

O processo de patrimonialização da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível¹

The patrimonialization process of the Perseverança Collection as a heritage of sensitive memory

Maicon Marcante

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O presente artigo parte de uma prática etnográfica desenvolvida junto à instrução de tombamento federal da Coleção Perseverança, composta por mais de 200 objetos roubados de terreiros alagoanos no violento episódio de perseguição religiosa conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em Maceió no ano de 1912. O objetivo compreende explorar o processo de atribuição de valores aos objetos a partir de interlocuções com religiosas(os) de Matriz Africana, as quais foram viabilizadas por meio de um Grupo de Trabalho constituído pela unidade do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Alagoas. Como referencial teórico, além das discussões conceituais relativas ao campo do patrimônio, mobilizo as noções de silenciamento do passado e de regimes de valor das coisas. Inicialmente, apresento um breve panorama dos ataques de 1912 em Maceió e abordo as distintas formas de silenciamento que perpassam o Quebra de Xangô como processo histórico. Em seguida, caracterizo a interlocução desenvolvida na instrução de tombamento e argumento acerca de um processo de patrimonialização mais amplo da Coleção Perseverança levado a cabo pelo Povo de Santo de Alagoas. Finalmente, problematizo os tensionamentos implicados pela valoração dos objetos como patrimônio de memória sensível. Como substrato etnográfico, mobilizo principalmente discussões e entrevistas realizadas com religiosas(os) de Matriz Africana no âmbito da instrução de tombamento. A análise aponta para a forma pela qual a memória sensível e subterrânea, que emerge como valor da Coleção Perseverança, contesta os silenciamentos produzidos em torno do Quebra de Xangô, bem como da repressão pós-Quebra, e denota um regime de valor que tensiona a objetificação científico-museal, levantando questionamentos

¹ O presente artigo resulta de pesquisa de doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, com bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 5 de dezembro de 2024.

Avaliador A: 10 de fevereiro de 2025.

Avaliador B: 1 de março de 2025.

Aceito em 18 de junho de 2025.



sobre o lugar do sagrado nos museus.

Palavras-chave: Coleção Perseverança, Patrimonialização, Valoração, Memória sensível.

ABSTRACT

This article is based on an ethnographic practice developed in the national patrimonialization process of the Perseverança Collection, made up of more than 200 sacred objects stolen from Afro-Brazilian cults in Alagoas in the violent episode of religious persecution known as Quebra de Xangô, which occurred in Maceió in 1912. The objective is to explore the process of attributing values to objects based on dialogues with Afro-Brazilian religious people, which were made possible through a Working Group constituted by the Brazilian Historical and Artistic Heritage Institute in Alagoas State. As a theoretical reference, in addition to conceptual discussions related to the field of heritage, I mobilize the notions of silencing the past and value regimes of things. Initially, I present a brief overview of the 1912 attacks in Maceió and approach the different forms of silencing that permeate the Quebra de Xangô as a historical process. Next, I characterize the dialogue developed in the institutional patrimonialization process and argue about a broader patrimonialization process of the Perseverança Collection carried out by the Afro-Brazilian religious in Alagoas. Finally, I investigate the tensions implied by the valuation of objects as sensitive memory heritage. As an ethnographic substrate, I mainly mobilize discussions and interviews carried out with Afro-Brazilian religious as part of the institutional patrimonialization process. The analysis points to the way in which the sensitive and underground memory that emerges as a value of the Perseverança Collection contests the silencing produced around the Quebra de Xangô, as well as its post repression, and denotes its denotes a regime of value that tensions scientific-museum objectification, raising questions about the place of the sacred in museums.

Keywords: Perseverança Collection, Patrimonialization, Valuation, Sensitive memory.

INTRODUÇÃO

Atualmente, o tema das memórias de eventos sensíveis e traumáticos tem adquirido progressivo relevo e contribuído com as revisões críticas acerca da noção de patrimônio definida pela constante e nostálgica ameaça da perda. Nesse movimento, o patrimônio deixa de abarcar apenas as narrativas que celebram a nação e passa a compreender também episódios e

contextos históricos que, ainda que abomináveis, não podem ser esquecidos. Esses patrimônios têm sido denominados como patrimônios difíceis, patrimônios da dor, patrimônios que ferem, patrimônios sombrios (Meneguello, 2022). Mundo afora são patrimonializados lugares de memória que remontam, por exemplo, aos horrores do tráfico transatlântico, da escravização, do Holocausto e das ditaduras latino-americanas.²

No Brasil, as disputas e mobilizações em torno dos patrimônios atravessados por memórias sensíveis emergem relacionadas a processos históricos e acontecimentos como o tráfico transatlântico, os genocídios indígenas, desastres socioambientais, locais de privação de liberdade individual e a Ditadura Civil-Militar. Entre os contextos históricos marcados por experiências dolorosas encontra-se a repressão institucionalizada contra terreiros e religiosos(as) de Matriz Africana no período republicano, amparada pelo verniz de legalidade do combate aos crimes contra a saúde pública previstos no Código Penal de 1890. Com efeito, as coleções e acervos de objetos arrancados de terreiros materializam as memórias sensíveis dessas ações repressivas.

Em Alagoas, a Coleção Perseverança compreende 211 objetos que sobreviveram ao violento episódio de perseguição religiosa conhecido como Quebra de Xangô, ocorrido em Maceió e adjacências no ano de 1912. Os ataques foram desencadeados por uma conjuntura política local e não resultaram de ação repressiva institucionalizada da polícia. Contudo, a campanha perpetrada contra os terreiros e as perseguições pós-Quebra integram o contexto brasileiro de repressão a religiosos(as) de Matriz Africana do período republicano.

Mais recentemente, foi protocolado um pedido de tombamento da Coleção Perseverança junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Almejando viabilizar interlocuções com lideranças religiosas na instrução de tombamento, em 2022 foi estruturado um Grupo de Trabalho (GT) integrado pela equipe técnica do IPHAN, indicações dos principais terreiros de Maceió e de algumas cidades do interior do Estado e outras instituições parceiras, como as universidades públicas de Alagoas. O objetivo do GT foi possibilitar a atribuição dos valores e da significação cultural dos objetos no âmbito da instrução de tombamento, realizando uma série de encontros, entrevistas com lideranças religiosas, participação em eventos, entre outras ações. Em 2024, a Coleção Perseverança foi finalmente reconhecida como Patrimônio

² Em 2017, o Cais do Valongo no Rio de Janeiro foi reconhecido pela UNESCO como um sítio histórico de memória sensível (Lima, 2020; Casarin; Castriota, 2020). O reconhecimento internacional de patrimônios que se referem a “lugares de dor e vergonha” abriga ainda sítios como a Ilha de Gorée no Senegal, Auschwitz-Birkenau na Polônia e o Memorial de Hiroshima no Japão (Logan; Reeves, 2009). Todavia, é necessário evitar entender esses espaços como os únicos marcados por sofrimento, desconsiderando a própria constituição do “patrimônio como ponto de contestação da memória.” (Meneguello, 2022, p. 391). Como tratado adiante, utilizo *patrimônio de memória sensível* procurando enfatizar não apenas a relação com acontecimentos dolorosos do passado, mas também o componente político e conflitivo imbricado em seu processo de reconhecimento no presente.

Cultural do Brasil.

Como servidor do IPHAN em Alagoas, integrei a equipe técnica do GT e participei do processo de interlocução. Desde as reuniões e discussões preliminares para constituição do GT, desenvolvi uma prática etnográfica junto à instrução de tombamento que passou por seus encontros realizados entre 2022 e 2023, e chegou até as devolutivas e encaminhamentos finais do reconhecimento em novembro de 2024. No processo de pesquisa, encarei os desafios éticos, políticos e metodológicos da posicionalidade simultânea como integrante da equipe técnica e etnógrafo em campo. Além disso, as interlocuções com lideranças religiosas permitiram ampliar a definição do próprio campo, o qual extrapolou a instrução do IPHAN e se estendeu à trajetória dos objetos da Perseverança como coleção museal e às mobilizações mais amplas de religiosos(as) de Matriz Africana em Alagoas (Marcante, 2023).

