



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

revcrh@ufba.br

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Serra, Ordep

SOBRE PSIQUIATRIA, CANDOMBLÉ E MUSEUS

Caderno CRH, vol. 19, núm. 47, mayo-agosto, 2006, pp. 309-323

Universidade Federal da Bahia

Salvador, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632169010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

SOBRE PSIQUIATRIA, CANDOMBLÉ E MUSEUS

Ordep Serra

Em 1945, prefaciando uma obra de Lins e Silva, Gilberto Freyre lembrava o projeto de controle psiquiátrico dos *terreiros*, coisa que 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 Gilberto Freyre – esse 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, diz Freyre ainda, 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”.¹

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 acabou por inscrevê-los em definitivo nos domínios da antropologia. Mas Nina também teve continuadores no campo da Medicina Legal, discípulos que se esforçaram

¹ Veja-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*.

por manter restrito a esse domínio a abordagem do candomblé.² Entre eles, estariam os estudiosos louvados por Gilberto Freyre no prefácio acima citado. Com destaque para Estácio de Lima e epígonos.

Já outros médicos que cultuam a memória do mestre emérito preferem, aparentemente, manter distância desse assunto, ou seja, da religião afro-brasileira que tanto o interessou. Anos atrás, discutiu-se de modo acerbo sobre a conveniência de se conservar um Museu Afro-Brasileiro na antiga sede da Faculdade de Medicina da Bahia, onde Nina foi catedrático.³ Muitos consideraram imperitine a permanência do MAFRO em salas do nobre edifício, coisa inconciliável, a seus olhos, com a verdadeira vocação desse celebrado (mas fisicamente muito deteriorado) santuário das artes médicas da Bahia; sua restauração, que está a processar-se lentamente depois de décadas de abandono e degradação, foi empreendida com o propósito de abrigar um Memorial da Medicina Baiana.⁴

A discussão arrefeceu, mas deixou seqüelas. A melhor decisão já foi tomada: o MAFRO continua instalado em dependências do referido prédio. Houve quem o lamentasse.

O MAFRO tem um acervo formado, principalmente, por peças africanas e afro-brasileiras,

entre as quais belos exemplares da arte sacra negra.⁵ Nada comprometedor para a beleza e a dignidade do velho edifício, evidentemente. Porém até pela imprensa houve reclamações de luminares, incomodados com sua presença “em lugar impróprio.”

Isso não deixa de ser curioso. Nos tempos áureos da Faculdade de Medicina da Bahia, quando esse prédio onde tinha sede ainda estava bem conservado, funcionou aí um 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

A mostra que se exibia no hoje reduzido museu era tríplice. Uma parte se compunha de armas e instrumentos diversos empregados em homicídios, roubos e furtos, assim como de baralhos viciados, dinheiro falso, artifícios usados por narcotraficantes para a venda de seus produtos etc. Outra parte encerrava exemplares teratológicos da

⁵ Trata-se de peças de cultura material de origem ou inspiração africana: objetos de uso na vida cotidiana, artefatos que ilustram processos tecnológicos, itens que se reportam a sistemas de crenças de populações tradicionais do continente negro, ou que correspondem a manifestações artísticas características dessas sociedades africanas, mas também produtos (em especial objetos de culto) dos afro-brasileiros. O acervo compreende esculturas, máscaras, tecidos, cerâmicas, adornos, instrumentos musicais, jogos e tapeçarias, provenientes do continente africano (adquiridos na década de 70 pelo Ministério das Relações Exteriores, ou doados por embaixadas de países da África); os objetos de origem brasileira têm relação como o candomblé, suas divindades e sacerdotes: compreendem atributos iconográficos e adornos dos principais orixás, assim como vestes litúrgicas de sacerdotes famosos, líderes de grandes terreiros de Salvador. Merece destaque especial, no acervo do Museu, o conjunto de talhas em cedro do célebre artista plástico Carybé (que era Ogan do Ilê Axé Opô Afonjá), com dimensões monumentais (2 e 3 metros de altura) retratando 27 orixás. A fundação do MAFRO resultou de convênio firmado entre os Ministérios das Relações Exteriores e da Educação e Cultura, O Governo da Bahia, a Prefeitura da Cidade do Salvador e a Universidade Federal da Bahia. Sua inauguração ocorreu em 7 de janeiro de 1982. Em 1997, o MAFRO passou por um amplo processo de reestruturação. O Centro de Estudos Afro-Orientais, órgão suplementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, é o organismo responsável pelas atividades do Museu Afro-Brasileiro.

