007049-5, determinou a retirada dos objetos de culto do candomblé daquele estranho conjunto. As peças de arte sacra foram levadas para uma sala do *Museu da Cidade*, subordinado, este, à Fundação Gregório de Matos, da Prefeitura Municipal do Salvador; essa dependência, que era chamada, a princípio, *Sala do Museu Estácio de Lima*, veio a ser depois apresentada como *Núcleo II do Museu Estácio de Lima*.

As peças foram transferidas em agosto de 1997, segundo decisão tomada em junho do mesmo ano em uma reunião entre promotores e representantes do órgão estadual questionado. Foi “convocada pelo Ministério Público, por meio do Centro de Apoio Operacional às Promotorias de Justiça e Cidadania, a que chegou representação conjunta de “sociedades [associações] de Proteção e Defesa dos Cultos Afro-Brasileiros, terreiros de Candomblé e de organizações do Movimento Negro”, conforme registra o *Diário do Poder Judiciário - Tribunal de Justiça do Estado da Bahia – terça-feira 01/07/1997*.

Assim como acontecia no espaço de onde provieram, neste que veio a abrigá-los o visitante não acharia qualquer indicação da origem dos objetos em apreço, nem do motivo pelo qual eles se encontravam aí guardados; ou seja, por mais que procurasse, não acharia, nem no Núcleo I nem no Núcleo II do Museu Estácio de Lima, informação alguma sobre o modo como foi composto seu acervo. Em particular, nada constava sobre a forma como os objetos de culto do candomblé foram parar aí.⁹ Não há documentos indicativos da procedência das peças, não há referência à sua origem.

Mas este silêncio mal esconde o que todos sabem. Encobre um segredo de Polichinelo, muitas vezes divulgado com clareza pela imprensa baiana. Em 2004, uma

colunista do jornal *Correio da Bahia* informava a seus leitores que se encontravam “no Museu da Cidade” (Largo do Pelourinho, n. 3, Centro Histórico de Salvador) esculturas e instrumentos sagrados expostos “... no Núcleo 2 do Museu Estácio de Lima” e acrescentava: “**As peças foram recolhidas pela polícia durante o período de repressão ao culto afro-brasileiro na Bahia [período este] que durou até início da década de 1960 do século XX**”.¹⁰

•••

A mostra heteróclita descrita acima corresponde ao formato do Museu Estácio de Lima até o ano de 1997. Ela se acha registrada no vídeo-documentário *Museu Estácio de Lima*, produzido por *Koinonia, Presença Ecumênica e Serviço*, através do seu *Projeto Egbé*.¹¹

Terá razão quem a estranhar... Mas a lógica da exposição que até essa altura se fazia no famoso Museu é a mesma que rege a produção teórica dos pioneiros na abordagem dos ritos do candomblé, em estudos que os remeteram ao campo psiquiátrico. Ela se prende a teses racialistas abraçadas por Nina Rodrigues, adepto da Escola Italiana de Penologia,¹² em que pontificaram Lombroso, Garofalo e Ferri.

Costuma-se dizer que o racismo dessa abordagem foi superado, limitou-se aos estreitos lindes de um passado remoto, ora devidamente sepultado. Mas não é verdade. Só quase no fim do século XX o Museu Estácio de Lima — por imposição da Justiça — fez cessar a exposição que ilustra essas teses de maneira brutal, tendo resistido por mais de uma década a pressões da sociedade civil para fazê-lo.

Até essa data, escolas públicas de Salvador levavam seus alunos, do ensino fundamental e do curso secundário, para visitar a exposição onde objetos de culto do candomblé eram apresentados junto a armas de crime e ao que a medicina chama de **monstros**. Assim a Faculdade de Medicina da Bahia e, depois, a Secretaria da Segurança Pública do Estado da Bahia ministraram, durante meio século, espantosas aulas de racismo, sistemáticas, regulares, a um público formado, em grande medida, por crianças e jovens. Quantos preconceitos essa estranha pedagogia da discriminação há de ter plantado? Lembremos que ela invocava a autoridade da Ciência: da Psiquiatria, do Direito, da Medicina Legal...

De qualquer modo, não parece que tenha sido muito edificante para as crianças levadas ao famoso museu ver, por exemplo, cabeças de degolados, ou os testículos de um homem castrado por bandidos. Tampouco se pode dizer que a ciência psiquiátrica

tenha lucrado alguma coisa com a exposição de objetos de culto do candomblé roubados aos terreiros baianos e colecionados por estudiosos para quem os ritos afro-brasileiros, assunto de sua consideração psiquiátrica, jurídica, higiênica etc. representavam indício de *inclinação patológica* de uma raça considerada inferior.

Uma coisa não se pode negar: a leitura “científica”, “racional”, “higiênica” dos ritos afro-brasileiros expressa no Museu Estácio de Lima é muito mórbida. E isso não decorre dos ritos contemplados. Decorre do olhar “científico” que assim os divisou.

Preconceitos que deitaram raízes no campo da ciência no século XIX e em parte do século XX fizeram dos ritos afro-brasileiros um “problema psiquiátrico” diretamente ligado a um suposto “drama originário” do Brasil: o imaginado *handicap* de sua formação racial. A propósito, recorde-se uma famosa sentença de Nina Rodrigues (1977:7):

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido seus incontestes serviços a nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros de seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.

É fácil dizer que essas idéias já foram varridas pelo tempo. Mas não é exato. Dá-se que elas foram transformadas em **atitudes** incorporadas por muitos. Impossível fazer de conta que o deslocamento de um Museu “antropológico” desde um espaço acadêmico para um domínio policial não tem qualquer significado. Tampouco dá para negar que o discurso *científico* sobre o candomblé, enunciado na antiga Faculdade de Medicina da Bahia, associou este culto e seus praticantes ao mundo do crime e do desvio social. O esforço despendido pela direção do Museu para manter a exposição em que essa associação se fazia “evidente” mostra que ela continuou vigendo até muito pouco tempo. As teses lombrosianas da Escola Baiana de Medicina Legal, depois de terem, em princípio, desaparecido da cena acadêmica, continuaram a ser expostas, apregoadas e ensinadas — com uma terrível eloquência — na mostra do Museu Estácio de Lima.

E ainda encontram defensores.

O mais forte instrumento retórico da exposição evocada era o silêncio do seu discurso. No caso das peças de arte sacra negra, um branco total. Nenhum registro etnográfico, nem mesmo o simples tombo; nenhuma informação sobre os objetos exibidos (sua natureza, seu uso, sua procedência); nenhum cartaz, nenhum aviso, nenhum comentário: a pura exibição. Nada era dito ao visitante sobre a composição da

mostra, sobre sua ordem expositiva: o tácito convite gritava que era só olhar e ver. A justaposição dos três repertórios — monstros da natureza, testemunhos do crime, objetos de culto dos negros — não era justificada por qualquer argumento.

Haverá artifício ideológico mais poderoso do que este — um recurso que mima, parodia e reifica a evidência?

Para estudiosos, não apresenta a menor dificuldade estabelecer uma correspondência direta e inequívoca entre as idéias expressas nos livros dos representantes da Escola Baiana de Medicina Legal e o discurso da referida exposição. Já entre os visitantes habituais do Museu Estácio de Lima poucos estariam munidos do conhecimento que o permite.

No entanto, uma coisa é certa: o silêncio em que os espectadores ingênuos da estranha mostra viam-se mergulhados era muito mais persuasivo do que todos os escritos associáveis a ela. O discurso tácito do Museu Estácio de Lima popularizou as teses racistas da Escola muito mais do que a sua divulgação em letra de forma.

Terá isso acabado?