A partir dos desdobramentos mais recentes da prática etnográfica, o presente artigo tem por objetivo explorar o processo de atribuição de valores implicado pela patrimonialização da Coleção Perseverança. Inicialmente, apresento um breve histórico do contexto que desencadeou os violentos ataques de 1912 e aponto silenciamentos que transpassam as memórias do episódio. Em seguida, localizo a instrução de tombamento do IPHAN no bojo das mobilizações sociais mais amplas de religiosos(as) em torno do Quebra de Xangô. Finalmente, abordo o processo de significação levado a cabo por religiosos(as) e problematizo tensionamentos em torno da valoração da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível.

Para tanto, mobilizo principalmente discussões travadas no GT e extratos das entrevistas realizadas com lideranças religiosas de Matriz Africana em Alagoas. Recorrendo à noção de regimes de valor (Appadurai, 2008) e atento aos processos de silenciamento do passado (Trouillot, 2024), procuro explorar as implicações da valoração da Coleção Perseverança por religiosos(as), especificamente em relação à memória sensível associada ao Quebra de Xangô e seu contexto repressivo mais amplo.

O QUEBRA DE XANGÔ E SEUS SILENCIAMENTOS

O dia 12 de novembro de 2024 marcou um momento particularmente relevante para a política patrimonial federal em Alagoas. Nessa data, a Coleção Perseverança foi reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil e tombada no Livro do Tombo Histórico, no Livro do Tombo das Belas Artes e também no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico por seu valor etnográfico. Trata-se do primeiro bem tombado pelo IPHAN na cidade de Maceió e é bastante significativo que esse reconhecimento compreenda um patrimônio atravessado pela

memória sensível vinculada ao Quebra de Xangô, um dos maiores e mais violentos episódios de perseguição contra religiões de Matriz Africana em todo o Brasil.

O movimento de 1912, que recaiu furioso sobre os terreiros de Maceió, foi desencadeado por disputas políticas em torno do governo de Alagoas, no contexto da chamada “Política das Salvações” do presidente Hermes da Fonseca (1910-1914), que visava promover intervenções federais contra as oligarquias estaduais. Naquele momento, o então governador Euclides Malta sofria forte oposição do grupo político liderado por Fernandes Lima. A oligarquia dos Malta comandava a política estadual de Alagoas pelo menos desde o ano de 1900; o próprio Euclides fora governador nos intervalos 1900-1903 e 1906-1909, e elegeu seu irmão para o período entre 1903-1906.

Às vésperas das eleições estaduais de 1912, sob influência da Política das Salvações, grupos políticos de oposição buscaram angariar apoio popular nas campanhas contra as oligarquias que governavam os estados. Na região Nordeste, entre fins de 1911 e o início de 1912, ocorreram distúrbios violentos em Recife, Salvador e Fortaleza, incluindo a invasão de prédios públicos. Em todos esses movimentos a participação popular foi maciça (Borges, 2011). Em Maceió, a Liga dos Republicanos Combatentes se constituiu em uma agremiação política com características de milícia particular, criada para espalhar o terror na campanha contra o governador Euclides Malta e seus correligionários do Partido Republicano (Rafael, 2010, p. 290). No início de 1912, a Liga invadiu a residência do intendente da capital alagoana e atacou a sede do governo estadual. No final do mês de janeiro, ocorreu novo ataque e o governador deixou a cidade em direção a Recife. Paralelamente, a campanha contra Malta o acusava de apoiar e frequentar os terreiros de candomblé de Maceió, afirmando que estes estariam governando o Estado. Por meio dessa associação direta com o governo de Euclides Malta, os terreiros se tornaram alvos da Liga dos Republicanos Combatentes.

Na noite de 1º de fevereiro de 1912, grupos carnavalescos de Maceió realizavam seus ensaios pré-carnaval. A cidade estava ainda mais movimentada devido às tradicionais celebrações a Oxum promovidas pelos terreiros. Na sede da Liga, onde ocorriam os ensaios do tradicional Clube dos Morcegos, um grupo de rapazes estava reunido e decidiu percorrer as ruas do bairro em direção aos terreiros. Mobilizando notícias da imprensa local, a etnografia de Ulisses Neves Rafael (2010, p. 301) fornece um quadro bastante vívido daquela noite:

Quando ecoou o grito de guerra, “quebra!”, os cabras da Liga que a essa altura não deviam obediência a nenhuma autoridade, nem terrena, nem mágica, caíram com toda sua fúria sobre os terreiros. O primeiro a ser atingido, pela proximidade em que se encontrava, foi o terreiro de Chico Foguinho, cujos seguidores foram surpreendidos no auge da cerimônia religiosa, alguns deles ainda com o santo na cabeça. A multidão enfurecida entrou porta adentro quebrando tudo que encontrava pela frente, fazendo jus à determinação do líder, e batendo nos filhos de santo, os quais se demoraram na fuga. Diversos objetos sagrados – utensílios e adornos, vestes litúrgicas, instrumentos

utilizados nos cultos – foram retirados dos locais em que se encontravam e lançados no meio da rua, onde se preparava uma grande fogueira. Naquela via pública, entre rosários e colares de ofás, foi colocada ainda a imagem de um santo em forma de menino, que muitos afirmaram tratar-se de “Ali Babá”, a qual ficou exposta à zombaria dos que passavam. Alguns objetos foram conservados para serem exibidos depois na sede da Liga, outros, em tom de zombaria, no cortejo que se armou em direção a outras casas de Xangô nas proximidades.

Reunindo populares ao longo do percurso, a turba de quase quinhentas pessoas prosseguiu e invadiu o terreiro de Tia Marcelina. Móveis e utensílios foram destruídos no próprio local de culto, ao passo que objetos litúrgicos foram levados para a rua e queimados numa grande fogueira. Resistindo ao ataque com alguns(as) filhos(as) espirituais, a líder do terreiro foi agredida e teria falecido dias depois em virtude de um golpe de sabre desferido em sua cabeça; relata-se que, a cada golpe recebido, Tia Marcelina clamava *Kaô Kabecilê, Xangô!* (Rafael, 2010).

Após invadirem as principais casas da região central de Maceió, os membros retornaram à sede da Liga ostentando os objetos que viriam a ser expostos publicamente nos próximos dias. Outros integrantes do grupo seguiram para bairros mais afastados da cidade, continuando com os ataques madrugada adentro. Nos dias subsequentes, terreiros de povoados e distritos adjacentes também foram atacados. Na edição de 07 de fevereiro de 1912, o *Jornal de Alagoas* – periódico da oposição a Euclides Malta que promoveu verdadeira campanha contra os terreiros – afirmou que “[...] continua a caça aos covis dos feiticeiros no Pratygy, Atalaia, Santa Luzia do Norte, Taboleiro do Pinto, Alagoas [atual Marechal Deodoro] e outros logares” (Bruxaria, 1912c. p. 1)³; objetos dos terreiros atacados nessas localidades também foram remetidos para Maceió. Como ressalta Ulisses Neves Rafael (2010), a exposição dos objetos ritualísticos – antes reservados ao ambiente sagrado dos terreiros – se constituiu como parte da violência sofrida por religiosas(os).

O Quebra de Xangô deixou suas marcas e seus prolongamentos no tempo e no espaço. Após os ataques, muitos terreiros abandonaram Maceió em direção ao interior de Alagoas ou a estados como Bahia e Pernambuco, num movimento que vem sendo caracterizado como a “diáspora do candomblé alagoano”. Os(as) religiosos(as) que permaneceram na capital desenvolveram estratégias de resistência pós-Quebra, incluindo a manutenção dos terreiros no fundo do quintal das casas, o uso de hábito mais discreto e, entre outras, a realização de toques sem atabaques.

Ao visitar terreiros de Maceió em 1939, Gonçalves Fernandes (1941, p. 10) caracterizou

3 Todas as edições do *Jornal de Alagoas* citadas ao longo do artigo foram digitalizadas e disponibilizadas pelo Arquivo Público de Alagoas (APA).

os cultos alagoanos como “xangô rezado baixo” e “candomblé em silêncio”. Fernandes (1941, p. 11) descreveu as cerimônias como muito fechadas, sem danças e toques, e – mencionando a vigilância e as ações repressivas da polícia no período pós-Quebra – afirmou que “os xangôs-rezado-baixo estão passando despercebidos em seu curso e vida”. O pesquisador pernambucano observou a discrição dos cultos e o sussurrar das rezas, com “[...] coxixos e atitudes que não denunciam a prática do novo xangô sem toque de atabaques, de agogô, sem toadas marcadas na noite, sem dansas” (Fernandes, 1941, p. 24). Os sonoros maracutus – as manifestações públicas dos terreiros – também repousaram seus gonguês e o carnaval de Maceió arrefeceu (Lima, 2015).