⁶ Em consequência de uma campanha iniciada pelos descendentes dos defuntos assim expostos, essas cabeças foram sepultadas, mas 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.

² Estes seguiram falando em “antropologia”, mas ignorando totalmente o desenvolvimento da disciplina. E mantiveram-se fiéis à ótica lombrosiana.

³ Construção erigida no século XIX, no espaço que ocupara o vetusto Colégio dos Jesuítas, fundado pelo Padre Manoel da Nóbrega; do prédio mais antigo aí se vêem trechos remanescentes, objeto de pesquisa arqueológica e restauração, principalmente na área hoje ocupada pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Depois da transferência da FAMED, o edifício abrigou também, embora por curto período, a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.

⁴ O Memorial da Medicina reúne todo o acervo histórico da Faculdade de Medicina da Bahia - FAMED, recolhido e catalogado pela UFBA (de que essa Faculdade faz parte). O dito acervo ocupa nove salões do prédio da antiga Escola de Medicina da Bahia. Trata-se do mais importante documentário do ensino médico do Brasil, com teses, ensaios, registros de pesquisas de gerações de cientistas, além de livros raros dos séculos XIV ao XIX (entre eles a coleção completa da Flora Brasiliensis, de Von Martius, ensaios em latim e até tratados de alquimia). 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 Congregação. Nas dependências do mesmo prédio, encontram-se hoje instalados também o MAFRO e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia.

colheita dos legistas baianos: aberrações anatômicas diversas, fetos hidrocefalos, 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, nunca houve qualquer indicação do motivo que levaria a compor mostra tão heteróclita.⁷ 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 estive, 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*.

Atendendo a uma reivindicação de terreiros baianos, o Ministério Público determinou a retirada dos objetos de culto do candomblé daquele estranho conjunto. As peças de arte sacra e objetos de culto em questão acham-se, agora, numa sala do *Museu da Cidade* (subordinado à Fundação Gregório de Matos, da Prefeitura Municipal do Salvador), intitulada, primeiro ***Sala do Museu Estácio de Lima***, e hoje já caracterizada como Núcleo II do Museu Estácio de Lima.⁸ Assim como

no espaço de onde provieram, na sala que hoje os abriga o visitante não achará qualquer indicação da origem dos objetos em apreço, nem do motivo porque eles se encontram nesse local.

A mostra heteróclita descrita acima não deixa de ser intrigante. Terá razão quem a estranhar. Mas a lógica da exposição, que até há pouco tempo se fazia no Museu Estácio de Lima, 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, em que pontificaram Lombroso, Garofalo e Ferri.⁹

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 no ano de 1999, 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 essa 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, durante meio século, ministraram 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

⁷ O Museu Nina Rodrigues foi fundado em 1905, subordinado à Universidade da Bahia e ao Governo do Estado. Funcionava na antiga Faculdade de Medicina da Bahia, no Terreiro de Jesus (Centro Histórico de Salvador). Transferiu-se mais tarde para prédio anexo ao Instituto Médico-Legal Nina Rodrigues, no Complexo de Delegacias, no bairro dos Barris. Em 1950 passou a chamar-se Museu Antropológico Estácio de Lima.

⁸ Como a imprensa baiana registra, no dito *Museu da Cidade*, "as esculturas de orixás em tamanho natural, com representação de adereços e vestimentas, são as peças mais procuradas pelos turistas, principalmente pelos estrangeiros. Nesse museu também se encontram máscaras, esculturas e instrumentos sagrados, no *Núcleo 2 do Museu Estácio de Lima*. As peças foram recolhidas pela polícia durante o período de repressão ao culto afro-brasileiro na Bahia, que durou até início da década de 1960 do século XX". (*Correio da Bahia*, Segunda-Feira, 08 de novembro de 2004, Coluna **Viajar**, assinada por Sílvia Maria Nascimento; grifo meu). O Museu da Cidade funciona no Largo do Pelourinho, n.º 3 - Centro Histórico, Salvador - BA.

⁹ Ou Escola Positiva de Criminologia. A propósito ver Rabuffetti, 1999.

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, afinal, cabe à Psiquiatria a abordagem desse culto?

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* (1970), de Georges Devereux, aparecido há coisa de trinta e cinco anos. Esse 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 da qual 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 como representativas de saberes humanos, antes por sua relação com patologias das quais 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 dessa posição, 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 tal. Nessa ótica, pois, a abordagem das “técnicas terapêuticas dos primitivos” se faz desde um lugar privilegiado, que só há pouco o saber ocidental constituiu 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 cetera*. 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. Nesse ponto, Bastide evocava Lévi-Bruhl, dizendo que o famoso filósofo foi injustamente atacado, visto como tudo que ele dissera sobre *a medicina pré-lógica* permanece válido. Essa 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. Esse 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.¹⁰ 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* nesse caso; mas convém, então, entender a palavra com a *arrière pensée* de seu étimo, *therapeia*, que reúne os sentidos de “culto”, “serviço” e “tratamento”.