Recordo: comunidades do candomblé que se sentiram ofendidas pela exposição de objetos sagrados de seu culto no Museu Estácio de Lima protestaram junto ao Ministério Público. Este dirigiu-se às autoridades do Governo do Estado da Bahia e propôs a transferência das peças em questão para um outro lugar: uma sala emprestada pelo Museu da Cidade. E a transferência foi feita **em silêncio**. Reforçou-se, então, a mudez do museu taciturno, claro símbolo de uma oclusão maior. Só assim objetos de culto dos ritos afro-brasileiros foram retirados (há quase dez anos) do estranho conjunto que formavam, no dito Museu, com documentos de crime e exemplares teratológicos.

Houve quem lamentasse o desmanche dessa exposição (hoje só visível em vídeo e fotos), alegando que ela deveria ser mantida por representar a memória de uma época, de uma mentalidade, de uma visão de mundo por certo equivocada, mas *histórica*. Contestou-se a pertinência da reclamação de representantes de terreiros de candomblé da Bahia ofendidos com essa forma de exposição de objetos sagrados de seu culto. Mas não é difícil entender porque o povo dos terreiros sentiu-se insultado... Imaginem que alguém propusesse substituir, no conjunto em apreço, as peças religiosas do candomblé por outras homólogas: por objetos de culto católico, por exemplo: ícones, ostensórios, paramentos, hóstias consagradas, Bíblias...

Como a ICAR reagiria a essa proposta? ¹³

Dito isso, é preciso deixar claro outro ponto: a proposta dos terreiros não foi de

apagamento do que se passou. Sua reclamação ao Ministério Público incluía o pedido de que os objetos de culto retirados do Museu Estácio de Lima fossem quer devolvidos aos legítimos donos (se estes pudessem ser identificados e se desejassem ter de volta os bens apreendidos), quer postos em lugar compatível com a dignidade de tais itens, indicando-se a sua procedência, com lembretes relativos ao tratamento dado aos mesmos no local de onde há pouco saíram; solicitou-se que no novo e mais condizente mostruário se deixasse à disposição dos visitantes um vídeo (aliás, já feito) documentando a antiga mostra do Museu Estácio de Lima e um histórico da campanha que determinou sua retirada. Não foi, portanto, o povo-de-santo quem optou pelo apagamento dessa história toda...

Depois de ter sido obrigado a alterar sua exposição, o Museu Estácio de Lima se recompôs habilmente, mantendo idêntica perspectiva. Passou a expor os objetos de culto dos terreiros no seu Núcleo II, e no seu Núcleo I cobriu o espaço deixado vago pela transferência deles com inovações curiosas, reunidas e apresentadas no mesmo espírito. No *site* do Departamento de Polícia Técnica da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia veio a registrar-se que o Museu Antropológico Estácio de Lima expunha [no seu Núcleo I, subentende-se] “520 peças que, divididas em grupos, facilitam a interação com o visitante”. Eis os grupos segundo o mesmo informativo: ¹⁴

Antropologia do Cangaceiro - Exibe 42 peças que pertenceram a Lampião e ao seu bando, com destaque para as máscaras funerárias do próprio Virgulino, de sua esposa - Maria Bonita -, e de oito dos seus jagunços.

Criminalística - Expõe armas, brancas e de fogo, ligadas a crimes que resultaram em homicídios, além de exemplos de entorpecentes, totalizando 150 peças. O destaque desta seção são os armamentos usados durante a Guerra de Canudos. Ainda neste espaço fica exposta a evolução das carteiras de identidade, onde podem ser vistos os primeiros registro civis de Ruy Barbosa e do próprio Pedro Mello.

Antropologia do Índio - Exposição de objetos de uso doméstico, vestuário, armas, além de dois corpos mumificados - o de um cafuzo (mistura do índio com negro) e de uma índia.

Médico-Legal - É a seção mais curiosa de todo o museu, na qual ficam expostos fetos com anomalias genéticas, órgãos do corpo humano, crânios, objetos arcaicos utilizados para a realização do aborto, entre outros.”

Não se atina a razão pela qual este museu é chamado de “antropológico”. Os objetos que encerra não resultaram de pesquisa etnográfica; não estão minimamente identificados nem referenciados como exige a composição de qualquer coleção, de qualquer acervo dessa ordem. (Coleção etnográfica sem registros competentes é uma contradição em termos: no caso, falta justamente a etnografia!). Nem mesmo houve o cuidado de relacionar os itens do acervo com os estudos de Nina Rodrigues e sucessores. De resto, não há, nos quadros da instituição em apreço, nem antropólogo nem museólogo, muito embora o Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues se atribua autoridade no campo da Antropologia Física.¹⁵ Mas é fácil ver que não segue nenhum parâmetro científico que o relacione de modo efetivo com esta área do conhecimento. A “antropologia do cangaceiro” parece ter sido inventada *ad hoc* para intitular uma coleção feita graças a um estranho donativo da polícia.

Não se percebe o que faz a “Antropologia do Índio” neste meio, ombreando com a Criminalística.

Objetos de uso doméstico, vestuário e armas indígenas estariam certamente melhor em outro espaço, onde fossem claramente identificados e classificados, com notícia precisa acerca da pesquisa etnográfica que os terá tornado disponíveis para a apreciação do público.

Quanto às múmias, seria conveniente indicar sua origem, dizer que estudos foram feitos a respeito delas, quem efetuou a mumificação e por que, além de explicar o que as torna representativas. Afinal, “índio” é um rótulo muito genérico: há vários grupos indígenas no Brasil, entre os quais se verificam, não raro, diferenças muito acusadas. “Múmia de índio” é um rótulo tão esclarecedor quanto “osso de médico”.

Quanto ao cafuzo, como é que ele foi reconhecido tal? Fizeram-se exames de DNA, ou a classificação “racial” adveio de mera apreciação fisiognômica? O que se pretende evidenciar, exibindo-lhe o corpo mumificado? Será o cafuzo um tipo raro, ou merecedor de especial exame? Por que?

O Museu Estácio de Lima é silencioso. Nada argumenta, nada explica, não dirige palavra aos visitantes. Apenas mostra. Mas pode-se entender seu discurso, que

apela a “evidências” de uma ideologia cristalizada. Querendo fazer jus ao título de “antropológico”, o museu continuou a dizer **seus** os objetos de culto do candomblé deslocados para outro espaço — alegadamente sob sua égide — e buscou meio de compensar o afastamento desses itens que ainda considera bens de seu acervo. No conjunto de que eles foram retirados, tratou o MEL de exhibir alguma coisa no estilo; alguma coisa, senão de negros, de índios (o cafuzo vem a calhar!) Na mentalidade retrógrada aí expressa, estima-se que a antropologia, no Brasil, só pode ter por objeto estes segmentos, considerados um “outro interno”: o negro, o índio, a mistura deles.

(Isto me traz à lembrança um momento significativo: uma reunião no Palácio da Cultura, no Rio de Janeiro, em 1983, em que foi apresentada e discutida a proposta pioneira de tombamento de um terreiro de candomblé — o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho —. A proposta foi recebida com escândalo por alguns técnicos do IPHAN a quem parecia absurdo atribuir a classificação de monumento histórico a um templo dessa natureza. No máximo, concediam eles que se poderia fazer seu registro no Livro de Tombo Etnográfico. A um advogado que argumentava assim, o Professor Gilberto Velho teve de explicar pacientemente que etnografia não trata só de índios e negros, não é o campo científico onde eles se encaixam “naturalmente”. Para o surpresa jurista, era óbvio que a “etnográfico” e “etnografia” são coisas que correspondem a negros e índios... como a História aos brancos).

•••

Sacerdotes da Igreja Católica estiveram entre os primeiros a se ocupar do candomblé e de cultos congêneres, em que viam um óbice a seus projetos missionários. Denunciaram o sincretismo afro-católico como fruto de catequese imperfeita, de incompreensão dos negros; e acusaram o “primitivismo” dessas religiões, para eles evidenciado por uma liturgia marcada por dança e transe.¹⁶ Escandalizava-os particularmente a dança entusiástica, que estimavam comprometida com os “inimigos da alma”: o Diabo e a Carne, segundo a velha doutrina.