A versão acerca do silenciamento absoluto dos terreiros de Maceió tem sido questionada (Oliveira, 2020). Nesse sentido, é bastante reveladora a menção de Abelardo Duarte (1952), no início da década de 1950, às notícias da imprensa local sobre os toques que avançavam noite adentro nos terreiros da capital alagoana. Essa passagem é ainda mais esclarecedora diante da afirmação de Duarte (1952, p. 77) de que “[...] o licenciamento que se vem tentando, através da Polícia, está degenerando no abuso dos ‘toques’ sucessivos como ocorreu no Recife”.

Em todo caso, parece inequívoco que a ação repressiva institucionalizada em Maceió no período pós-Quebra compreendia essa dimensão de censura relacionada aos toques dos terreiros. Nas interlocuções desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho (GT) na instrução de tombamento da Coleção Perseverança pelo IPHAN, cuja constituição será abordada mais adiante, esse tema foi tratado. Em preciosa passagem da entrevista que Mãe Mirian concedeu ao GT, a matriarca do candomblé alagoano – que completou 90 anos em 2024 – discorreu sobre suas memórias acerca de uma batida policial realizada no terreiro de sua Mãe de Santo:

A minha Mãe começou a receber uma manifestação de Xangô, e Xangô do Nagô dá aqueles gritos ‘ôôôô...’, né? É quando vai passando uma viatura, isso no governo Silvestre Péricles [1947-1951]. Quando vai passando o carro da polícia, que vê aquele grito, para na porta fechada e bate. Era eu quem sempre atendia porque eu era a mais velha. Disse [o policial]: ‘O que está acontecendo aí?’. Daí o Xangô nem deixou, veio para a porta e disse: ‘Sou eu, Xangô, se você me levar, quem vai sou eu e eu vou gritando no seu ouvido daqui até a 2ª delegacia’. Porque tudo era reduzido na 2ª Delegacia em Jaraguá. Daí ele [o policial] olhou assim e o Xangô gritou: ‘Me leve! Me leve que eu vou com ela para lá!’. Daí ele [o policial] disse: ‘Não. Só vou pedir uma coisa, não faça muita zoadá e tudo bem’ (Mãe Mirian, 2023).

Verifica-se que a memória de Mãe Mirian ressalta a preocupação policial com a “zoadá” do terreiro e como a atenção a esse aspecto poderia minimizar as ações repressivas. Essa memória reflete um período de continuadas tentativas de silenciamento, no sentido literal da palavra, mas que encontravam limitações nas estratégias de resistência dos terreiros, incluindo enfrentamentos abertos.

Entretanto, outros tipos de silenciamento perpassam o Quebra de Xangô. Em Alagoas,

intelectuais parecem ter adotado abordagens bastante reticentes em relação aos ataques de 1912. De acordo com Rafael (2010, p. 308), a postura da intelectualidade alagoana reflete esses silenciamentos em torno do Quebra de Xangô, deixando uma lacuna que “deve ser interpretada como um sintoma desse ‘esquecimento’ [...] que não disfarça o desprezo por aquelas práticas e, por que não dizer, legítima seu ostracismo e todo o tipo de ação repressora contra as mesmas”.

Até mesmo na obra do ilustre antropólogo alagoano Arthur Ramos – não obstante sua grandeza etnológica – é possível identificar “um silêncio” em relação à perseguição de 1912 (Rafael, 2009). Também em Alfredo Brandão e Abelardo Duarte, de acordo com a reflexão de Gabriela Dias (2018, p. 145), percebe-se uma visão que busca afastar Alagoas das “marcas de sua africanidade” e, nesse sentido, a atitude reticente não se limita ao Quebra de Xangô, mas se estende “[...] à posição de marginalidade e silenciamento do negro enquanto sujeito social e histórico”. Conforme argumentado por Jeferson Silva (2018), a historiografia alagoana mais tradicional posiciona a população de Matriz Africana ou no passado distante – como no caso do Quilombo do Palmares – ou a partir de manifestações “folclóricas”, como o autor se refere.

Acerca desses outros tipos de silenciamento, Michel-Rolph Trouillot (2024) ressalta que qualquer narrativa histórica tem por efeito um conjunto singular de silêncios e que, portanto, é necessário enfocar seu processo de produção. Para o autor, a dialética entre menções e silêncios – que não são meramente presenças e ausências – exige engajamento em um processo ativo, ou seja, resulta de uma prática de silenciamento. O processo de construção do Ocidente fundamentou-se na criação do “lugar do selvagem” (Trouillot, 2003) e, a partir dessa dicotomia, um acontecimento como a Revolução Haitiana era da ordem do impensável até mesmo para o espectro político mais radical da Europa: “Eram fatos ‘impensáveis’ no quadro do pensamento ocidental” (Trouillot, 2024, p. 139).

Para Trouillot (2024, p. 157-158), as formas de silenciamento incluem “fórmulas de rasura”, que tendem a apagar ou negar diretamente o fato ou acontecimento, e “fórmulas de banalização”, as quais – tão logo essa negação se torne impossível – tendem a esvaziar os eventos singulares de forma a trivializar a série completa dos fatos. No caso aqui tratado, os apontamentos acima referidos sugerem a utilização de “fórmulas de rasura”, na medida em que se evitou tratar o Quebra de Xangô de forma mais explícita ou contundente. Todavia, essa prática de silenciamento parece cada vez mais difícil de ser sustentada.

Por outro lado, as interpretações mais recentes em torno das causas do Quebra de Xangô também podem incorrer em tipos diversos de silenciamento. Em geral, verifica-se a ênfase conferida à disputa política entre as oligarquias alagoanas como causa do episódio, por vezes articulada à conjuntura nacional da Política das Salvações. Como tratado acima, não resta dúvida de que o estopim dos ataques de 1912 foi a associação do governador Euclides Malta aos terreiros. Contudo, parecem mais escassas as perspectivas que buscam apreender

as questões mais estruturais que tornaram essa associação possível e levaram ao seu trágico desfecho. Essas interpretações “locais” também carregam processos de silenciamento que podem ser qualificados pela utilização das “fórmulas de banalização” de que trata Trouillot (2024), pois trivializam o próprio Quebra de Xangô como processo histórico e dificultam a compreensão dos motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais pôde desencadear um dos mais violentos episódios de perseguição religiosa do Brasil.

Entretanto, as memórias subterrâneas dos grupos subalternizados se opõem à memória dita oficial, tal como a memória nacional, e são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e política (Pollak, 1989). No caso dos povos e comunidades tradicionais de Matriz Africana no Brasil, os terreiros se colocam entre esses *loci* de transmissão de memórias subterrâneas. As entrevistas fornecidas por lideranças religiosas ao GT manifestam memórias subterrâneas das estratégias de resistência dos terreiros. Pai Célio Rodrigues – importante liderança religiosa de Alagoas e integrante do GT – descreve a estratégia de manter o terreiro no fundo do quintal das casas:

Era uma forma de salvaguarda o nosso terreiro lá no fundo do quintal, a polícia para adentrar ao terreiro, ela tinha que entrar primeiro a minha residência, e para entrar na minha residência era necessário um mandato. Isso foi uma forma pela qual a gente de Maceió começou a construir o nosso terreiro no fundo do quintal, guardar o nosso terreiro, ter o cuidado com nosso terreiro no fundo do quintal (Pai Célio Rodrigues, 2022).