Posto isso, certamente se afigura válida uma abordagem do candomblé na perspectiva da An-

tropologia da Saúde: à luz da Etnopsiquiatria, já despida do forte viés etnocêntrico de outrora.¹¹ 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”. Na verdade, 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 *handcap* de sua formação racial.

É claro que aludo aqui a Nina Rodrigues.

Seria fútil a decisão de simplesmente esquecer essas teses, dizendo que estão ultrapassadas. Elas foram transformadas em **atitudes** incorporadas por muitos. Impossível, também, fazer de conta que não funcionou na Faculdade de Medicina da Bahia o famigerado Museu Nina Rodrigues (depois Estácio de Lima), ou que seu deslocamento de um espaço acadêmico para um domínio policial não tem qualquer significado. Não dá para negar que, nesse meio ilustrado, o discurso *científico* sobre o candomblé ajustou-se ao código da repressão. As teses da Escola Baiana de Medicina Legal sobre os ritos afro-brasileiros, depois de terem, em princípio, desaparecido da cena acadêmi-

¹¹ A Etnopsiquiatria beneficia-se hoje dos progressos da Antropologia da Saúde, dos avanços alcançados nesse 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 taxionomias 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 de 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.

¹⁰ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. “A eficácia simbólica”. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 p. 215-236. Esse artigo foi publicado pela primeira vez sob o título “L'Efficacité Symbolique” na *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 135, n. 1, p. 5-27, no ano de 1949.

ca, continuaram a ser expostas, apregoadas e ensinadas – com uma terrível eloquência – na mostra do Museu Estácio de Lima.

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. Mas 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.

Em trabalhos anteriores, em que estudei a

chamada “crise de conversão”¹² relacionando-a com a lógica do adorcismo, sustentei que a *therapeia* do candomblé opera uma ressocialização e destaquei o efeito de remoção de estigmas desse procedimento.¹³ Volto agora brevemente a isso. No caso, o adorcismo leva a uma releitura, em que a atribuição aparente é associada com uma virtualidade maior: é vista como dotada, também, de riqueza positiva. Desloca-se o problema para além da franja consciente da auto-percepção do sujeito, pressupondo que o campo da sua identidade ultrapassa esse limite. Tal operação adorcista não confronta o paciente com um *ganz andere*: apenas no começo da crise do aflito, a alteridade do causador de sua aflição lhe parece absoluta. Verifica-se logo um reconhecimento efetuado por meio de um rito divinatório (o *jogo de Ifá*). O diagnóstico assim efetuado propõe uma identificação. E já tem valor terapêutico. Pois a identificação proposta, exige o desenvolvimento de uma relação complexa com o que a princípio era estranhado; requer um trânsito pelos limiares da alteridade. Ou seja, o diagnóstico de “problema de santo” induz ao encontro de um modo de pertinência ao mundo e induz uma “recriação” do sujeito – a partir dessa relação que ele deverá assumir.

A medicina adorcista ilustra bem uma configuração do “triângulo terapêutico” que se contrapõe de maneira muito cortante à do modelo

¹² As tribulações da “crise de conversão” assinalam a trajetória que leva um indivíduo à iniciação no xamanismo (*lato sensu*) e em cultos entusiásticos em geral. Elas podem cifrar-se em infortúnios diversos, inclusive dis-túrbios percebidos em princípio como doenças ou transtornos, físicos ou psíquicos. A respeito, ver Serra, 1979, 1995a.

¹³ Inspirando-se em Lévi-Strauss, que criou o termo “adreação” (a partir de “abreação”) para designar o procedimento da cura xamanística, Luc de Heusch (1962), em um belo estudo sobre o mesmo tema, forjou a palavra “adorcismo” (*adorcisme*), a fim de caracterizar a ideologia entusiástica. (Cf. Luc de Heusch. “Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique”. In: *RELIGIONS de salut: Annales du Centre d'Études de Religion*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962). A prática adorcista consiste não em afastar e esconjur a entidade julgada responsável pelos males do paciente (exorcismo), mas no contrário disso: em estabelecer vínculos formais, seguros, corretos e definitivos entre eles (espírito visitador e paciente). O espírito provocador da aflição é conciliado por um especialista no assunto. Assim, o êxtase controlado e benéfico sucede à possessão nefasta, ou o transe violento se regula... e o perseguidor torna-se um protetor; a ex-vítima *ipso facto* capacita-se para o exercício de curas.

biomédico ocidental.¹⁴ Isso a tornou motivo de suspeitas que a Antropologia demorou a superar. Essas suspeitas inclinaram muitos a tratar como uma simples racionalização de desvios os processos iátricos “inaugurados” pela via da aflição, segundo a lógica dos paradigmas xamânicos.