Para esse olhar eclesiástico, a liturgia dos terreiros promovia uma “exaltação pagã do corpo desregrado, ainda mais suspeita por incluir-se com destaque entre as manifestações expressivas de um sacerdócio majoritariamente feminino”. Logo o pensamento dominante entre as autoridades eclesiásticas da ICAR relacionou o candomblé e cultos assemelhados com um seu modelo clássico de aberração religiosa: com a “feitiçaria que até pode ser chamada de católica, co-produzida que foi, como

sistema, pelo clero repressor” (SERRA, 1995:182). Deu-se nesse contexto a assimilação do candomblé à “magia negra”, que muitos cristãos passaram a entender como “magia de negros”. (Na expressão “magia negra” o adjetivo antes denotava perversidade; ao reinterpretar-se do dito modo, o sentido originário do epíteto permaneceu vigente no plano da conotação, com um sério reforço do preconceito racial, pois a raça / cor passou a implicar-se no *denotatum*).

Essa leitura eclesiástica católico-romana dos cultos afro-brasileiros teve seu fundamento na doutrina e na prática da Inquisição — a grande especialista em feitiçaria no Ocidente medieval e moderno. O Santo Ofício enfronhou-se tanto nessa matéria que até a *codificou*. Pois é inegável que a Igreja de Roma não se limitou a registrar e reprimir através desse instituto o que chamava de *feitiçaria*; nisso também foi **criativa**, co-produzindo seu inimigo em face do interesse político que tinha na repressão. Ora, como se sabe, a Inquisição também perseguiu os cultos afro-brasileiros. E foi pioneira na categorização dos ritos tradicionais dos negros como feitiçaria *tout court*, “magia negra” (MOTT, 1994; 1995).

Na Academia, o primeiro ensaio de interpretação do candomblé sofreu influências subliminares dessa leitura eclesiástica,¹⁷ mas erigiu-se em uma nova construção, muito singular, onde se interligavam distintas áreas de conhecimento fundando um projeto de intervenção prática, reguladora, disciplinadora. Seu escopo era a abordagem do desvio social que se acreditava induzido, em grande medida, pelas características inatas de uma raça inferior. A Legística, nesse contexto, extrapolava a aplicação forense de procedimentos diagnósticos: inspirou *sui-generis* sociologia normativa, com base em uma gnômica fisio e psicológica, voltada para identificar e corrigir desvios; incorporou a Psiquiatria a seu repertório, como instrumento ancilar da Criminologia e fonte de orientação de uma (idealizada) política pública de enfrentamento da conduta desviante e da “questão racial” estimada sua correlata. O complexo prático-teórico da “higiene mental”, onde se associavam, deste modo, técnica legística, Criminologia e Psiquiatria, tinha seu suporte numa doutrina racialista e em difuso e poderoso imaginário racista;¹⁸ este reforçava a construção “científica”, ao tempo em que era por ela reforçado.

As relações dos cientistas da Escola Baiana de Medicina Legal com o estado repressor eram ambíguas. Não se pode negar que Nina e seus seguidores se opuseram sistematicamente à ação da polícia contra o candomblé e a condenaram sempre, tanto por sua violência e ilegalidade, como por considerá-la inútil. Mas também se

beneficiaram disso: formou-se assim, graças às batidas policiais, o acervo “etnográfico” de seu precioso museu. Tambores sagrados, insígnias, representações icônicas e anicônicas dos orixás, elementos diversos da parafernália litúrgica do candomblé eram arrebatados dos terreiros

“no curso de verdadeiros *pogroms*, quando a cavalaria penetrava nesses templos prendendo e espancando (...) homens e mulheres do povo-de-santo (...). Os soldados quebravam muita coisa, mas usualmente também obrigavam os detidos a transportar na cabeça, até a delegacia, em procissão dedicada à galhofa, os instrumentos de culto apreendidos como prova do ‘delito’.”¹⁹

De resto, o projeto de Nina Rodrigues de controle dos terreiros por psiquiatras e etnólogos, embora imaginado como alternativa à violência, mantinha a perspectiva do policiamento —de um tipo mais sutil e “tolerante”, sem dúvida, temperado pela cortesia dos doutores, mas de qualquer modo injustificável.

Tanto quanto as intervenções brutais da cavalaria, essa proposta “humanitária” partia de um pressuposto espúrio: Nina Rodrigues e parte de seus seguidores consideravam os ritos afro-brasileiros manifestações de uma patologia social oriunda de inclinações suspeitas da raça inferior, segundo eles propensa também ao crime; achavam muito natural, e efetivamente preconizavam, um enfoque **criminológico** do candomblé.

Nina Rodrigues tem o mérito de haver combatido a repressão policial aos terreiros. Não falta quem alegue que foi providencial sua atitude de recolher os objetos de culto tomados ao povo-de-santo pela polícia: assim ele terá impedido sua destruição pura e simples. Mas com isto criou-se nos policiais a convicção de que estavam justificados, isto é, de que o interesse da ciência justificava o esbulho por eles realizado. E a maneira como a Coleção Nina Rodrigues foi montada no Instituto Médico Legal, corroborando as teses lombrosianas, serviu de reforço à criminalização do povo-de-santo, de estímulo à repressão.

Por outro lado, se a Nina Rodrigues é possível atribuir o mérito de um “salvamento” das peças arrebatadas, se em seu caso cabe a desculpa de uma mentalidade dominante na época, responsável por induzi-lo a uma convicção racialista, a uma crença lombrosiana, o mesmo não se pode dizer de seus continuadores que se agarraram a um pensamento ultrapassado e se obstinaram em reter bens tirados a outros.

Tampouco se pode dizer que a ciência psiquiátrica tenha lucrado alguma coisa

com a exposição de objetos de culto do candomblé roubados aos terreiros baianos. Afinal, o que ela tem a ver com isso? Em que medida cabe especialmente à Psiquiatria a abordagem dos ritos de matriz africana?

•••

Em busca da resposta, evocarei uma obra que, embora ultrapassada em muitos aspectos, continua a ser uma referência significativa no seu campo. Refiro-me ao livro *Essais d'Éthnopsychiatrie Générale*, de Georges Devereux, aparecido há coisa de quarenta anos.²⁰ Este livro reporta um significativo itinerário de pesquisas de seu autor e ecoa, também, a atuação de um grupo notável, envolvido em um famoso *Seminário de Etnopsiquiatria* que marcou época na Seção VI da *École Pratique des Hautes Études*.

Tal como a entende Devereux, a disciplina de que ele se fez paladino busca estender às sociedades classicamente estudadas pelos etnólogos a aplicação dos métodos e técnicas da ciência psiquiátrica desenvolvida no Ocidente. Leva em consideração as práticas psicoterapêuticas de diferentes sociedades não-ocidentais — mas não enquanto representativas de saberes humanos. Antes as coloca em pauta por sua relação com patologias de que dariam exemplo.

Assim pensada, a Etnopsiquiatria situa as praxes médicas por ela estudadas no mesmo plano de abordagem em que enquadra fenômenos mórbidos. Nessa perspectiva, os sistemas médicos “exóticos” são submetidos a uma leitura “sintomatológica”, por assim dizer.

Um pressuposto bem claro no livro comentado é que o etnopsiquiatra conta, *a priori*, com um quadro de referência capaz de prover a base universal para a explicação de todos os fenômenos de ordem psicológica, além de parâmetros para a aferição do normal e do anormal, com alcance transcendente aos limites das diversas culturas. Segundo Devereux, a Psicanálise fornece esse quadro, constitui a base teórica suficiente para a nova empresa científica. Nessa ótica, pois, a abordagem das “técnicas terapêuticas dos primitivos” se faz desde um lugar privilegiado que só há pouco o saber ocidental constituiu, erigido em um elevado patamar da ciência, a distância incomensurável do campo onde vicejam os procedimentos em apreço.