Também em entrevista concedida ao GT, o historiador e religioso Clébio de Araújo descreveu as estratégias de resistência dos terreiros a partir de relatos colhidos junto a religiosos(as) mais velhos(as) na primeira década de 2000:

Então, a memória dessas pessoas que fala, por exemplo, das estratégias para tocar atabaque contra o vento no meio da mata para que o som do atabaque não repercutisse na direção da polícia; eles estudavam até a posição do vento para poder tocar o atabaque, isso faz parte do Quebra, isso é o Quebra se prolongando enquanto processo histórico. As mudanças na indumentária, na forma de se vestir do povo de candomblé – ou de um Xangô, como a gente fala, menos ostensivo, de vestes mais simplórias, mais recatado –, tem muito a ver com as consequências da repressão no pós-Quebra e a impossibilidade de andar abertamente, ou vestir-se abertamente com os *axós*, com as roupas de Santo, com toda a etiqueta que se exige no universo afrobrasileiro (Clébio de Araújo, 2022).

A ênfase na causa dos ataques de 1912 apenas como decorrência da conjuntura política local silencia “o Quebra se prolongando enquanto processo histórico”. Mas esses passados sufocados ligados à dor não permanecem silenciados por muito tempo e os “passados que não passam” acabam por retornar (Meneguello, 2022, p. 389). Em Alagoas, os silenciamentos têm sido problematizados por religiosos(as), principalmente a partir de suas mobilizações sociais

que são compreendidas em continuidade à memória subterrânea de resistência dos terreiros no período pós-Quebra. Tais mobilizações incluem a patrimonialização da Coleção Perseverança, que antecede e extrapola a instrução de tombamento do IPHAN.

TOMBAMENTO E PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO

No calor dos ataques de 1912, os objetos roubados dos terreiros alagoanos permaneceram expostos na sede da Liga dos Republicanos Combatentes. Poucos dias depois, foram conduzidos para a Sociedade Perseverança e Auxílio dos Caixeiros de Maceió, instituição com vínculos estreitos com a própria Liga e cujo museu contava com relativo prestígio na capital alagoana. Permaneceram no museu da Sociedade por 38 anos e, nesse intervalo, receberam a visita de intelectuais ilustres como Arthur Ramos, Ulisses Pernambucano e Gilberto Freyre.⁴ No ano de 1950, o conjunto foi transferido para o museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), momento no qual recebeu o nome que homenageia a instituição que o guardara desde 1912. No IHGAL, a Coleção Perseverança foi estudada principalmente por Abelardo Duarte (1952, 1974) e, por meio de uma parceria com a Universidade Federal de Alagoas, por Raul Lody (1985).⁵ A partir da década de 2000, novos estudos passaram a ser realizados sobre o Quebra de Xangô e também sobre a Perseverança (Rafael, 2010, 2012; Andrade, 2015; Fontes, 2019; Almeida, 2021). Esses episódios e contextos constituem etapas que marcam a biografia dos objetos da Perseverança.

Mais recentemente, transcorreu a instrução de tombamento que culminou com seu reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. O procedimento seguiu as determinações da Política do Patrimônio Cultural Material (PPCM) do IPHAN, instituída em 2018, incluindo o princípio da indissociabilidade segundo o qual “[...] não deve haver separação entre os bens

4 A Sociedade Perseverança e Auxílio foi fundada em 1879 e atuou até a década de 1950. Além da proximidade com a Liga dos Republicanos Combatentes, muito provavelmente seus membros participaram do Quebra de Xangô por meio da vinculação com outra agremiação política, a Liga Caixeiral Pró Clodoaldo-Fernandes (Maciel, 2011). Desde 1880, a Sociedade forneceu aulas a seus sócios e a estrutura do curso contava com uma biblioteca e o próprio museu, inaugurado em 1897, que recebeu os objetos em 1912. Tratava-se de uma instituição dotada de relativo reconhecimento intelectual em Maceió no início do século XX.

5 O Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) foi fundado em 1869, se constituindo em um dos mais antigos do país. A primeira finalidade da instituição compreende: “I) Adquirir e coligir documentos, livros, manuscritos e outros objetos tocantes a acontecimentos, tradições e pessoas notáveis, sobretudo de Alagoas” (IHGAL, 2009, p. 7). O museu do IHGAL é dos maiores de Alagoas e, além da Coleção Perseverança, abriga outros conjuntos muito expressivos como a Coleção Jonas Montenegro, que compreende objetos arqueológicos e etnográficos oriundos do Pará e reunidos no final do século XIX.

culturais materiais patrimonializados e as comunidades que os têm como referência” (IPHAN, 2018, p. 2). Trata-se da noção de referência cultural, depreendida do Art. 216 da Constituição Federal de 1988, que enfoca a atribuição de valor dos bens culturais por parte de seus grupos sociais ou comunidades de referência. Segundo Antonio Augusto Arantes (2012, p. 120, grifo do autor):

Até recentemente, os intelectuais e os agentes de políticas públicas (técnicos e burocratas) foram postos em cena pela preservação na condição de atores privilegiados da construção de representações simbólicas da nação, mas a adoção da noção de *referência cultural* pela legislação brasileira, ao lado dos critérios já estabelecidos (valores arqueológico, histórico, artístico, etnográfico e paisagístico, entre outros), acrescentou um ingrediente importante na formação das arenas em que os bens patrimoniais são negociados: o ponto de vista das populações a que esses bens se referem.

As implicações da noção de referência cultural para a política patrimonial brasileira são mais conhecidas em relação ao patrimônio imaterial, para o qual a atuação dos(as) chamados(as) “detentores(as)” é central e deve nortear as ações de registro e salvaguarda. Porém, com a PPCM as implicações da referida noção se estendem também em relação ao patrimônio material, incluindo coleções e acervos tombados. Nesse sentido, a atuação do IPHAN se depara com uma série de dilemas e tensões derivada da confrontação entre suas áreas técnicas e o “ponto de vista das populações”, que têm os bens culturais como referência. Trata-se de uma importante inflexão na política patrimonial nacional que permite problematizar as políticas públicas que conformam o Estado brasileiro.

Paralelos com outras instituições estatais podem lançar luz a essa inflexão. A partir de uma etnografia dentro do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Carla Costa Teixeira e Andréa de Souza Lobo (2018) caracterizaram o instituto como uma instituição *in between* que parece se deslocar, de forma não excludente, ora a um trabalho mais próximo ao ideal acadêmico, ora ao atendimento da agenda política, ou ainda buscando pautar meios de comunicação mais ou menos especializados. A autodefinição de técnicos do IPEA como “de dentro e de fora do estado” levou as autoras a “[...] pensar que essa gramática de interações e estilos de produção de pesquisa que se produz entre campos problematiza, em outro registro, reflexões sobre as fronteiras do estado.” (Teixeira; Lobo, 2018, p. 260).

No caso do IPHAN, a implementação da política patrimonial federal como política pública também permite apreensões e problematizações acerca das fronteiras do aparato estatal. Principalmente a partir das implicações da noção de referência cultural, seu corpo técnico parece cada vez mais impelido a se deslocar para uma posição intermediária – mas em um sentido distinto da apontada por Teixeira e Lobo (2018) para o IPEA – na qual o arraigado tecnicismo de suas práticas frequentemente sofre tensionamentos e se vê confrontado por posicionamentos,

reivindicações, interpretações, usos cotidianos e mobilizações em geral, que emergem nos processos de interlocução com “detentores(as)”, grupos sociais e comunidades de referência (Arantes, 2012; Abreu, 2015). Em meu entendimento, essa espécie de posição intermediária, fronteiriça, tensiona o lugar ocupado pelo IPHAN e pela política patrimonial brasileira nos processos de constante formação do Estado (Souza Lima, 2012).

Como indicado, esse processo é mais evidente e consolidado em relação aos bens registrados como patrimônio imaterial (Abreu, 2015), mas nos últimos anos também tem avançado em direção aos bens materiais acautelados. No caso aqui tratado, o princípio da indissociabilidade da PPCM exigiu o desenvolvimento de interlocuções com o Povo de Santo de Alagoas. Para tanto, em 2022 foi criado o já mencionado Grupo de Trabalho (GT) do Tombamento da Coleção Perseverança, com o objetivo de viabilizar o protagonismo de religiosos(as) junto à instrução de tombamento. Além da equipe técnica do IPHAN, o GT foi composto por lideranças religiosas e indicações das principais casas de Maceió, e mesmo de algumas cidades do interior do Estado, e de algumas instituições como o Instituto do Negro de Alagoas (INEG-AL) e os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Alagoas e da Universidade Estadual de Alagoas. Ao todo, foram realizados 12 encontros presenciais entre setembro de 2022 e março de 2023, incluindo uma emblemática visita à Perseverança no museu do IHGAL. Os demais encontros ocorreram na sede do IPHAN em Maceió.