Cabe aqui uma advertência: “adorcismo” é apenas uma indicação genérica de um tipo de estratégia característica de sistemas (médico-religiosos) que podem ser bem diferentes uns dos outros. Essa estratégia, em si mesma, admite uma variedade de formulações, variedade essa irreduzível a um único esquema conceitual e operatório.

No caso do candomblé, o adorcismo tem um sentido muito peculiar, pelo menos nas instâncias mais decisivas, ou seja, nos casos em que a *therapeia* se resolve em iniciação, ou rito análogo: em vez de um simples “pacto de aliança” com um agente de todo externo, que se converte de adverso em propício, dá-se, como acima falei, uma operação de reconhecimento: “lê-se” um compro-

misso prévio, constitutivo, um vínculo ontológico entre o paciente e o provocador a ser propiciado (o orixá do indivíduo). A leitura divinatória da crise conduz a um processo que culmina na (re)construção da identidade do sofredor, através de uma verdadeira “recriação” simbólica do indivíduo, afeiçoado a um *Weltaspekt* segundo o modelo da cosmologia do culto. Essa verdadeira “diacosmese da pessoa” é sugerida nos mitos e no ritual do *Ipori*; é também o que denota a expressão “fazer a cabeça”.¹⁵

O processo é essencialmente **inclusivo**. Não isola o indivíduo, antes o envolve no tecido de um grupo de culto. É consentâneo a uma ressocialização em que o paciente adquire novos status e papéis, situando-se numa rede simbólica de parentesco e numa hierarquia dinâmica, com uma perspectiva de progresso (místico) e acumulação de prestígio – com uma garantia de mobilidade, pois; então, ele recebe, ainda, uma identificação étnica positivamente valorada.¹⁶ A etnomedicina do rito em apreço conta com outros recursos; mas estou convencido de que os processos (psico)terapêuticos no candomblé são, de um modo geral, ressocializadores e seguem o modelo inclusivo da iniciação, mesmo quando não se trata de perfazê-la. A lógica da iniciação, nesse rito, comanda o desenvolvimento das principais formas da liturgia terapêutica, provê um paradigma que rege mesmo as técnicas de cura fundadas no emprego de fármacos (de itens da etnofarmacobotânica dos *terreiros*). Em suma: a estrutura simbólica do processo iniciático define o esquema básico da *therapeia* no horizonte desse culto.¹⁷ Eis porque o adorcismo

¹⁴Jean Pouillon (1975) notou que é possível distinguir, quanto a à sua estrutura, diferentes modelos de ideologia (e prática) médica em vigor em domínios culturais diversos, segundo os modos como, em cada caso, se relacionam os seguintes elementos: (1) o papel de agente; (2) o papel de paciente; (3) o fator “doença” (ou “crise”, ou “distúrbio”). Esses elementos podem ser representados de modo esquemático, num quadro comparativo, como vértices de um triângulo virtual, cujos lados se “realizam”, ou deixam de “realizar-se”, conforme as relações a que correspondem (no diagrama) se estabelecem ou não, em cada caso: daí o nome de “triângulo terapêutico” que o autor deu ao seu esquema. Na biomedicina contemporânea, no Sistema Médico Ocidental, só tem cabimento ligar entre si os “vértices” 1 e 2: só se verifica um vínculo constitutivo entre os elementos *paciente* e *doença*. Por outras palavras, aí só o paciente se acha no campo da doença, e assume o papel correlato; isto se dá, **de maneira forçosa**, apenas com ele. O agente (o terapeuta) até pode estar enfermo enquanto clínica, mas isto não se requer (antes, o contrário é que é desejável); nem ele *precisa*, para assumir este seu papel, de ter passado alguma vez pela condição de paciente (embora possa, claro está, já haver enfermado e sofrido tratamento). Em outros sistemas médicos, entretanto, o exercício do papel de agente de saúde pressupõe **de forma necessária** a vivência anterior do papel de paciente. Há casos em que, no próprio ato da terapia, o agente deve assumir a moléstia, crise ou distúrbio da pessoa a seus cuidados. Um xamã é um curador; mas, antes de tornar-se curador, ele sofre necessariamente uma crise. A iniciação do “*medicine-man*” sucede sempre a um tratamento. Em geral, quem o investe dos poderes xamânicos é o mesmo espírito que lhe causou a aflição: ele assume esse papel positivo depois de propiciado, pelo iniciador, através de técnicas de “adorcismo”. No candomblé e na umbanda, a vivência da crise de conversão, que leva o indivíduo a iniciar-se, assim mesmo o capacita para o desempenho de funções terapêuticas (Cf. Pouillon, 1975).