No prólogo que escreveu para o citado livro de Georges Devereux, Roger Bastide felicitou o antigo discípulo por esquivar a busca de analogias entre técnicas modernas de psicoterapia e procedimentos encontrados em uso entre xamãs *et caeteri*. Segundo argumentava, a semelhança por vezes acusada entre essas coisas é apenas

aparente, porque os métodos dos xamãs relevam da mística e não da racionalidade. A propósito, Bastide evocava Lévi-Bruhl; dizia que o famoso filósofo foi injustamente atacado, visto como tudo quanto ele dissera sobre *a medicina pré-lógica* permanecia válido. Esta perspectiva marcou o surgimento da Etnopsiquiatria como disciplina e tem ainda uma forte ponderação no seu interior.

Convém marcar diferenças: as teorias racistas da escola de Nina Rodrigues nunca seriam admitidas pelos etnopsiquiatras da linha de Devereux. E a posição do citado Roger Bastide destacou-se muito delas. O famoso sociólogo, um dos precursores da Etnopsiquiatria, foi um estudioso dos cultos afro-americanos, dos quais tratou com respeito e inegável simpatia. Não se pode duvidar de sua clara posição anti-racista. Mas caso se acolha a sua visão da disciplina, será preciso admitir que o estudo etnopsiquiátrico, quando aborda sistemas médicos tradicionais, por força se realiza como uma inquisição, feita do ponto de vista da lógica, da racionalidade, sobre algo que lhe é oposto como “pré-lógico” e “místico”. Nessa perspectiva, a razão soberana (ocidental, *ça va sans dire*) interroga, explica, compreende o que está do outro lado, que apenas entra em linha de conta como assunto silencioso da reflexão cientificamente autorizada. Mesmo possíveis analogias entre procedimentos iátricos dos psicoterapeutas científicos e técnicas de cura “dos outros” (dos xamãs, dos “feiticeiros”, dos especialistas de sistemas médicos chamados de “primitivos”, “exóticos” ou “tradicionais”) devem ser recusadas como ilusórias, por conta da diferença essencial.

Ora, também para Nina Rodrigues e seguidores, a Ciência e a Razão se acham de um lado — que é o dos médicos, dos psiquiatras, dos etnólogos — e do outro se encontra algo muito diverso, de todo incomparável e incomensurável com o que os sábios estudiosos fazem.

Ou seja: para esses cientistas da Escola Baiana, os ritos afro-brasileiros, assunto de sua consideração etnológica, psiquiátrica, jurídica, higiênica etc. nada têm em comum com os elevados saberes que os contemplam.

Representam, antes, o seu oposto.

Os líderes da referida Escola levavam ainda mais longe essa oposição: faziam-no colocando num dos campos a sua tecnologia da saúde e no outro — no espaço correspondente aos ritos afro-brasileiros, seu objeto de estudo — a *inclinação patológica*, tara da “raça inferior”. Nem mesmo admitiriam que se falasse em “práticas terapêuticas do candomblé” — coisa que Bastide, Devereux & Cia. sem dúvida concederiam, embora com reservas.

Etnopsiquiatras ilustres ficaram escandalizados quando alguns antropólogos se puseram a fazer analogias entre procedimentos xamânicos e psicoterapias ocidentais: recordemos a celeuma que provocou Lévi-Strauss, os ferozes protestos que arrancou, quando ousou comparar psicanalista a xamã num artigo famoso.²¹ Os mestres da Escola Baiana, se lhes falassem nisso, não fariam tanto barulho: simplesmente dariam de ombros, do alto das suas gloriosas cátedras.

Mas vale a pena olhar para o outro lado...

Uma coisa não se pode negar: a leitura “científica”, “racional”, “higiênica” dos ritos afro-brasileiros expressa no Museu Estácio de Lima é muito mórbida. E isso não decorre dos ritos contemplados. Decorre do olhar científico que assim os divisou.

Os ritos afro-brasileiros envolvem saberes, práticas, estratégias e valores aplicados ao tratamento da saúde mental. Não há dúvida de que é lícito falar em *terapia* neste caso; mas convém, então, entender a palavra com a *arrière pensée* de seu étimo, *therapeía*, que reúne os sentidos de “culto”, “serviço” e “tratamento”.

Posto isso, certamente se afigura válida uma abordagem do candomblé na perspectiva da Antropologia da Saúde: à luz da Etnopsiquiatria, já despida do forte viés etnocêntrico de outrora.²² Quem quiser fazê-lo, porém, terá de “limpar o caminho” com uma revisão do tratamento dado ao assunto (ao candomblé e a ritos assemelhados) pela psiquiatria que outrora o “colonizou”. Pois preconceitos que deitaram raízes no campo da ciência no século XIX e em parte do século XX fizeram dos ritos afro-brasileiros um “problema psiquiátrico” diretamente ligado a um suposto “drama originário” do Brasil: o imaginado *handicap* de sua formação racial. Mas já é tempo de esconjurar a fantasmagoria de Nina Rodrigues.

•••

Em todo o país ocorreu a associação autoritária entre ritos dos negros e crime. Diversas coleções “etnográficas” nasceram pelo mesmo processo que a do Museu Estácio de Lima. A acusação de prática de feitiçaria costumava ser o fundamento alegado para a repressão. Assim se “justificava” a invasão dos terreiros e a apreensão dos objetos usados no culto neles praticado. Como lembra Yvonne Maggie (2005:38),

No Rio de Janeiro, peritos da polícia eram chamados a opinar sobre os materiais apreendidos e os classificavam como de ‘magia negra’, parte do ‘arsenal dos bruxos’, ‘objetos próprios para a exploração do falso espiritismo’, ‘objetos de bruxaria’, ‘coisas necessárias à mise en scène da macumba ou candomblé’, ‘objetos próprios para fazer o mal, ebó (embó).

Note-se bem: a classificação era feita pelos repressores. O artigo 157 do Código Penal de 1890 proibia “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios”; já a polícia perseguia seletivamente o que chamava de *falso* (ou *baixo*) *espiritismo*, classificando assim os cultos afro-brasileiros. Para a leitura racista, tudo que se encontrava nos terreiros era magia, feitiçaria; todo *ebó* (ao pé da letra, oferenda) do povo-de-santo significava *malefício*. É indiscutível que no processo o racismo desempenhou um papel decisivo: na mesma altura, eram violentamente reprimidas outras manifestações culturais dos negros, de modo algum passíveis de enquadrar-se em qualquer artigo do Código Penal. Até o samba foi, por muito tempo, perseguido no Brasil...

Os artefatos recolhidos nas investidas policiais contra os terreiros cariocas eram expostos, narra a citada antropóloga, no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro “e constituíam a prova material de que o feitiço existia”.

Aí está: ao ser expostos, esses artefatos eram todos, *ipso facto*, categorizados como “feitiços”. Ou seja: pelo simples ato da exposição, a existência material dos objetos em apreço, quaisquer que fossem eles, passava a “confirmar” a pertinência de sua classificação nessa categoria abrangente e vaga, não esclarecida, jamais definida de um modo claro.

É digno de nota este novo fazer — classificatório — do feitiço: um modo de composição institucional, repressiva, de um universo (da feitiçaria), identificado preliminarmente por sua origem no meio **negro**. Não ficou registrado o ponto de vista daqueles a quem eram tiradas as coisas categorizadas **pelos policiais** (e eruditos) como *feitiços*. Não se anotou como os espoliados as classificavam. A única voz que se faz ouvir, no caso, é a dos repressores — investida de uma autoridade que se quer inquestionável.

Conforme diz a citada etnóloga, “a delegacia que reprimia e perseguia os feiticeiros era a guardiã daquilo **que os peritos da polícia definiam como objetos de bruxaria**”. (Grifo meu). Ou seja: os agentes da caça às bruxas definiam a bruxaria, identificavam e rotulavam os bruxedos.

Típico...