Mobilizando reflexões do campo da Antropologia, a fundamentação metodológica desse trabalho procurou constituir o GT como uma instância de *interlocução simétrica* entre os diversos agentes envolvidos, buscando neutralizar argumentos de autoridade técnica por meio do reconhecimento das distintas posicionalidades ocupadas e consideradas em planos epistemológicos equiparados. A proposição almejou viabilizar o protagonismo de religiosos(as) de Matriz Africana no processo de atribuição dos valores e da significação da Coleção Perseverança como Patrimônio Cultural do Brasil.

O cerne desse processo de atribuição de valores decorreu da compreensão de que a instrução de tombamento do IPHAN se encontrava imersa em um processo de patrimonialização mais amplo, que constitui a Coleção Perseverança como patrimônio do Povo de Santo de Alagoas. Em outras palavras, a interlocução com religiosos(as) revelou que havia um processo de reconhecimento e valoração dos objetos precedente e independente da patrimonialização institucional do IPHAN. Nesse sentido, é bastante revelador o trecho da entrevista fornecida ao GT por Clébio de Araújo: “Antes de ser patrimônio brasileiro, antes de ser patrimônio do Estado de Alagoas, a Coleção Perseverança é patrimônio do Povo de Santo.” (Clébio de Araújo, 2022).

Com efeito, na presente reflexão procuro explorar a noção de patrimônio para além de um instrumento de acautelamento institucional, seja como “categoria de pensamento” (Gonçalves,

2003) ou, tal qual tenho sugerido, como um processo levado a cabo pelo grupo de referência e que se coloca no bojo de suas mobilizações sociais e agenciamentos políticos. Conforme tratado por Regina Abreu (2015, p. 69), o processo de patrimonialização pode ser compreendido como um movimento do “Ocidente moderno” por meio de suas agências nacionais e internacionais. Porém, a tendência mais recente à “patrimonialização das diferenças” contribuiu para disseminar a categoria patrimônio e integrantes de povos indígenas e outros grupos ditos tradicionais “[...] tiveram que se relacionar com a lógica da patrimonialização aprendendo que manifestações culturais praticadas milenarmente pelo grupo poderiam ganhar novos significados no contato com a sociedade nacional” (Abreu, 2015, p. 72). A mudança de estatuto das manifestações culturais, por meio desse processo de patrimonialização por agências oficiais, compreende também mudanças de percepção.

Por outro lado, a partir do caso específico aqui tratado, almejo apreender um movimento que parece ser anterior ou paralelo – possivelmente influenciado pela disseminação da noção de patrimônio, mas que não denota se subsumir a ela – no qual a Coleção Perseverança se constitui como referência cultural para religiosos(as) de Matriz Africana. É esse movimento que tenho procurado caracterizar como um processo de patrimonialização mais amplo levado a cabo pelo Povo de Santo em Alagoas e que transpassa a instrução de tombamento do IPHAN em sentido estrito (Marcante, 2023). Por certo, sua imbricação com as políticas patrimoniais implica tensionamentos e agenciamentos políticos diversos.

O entendimento acerca desse processo de patrimonialização reposicionou o tombamento federal diante das mobilizações sociais mais amplas de religiosas(os) de Alagoas. Nesse sentido, é importante destacar que essas mobilizações foram descritas nas entrevistas de religiosos(as) em um continuum processual com as memórias das estratégias de resistência dos terreiros no período pós-Quebra de 1912, conforme antecipado na seção anterior. Recuperando sua referência aos terreiros no fundo do quintal, Pai Célio Rodrigues elaborou esta argumentação:

Quando eu estou falando de terreiro no fundo do quintal, estou falando disso, de nós vivermos em guetos, o terreiro alagoano era tipicamente familiar e eu tiro isso pela minha família. [...] Então, a nossa história está sendo contada por nós, e isso é que é importante, e sendo contada com esse formato: saímos do fundo do quintal para ocupar as praças, os espaços públicos e nesses espaços públicos ter voz, ter fala para dizer o que representa esse espaço público dentro dessa questão histórica, social e cultural do Povo de Axé (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A década de 2000 foi apontada como momento de inflexão das referidas mobilizações, bem como de produções acadêmicas acerca do Quebra de Xangô. A atuação política do sociólogo Edson Bezerra, o documentário *1912 – O Quebra de Xangô* (2006), dirigido pelo antropólogo Siloé Amorim, e os estudos do já citado antropólogo Ulisses Neves Rafael, incluindo sua tese de doutorado defendida em 2004 (Rafael, 2012), foram referenciados por religiosos(as)

como contribuições fundamentais. Desde esse período, as mobilizações sociais promovidas por religiosos(as) de Matriz Africana em Alagoas parecem ter ganhado força e expressividade. Nos relatos, há referências ao projeto Gira da Tradição, desenvolvido em 2008. De forma mais continuada, a mobilização do Xangô Rezado Alto iniciou em 2006 e ocorre preferencialmente na data de 02 de fevereiro, em referência direta ao Quebra de Xangô, congregando diversos terreiros de Maceió e mesmo do interior do Estado. O conjunto das ações na década de 2000, que Clébio de Araújo caracteriza como “processo de mobilização”, levou ao emblemático Xangô Rezado Alto de 2012, no centenário do Quebra:

Já havia como substância aproveitada pelo processo de organização do Xangô Rezado Alto que foi feito anteriormente no Gira da Tradição em Maceió, em 2008, com o coletivo de jovens que se formou no Gira da Tradição de 20 casas tradicionais de terreiros, que construíram o vídeo documentário e a cartilha do Gira, que depois de finalizado o projeto, continuaram se reunindo como coletivo político e que esse coletivo foi também suporte para mobilização do Xangô Rezado Alto [de 2012]. E isso quer dizer que deu uma vitalidade e organicidade muito grande ao Xangô Rezado Alto, no sentido de que o Xangô Rezado Alto passou a ter um significado real para quem é de terreiro. [...] Então a mobilização social é o substrato do Xangô Rezado Alto, o Xangô Rezado Alto não é um evento, o Xangô Rezado Alto não é o momento de, vamos dizer, lazer ou de fruição estética das artes dos terreiros, não é isso! Xangô Rezado Alto se configura como um grande processo de mobilização (Clébio de Araújo, 2022).

O Xangô Rezado Alto de 2012 teve ampla repercussão. O evento contou com o pedido de perdão simbólico feito pelo então governador de Alagoas, Teotônio Vilela Filho, e com o ato igualmente simbólico em que Mãe Mirian, a já citada matriarca do candomblé alagoano, passou a tropa da Polícia Militar em revista. O evento foi amplamente divulgado na imprensa local, incluindo o Diário Oficial do Estado, e é rememorado como momento histórico da mobilização de religiosas(os). Por sua referência direta aos ataques de 1912, o Xangô Rezado Alto adquire centralidade na mobilização social em relação ao processo de patrimonialização da Coleção Perseverança.

A partir desses entendimentos, e considerando a noção de referência cultural e o princípio da indissociabilidade da PPCM, as discussões do GT e demais ações da instrução enfrentaram o desafio de coadunar o tombamento do IPHAN ao processo mais amplo de patrimonialização da Coleção Perseverança pelo Povo de Santo de Alagoas. E foi nessa perspectiva que a memória sensível dos objetos emergiu como valor. O emblemático Xangô Rezado Alto de 2012 não poderia ter deixado de fora a referência à Coleção Perseverança: “O segundo momento [do trajeto] é na porta do IHGAL, a gente vai fazer uma reverência às nossas peças que estão lá, ao nosso material, ao patrimônio que está lá, que foi retirado dos nossos pejis, dos nossos ancestrais” (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A MEMÓRIA SENSÍVEL DA COLEÇÃO PERSEVERANÇA

A despeito de seu formato, violência e configuração, em seu contexto mais geral, o Quebra de Xangô não pode ser considerado um caso isolado no Brasil. No período republicano, a Constituição de 1891 assegurou a confissões religiosas o exercício público e livre de seus cultos, incluindo o direito à prática de seus ritos fúnebres nos cemitérios. Porém, a perseguição às religiões de Matriz Africana se revestia de legalidade com base no suposto combate aos crimes contra a saúde pública previstos no Código Penal de 1890:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamento [...].