¹⁵ Deve-se ao filósofo Eudoro de Sousa a incorporação ao nosso léxico filosófico, na língua portuguesa, do velho termo estóico *diakósmesis*, sob a forma vernaculizada *diacosmese*, que utilizo aqui, para significar, no caso, um processo poético que toma o cosmo como modelo, que “cosmologiza” quem, por assim dizer, “perdeu mundo”, ou se perdeu do mundo... Acredito que essa adaptação do conceito filosófico à Antropologia da Saúde é pertinente.

¹⁶ Torna-se, **com orgulho**, um nagô, ou um angola, ou um jeje etc.

¹⁷ Emprego de propósito o termo grego, *therapeia* — de cujo amplo alcance semântico já falei — com o fim de marcar uma diferença muito significativa: a “terapia”, como a concebemos no quadro do sistema médico ocidental, é fundamentalmente um processo de restaura-

tem aí um valor dominante, ainda que o culto dos orixás incorpore a seu arsenal outros procedimentos terapêuticos – técnicas exorcísticas inclusive.¹⁸

O grosso da população a que o candomblé atende, que frequenta os terreiros e a eles recorre, continua sendo, pelo menos em Salvador, composto por gente pobre, negra, discriminada. A pobreza não é limitadora apenas no sentido de que restringe a aquisição de bens; ela estreita o raio de ação do sujeito, o alcance de seus projetos; encurta suas possibilidades de afirmação social; pode torná-lo – para os outros e a seus próprios olhos – **insignificante**. A expressão popular “pobre não tem valor” exprime essa contingência. Dá-se, porém, que esse efeito da pobreza pode ser contrabalançado, atenuado e mesmo evitado quando instituições populares conseguem fundar e manter solidariedades, programas de valor. Se a radical escassez econômica de recursos e a violência política destroem tais instituições, levam a esgotar-se repertórios de importância crítica. A perda de seus *recursos culturais* agrava em extremo a situação dos despossuídos, configurando um quadro de fato miserável.

E a miséria leva à deterioração identitária da pessoa.

ção, um ato de cura que visa a corrigir um desvio congênito ou a recompor uma situação de normalidade que algum distúrbio interrompeu, sendo tanto o desvio como a disfunção eventual pensadas segundo um padrão de higidez reconhecido. O campo profilático e o terapêutico estão usualmente separados, e todo o processo é circunscrito ao domínio médico. No caso do candomblé, o serviço religioso é o fundamento sobre o qual assenta a cura, como tudo o mais. A terapia nunca se limita a uma ação puramente médica. Por outro lado, entende-se o cumprimento da ação ritual, o trabalho da liturgia, como capaz de promover bem estar e prevenir possíveis perturbações, instaurando e restaurando, inaugurando, recompondo e (ou) mantendo, no grupo onde se perfaz, um equilíbrio que envolve **também** a saúde. Mas falo de “liturgia terapêutica” no caso de procedimentos rituais cujo fim precipuo, declarado de forma expressa, é a cura do paciente, a superação de aflição descrita pelos próprios especialistas do candomblé como “doença”. Por último, devo advertir que emprego aqui a palavra “cura” com o sentido corrente que lhe é atribuído pela maioria dos lusófonos; a advertência tem sua razão de ser no fato de que, no dialeto dos terreiros, o termo “cura” designa (também) uma operação mágico-profilática, geralmente realizada no curso da iniciação.

¹⁸ No caso do candomblé tradicional, as técnicas exorcísticas parecem-me ter uma aplicação limitada; elas são muito mais desenvolvidas e têm bem maior aplicação na umbanda (principalmente na chamada “umbanda branca”).

Considere-se a situação em que um estigma é plenamente incorporado pelo sujeito, que submerge na convicção de sua insignificância. A pessoa discriminada começa por ser representada de forma negativa – a partir dos outros – e vem a perceber-se desse modo. Assim ocorre com o negro que se vê definido heteronomicamente pelo branco, situado na diferença relativa a este. (Neste caso, ser negro equivale a **não ser...** branco). Assim também o mestiço, com marcas evidentes de uma origem por ele mesmo repudiada, vê-se num limiar que o divide, com uma existência dúbia, como um ser precário. Isso por certo acarreta riscos para a saúde mental do sujeito atingido, dificuldades de que ele só pode livrar-se por uma reeducação.