Maggie informa ainda que esses objetos, depois de tombados, passaram a fazer parte do **Museu de Criminologia** (eis o circuito perfeito!) onde se acham, entre outras coisas, “uma coleção de armas, bandeiras nazistas, pertences de presos políticos”... e “a coleção de magia negra”.

Muito lógico, não?

A etnógrafa descreve a casa assim recheada como um “museu científico e de arte popular” (sic).

Aí organizou-se, segundo ela registra, “a coleção classificada como coleção afro-brasileira, jogos, entorpecentes, atividades subversivas, falsificações de notas e moedas, mistificação”, registrada, em 1938, sob inscrição n.º. 1, no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Note-se, mais uma vez, o jogo espantoso da taxionomia policial: a violência de uma classificação impositiva a formar um conjunto que desafia a lógica. Porque uma coleção afro-brasileira deve ser equiparada a jogos e entorpecentes? Com que critérios se terá apurado a propriedade de fazê-la corresponder a “mistificação”? Como se avalia essa correspondência, com que parâmetros? E em que base se decidiu, ou se poderia decidir, sua equivalência a registros de *falsificação*?

Apenas o arbítrio pode explicar a formação de um conjunto de tal ordem.

Também é muito interessante a colocação dos itens de uma “coleção afro-brasileira” no mesmo nível das “atividades subversivas”. Isso é esclarecedor... da mentalidade da polícia. A mostra assim formada traduz essa mentalidade, antes que a dos adeptos dos cultos de cujos templos saíram os artefatos litúrgicos tão zelosamente “colecionados”.

Segundo Yvonne Maggie, antes do seu tombamento as peças da dita “coleção afro-brasileira” ficavam na *Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificação* da Primeira Delegacia Auxiliar, mais precisamente no “Museu de Magia Negra”. Temos aí um testemunho decisivo da construção policial da magia negra equacionada a “magia de negros” no Brasil. Esta construção já embute uma definição preliminar: o imperativo de considerar “magia” ou “bruxaria” tudo quanto procede de terreiros, de centros do chamado “falso espiritismo”, de “casas de macumba”.

Conforme Yvonne Maggie acrescenta, a **coleção de magia negra** (que o IPHAN registraria como “coleção afro-brasileira”) foi organizada pelo primeiro diretor da casa, ou seja, do tal Museu de Criminologia, registrado no Conselho Internacional de Museus como *Museu Científico do Departamento de Segurança Pública*. Conta ela que, para tanto, o bom homem “utilizou-se de bibliografia sobre o tema das religiões afro-brasileiras, sobretudo Artur Ramos, Roger Bastide e Edison Carneiro”. Ora, esses autores jamais concordariam em chamar simplesmente de “magia negra” o candomblé e

cultos congêneres; dificilmente classificariam como “coisas de bruxaria” todo e qualquer objeto oriundo dos terreiros. Duvido que achassem muito natural relacionar uma “coleção afro-brasileira” com tóxicos, entorpecentes, falsificações, bandeiras nazistas. O filtro policial da leitura de seus textos foi, sem dúvida, decisivo. O “erudito” diretor pode ter-se inspirado, porém, em outros continuadores de Nina Rodrigues, como Aurelino Leal, Manoel Bernardo Calmon du Pin e Almeida, Oscar Freyre, Antônio Moniz Sodré de Aragão, João Batista de Sá e Oliveira, Estácio de Lima *et alii*, discípulos que permaneceram inteiramente fiéis à criminologia lombrosiana do mestre maranhense.

Yvonne Maggie relata que em 1979 “os objetos de bruxaria no Museu da Polícia estavam dispostos como em um terreiro, com as imagens dos exus separadas das de outros orixás, os atabaques separados das imagens e os ‘trabalhos para fechar caminhos’ em estante separada dos ‘trabalhos para abrir caminho’.” Em seguida ela comenta, em tom de aprovação: “Afinal, se estivessem dispostos de outra maneira [os ditos objetos] perderiam seu sentido de artefatos de magia maléfica, pois é a ordenação mágica que determina sua função de produzir o mal ou o bem”.

A etnóloga dá de barato que os objetos em apreço de fato constituem, todos eles, “artefatos de magia maléfica”. Concorda com a classificação policial. Como terá feito esta perícia?

O argumento que ela aduz em apoio de sua tese é curioso. De fato, nos terreiros de candomblé e de umbanda as imagens dos exus ficam separadas das imagens de outros orixás e os atabaques não se misturam com os ícones. Mas a idéia de que isto determina sua função de produzir o bem ou o mal é de Yvonne Maggie, não do povo-de-santo.

Há terreiros em que Exu é diabolizado e há terreiros em que ele é considerado um orixá como os outros, apenas investido de diferentes funções — tão especiais que exigem dar-lhe prioridade nas oferendas e situá-lo nas passagens, no limiar do terreno consagrado.

Quanto a separar os atabaques dos ícones, isto me parece ter razões mais práticas que simbólicas: pôr uma orquestra de candomblé (ou de umbanda) em um nicho, disputando espaço com estatuetas, ou junto a “pepelês” e “assentamentos”, talvez seja possível... Mas não facilitaria muito o desenvolvimento da liturgia. De resto, em inúmeros terreiros que já visitei, os atabaques **não** ficam longe dos altares ornados com imagens (quando os há). Costumam estar na mesma sala, próximos dos ícones, embora

não contíguos a eles. Nunca vi a distância entre esses equipamentos relacionada pelo povo-de-santo com a função de produzir o bem ou o mal. Segundo penso, neste caso a Dra. Maggie expõe sua própria crença, que está muito longe de corresponder à de todos os adeptos de cultos afro-brasileiros.

Quanto aos “trabalhos” para *abrir* ou *fechar caminhos*, pelo que sei, eles não costumam ser **guardados** nas “casas de santo” em lugares especiais; muito menos colocados em estantes. A rigor, nem ficam nos terreiros: *ebós* preparados com esses propósitos são levados para encruzilhadas, ou para o mato etc.

Hoje, informa Yvonne Maggie, a coleção de magia negra do museu da polícia carioca está fechada à visitação pública; teria sido danificada em um incêndio e depois colocada na reserva técnica “onde o acesso a ela era proibido”. A antropóloga pergunta: “o que significaria o desaparecimento da coleção dos olhos do público?” E formula diferentes hipóteses para explicá-lo. Lembra, primeiro, que em 1970 “houve uma demanda por parte de alguns movimentos políticos para devolver as peças para seus donos originais”; mas segundo explica em seguida, “Essa demanda foi dificultada porque aqueles itens expostos no museu eram a prova viva de que a feitiçaria existia e estavam ‘carregados’.”

É curiosa esta explicação. Também as peças do Museu Estácio de Lima foram apreendidas como coisa de feiticeiros; mas o povo-de-santo baiano que as reclamou não concorda com esta categorização: vê nelas **objetos sagrados** de seu culto. Conviria perguntar **quem** teve os escrúpulos evocados no tocante ao material do Rio de Janeiro.

No museu baiano, o que sumiu foram os documentos relativos às peças, o registro delas, o próprio livro de tombo. E pela mesma razão, ao que tudo indica: para impossibilitar sua devolução aos legítimos donos.

No Rio de Janeiro, tudo parece misterioso: Maggie se pergunta se as peças reclamadas não teriam sido efetivamente encaminhadas a alguma instituição religiosa. Será que o IPHAN e o Museu Científico da Segurança Pública não têm como responder a isso?

A antropóloga faz ainda outra conjectura:

Também é possível especular que o sumiço da coleção do Museu da Polícia tenha a ver com a força crescente das religiões evangélicas, inimigas mortais da feitiçaria, que têm crentes em todas as esferas da sociedade, até na policial.

Yvonne Maggie se refere assim, evidentemente, às igrejas neopentecostais que

têm surgido e prosperado muito no Brasil nos últimos anos. A rigor, essas igrejas vivem de esconjuram a feitiçaria — de que se fazem, deste modo, pregadoras eméritas, promotoras incansáveis. Como ficariam sem ela? Como subsistiriam sem a crença no feitiço que, supostamente, vivem de combater? Quem assiste seus cultos, quem vê seus programas de televisão, logo verifica que elas não têm outro assunto.