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de moléstias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica [...].

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro [...] (Brasil, 1890).

Amparadas por esses três artigos do Código Penal, inúmeras ações repressivas contra terreiros e religiosos(as) ocorreram ao longo do período republicano. Em algumas dessas ações, objetos litúrgicos foram apreendidos como “provas” dos supostos crimes contra a saúde pública e encaminhados às delegacias de polícia, originando acervos e coleções que atualmente materializam a memória sensível desse período de repressão institucionalizada.

Entre esses acervos e coleções destaca-se o Nosso Sagrado, atualmente sob a guarda do Museu da República no Rio de Janeiro, que, em 1938, foi o primeiro bem tombado pelo IPHAN no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (Chagas; Versiani, 2024). Também fazem parte desse contexto o Acervo Pernambucano e a Coleção Xangô, ambos compostos por objetos provenientes de terreiros do Recife (Cerqueira, 2016; Lins, 2019), a Coleção Estácio de Lima vinculada à Faculdade de Medicina da Bahia (Cunha, 2014; Sansi-Roca, 2007) e a Coleção Registro Sertanejo composta por objetos oriundos do interior paulista (Amaral, 2000), além de peças dispersas em instituições como o Museu Histórico Nacional no Rio de Janeiro (Conduru, 2019) e o Instituto Histórico e Geográfico da Bahia (Sansi-Roca, 2007).

Conforme tratado acima, o Quebra de Xangô não resultou de ação repressiva institucionalizada da polícia. Contudo, os articuladores dos ataques lançaram mão de uma série de (des)qualificativos direcionada aos terreiros em referência aos crimes contra a saúde pública. Na campanha do Jornal de Alagoas, verifica-se a associação das casas religiosas aos artigos

do Código Penal de 1890, por meio de expressões e termos como “casas de feitiçaria barata”, “casas de bruxaria”, “antros endemoniados” (Bruxaria, 1912a, p. 1), “sessões de feitiçaria”, “meandros de bruxaria” (Bruxaria, 1912b, p. 1), além de outras conotações depreciativas como “focos de indolência e prostituição” (Bruxaria, 1912c, p. 1).

Nesse sentido, as discussões realizadas no GT avançaram no entendimento de que o Quebra de Xangô deve ser vislumbrado no bojo do contexto nacional de perseguição a religiões de Matriz Africana do período republicano. Tal entendimento integrou especificamente a atribuição de valores dos objetos para seu tombamento no Livro do Tombo Histórico do IPHAN.

Nos casos de patrimônios e objetos de memória sensível, o contexto político de reconhecimento é crucial na medida em que esses bens revelam dissonâncias entre as percepções de vítimas e perpetradores (Logan; Reeves, 2009). Como ressalta Cristina Meneguello (2022), o patrimônio difícil se faz reconhecer na fratura e sua cura é incerta e incompleta. Nesse sentido, denota-se o contexto conflitivo em que esses patrimônios atravessados por memórias sensíveis se colocam:

É preciso pontuar também que tais patrimônios não são “difíceis” simplesmente por lidarem com memórias do trauma e da dor, mas porque as próprias práticas de reconhecimento e institucionalização dos locais a eles associados não são consensuais dentro da sociedade (Meneguello; Pistorello, 2021, p. 6).

No caso aqui tratado, os conflitos compreendem os distintos tipos de silenciamento em torno do Quebra de Xangô. Em entrevista concedida ao GT, Pai Alex – liderança religiosa que conduz os trabalhos da Fazendinha na cidade de Arapiraca/AL – ressaltou as tentativas de “apagamento” da memória dos ataques de 1912, enfatizando a imbricação entre a Coleção Perseverança e a mobilização social do Povo de Santo:

Na minha visão, a Coleção Perseverança é uma das chaves-mola que alavancou o movimento chamado Xangô Rezado Alto. Parte da ideia de contar a história no centenário [2012], mas tendo a Coleção Perseverança atrás para nos motivar mais ainda [...]: tem uma prova! Falar de 1912, mas e a prova? Uma prova material que existiam essas peças, que foram roubadas? Então está aqui a prova. Se alguém da juventude, do novo tempo, quer uma prova, está aqui [apontando para a exposição fotográfica dos objetos]. As peças, mais do que centenárias, tem peças aqui de mais de cem anos, então aqui é uma prova viva que realmente aconteceu e que foi devastador. Porque durante muitos anos quiseram apagar isso, quiseram botar um pano por cima, muita gente quis jogar um pano, esquecer, ou contar que não foi totalmente assim. Foi pior! Porque se for ver o depoimento do que está escrito, com o depoimento de quem viveu, o que está escrito é muito pouco, alguém tentou disfarçar, né? (Pai Alex, 2022).

O processo de patrimonialização da Coleção Perseverança perpassa disputas atravessadas por processos ativos de silenciamento do passado, nos termos tratados por Trouillot (2024). O relato de Pai Alex ressaltava as tentativas de “apagar” e “esquecer” a violência dos ataques e esse

componente de disputa e dissonâncias transpassa a memória sensível do Quebra de Xangô e sua materialidade na Coleção Perseverança.

Contudo, os relatos e reflexões de lideranças religiosas foram além e revelaram uma camada ainda mais profunda de significação histórica dos objetos. Em sua entrevista concedida ao GT, Pai Célio Rodrigues qualificou os objetos que foram apreendidos nos ataques do Quebra de Xangô, de 1912:

E aí eles invadem, quebram os terreiros e levam os objetos sacralizados do peji. É importante a gente perceber isso: não levaram apenas objetos como o tambor, uma cadeira, uma mesa, não, eles levaram objetos sacralizados. Dentro do Candomblé, dentro do terreiro, nós temos objetos sagrados e objetos sacralizados, e os objetos comuns do dia a dia. Quando eu falo objetos sacralizados, é porque passaram por sacralização, eram objetos do peji, eram objetos do local de culto e esses objetos foram arrancados dali (Pai Célio Rodrigues, 2022).

A dimensão de sacralidade dos objetos, apontada por Pai Célio Rodrigues, evidenciou um valor específico operando em sua significação. Nesse momento recorro à noção de regimes de valor, conforme tratada por Arjun Appadurai (2008) a partir das transações e dos cálculos humanos que dão vida às coisas, que rechaça valores pré-estabelecidos nas coisas e ressalta percepções profundamente diferentes sobre seu valor. Nas palavras de Appadurai (2008, p. 29, grifos do autor):

Por conseguinte, prefiro usar o termo *regimes de valor*, por *não* implicar que todo ato de troca de mercadorias pressuponha um quadro cultural em que se compartilhe uma totalidade de crenças. Antes, o termo sugere que o grau de coerência valorativa pode ser altamente variável conforme a situação, e conforme a mercadoria. Neste sentido, um regime de valor condiz tanto com graus muito altos quanto com graus muito baixos de compartilhamento de padrões pelas partes envolvidas em casos particulares de troca de mercadorias. Tais regimes de valor são o fator determinante na constante transcendência de fronteiras culturais por meio do fluxo de mercadorias, entendendo-se cultura como um sistema de significados localizado e delimitado.

A noção de regimes de valor permite apreender a dimensão de sacralidade dos objetos como um regime de valor específico que constitui o cerne do processo de patrimonialização da Coleção Perseverança, levado a cabo por religiosos(as). Em outras palavras, possibilita vislumbrar a sacralidade como valoração que produz essa patrimonialização. A partir disso, o valor central de sacralidade passou a fundamentar o processo de atribuição dos valores para o tombamento pelo IPHAN.