Nossa etnologia tem-se esquecido de falar no trabalho educativo dos terreiros. Mas é inegável que muita gente com acesso limitado à escola toma contato nos terreiros com um acervo de tradições que conferem valor a sua existência; conquista uma história, uma origem, uma relação com arrebatados ancestrais, um código simbólico, um quadro de referência cosmológico, uma linguagem que lhe re-significa o corpo, uma nova rede de solidariedades, com uma nova gramática de interação que o incorpora a um horizonte comunitário. É inegável que isso representa um ganho positivo, um incremento nas condições de equilíbrio e saúde do sujeito.

...

As peças de arte sacra negra do Museu Estácio de Lima há pouco foram retiradas do estranho conjunto que aí formavam com documentos de crime e exemplares teratológicos. A esse conjunto as integrou um discurso que invocava a autoridade da Ciência. Há quem lamente o desmanche da notável exposição, alegando que ela deveria ser mantida como memória de um pensamento que marcou época, testemunho de uma visão de mundo por certo equivocada, mas significativa em termos históricos. Segundo esse ponto de vista, a mostra era memorável, merecia ser preservada. Agora, só pode ser vista em fotos, vídeo, filme... Perdeu-se o registro (direto) de

uma página da nossa história!

De novo, convém lembrar porque se deu o fim desse espetáculo: representantes de terreiros de candomblé da Bahia solicitaram ao Ministério Público que o fizesse cessar. Sentiam-se ofendidos com essa forma de exposição de objetos sagrados de seu culto; consideravam que ela propagava uma visão negativa de seus ritos, difundia preconceitos injuriosos.

Não me parece muito difícil entender porque o povo dos terreiros sentiu-se injuriado. Imaginem que alguém propusesse substituir, no conjunto desfalcado, as peças religiosas do candomblé por outras homólogas: por objetos de culto católico, por exemplo: ícones, ostensórios, paramentos, hóstias consagradas, bíblias... Como a Igreja Católica Apostólica Romana - ICAR reagiria a essa proposta?

Quanto ao argumento “memorialista”, cabe um reparo: manter uma infâmia para preservar a lembrança dela não me parece coisa muito inteligente. Nem muito ética.

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 as peças de arte sacra negra, retiradas do Museu Estácio de Lima, fossem postas em lugar compatível com a dignidade desses objetos e aí se indicasse a sua procedência, com lembretes relativos ao tratamento dado a esses bens de cultura 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)¹⁹ documentando a antiga mostra do Museu Estácio de Lima e um histórico da campanha que determinou sua retirada. Não foi o povo-de-santo quem optou pelo apagamento dessa história.

Os terreiros mantêm sua posição. Mas não foi apenas por considerá-la injuriosa a seu culto que lideranças do candomblé reclamaram o termo da bisonha exposição de objetos sagrados no Museu

Estácio de Lima. Um outro motivo pesou muito: o sentimento de que assim se estava deseducando, prejudicando **o povo em geral**, e mesmo **atentando contra sua saúde**. Numa reunião em que se discutia o assunto, ouvi de uma autoridade do candomblé uma declaração muito expressiva: — “*Esse Museu faz mal às pessoas. É muito ruim para a cabeça!*”

Seu protesto faz pleno sentido no contexto da etnomedicina do candomblé.

. . .

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 como fruto de catequese imperfeita e acusaram o “primitivismo” dessas religiões. Isso lhes parecia evidente, sobretudo, na liturgia marcada pela dança²⁰ e pelo transe. Escandalizava-os a dança entusiástica, que estimavam comprometida com os “inimigos da alma”: o Diabo e a Carne. 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, p.182). Deu-se nesse contexto a assimilação do candomblé à “magia negra”, que muitos católicos passaram a entender como (perversa) “magia de negros”. Na expressão “magia negra”, o adjetivo antes denotava perversidade; ao reinterpretar-se do dito modo, esse sentido originário do epíteto permaneceu vigente no plano da conotação, com um sério reforço do preconceito racial.

¹⁹ O vídeo-documentário *Museu Estácio de Lima*, produzido por Koinonia, Presença Eclesiástica e Serviços, através do Projeto Egbé.

²⁰ No chamado movimento de romanização da ICAR, a dança foi severamente proscrita da expressão ritual católica; tornou-se suspeita, condenável, sua associação com a mística.