Bem sabem os antropólogos que um componente essencial do ideário do feitiço é a **acusação** de feitiçaria.²³ Reconhecidamente, esta sistemática da acusação se baseia na crença (que induz e propaga) na eficácia do feitiço. E pode muito bem deflagrar-se gratuitamente.

Se policiais evangélicos deram sumiço na tal coleção, agiram de maneira dolosa com base numa crença “fetichista”. No caso, a história resultaria bem extravagante: o ímpeto zeloso de combater o feitiço terá levado policiais a ocultar (ou extinguir?) uma coleção formada, não menos zelosamente, pela própria polícia, no empenho declarado de um combate ao feitiço. Nada mais irônico: seria um claro indicativo da permanência, na instituição policial, de uma verdadeira obsessão pela feitiçaria.

Yvonne Maggie, no fim de seu artigo, aventa uma outra suposição, que parece encantá-la:

“A mais forte hipótese, no entanto, talvez seja o fato de estarmos vivendo uma mudança no modo de pensar dos brasileiros. Será que o feitiço não está mais no centro de sua maneira de pensar contemporânea como tem estado há muitos anos?”

A indagação é esperançosa. Pelo modo como a formula, parece claro que a antropóloga saúda com alvíssaras essa possibilidade. Mas vejamos... As peças da coleção em apreço não foram retiradas aos olhos do público por uma decisão do povo. Não consta que a direção do Museu tenha feito uma consulta pública para adotar essa medida. Quem a adotou o fez em silêncio — em significativo, sorrateiro silêncio. Esse ato dificilmente refletirá uma mudança de mentalidade dos brasileiros. O fato de que as instituições responsáveis pela preservação dos objetos assim escondidos nada saibam — ou nada queiram — dizer a respeito **não** parece sintomático de uma tomada de consciência; não sugere a franquia de um espírito livre. A consciência quer expor-se; o espírito livre não se exprime por sombras. Essa atitude mais parece fruto de descaso, ou de soberba incúria.

Por outro lado, uma coisa é certa: quem não liga a bruxedos não tem porque empenhar-se em esconder (ou suprimir) suposta “feitiçaria”. Só quem o tem bem firme e arraigado “no centro de seu modo de pensar” há de ocupar-se e preocupar-se com

supressão de feitiço. Unicamente quem se acha obcecado por “magia negra” e coisas do gênero irá tomar trabalho com a ocultação (ou destruição) de objetos supostamente enfeitiçados.

Se foi este o caso, uma obstinada preocupação com feitiço deve ter assumido um caráter doentio, crônico e patético no tal museu.

eticamente a coisa será mais grave se o misterioso sumiço tiver sido uma reação à proposta de devolução dos artefatos a seus donos. Isso caracteriza má fé de receptor contumaz. Grave também será se uma crença particular (adesão a um código “evangélico”, por exemplo) tiver motivado agentes da instituição a efetuar, ou permitir, a ocultação (ou extinção) de um acervo de objetos classificados como *patrimônio nacional* de um estado que se afirma laico.

Seja como for, fica muito mal na foto o Estado brasileiro. Primeiro, seus aparelhos repressores se apropriam, com alegações espúrias, de objetos pertencentes a comunidades pobres, marginalizadas, numa campanha de claro teor racista, de todo irracional: um estado laico não deveria preocupar-se com expurgos de magia, empenhando-se em combate a crenças. Nada mais estúpido que caçar feiticeiros. Não há sentido em gastar dinheiro e esforços com a captura de símbolos religiosos ou mágicos do povo. Fazer coleções deste modo é imoral. Mas também o é dar fim às peças apreendidas, ou à documentação a elas pertinente: isso caracteriza má fé, leviandade, desonestidade. Um museu em que essas coisas acontecem não deveria chamar-se de “científico”.

Nem de museu.

Há outros agravantes: A alegação de que objetos assim colecionados constituem “prova viva da existência da feitiçaria” não cabe: só pode sustentar-se com plena adesão ao código condenado.

Mas então, porque condená-lo?

Com que autoridade?

Suponhamos, porém, que se encontrem motivos mais lógicos para manter esses bens sob a guarda do Estado. É possível conjecturar razões menos frágeis para tanto: afinal, os objetos em apreço foram tombados; embora torpemente (via receptação de pertences alheios), tornaram-se bens públicos. Pode-se alegar ainda que haveria o interesse da ciência em seu estudo e preservação. Neste caso, o mínimo que seria de esperar da instituição guardiã é que efetivamente os guardasse e preservasse. Expô-los e depois ocultá-los sem explicações — ou pior, permitir que sumam — é inadmissível.

Mas pelo jeito os sumiços são de regra quando se trata de tais coleções. Onde andarão os objetos de culto do candomblé que o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia guardava? Como foi que o referido Instituto os obteve?

Só a última dessas perguntas é fácil de responder.

Tenho comigo anotações do antropólogo (recentemente falecido) Vivaldo da Costa Lima, Professor Emérito da Universidade Federal da Bahia. O documento relaciona três peças que foram expostas em 1966 na Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia (ETUB), **tomadas por empréstimo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**. Informa que elas “encontram-se há muitos anos na Coleção Etnográfica do IHGB e foram levadas, em 1959, à Exposição Bahia, realizada junto à V Bienal de São Paulo”. Os objetos em questão eram um Adé de Báianin-Dádá, um cofre de Báinin-Dádá e um Apotí do Ebé de Xangô. Não eram as únicas peças da referida coleção. Costa Lima, na mesma nota datilografada que generosamente me entregou, fala de outras, expostas no Instituto com legendas referentes às respectivas *doações* “geralmente feitas por autoridades policiais da época”, mas sem qualquer indicação da procedência dos objetos em tela. Já os três acima referidos, segundo o ilustre antropólogo registrou, exibiam-se com a legenda: “Oferta do Dr. Pedro de Azevedo Gordilho”. O “doador” assim identificado (e *ad hoc* doutorado) vinha a ser um policial tristemente famoso por suas façanhas na repressão ao candomblé: o *Pedrito* de triste memória.

A pedido do Professor Costa Lima, a célebre Ialorixá do Candomblé de Alaketo, Olga Francisca Régis (falecida em 29 de setembro de 2005), tendo ido visitar a Exposição realizada na ETUB, identificou os objetos em questão: pertenciam a seu terreiro e se achavam emprestados ao candomblé de Procópio de Ogunjá, de onde o famigerado Pedrito os tirou em uma *batida* policial.

A relação das peças de arte sacra do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia constam de um registro etnográfico (LODY, 2003 e 2005). Têm sua existência atestada e confirmada por testemunhas confiáveis.

Saberá o Instituto onde elas se encontram?

Parece que não.

A presidente do IGHB, Dra. Consuelo Pondé de Sena, declarou à jornalista Cleidiana Ramos que ignora o paradeiro da coleção.

Pelo jeito, esses objetos se evaporaram...

E isso está virando moda.

Vejamos o que aconteceu no (pseudo) Museu Estácio de Lima. Imaginou-se que o destino dos objetos ligados ao candomblé aí antigamente expostos teria sido definido mediante a intervenção do Ministério Público, que fez desligar-se a sua exposição da primitiva mostra na qual eles eram exibidos junto a aberrações, armas de crime, cabeças de cangaceiros degolados etc.

Subestimou-se a tenacidade do lombrosianismo baiano.