O valor de sacralidade da Coleção Perseverança perpassa os aspectos litúrgicos propriamente ditos, mas também se estende à ancestralidade vítima dos ataques de 1912. Mais uma vez a reflexão posta por Clébio de Araújo mostra-se cirúrgica:

Porque, como eu disse, para os estudiosos, aquilo dali é artefato de interesse da antropologia, da história e tal. Para a gente, aquilo ali são fundamentos de axé de pessoas que foram nossos ancestrais, então é como você ter na sua posse o oratório da sua bisavó, onde ela rezava para a família, para a gente é isso, é a memória de nossos ancestrais que está presente ali e, inclusive, a memória no sentido transcendental, o axé dos meus ancestrais está contido ali enquanto energia [...]. Tem interesse histórico, tem interesse político, mas para a gente tem interesse sobretudo religioso naquelas peças, porque para a gente elas não são peças de museu, elas são assentamentos, são matéria de assentamento litúrgico, religioso, dentro da nossa tradição (Clébio de Araújo, 2022).

Clébio de Araújo explicita o valor de sacralidade da Perseverança, porém, sua reflexão agrega aos objetos da Coleção Perseverança a dimensão da “memória de nossos ancestrais”. Trata-se da memória sensível da ancestralidade vítima do Quebra de Xangô materializada nos objetos e integrada em sua sacralidade, no “axé de pessoas que foram nossos ancestrais”. Imbricação semelhante pode ser verificada em objetos etnográficos de povos indígenas. Nas ações de colaboração no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Marília Xavier Cury (2017) ressaltou a conexão entre espiritualidade e antepassados(as) manifestada por indígenas curadores(as). No caso da Coleção Perseverança, compreende-se que a sacralidade dos objetos integra, de forma consubstanciada, a dimensão sagrada relativa aos cultos propriamente ditos e a memória da ancestralidade pelo “axé dos meus ancestrais”. A sacralidade como regime de valor dos objetos abrange também essa profundidade como mediação tangível da ancestralidade.

Na forma de síntese, a reflexão de Clébio de Araújo aponta para as críticas sobre a essencialização dos objetos etnográficos nos museus. Em meu entendimento, trata-se do processo crítico que problematiza as classificações das vitrines e reivindica o controle sobre sua própria história e interpretação (Ames, 2019). Nessa chave, os processos de objetificação (desumanização) científico-museal são denunciados como parte das políticas de representação, que representam subalternizando e são geradoras de experiências do exótico (Pereira; Lima, 2023). Esse tipo de objetificação (dessacralização) produzido nos museus vem sendo cada vez mais criticado, ao passo que outros saberes passam a ser respeitados e integrados nos processos de musealização. É nesse sentido que a ressacralização dos museus se coloca como pauta, uma vez que “[...] o sagrado está no museu ou o museu é sacralizado pela espiritualidade” (Cury, 2017, p. 205).

De fato, os limites morais das biografias das coisas são evidenciados de forma paradigmática se o valor em questão é o de remanescentes humanos (Pereira, 2019). Aproximativamente, o valor de sacralidade e de memória da ancestralidade, que desponta na Coleção Perseverança, indica limitações semelhantes e revela tensões entre distintos regimes de valor em operação. Mas certamente não se trata de um regime de valor que sucede a outro,

como etapas na biografia dos objetos. Antes, verifica-se um regime de valor que permanecia silenciado, subterrâneo, e que constitui a Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível do Povo de Santo de Alagoas.

A partir dos entendimentos manifestados por religiosos(as), essa camada profunda da memória sensível e sagrada da ancestralidade vítima do Quebra de Xangô – em sua vinculação ao contexto nacional de perseguição às religiões de Matriz Africana do período republicano – reconfigurou a atribuição do valor apontado para a inscrição da Coleção Perseverança no Livro do Tombo Histórico do IPHAN.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1938, parte dos objetos do acervo Nosso Sagrado – anteriormente denominado Museu da Magia Negra e recentemente renomeado e transferido do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro para o Museu da República em virtude de ampla mobilização social – foi tombada em nível federal e inscrita apenas no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Ainda pairam muitas dúvidas e lacunas em torno desse tombamento e dos valores efetivamente reconhecidos para sua inscrição no referido livro; é possível que o reconhecimento etnográfico dos objetos tenha decorrido da influência de Mario de Andrade no IPHAN. Naquele momento, a despeito das incipientes discussões brasileiras sobre o valor artístico de objetos oriundos das religiões de Matriz Africana (Rodrigues, 1904), a valoração artística dos objetos do Nosso Sagrado e sua consequente inscrição no Livro do Tombo das Belas Artes não se colocava como alternativa. Recorrendo à noção de Trouillot (2024), um reconhecimento dessa natureza não se apresentava no quadro de pensamento do período, sendo da ordem do impensável. Contudo, entendo como igualmente impensável o reconhecimento de seu valor histórico em virtude de um contexto nacional de perseguição institucionalizada a terreiros que ainda se encontrava em curso.

Outros tempos. A instrução de tombamento da Coleção Perseverança permitiu não apenas o reconhecimento dos valores artísticos e históricos de seus objetos, além de seus valores etnográficos, como também contou com o protagonismo do Povo de Santo de Alagoas no processo de atribuição desses valores. O processo de patrimonialização mais amplo da Coleção Perseverança, para além de sua face institucionalizada, reage a formas diversas de silenciamento em torno de sua memória sensível. Não somente o tipo de silenciamento de que nos fala Gonçalves Fernandes (1941) e que atualmente é combatido em mobilizações como o Xangô Rezado Alto, mas do silenciamento do passado conforme tratado por Trouillot (2024).

A dificuldade da historiografia alagoana mais tradicional em tratar o Quebra de Xangô – por meio de fórmulas de rasura que ignoram ou evitam abordar o episódio – é certamente uma das evidências disso, mas não a única.

Ainda hoje, algumas abordagens sobre o episódio enfatizam sobremaneira a disputa política que desencadeou os ataques de 1912. Por vezes, essas abordagens têm dificuldade em problematizar os motivos pelos quais uma disputa entre oligarquias locais, entre tantas outras, pôde desencadear um violento episódio de repressão religiosa. Dessa forma, também parecem obstruir a compreensão do Quebra de Xangô como processo histórico de tentativa de silenciamento e invisibilização dos terreiros na cidade de Maceió, e como parte do contexto brasileiro de perseguição a religiões de Matriz Africana do período republicano. São fórmulas de banalização que trivializam e esvaziam os ataques de 1912 desse componente mais estrutural que desencadeou repressões a terreiros Brasil afora, contribuindo para silenciar a memória sensível do Quebra de Xangô materializada na Coleção Perseverança.

Na interlocução com lideranças religiosas esses silenciamentos foram problematizados. A atribuição dos valores da Coleção Perseverança decorreu do valor central de sacralidade que fundamenta o processo de patrimonialização mais amplo da Perseverança, levado a cabo pelo Povo de Santo de Alagoas. Conforme ressaltado por Pai Célio Rodrigues (2022) em sua entrevista, essa valoração compreende os “objetos sacralizados retirados do peji” e, seguindo a reflexão do relato de Clébio de Araújo (2022), abrange também a mediação tangível da ancestralidade vítima dos ataques de 1912 – “o axé dos meus ancestrais está contido ali [nos objetos]”. De forma mais específica, o valor atribuído para a inscrição da Coleção Perseverança no Livro do Tombo Histórico do IPHAN fundamenta-se nessa memória sensível do Quebra de Xangô como processo histórico.

Considerando que distintos regimes de valor coexistem e desafiam significados cristalizados nas coisas (Appadurai, 2008), a patrimonialização da Coleção Perseverança como patrimônio de memória sensível tensiona a objetificação museal que dessacraliza e desumaniza. Nesse sentido, revela um regime de valor silenciado pela musealização, mas que resistiu como memória subterrânea e emerge disruptiva, como fratura em processo de cura. O valor de sacralidade em sentido amplo – objetos sacralizados e materialidade da ancestralidade – problematiza as classificações das vitrines e evidencia a relevância das perspectivas acerca da ressacralização dos museus. No caso da Coleção Perseverança, a imbricação entre sacralidade e musealidade provoca a pensar e a conceber outros museus possíveis.

As provocações desse processo se estendem à patrimonialização institucional como Patrimônio Cultural do Brasil. A política patrimonial brasileira, numa posição intermediária e como parte dos processos de constante formação do aparato estatal, revela-se permeada por agenciamentos políticos diversos. O tombamento da Coleção Perseverança compreende

tensionamentos derivados da imbricação entre fundamentos teóricos das áreas técnicas do IPHAN e agenciamentos de “detentoras(es)” e comunidades ou grupos de referência. O borramento da dicotomia material/imaterial é apenas uma das provocações decorrentes dos valores de sacralidade e ancestralidade que emergem do processo de patrimonialização mais amplo levado a cabo pelo Povo de Santo. Talvez de forma mais urgente, esse tombamento provoca a política patrimonial brasileira a encarar feridas passadas que permanecem abertas, esses passados que assombram o presente. No limite, a questão colocada é a seguinte: passados para quem?