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, que a “codificou” nos seus documentos a respeito: não há como negar que ela não se limitou a registrar e reprimir o que chamava de feitiçaria; no particular, também foi **criativa**, co-produzindo seu inimigo em face do interesse político que tinha na repressão.

A Inquisição também perseguiu os cultos afro-brasileiros; foi a pioneira na categorização dos ritos tradicionais dos negros como feitiçaria *tout court*, “magia negra”.

Na Academia, o primeiro ensaio de interpretação do candomblé sofreu influências subliminares dessa leitura eclesiástica,²¹ mas erigiu-se em uma construção 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; esta 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, desse modo, técnica legística, Criminologia e Psiquiatria, tinha seu suporte numa doutrina racista e em

difuso e poderoso imaginário racista;²² 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’.” (Cf. Serra, 1995, p. 184).

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 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.

²¹ 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 histérica 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’.”

²² Distingo aqui o *racialismo* como **doutrina** (com pretensão científica), do *racismo* que, mesmo não tendo armação teórica, feição de sistema, nem por isso deixa de funcionar como ideologia que povoa o imaginário social e que “justifica” (promove) a discriminação racial. O racialismo é o racismo sistematicamente argumentado, em bases “teológicas” ou pretensamente científicas. Sobre o “racismo científico”, ver Banton, 1987.

. . .

Em todo o País ocorreu esta associação autoritária entre ritos dos negros e crime. Outras 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, p.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 serem 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 defini-

da de um modo claro.

É digno de nota esse novo fazer (classificatório) do feitiço: um modo de composição institucional, repressiva, de um universo da feitiçaria, identificado preliminarmente como negro. Não ficou registrado o ponto de vista daqueles a quem eram tiradas as coisas classificadas pelos policiais como feitiços. Não se anotou como eles 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 feitiçeiros 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”. 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 nº. 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 taxinomia policial: a violência de uma classificação impositiva a formar um conjunto que desafia a lógica. Por que 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 Misificação* 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. Essa 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”.

Segundo 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. O filtro policial da leitura de seus textos foi, sem dúvida, decisivo. O “erudito” diretor há de ter-se inspirado melhor 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 *et al*, 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”. Concorde com a classificação policial. Como terá feito essa 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 de outros orixás, e os atabaques não se misturam com os ícones. Mas a idéia de que isso 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, outros em que é considerado um orixá como os demais, 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, isso me parece ter razões mais práticas que simbólicas; dispor uma orquestra de candomblé ou de umbanda em altares e nichos, ou junto a “pepelês” e “assentamentos”, talvez seja possível, mas não facilitaria muito o desenvolvimento da liturgia. Em inúmeros terreiros que já visitei, os atabaques **não** ficam de modo nenhum **longe** dos nichos ou dos altares ornados com imagens (quando esses altares e nichos existem, claro); podem (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, nesse 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 diferentes; 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 essa explicação. Também as peças do Museu Estácio de Lima foram apreendidas a este título, mas o povo-de-santo baiano que as reclamou não concorda com tal 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 às igrejas neopentecostais, que têm prosperado muito no Brasil nos últimos anos. A rigor, essas igrejas vivem de esconjurar a feitiçaria, de que se tornaram, assim, pregadoras eméritas, promotoras incansáveis. Como ficariam sem ela? Como subsistiriam sem a crença no feitiço, que supostamente vivem de combater? Quem assiste a seus cultos e espetáculos, aos seus inefáveis programas de televisão, logo verifica que elas não têm outro assunto além de feitiço e diabo.

Bem sabem os antropólogos que um componente essencial do ideário do feitiço é a acusação de feitiçaria.²³ Reconhecidamente, essa sistemática da acusação se baseia na crença (que induz e propaga) na eficácia do feitiço. E pode muito bem deflagrar-se de um modo gratuito – ou seja, com inteira má fé.

De qualquer modo, uma coisa é certa: se policiais evangélicos deram sumiço na tal coleção, como supõe Maggie, prevaricaram, agiram de maneira dolosa – e o fizeram com base numa crença “fetichista”. No caso, a história toda resultaria um bocado 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 agradá-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, a antropóloga aparentemente saúda o acontecimento que motiva esta sua reflexão. Mas vejamos... As peças da coleção em apreço certamente não foram retiradas aos olhos do público

²³ A propósito, ver Douglas, 1970.

por uma decisão do povo. Não consta que a direção do Museu tenha feito uma consulta pública para adotar esta medida. Quem a adotou o fez em silêncio – em significativo, sorrateiro silêncio. Esse ato dificilmente refletirá uma mudança positiva de mentalidade dos brasileiros. Que as instituições responsáveis pela preservação dos objetos em causa nada saibam (ou queiram) dizer a respeito não sugere a franquia de um espírito livre. Mais parece descaso, ou incúria.