Praticamente às vésperas de sua morte, uma antiga Diretora do MEL, a Dra. Maria Theresa Medeiros Pacheco, obteve liminar de um juiz autorizando o retorno desses bens ao famigerado Museu. Em surdina, os objetos foram acondicionados e enviados para lá. O sonho da falecida Diretora, de reconstituir a antiga mostra — espelho de sua ideologia — só não se concretizou por causa da diligência da jornalista Cleidiana Ramos, que em duas belas reportagens publicadas no jornal *A Tarde* (edições de 18 de julho de 2010 e 20 de julho de 2010) trouxe de novo à baila o caso do museu racista. Escandalizado, o governador Jacques Wagner mandou sustar o processo de transferência e ordenou que as peças religiosas fossem encaminhadas à Secretaria da Promoção da Igualdade (SEPROMI), incumbida de decidir sobre sua destinação. Ao mesmo tempo, no Ministério Público Estadual a Dra. Márcia Virgens, titular da 9ª. Promotoria de Justiça da Cidadania, abriu inquérito a respeito do caso. Na reportagem de Cleidiana Ramos há um trecho muito interessante em que o médico Professor Lamartine Lima declara que não há peças sagradas no acervo do museu; elas fariam parte apenas das coleções de Nina Rodrigues e Oscar Freyre, “que não mais existem”. Mais um sumiço! Como terá ocorrido? As peças existentes teriam sido obras de artistas (os otás inclusive?!).

No dia 22 de dezembro de 2010 foi assinado pela titular da SEPROMI, Dra. Luíza Bairros, e pela Magnífica Reitora da Universidade Federal da Bahia, Dra. Dora Leal, documento que transfere aos cuidados do MAFRO os objetos sagrados do candomblé que se encontravam no Museu Estácio de Lima.

Em depoimento prestado no MPE à Promotora Márcia Virgens, sugeri que se faça com esse material uma exposição focalizando a violência sofrida pelos terreiros baianos, a brutal repressão que vitimou o candomblé na Bahia. Já não é possível devolver os objetos aos legítimos donos. Isso seria difícil mesmo que eles pudessem ser identificados. Sucede também que esses itens foram profanados e perderam valor religioso aos olhos de sacerdotes do axé. (Por isso a Ialorixá Olga de Alaketu não quis reaver um bem que lhe pertencia. O dano era, a seu ver, irreparável). Resta a

possibilidade da mostra educativa destinada a evitar que a brutalidade se repita

•••

Mas volto agora ao caso do Museu da Polícia carioca. Que notícia dá o IPHAN de uma coleção que lançou com a inscrição número 1 em seu *Livro de Tombo Arqueológico, Histórico, Etnográfico e Paisagístico*? Que tratamento lhe vinha dispensando?

Segundo Ivone Maggie, não há resposta.

Será que essas coisas perderam o valor? Registradas em nome da memória nacional, merecem agora esquecimento? Por quê?

Se o zelo histórico das instituições “colecionadoras” foi tão profundo a ponto de acolher objetos violentamente arrebatados de seus donos sem lhes dar satisfações; se alegam ter convertido esses artefatos em bens públicos memoráveis, porque não cuidam deles de maneira digna?

Será dispensável a ética quando se trata de coleções dessa natureza? Será que ela não se aplica quando se trata de bens produzidos por gente negra e pobre, ligados à sua memória? São dispensáveis, no caso, os cuidados museológicos básicos? Este tomar e esconder, que significa?

... Ciência?

Parece mais indecência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANTON, M. Politics of healing and politics of culture: ethnopsychiatry, identities and migration. *Transcultural Psychiatry* [S.l.], v. 42, n.3, p. 367-393, 2005.
- CORRÊA, M. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- COSTA LIMA, V. da. “Nota sobre 3 peças de culto Afro-brasileiro expostas na Escola de Teatro da U. da Bahia”. Salvador: nota datilografada, datada de 1966.
- DE HEUSCH, L. Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique. In: Religions de Salut: Annales du Centre d’Étude des Religions. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962.
- DEVEREUX, G. Essais d’Éthnopsychiatrie Générale. Paris: Gallimard, 1970.
- DOUGLAS, M. (org.). Witchcraft, Accusations and Confessions. London: Tavistock Publications, 1970.
- FREYRE, G. “Nina Rodrigues recordado por um discípulo”. Bahia e Baianos. Salvador: Fundação das Artes, 1990.
- LAPLANTINE, F. Ethnopsychiatrie. Paris: PUF, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. “A eficácia simbólica”. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-236.
- LODY, R. Dicionário da Arte Sacra e Técnica Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- O negro no museu brasileiro — Construindo identidades. São Paulo: Bertand, 2005.
- MAGGIE, Y. “Coisa de bruxaria”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano I, n.º 6, dez. 2005: 36-39.
- MOTT, L. O Calundu Angola de Luzia Pinta, Sabará 1739”, *Revista do Instituto de Artes e Cultura*,

Universidade Federal de Ouro Preto, dezembro 1994, n.1, p.73-82.

— "Quatro mandingueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa". Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais, dezembro 1995.

NINA RODRIGUES, R. O animismo fetichista dos negros da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

POUILLON, J. "Malade et médecin: le même ou l'autre?". Fétiches sans fétichisme. Paris: F. Maspéro, 1975.

RABUFFETTI, M. S. C. de. *Breve ensayo acerca de las principales escuelas criminológicas*. Buenos Aires: Fabián J. Di Placido, 1999.

SANSI-ROCCA, R. The hidden life of stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia. *Journal of Material Culture*, Vol. 10, No. 2 (2005) 139-156.

SERRA, O. "Um caso de psicoterapia num candomblé baiano". *Pesquisa Antropológica*, 11. Brasília: UNB, out. de 1979

— Águas do Rei. Petrópolis: Vozes, 1995.

— "Caçadores de almas". *Revista da USP*, São Paulo, 25, mar./mai. 1995a.

1

²Veja-se Freyre, G. "Nina Rodrigues recordado por um discípulo". Prefácio ao livro de Augusto Lins e Silva: *Atualidade de Nina Rodrigues*. Rio de Janeiro: Leitura, 1945. O citado prefácio foi republicado em 1990, em Salvador, pela Fundação das Artes, numa coletânea de artigos do "Mestre de Apipucos" intitulada *Bahia e Baianos*.

³ Do velho Colégio vêm-se aí trechos remanescentes, objeto de pesquisa arqueológica e restauração, principalmente na área hoje ocupada pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia, sito no pavimento inferior do prédio moderno.

⁴ O Projeto de Restauração da Faculdade de Medicina da Bahia visa restaurar-lhe o conjunto arquitetônico e os bens móveis integrados; tem o patrocínio da Petrobrás. Criada em 18 de fevereiro de 1808 como Escola de Cirurgia da Bahia, cinco anos depois a instituição tornou-se Academia Médico-Cirúrgica e em 1832 passou a Faculdade de Medicina da Bahia. O imóvel que ocupa foi sede do antigo Hospital Real Militar da Cidade do Salvador; antecedeu-o o Colégio dos Jesuítas, construído em 1533, no Terreiro de Jesus. A área construída da FAMEB ultrapassa os 20.000 metros quadrados. Sua Ala Nobre, de 4.350 m², corresponde à parte mais antiga do imóvel; aí, no pavimento superior, ficam o Salão Nobre, a Sala da Congregação, a Sala dos Lentos, o Memorial da Medicina Brasileira, salas da diretoria, do setor administrativo e secretarias. No térreo funciona o Museu Afro-Brasileiro; no subsolo fica o Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia.

⁵ Entre eles a coleção completa da *Flora Brasiliensis*, de Von Martius, ensaios em latim e até tratados de alquimia. Este acervo bibliográfico encontra-se em grande parte deteriorado, em processo de restauração. A pinacoteca do Memorial compreende mais de 200 retratos de mestres da instituição, pintados por famosos artistas baianos. A parte que remanesce do suntuoso mobiliário está principalmente no Salão Nobre e na Sala da Congregação. A Biblioteca Gonçalo Muniz com 1.800 m² de área, tem um acervo de mais cem mil volumes, entre livros, documentos e teses. Imóvel e acervo estão em processo de restauração, com recursos do Ministério da Saúde.