REFERÊNCIAS

1. ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (org.). **Memória e novos patrimônios**. Marseille: OpenEdition Press, 2015. p. 67-93.
2. ALMEIDA, Anderson. **Nas cinzas da Coleção Perseverança, a memória arde**: a mão afro-alagoana além da Quebra do Xangô. Tese de Doutorado em Artes Visuais. Porto Alegre: UFRGS, 2021.
3. AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 10, 2000, p. 255-270.
4. AMES, Michael. “Cannibal tours”, “glass boxes” e a política de interpretação. In: OLIVEIRA, João Pacheco; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 51-68.
5. ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. **Legba**: a guerra contra o Xangô em 1912. Brasília: Senado Federal, 2015.
6. APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EdUFF, 2008.
7. ARANTES, Antonio. Patrimônio Cultural. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (coord.). **Antropologia e Direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro: ABA: ContraCapa, 2012. p. 110-124.
8. BORGES, Flávia. **Salvações no Nordeste**: política e participação popular. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.
9. BRASIL. **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil (1890)**. Rio de Janeiro:

- Presidência da República, 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 20 nov. 2024
10. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 20 nov. 2024
 11. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 24, 4 fev. 1912a, p. 01.
 12. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 25, 6 fev. 1912b, p. 01.
 13. BRUXARIA. **Jornal de Alagoas**, Maceió, ano V, n. 26, 7 fev. 1912c, p. 01.
 14. CASARIN, Thiago; CASTRIOTA, Leonardo. Perspectivas na preservação do patrimônio sensível: abordagens iniciais. **Revista Fórum Patrimônio: Ambiente Construído E Patrimônio Sustentável**, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/forumpatrimo/article/view/34027>. Acesso em: 16 maio 2025.
 15. CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de. **De Mário de Andrade ao pavilhão das culturas brasileiras: mudanças nas práticas institucionais de guarda da cultura popular**. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
 16. CHAGAS, Mario; VERSIANI, Maria Helena. Laroíê! Caminhos abertos para o Nosso Sagrado. In: SANTOS, Myrian Sepúlveda dos; FERNANDES, Ana Paula Alves; CID, Gabriel da Silva Vidal (org.). **Lugares de memórias difíceis no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mórula, 2024. p. 94-104.
 17. CONDURU, Roberto. Esse “troço” é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. **MODOS: Revista de História da Arte**, Campinas, v. 3, n. 3, p. 98-114, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.24978/mod.v3i3.4309>. Acesso em: 16 maio 2025.
 18. CUNHA, Marcelo Nascimento Barbosa da. Notícias de uma investigação: Coleção Estácio de Lima – tratamento, estudo e divulgação de uma coleção testemunha da intolerância – um projeto, várias perspectivas e resultados diversos. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE MUSEOLOGIA, 1., 2014, Belo Horizonte. **Anais [...]** Belo Horizonte: UFMG, 2014. p. 858-867.
 19. CURY, Marília Xavier. Lições Indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. **Cadernos CIMEAC**, Uberaba, v. 7, n. 1, 184-211, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18554/cimeac.v7i1.2199>. Acesso em: 16 maio 2025.
 20. DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.
 21. DUARTE, Abelardo. Sobre o Panteão Afro-brasileiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, Maceió: Imprensa Oficial, v. 26, 1952.

22. DUARTE, Abelardo. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais/SENEC, 1974.
23. FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil**. São Paulo: Editora Guaíra, 1941.
24. FONTES, Larissa. Um Orixá Desaparecido: etnografia num museu silencioso. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 64, p. 363-399, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i64.42090>. Acesso em: 16 maio 2025.
25. GALAS, Dora Maria do Santos. **O Som do Silêncio**: ecos e rastros documentais de vinte e seis esculturas afro da Coleção Estácio de Lima. 2015. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Programa de Pós-Graduação em Museologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
26. GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [s. l.], v. 15, n. 45, p. 116-130, 2016. Disponível: <https://www.cchla.ufpb.br/rbse/GamaArt.pdf>. Acesso em: 16 maio 2025.
27. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.
28. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE ALAGOAS. **Biografia Analítica da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. Maceió: IHGAL, 2009.
29. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Portaria nº 375, de 19 de setembro de 2018**. Política de Patrimônio Cultural Material (PPCM). Brasília: IPHAN, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf. Acesso em: 20 nov. 2024.
30. KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.
31. LIMA, Carlos Eduardo Ávila Casado de. **“A sensaboria dos indefectíveis e detestáveis Maracatus”**: consequências do Quebra de Xangô sobre essa expressão popular no carnaval de 1912. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.
32. LINS, Gertrudes Gomes. **A Coleção Xangô**: a cultura material afro-religiosa no Museu do Estado de Pernambuco. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
33. LODY, Raul. **Coleção Perseverança**: um documento do Xangô alagoano. Maceió: UFAL; Rio de Janeiro: FUNARTE, 1985.
34. LOGAN, William; REEVES, Keir. **Places of pain and shame**: dealing with “difficult heritage”. Routledge, Milton Park, England, 2009.

35. MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **A Perseverança dos Caixeiros**: o mutualismo dos trabalhadores do comércio em Maceió (1879-1917). 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.
36. MARCANTE, Maicon. **Coleção Perseverança**: uma etnografia do processo de patrimonialização. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.
37. MENEGUELLO, Cristina. Patrimônio difícil: um conceito incompleto? *In*: NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos (org.). **Patrimônio, resistências e direitos**: histórias entre trajetórias e perspectivas em rede. Vitória: Milfontes, 2022. p. 385-393.
38. MENEGUELLO, Cristina; PISTORELLO, Daniela. Patrimônios difíceis e ensino de história: uma complexa interação. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 4-11, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.775>. Acesso em: 16 maio 2025.
39. OLIVEIRA, Paulo Vitor de. **A Perseverança e o Silêncio**: disjunção nas narrativas sobre religiões afro-brasileiras em Maceió. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.
40. PEREIRA, Edmundo. Dois reis neozelandeses: notas sobre objetivação museográfica, remanescentes humanos e formação do Império. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo (org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas**: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 191-218.
41. PEREIRA, Edmundo; LIMA FILHO, Manuel. Introdução: coleções, colecionadores e práticas de representação *In*: PEREIRA, Edmundo; LIMA FILHO, Manuel (org.). **Coleções, colecionadores e práticas de representação**. Goiânia: Cegraf UFG, 2023.
42. POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
43. RAFAEL, Ulisses Neves. O não dito na obra de Arthur Ramos. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 491-507, 2009.
44. RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 14, n. 2, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.297>. Acesso em: 16 maio 2025.
45. RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012.
46. RODRIGUES, Nina. As Bellas-Artes nos Colonos Pretos do Brazil – A escultura.

Revista Kósmos, Rio de Janeiro, ano I, n. 8, p. 11-16, 1904.

47. SANSE-ROCA, Roger. De armas do fetichismo a patrimônio cultural: as transformações do valor museográfico do Candomblé em Salvador da Bahia no século XX. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (org.). **Museus, coleções e patrimônios**: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 95-112.
48. SILVA, Jeferson Santos da. **O que restou é folclore**. Maceió: Imprensa Oficial, 2018.
49. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Apresentação do dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação do estatal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/59295/64154>. Acesso em: 16 maio 2025.
50. TEIXEIRA, Carla Costa; LOBO, Andréa de Souza. Pesquisa como função de Estado? Reflexões etnográficas sobre uma instituição in between. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 235-277, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n2p235>. Acesso em: 16 maio 2025.
51. TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. *In*: TROUILLOT, Michel-Rolph. **Global Transformations: Anthropology and the Modern World**. New York: Palgrave Macmillan, 2003. p. 7-28.
52. TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2024.

Maicon Marcante

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8344-8279>. E-mail: mfmarcante@gmail.com