Por outro lado, uma coisa é evidente: quem não liga para bruxedos não tem por que 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; só quem mal pensa em outra coisa irá tomar trabalho com a ocultação de objetos supostamente enfeitiçados. Se foi esse o caso, uma obstinada preocupação dessa ordem deve ter assumido um caráter doentio no tal museu. Eticamente a coisa será mais grave se o tal sumiço tiver sido uma reação à proposta de devolução dos artefatos a seus donos.

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 da magia, empenhando-se em combate a crenças. É no mínimo estúpido caçar feitiçeiros; é insensato, além de iníquo, gastar dinheiro e esforços com a captura de símbolos religiosos ou mágicos do povo. Fazer coleções desse modo é de todo indecente. Mas também o é dar fim às peças apreendidas, ou à documentação a elas relativa: isso caracteriza má fé, leviandade, desonestidade. Um museu em que essas coisas acontecem não deveria chamar-se de “científico”.

Há outros agravantes: por que se haveria de reter objetos assim apropriados quando sua devolução é reclamada? A alegação de que eles constituem “prova viva da existência da feitiçaria” e se acham “carregados” não cabe: só pode sustentar-se com plena adesão ao código condenado; mas

então, porque condená-lo? Com que autoridade? E por que não deixar os “feitiços” aos “feitiçeiros” que os reclamam?

Suponhamos, porém, que se encontrem motivos mais lógicos para manter esses bens sob a guarda do Estado. Podem-se conjecturar razões menos frágeis para tanto: afinal, os objetos em apreço foram tombados, tornaram-se bens públicos (ainda que ilicitamente) e haveria o interesse da ciência em seu estudo e preservação. Nesse 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.

Nesse campo, pelo jeito, os sumiços são de regra. Onde andarão os objetos de culto do candomblé que o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia guardava? Como os obteve, e como os perdeu? E quanto ao IPHAN, que notícia dá de uma coleção que lançou com a inscrição numero 1 em seu Livro de Tombo Arqueológico, Histórico, Etnográfico e Paisagístico? Que tratamento lhe tem dispensado? Será que essas coisas perderam o valor? Registradas em nome da memória nacional, merecem agora esquecimento? Por que? Se o cuidado histórico dessas instituições foi tão profundo a ponto de – sem questionar-lhes a origem – acolher objetos roubados, violentamente arrebatados de seus donos; se elas não cogitam, nem cogitaram nunca, de devolvê-los aos proprietários originais; se os estimam já convertidos em bens públicos, *memorabilia* sob sua égide, porque não cuidam deles de maneira digna? Será dispensável a ética quando se trata de coleções? Ou ela não se aplica (nem se aplicam os cuidados museológicos básicos) quando se trata de bens de memória produzidos por gente negra e pobre? Este tomar e esconder, que significa? Ciência? Parece mais cinismo.

(Recebido para publicação em janeiro 2006)

(Aceito em julho de 2006)

REFERÊNCIAS

- BANTON, M. *Racial theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BENEDUCE, R. Politics of healing and politics of culture:

- ethnopsychiatry, identities and migration. *Transcultural Psychiatry*, [S.l.], v. 42, n. 3, p. 367-393, 2005.
- DE HEUSCH, L. Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique. In: RELIGIONS de salut: Annales du Centre d'Études de Religions. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1962.
- DEVEREUX, G. *Essais d'Éthnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.
- DOUGLAS, M. *Witchcraft, accusations and confessions*. London: Tavistock Publications, 1970.
- FREYRE, G. Nina Rodrigues recordado por um discípulo. In: _____. *Bahia e baianos*. Salvador: Fundação das Artes, 1990.
- LAPLANTINE, F. *Ethnopsychiatrie*. Paris: PUF, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 p. 215-236.
- MAGGIE, Y. Coisa de bruxaria. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 1006, dez., 2005.
- POUILLON, J. Malade et médecin: le même et/ou l'autre?. In : _____. *Fétiches sans fétichisme*. Paris: François Maspéro, 1975.
- RABUFFETTI, M. S. C. de. *Breve ensayo acerca de las principales escuelas criminológicas*. Buenos Aires: Fabián J. Di Placido, 1999.
- SERRA, O. Um caso de psicoterapia num candomblé baiano. *Pesquisa Antropológica*, 11. Brasília, out., 1979.
- _____. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Caçadores de almas. *Revista USP*, São Paulo, n.25., mar./maio, 1995a.