⁶ Em consequência de uma campanha iniciada pelos descendentes dos defuntos assim expostos (e que teve significativa adesão de amplos setores da sociedade civil), estas cabeças foram sepultadas em 1971. A direção do Museu resistiu o quanto pôde à medida, alegando o interesse da ciência. As infelizes cabeças foram substituídas por máscaras mortuárias feitas a partir delas, máscaras essas ainda em exibição no mesmo lugar. Até hoje, a ciência nada concluiu a seu respeito.

⁷ Professor emérito das Faculdades de Medicina e Direito da [Universidade Federal da Bahia](#), antigo Catedrático de Medicina Legal da Escola Baiana de Medicina e Saúde Pública da [Universidade Católica da Bahia](#), ex-Presidente da Academia de Letras, da Academia de Medicina e do Conselho Penitenciário da Bahia, Estácio de Lima, ao longo de 41 anos, foi também Diretor do Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues; lutou com grande empenho pela reativação do *Museu Nina Rodrigues* e mais tarde (em 1950) foi homenageado por isso, tornando-se o seu novo epônimo. O Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues (IMNRL) foi criado em 1906 pelo Professor Oscar Freire. O nome que tem lhe foi dado pela Congregação da Faculdade de Medicina da Bahia, em homenagem ao erudito médico Raimundo Nina Rodrigues, que nela pontificou, regendo a cátedra de Medicina Legal, e faleceu, aos 44 anos, justamente em 1906. Por acordo firmado em 1907, o IMLNR passou a funcionar de forma conveniada com a União.

⁸Em 1902 foi criado o Museu de Medicina Legal, Etnografia, Antropologia Física e Criminal, destruído por um incêndio três anos depois. Renasceu por iniciativa de Oscar Freire (sucessor de Nina em sua cátedra da FAMEB) mas foi desativado e, mais tarde, de novo recriado (por Estácio de Lima, sucessor de

Oscar Freira), dessa vez com o nome de *Museu Nina Rodrigues* e dedicado oficialmente a Medicina Legal, Antropologia Cultural e Etnologia. Subordinava-se à Universidade Federal da Bahia e ao Governo do Estado. Funcionava na própria sede da Faculdade de Medicina da Bahia, no Terreiro de Jesus; transferiu-se mais tarde para prédio anexo à nova sede do *Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues*, no Complexo de Delegacias, no bairro dos Barris; recebeu, por fim, o nome do (re)fundador, Estácio de Lima.

⁹ A museóloga Ângela Petitinga, que as recebeu no Museu da Cidade, viu-se em dificuldades pela ausência completa de qualquer documentação pertinente: apenas uma vaga lista dos itens lhe foi entregue. A pedido dela, fiz uma identificação funcional dos objetos em apreço. A ficha de registro museológico com as medidas das peças foi também produzida então.

¹⁰ *Correio da Bahia*, Segunda-Feira, 08 de novembro de 2004, Coluna **Viajar**, assinada por Sílvia Maria Nascimento; grifo meu. A colunista tem alguma razão quando diz que a repressão ao candomblé só terminou na década de 1960; mas só em 1976 a polícia deixou de exigir que os terreiros solicitassem licença na Delegacia de Jogos e Costumes para realizar seus rituais, essa exigência claramente inconstitucional.

¹¹ Cf. <http://www.koinonia.org.br/> [Projeto Egbé].

¹² Ou Escola Positiva de Criminologia, como também é chamada. A propósito, ver Rabuffeti, 1999.

¹³ Entre os objetos expostos no Núcleo II do Museu Estácio de Lima, encontram-se *otás*, pedras sagradas que, para os adeptos do candomblé, são hierofanias dos orixás, em que o povo-de-santo os considera presentes; seu significado religioso, na perspectiva do rito afro-brasileiro, equivale ao de uma hóstia consagrada para um crente católico. Acresce que, segundo a norma religiosa dos terreiros, os *otás* não devem ser exibidos a profanos. A propósito, veja-se Sansi-Rocca, 2005.

¹⁴ <http://www.dpt.ba.gov.br/dpt/web/IMLNRInterna.jsp?ModId=130>.

¹⁵ Ver site do Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues (<http://www.bahia.ba.gov.br/spp/imlnrorgvinc.htm>): “Entre as atribuições do instituto estão as atividades periciais em vivos - como a Sexologia Forense, a Odontologia-Legal e a Clínica Médica - e as atividades periciais em mortos - Tanatologia (necropsia e exumação), Identificação de Cadáveres e Antropologia Física, além de promover a realização de exames complementares de interesse da prova pericial.”

¹⁶ No chamado movimento de romanização da ICAR, a dança foi severamente proscria da expressão ritual católica; tornou-se suspeita, condenável, sua associação com a mística.

¹⁷ Cf. Serra op. cit. p. 185: “Os clérigos viram no transe entusiástico do candomblé possessão demoníaca; os sábios médicos aí enxergaram histeria, delírio, até mesmo psicose (...), manifestação patológica, expressão de um corpo demente. Aberração religiosa do ponto de vista dos padres, o sacerdócio feminino (ou de efeminados) era para os doutores uma ‘evidência’ da natureza histórica do culto do candomblé. Na dança, nos ritos traduzidos pelos pregadores cristãos como ‘trejeitos desvairados’ e ‘obscenos’, os cientistas baianos viram sintomas neuróticos, ou psicóticos, de compulsão, de morbidez sexual (...) à equiparação desse rito à ‘feitiçaria’, num caso [ou seja, pelos eclesiásticos da ICAR], responde, no outro [por parte dos doutores] sua categorização como um tipo de ‘fetichismo’.”

¹⁸ Distingo aqui o *racionalismo* — enquanto **doutrina** elaborada, com pretensão científica — do *racismo* mais “simples” e difuso; mesmo não tendo armação teórica nem forma sistemática, o discurso racista mais vulgar funciona como ideologia, povoando o imaginário social. Em todo o caso, o racionalismo é construção racista. Ver a propósito Banton, 1987.

¹⁹ Cf. Serra op. cit. p. 184.

²⁰ Cf. Devereux, 1970.

²¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. “A eficácia simbólica”. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 p. 215-236. Este artigo foi publicado pela primeira vez sob o título “L’Efficacité Symbolique” na *Revue de l’Histoire des Religions*, t. 135, n° 1 pp. 5-27, no ano de 1949.

²² A Etnopsiquiatria beneficia-se hoje dos progressos da Antropologia da Saúde, dos avanços alcançados neste terreno (a propósito ver Laplantine, 1988). O problema com a também chamada “Psiquiatria Transcultural” dos pioneiros é que ela não foi transcultural. Cingiu-se a ensaios de transporte de um saber psiquiátrico considerado definitivo para contextos diferentes daquele onde a *Grande Ciência* se originou. Buscava a compreensão dos modos como as “sociedades tradicionais” lidam com problemas de saúde mental, com destaque para a apreciação das taxinomias nosológicas relativas aos distúrbios “de natureza psíquica”. Tal foi o interesse básico que presidiu à abordagem das praxes médicas dessa origem, sistematicamente postas em correspondência com os distúrbios acusados nos domínios onde elas se exercem. A interpretação de modelos médicos e construtos nosológicos tendia, assim, a fazer-se de modo unilateral, em sentido único, sem o retorno sobre si mesma da interrogação que os alcançava. Decorre disso um empobrecimento crítico da teoria psiquiátrica tomada como referência inicial: o duro preço de

conferir-lhe o domínio absoluto, exclusivo, da revelação última — em seus termos **previamente** estabelecidos — do **verdadeiro** teor dos fenômenos abordados, era imaginá-la “culture free”, isenta de valores, sociologicamente virgem, protegida por uma égide infalível — a da Ciência como “espelho da natureza” — e posta, assim, fora da História: num plano intocável pelo esforço interpretativo originado em seu próprio seio. Para uma crítica da Etnopsiquiatria, ver também Beneduce, 2005.

²³ A propósito, ver Douglas 1970.